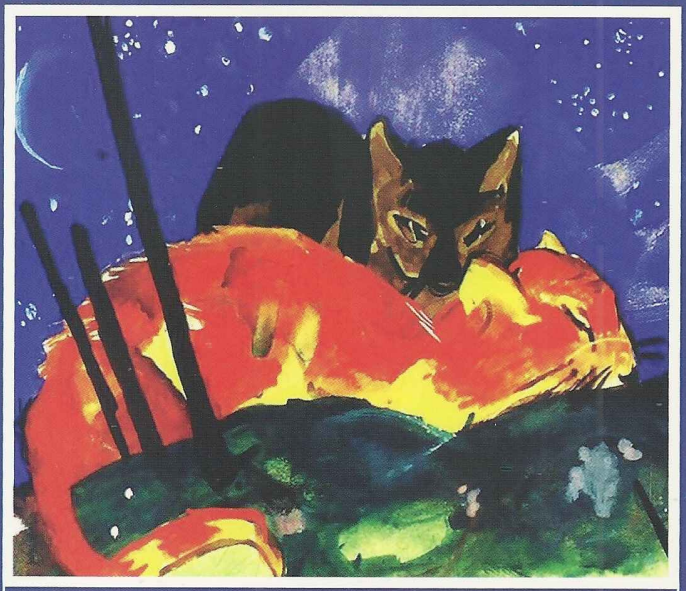
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 20 | SAYI: 82 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2017 | ISSN: 1303-7242



FAUNAYA AĞIT:

HAYVAN

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI
DÜŞÜNCE DERGİSİ

FAUNAYA AĞIT:
HAYVAN

82

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 82
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Bilal Akın
Dış Ilişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Onur Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu
Oğuz Adanır, Ali Akay, Simten Coşar, Özcan Doğan, Kurtuluş Kayalı,
Armağan Öztürk, Özgür Taburoğlu, Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
15 Mart 2018

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Franz Marc, *İki Kedi*.
Arka Kapak Resmi: Franz Marc, *Sarı İnek*.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Ezgi Burgan 11
Bir "Boğa Saldırısı"ndan
"Adam Öldüren Boğa"ya

FELSEFE

Emre Koyuncu 31
Acı Çekebilmek:
Hayvan Meselesi Bağlamında
Duyumsama Yetisinin
Ahlâki Yankıları

Burak Esen 45
Kant Felsefesi ve
Hayvan Hakları

Can Batukan 61
Hayvanların Diliyle
Konuşan İnsan

Nazile Kalaycı 81
Hayvan: Tür mü Birey mi?

Emrah Peksoy 97
İnsan, Hayvan, Taş:
Nesne, Nesne, Nesne
Hayvan Haklarına Yeni Bir Bakış:
Nesne Yönelimli Ontoloji

HAYVAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Cansu Özge Özmen 109
Bireylere Empati, Kitlelere Ölüm

Sinan Akilli & Adem Balcı 119
Biz Kim *Oluyoruz*?:
Hayvan Hakları/Özgürlüğü
Savunuculuğu ve
İnsanmerkezcilik Paradoksu

Sezen Ergin Zengin 143
İnsan-Merkezciliğin Yükselişi:
Avcı-Toplayıcılıktan Günümüze
Hayvanın Değişen Statüsü

HAYVAN HAKLARI

Erol Kuyurtar 169
Hayvan Hakları ve Sınaî Çiftlikler

Engin Arıkan 187
Etkileşimde Olduğumuz
Hayvanların Yüzde 95'i:
Endüstriyel Çiftlik Hayvanlarının
Durumu, Etik Tartışmalar ve
Çözüm Yaklaşımları

Burak Özgüner 201
Hayvan Soykırımındaki
Payımızın Farkında mıyız?

EDEBİYAT

Fatih Altuğ 223
İhvân-ı Safâ'da Zoopolis ve
Kozmopolis Karşı Karşıya

Nuray Tekin 245
Edebiyatta Hayvan Temsili:
Yokluk Olarak Varoluş

Hande Sonsöz 253
Aynanın Içinden:
Nasıl Bakarsak Öyle Görürüz

Oya Bayıltmış Öğütcü 277
Ortaçağ El Yazmalarında
Konuşan Hayvanlar



George Perec



Nâzım Hikmet



Ahmet Hamdi Tanpınar



Gustav Klimt

Masumlar İçin Yaktığımız Bir Ağıttır

Fauna* sayısının hazırlıklarına başlanıldığında esasen "hayvan" meselesinin gündemde bir hayli gerilerde yer aldığını ve bu konuda kalıplaşmış düşüncelerin ötesine geçilemediğini üzülerek kaydedelim öncelikle. Evet, hayvana dair korkular, ilkel tepkiler, sıradan yargılar her zaman vardı ama modern dünyanın geldiği noktada haz, şiddet ve sömürü mekanizmasından bakıldığında hayvanların kendi varlıklarının âdeta unutturulduğunu, bir hiçlik seviyesinde şeyleştirildiklerini gözlemleyebiliriz. Hayvana bakıştaki (b)ilgisizlik bir bakıma çok derin karanlık bir tortu olarak kalmıştır ve insanın doğaya, yani kendine yabancılaşması olarak devam edegelmiştir. Oysa hayvanlar değişmemiş, yalnızca edilgen ve pasif bir yaşam alanları çerçevesinde kendi varlıklarını sürdürmeye çabalamışlardır. Hayvanlar saflıklarının ve mekanik reflekslerinin dışına çıkmamışlardır. Onların şaşkınlıkla çevrelerini tanıma alışkanlıklarına her defasında hayret ediyoruz, sevginin karşılığında sadakatlerine imreniyoruz ve en çok da doğal hayat hamlelerine büyük bir özlem duyuyoruz. Günah çemberine dalmış birinin hiçbir zaman elde edemeyeceği cennet nostaljisidir bu bakış. "Rasyonel bir varlık olan, hak sahibi, bilinçli, uygarlaşmış" (!) insana hayvanların bu masumiyet tablosu sunulduğunda ortadaki aykırılık ve dengesizlik hiç de küçümsenecek gibi değildir. Hayvanların "günahsız" olarak varlığını sürdürme, hayat bulma, yavrusunu koruma, nefes alma, acıyı hissetme keyfiyetleri bizi tıpkı kutsal metinlerin tasvir ettiği o ilk zamanlara, yani "yaratılış"

* Bu sayımızın başlık önerisi Cansu Özge Özmen ve Hikmet Temel Akarsu'dan geldi. "Fauna'ya Ağıt" tasarladıkları bir öykü projesinin ismiydi. Bu güzel öneri için kendilerine teşekkür ederiz.

mitlerine geri götürürken, doğallığını yitirmiş uygar insanın birçok eylemi, davranış ve düşünceleri içimize şüphe tohumlarını ekmektedir. Çünkü insan önceliği kendine tanımış, değerlerine mutlak üstünlük atfetmiş, haz ve zevklerini doyumsuz ve serbest kılmıştır. Bu hiyerarşik yapıdan bakıldığında toplumda ezilen, hattâ hakları savunulması gereken en alttaki kişi bile, ezecek başka bir varlık bulmakta, örneğin sokakta yürürken bir canlıya pervasızca tekme savurabilmektedir. Belki de bu yüzden Jung hayvanlara dair birçoklarının söylediği gibi "onlara güvenebilirdiniz, değişken değillerdi, insanlara ise daha az güveniyordum" tespitinde bulunmaktadır.

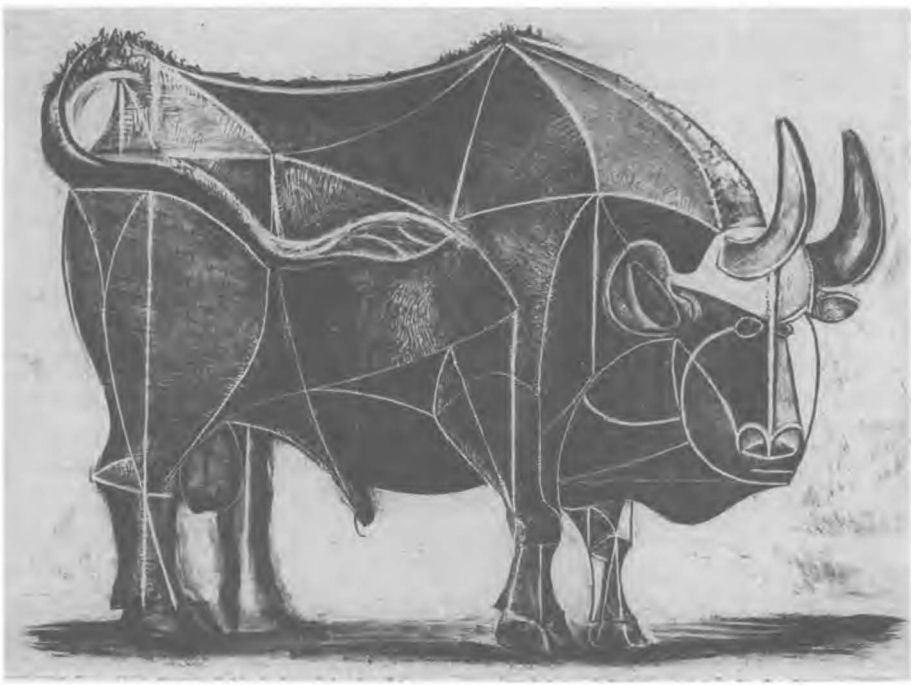
Hayvan sorununa eğilmek kıyıda köşede kalmış, "marjinal" bir konu gibi algılanmaktadır. Gelgelelim ortada tüm canlılarla birlikte nasıl yaşanılabileceğine dair temelli ve kadim bir sorun yatmaktadır. Hayvanlara dair kullanılan dil ve söylemler, kalıplaşmış ifadeler ırkçı, türcü ve egoist anlamları bugüne kadar biriktirmiştir. "Kuzey kutbundaki fok balıkları" kurtarılamadığı içindir ki dünyanın başka yerinde de insanlar katledilmektedir. Merhametsizlik dünyayı tek ve aynı renge boyamaktadır. Hayvanlar sömürülmekte, hor görülmekte, açlığa ve ölüme terk edilmektedir. Bunun da ötesinde doğal yaşam alanlarından soyutlanıp yerinden yurdundan edilmektedirler. Bu hikâye kimilerine tarihte sömürge güçlerinin yerlilere uyguladığı zorbalıkları, işkence ve tecavüzleri çağrıştırmaktadır. Bu konudaki bakış açısını değiştirmek ise hiç kimsenin işine gelmemektedir. Netice itibariyle hayvan haklarına sahip çıkmak yalnızca bir avuç insanın merhametine bırakılmıştır.

Faunaya Ağıt insanmerkezci yaklaşımın sorgulanışıdır. Konunun bütünlüğü açısından okurlarımıza tüm yazıları bütünüyle okumalarını tavsiye ederiz. Yalnızca bilgi ile yetinmedik, bu konuda vicdanlara hitap eden bir tavır ve eylem çağrısında da bulunduk.

Ve en önemlisi dünyadaki tüm canlıları aynı düzlemde "sonsuzluğun bakış açısından" görme yeteneğini kazanan, yersiz yurtsuz en yakın dostlarımızla kısıtlı imkânlarla ilgilenen, onları özgürleştiren, tedavi ettiren, kazancının bir kısmını onlarla paylaşan ismini bilmediğimiz nice güzel kahramana adıyoruz bu sayımızı.

Taşkın Takış

Giriş



Boğa, Pablo Picasso.

Bir "Boğa Saldırısı"ndan "Adam Öldüren Boğa"ya: Normatif İktidar, İnsanmerkezci Söylemleri Nasıl İnşa Eder?

Ezgi Burgan

"Araklı Erenler Nufusuna Kayıtlı Osman Dalkesoğlu Gümüşhane Balahor Yaylasında Boğa Saldırısı sonucu hayatını kaybetti. Osman Dalkesoğlu Balohor yaylasında bisikletiyle yaylada Bulunan Arı Kovanlarının yanına giderken yol kenarında bulunan Boğa'nın saldırısına uğradı. Saldırı sonrası canını kurtarmak için Boğa'dan kurtumak isyen Osman Dalkesoğlu olay yerinden hızla uzaklaşmak istesede boğanın darbeleri sonucu bölgede bulunan dereye düştü. Burda boğanın saldırısına devam etmesi sonu boğularak hayatını kaybetti. Osman Dalkesoğlu'nun olay yerinde yapılan bütün müdahalelere ragmen hayatını kaybetti." [1-2]

"Ne zaman bir hayvana dikkatlice baksanız, içinde bir insan olduğu ve sizinle dalga geçtiği hissine kapılırsınız."[3]

"Bir adamın boğa saldırısı sonucu hayatını kaybettiği"ne dair pek çok haber okumuş ama hayatında herhangi bir boğa ile karşılaşmamış bir araştırmacı olarak, 2017 Ağustos ayının ilk yarısını, doktora tezimin[4] saha araş-

[1] https://www.trabzonhabercisi.com/trabzon/arakli-da-bir-kisi-boga-saldirisi-sonucu-hayatini-kaybetti-h8663.html. Erişim: 28.11.2017.

[2] Yazım hataları metnin orijinalinden kaynaklanmaktadır.

[3] E. Canetti, *Hayvanlar Üzerine.* Çev. L. Konca. İstanbul: Sel Yayınları, 2014, s. 22.

[4] Bu araştırma Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından *2017 Şirin Tekeli Araştırma Ödülü* ile desteklenmiştir.

tırması için Araklı İlçesi ve ona bağlı olan Balahor yaylasında geçirdim.[5] Geçtiğimiz yıl burada gerçekleşen bir olay medyada haber olarak yer almıştı. Bu olay, yayladaki yaygın ifadeyle "bir boğanın adam öldürmesi", medyanın ifadesiyle ise yaylada "bir adamın boğa saldırısı sonucu hayatını kaybetmesi" olarak tarif ediliyordu. Bu iki ifade arasındaki fark dikkat çekicidir: Birinci anlatımda boğa, özne, aktif, öldüren konumundadır. İkincisinde ise, öznelik insana aittir; boğa, bir sebep olarak (bir insanın hayatını kaybetmesinin trajik sebebi olarak) cümlede yerini alır. Bu cümlede insan, her ne kadar, hayatı elinden alınan, öldürülen konumunda olsa da, özne formunda yer alabilmiş olur. Böylece medyanın anlatısında bir insan ölür fakat gramer açısından özneliğini korumaya devam eder.

Medya anlatısında "bir insanın boğa saldırısı sonucu ölmesi" ve yerel anlatılarda "bir boğanın adam öldürmesi" formunda oluşturulan iki tümce arasındaki fark tesadüfi midir, yoksa yapısal bir özne-nesne sorunsalını barındıran iki farklı söylemin kurgulanışına mı işaret eder? Bu ifadelerin toplumda herkesin sahiplenerek kullanabileceği çeşitli gündelik ifadelerden biri olması, bu iki ifade arasındaki farkın tesadüfi olabileceğini, dolayısıyla onlar arasında ayırıma gitmenin gerekli olmadığını düşündürebilir. Gerçekten de sınıf, cinsiyet, etnisite açısından farklı grupların bu söylemleri sahiplenme biçiminin farklı olduğuna dair bir veriye sahip değiliz. Medya ve yerel halk arasında bu söylemleri sahiplenme biçimi açısından bir fark olduğuna dair de elimizde veri bulunmuyor. Ancak medya ve toplum arasında belirlenimci bir ilişki inşa etmeden şu soruyu sormamız mümkün: Söylemsel inşaların sahiplenilmesini tartışırken hangi toplumsal gruplardan, hangi medya kaynaklarından ve bu ilişkilerdeki hangi mekanizmalardan söz ediyoruz? Söylemsel farklılıkları, istatistik olarak kaydedilmemiş olan bu açıdan incelemeye başladığımızda karşımıza ikinci olarak şu sorular çıkıyor: Bir olaya dair farklı kişi ve gruplar tarafından benimsenen söylemsel farklılıklar, olaya dair bilgi üretiminde nasıl bir iş görüyor olabilir? Peki ya, insan-hayvan karşılaşmaları söz konusu olduğunda farklı söylem üretimleri bize iktidar ilişkileri konusunda ne söyler? İşte bu yazıda, yukarıda geçen olayın getirdiği bu sorular ile birlikte, olaya dair medya ve yerel

[5] Burası, geniş bir bozkırın içinde kendi içine kapanık, on haneden oluşan küçük bir yerleşim. Eski Balahor olarak bilinen yaklaşık iki yüz hanelik yaylaya yaklaşık elli dakika yürüme mesafesinde yer alıyor ve iki yaylanın otlakları ince bir yolla birbirinden ayrılıyor. Yaylacılar çoğunlukla Araklı'nın köylerinden gelerek yılın üç ayını hayvanlarıyla birlikte burada geçiriyorlar. Yaylada geçirdikleri süre boyunca ineklerden elde ettikleri süt, kendi küçük bahçelerinde ekmiş oldukları kara lahana ve diğer sebzeler ile besleniyor, diğer ihtiyaçlarını ise Eski Balahor'daki bakkaldan karşılıyorlar. Yaylacılık faaliyeti çoğunlukla kadınlar tarafından yapılıyor. Bu faaliyet, güneş doğup da sıcak basmadan saat dört civarında, ineklerin sağılması, danaların çitlerle çevrelenmiş bir otlağa bırakılması, ardından ineklerin ve boğaların ise yaylada otlamaları için salınmaları ile başlayan çeşitli gündelik rutinleri içeriyor.

halkın söylemlerinin neler olduğunu incelemek ve bunların insan-hayvan ilişkileri açısından ne anlama geldiğini tartışmak istiyorum. Medyada sıklıkla kullanılan "Boğa saldırısı sonucu bir adam hayatını kaybetti" başlığıyla verilen ifadenin, yaylada "Bir boğa adam öldürdü" tümcesiyle aktarılan anlatıların hangi söylemsel araçlar kullanılarak inşa edildiğine odaklanıyorum. Bu anlatılarda insan, hayvan, boğaya dair nasıl anlamlar üretiliyor? Bu anlamlarda boğaya ve insana atfedilen sıfatların genelleşmesi ve güçlenmesi nasıl bir inşa süreciyle mümkün olabiliyor? Olaya dair haberlerin bakış açısının, bahsi geçen olayın deneyimlendiği bölgede yaşayan (boğayı/adamı tanıyan ve/veya olaya tanık olan) kişilerin anlamlandırmasındaki karşılığı nedir? Yerel halk bu vakaları, dolayısıyla boğaları ve insanları nasıl anlamlandırıyor ve anlatılarda nasıl aktarıyor?

Bu incelemeyi yaparken kullandığım "yerel halkın söylemleri" ve "medya söylemleri" ifadelerini sabit ve mutlak iki kategori olarak değil, Foucaultcu anlamda iktidarın ürettiği söylem biçimlerinin farklı çeşitleri olarak tanımlıyorum. Bu anlamda iktidarın işlevi hem medya söylemlerini hem de yerel söylemleri üretmede etkilidir. Bu iktidar, gündelik yaşamın kılcal damarlarında işleyen ilişkileri, bu ilişkilerdeki stratejiler ve teknikleri ifade eder.[6] Öte yandan ne "yerel söylem" ne de "medya söylemi", tek bir söylem biçimine işaret etmez, ancak söylemi üreten ve hayvanlar/insanlara dair bilgiyi biçimlendiren iktidar ile ilişkilenme biçimlerimizde pratik edilen farklı davranışlar, söylemler ve eylemlere işaret ederler. Bu nedenle iki söylem türü arasında yapılacak ayırım, ideolojik değil, analitik olarak işlevsel olabilir.

Böyle bir kategorilendirme içerisinde medya söylemlerini incelemek için haberleri ele alan yayın organlarının sahip olduğu sembolik, kültürel ve ekonomik sermayeyi göz önünde bulundurarak 2017 yılındaki haberlere, olabildiğince çeşitli haber kaynakları üzerinden ulaşmaya çalıştım. Yerel söylem biçimlerini incelemek için ise Balahor yaylasında gerçekleşen olayı örnek olay olarak aldım ve burada, alandaki konumlanışların heterojenliğinden hareket ettim. Balahor'da öldüren ve ardından öldürülen boğanın sahibi, olayın görgü tanıkları ve olay sonrasında başlayan mahkeme süreci hakkında bölge halkının çeşitli görüşlerini bu tartışmaya kattım. Yazı boyunca, bir boğa, bir adam ve iki yaşama dair anlamlandırmaları, bu belirli hikâyeyi merkeze alarak inceliyorum. Bu bir ölüm hikâyesi ve ardından yaşanan süreç bir öldürme davası olarak görülebilir; fakat bu aynı zamanda belirli bir zamanda ve belirli bir coğrafyada insanların ve hayvanların birlikte yaşam hikâyesidir de. Bu yaşam/ölüm hikâyesine bir araştırmacı ve

[6] M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977.* C. Gordon (der). New York: Pantheon Books, 1972

anlatıcı konumumla dâhil olduğumu da göz ardı etmemek lazım. Böylece bu hikâye, kendi türler arası karşılaşmalarımı kaçınılmaz biçimde dâhil ederek yol alışımın da bir hikâyesi olarak değerlendirilebilir.

"Boğa Saldırısı" Ya Da Cinsiyetli İkicilliklerin Oluşturulması

"Araklı Erenler Nüfusuna Kayıtlı Osman Dalkesoğlu Gümüşhane Balahor Yaylasında Boğa Saldırısı sonucu hayatını kaybetti..."

Metinde geçen "boğa saldırısı" ne demektir? İnsanın ölümü ile biten boğa-insan karşılaşmalarına dair haberlerin çoğunda bir "boğa saldırısı" ve bir "hayatını kaybetme" durumu söz konusudur: "Sinop'ta boğanın saldırısına uğrayan kişi hayatını kaybetti"[7]; "Sivas'ta boğa saldırısına uğrayan çoban hayatını kaybetti"[8]; "Bingöl'de boğa saldırısı sonucu hayatını kaybetti."[9] Kimilerinde ise açıkça ölümden bahsedilir: "İspanyol matador boğa saldırısı sonucu öldü"[10]; "Köydeki boğalar gene saldırdı: Bir kişi ölmüştü şimdi de bir ağır yaralı."[11] Bütün bu tümcelerde, "boğa saldırısı" ifadesinin ağırlıklı kullanımı dikkat çekicidir. Bu kullanım, "Boğa bir kişiyi öldürdü" ifadesinden farklı anlamlar yüklenir. Öyle ki "boğa saldırısı" kalıbı kullanılarak olay âdeta "orman yangını", "sel baskını" gibi bir doğal afet biçiminde ifade edilmiştir. Bu haliyle insan-doğa düalizmini pekiştirecek şekilde, daima güçlü fakat yalnızca doğa karşısında güçsüz olabilen bir İnsan kavrayışı sunar bize. Aydınlanma geleneğiyle birlikte bu insan, insan olmayana karşıtlıkla kurulmuş bir hak sahibi özne olarak tanımlanmaya başlamıştır.[12] Plumwood, bu öznenin inşasını insan-doğa ikiciliğinin yoğunlaşmasıyla açıklar. Ona göre bu ikiciliğin evriminin ilk adımı "zengin bir alan oluşturan tüm diğer insani ve insandışı özellikleri dışlayarak, aşağı sayarak ya da önemsizleştirerek, normatif (en iyi ya da ideal) insan kimliğinin zihin ya da akıl olarak kurgulanması"dır. İkinci adım "zihnin ya da aklın doğayı dışlayıcı ve doğaya karşıt açılardan kurgulanması" olarak ifade edilir. "Doğanın kendisinin zihinsiz olarak kurgulanması" ve böylece "doğanın kaçınılmaz

[7] http://haber.sol.org.tr/toplum/sinopta-boganin-saldirisina-ugrayan-kisi-hayatini-kaybetti-207566.
Erişim: 10.10.2017

[8] https://www.ntv.com.tr/turkiye/boganin-saldirdigi-coban-oldu,aFguujQ3uEut91d4BBvImQ Erişim: 10.10.2017

[9] https://www.bingolum.com/bingolde-boga-saldirisi.html Erişim: 10.12.2017

[10] http://t24.com.tr/video/ispanyol-matador-boga-saldirisi-sonucu-oldu,7238 Erişim: 10.10.2017

[11] https://www.cnnturk.com/turkiye/koydeki-bogalar-yine-saldirdi-bir-kisi-olmustu-simdi-de-bir-agir-yarali Erişim: 10.10.2017

[12] Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek.* B. Ertür. (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

olarak yabancı kılınması" ise insan-doğa ikiciliğinin oluşmasının son adımını oluşturur.[13] Bu Kartezyen aklın dayandığı doğa/kültür ve insan/insani olmayan ayırımı; kadını doğa ve duygu ile özdeşleştirirken, erkeği ise akıl ile özdeşleştirilerek hem doğaya (ve doğa alanına atfettiği hayvana) hem de gene doğa alanına atfedilen kadına egemen kılan bir düşünce sistematiği izler. Böylece bu tahakküm mantığı; türsel ve toplumsal cinsiyetle bağlantılı bir dışlamanın normlarını barındırır.[14]

Böyle bir dışlama sistemi içerisinde hayvan, ancak beslendiği çevre ile ilişki içerisinde, çevresine ve uyarana yönelik açıklığıyla tanımlanırken, insan dünyadaki açıklığıyla kurgulanır.[15] Bu açıklıkta kültür alanına dâhil olan insan, doğayı ehlileştirmede, vahşi olanı evcilleştirmede sorumluluk sahibidir. Bu nedenle "boğa saldırısı" biçiminde kurgulanan haberler, olayda insanın ölümünü, İnsanın yeniden inşa edilmesinin bir aracı biçiminde kurgulamaya hizmet eder. Kişi ya da kişiler, başına bir saldırı gelerek ölmüştür. Bu olay, doğa alanını toplum alanına hiçbir şekilde karıştırmayacak biçimde spontane ve tesadüfi bir olay, bir saldırı olmak zorundadır. İnsana kimlik atfedilirken, doğa alanına dahil edilen boğa, "boğa saldırısı" ifadesi içerisinde (kendi başına var olan bir 'şey' olarak) kimliksizleştirilir ve nesneleştirilir.

Bu genel kullanıma karşılık, boğa saldırısı haberlerinde, medyada bu kavrayışa uygun olmayan kullanımlar da vardır. 2017 yılı içerisinde geçen şu iki haberde boğaya bir kimlik atfedilmiştir –katil boğa kimliği: "Öfkeli boğa sahibini öldürdü"[16] ve "Beslediği boğa katili oldu."[17] Bu olay bir başka haberde ise aynı içerikle ve şu başlıkla verilmiştir: "Beslediği boğanın saldırısına uğrayan kadın hayatını kaybetti."[18] İlk tür haber ifadelerinde olay, bir "doğal afet" niteliği yüklenirken, bu haberlerde olayı "cinayet" haline getiren nedir? Her iki haberde de boğa herhangi bir boğa değil, bir mal olarak boğadır; öldürülen kişi ise herhangi bir kişi değil, boğanın sahibi olan kişidir. Bir başka deyişle, bu haberlerde boğaya kişilik özelliği atfeden ifadeler, ancak belirli bir insan ve belirli bir hayvan arasında kurulmuş ve tanınmış bir ilişki söz konusu olduğunda ortaya çıkabilmiş ve boğa özne

[13] Plumwood, *age*. s. 147.

[14] Plumwood, *age*.. s. 42.

[15] Uexküll'ün bu konudaki araştırmalarını, Heidegger'in "Hayvan dünya yoksunudur" fikrini ve Batı felsefesesinin antropolojik makinesine dair diğer okumaları tartışan Agamben, insan ve hayvan arasında inşa edilmiş olan bu sınırı aşmanın peşine düşer. Agamben, G. (2012). *Açıklık: İnsan ve Hayvan.* M. M. Çilingiroğlu. (çev.). İstanbul: YKY.

[16] http://www.cumhuriyet.com.tr/video/video_haber/773528/Ofkeli_boga_sahibini_oldurdu.html Erişim: 10.10.2017

[17] http://www.milliyet.com.tr/besledigi-boga-katili-oldu-aydin-yerelhaber-1947924/ Erişim: 10.10.2017

[18] https://www.haberler.com/besledigi-boga-katili-oldu-9445255-haberi/ Erişim: 10.10.2017

haline gelebilmiştir. Bu ilişki, insanmerkezci bir toplumsal sistem içerisinde hayvancılık pratiğini ifade eder, bu da boğanın nasıl bir özne olduğunu şekillendirir: öfkeli ve katil. Öyleyse bu metinlerde bu ilişkinin belirli bir ilişki olarak tanınması nasıl mümkün olmuştur?

Bu imkânlılık, öldürülen kişinin bir kadın olmasında kendini gösterir. Eğer hikâye sadece erkeklerden oluşuyorsa, olaydaki insanın erkek olduğunun ön planda belirtilmesine ihtiyaç duyulmaz. Ancak kişi kadın olduğunda, bu ayrı bir durum olarak metinde yer alır. Bunu hayvanlarla karşılaşmalar içermeyen diğer egemen medya metinlerinde görmek de mümkündür: "Biri kadın üç kişi hayatını kaybetti", "Kadın milletvekili", "Kadın öğretmen" gibi... Bu egemen ikincilleştirme aracılığıyla, boğanın özne olduğu haber metinlerinin cinsiyetli kurgulanışı da kolaylıkla göze çarpabilmektedir. Kadınların öldüğü olaylarda, boğalara katil kimliğinin atfedilmesi daha kolay olmaktadır.

Bu bir yandan, hayvancılık pratiğinde kurulan insan-hayvan ilişkisinin cinsiyetli oluşundan kaynaklanan bir durum olarak karşımıza çıkar. Hayvancılık, yoğun kadın emeğiyle gerçekleşen bir pratik olduğundan, bu pratikteki insan-hayvan karşılaşmalarında insanın kadın olması da tesadüf değildir. Dahası, hayvancılığın kadın emeğine dayanmasının kendisi tesadüfi değildir. Hayvancılık, en iyi refah koşullarında yapıldığında dahi, insan ve hayvan arasına bir fark koymak, hayvanı düalist bir şekilde insanın karşısına koymak ve ikincilleştirmekle mümkün olabilen bir faaliyettir. İnsan, hayvana sahip olur, kendi çıkarları doğrultusunda (ki bu çıkarlar toplumsal olarak "gıda üretimi" adıyla kabul edilmiş çıkarlardır) onu kullanır, ondan yararlanır ve onu öldürür. Elbette bütün bu kullanım sürecinde ona bakmak sorumluluğunu yerine getirir. Bu sorumluluğu yerine getirmek ise çoğunlukla erkeğin karşısında düalist biçimde konumlandırılan ve ikincilleştirilen kadınlara ait bir iş olarak görülmüştür. Kadınların bunu nasıl deneyimlediklerine, hayvancılıkta kullanılan hayvanlar ile nasıl karşılaşmalar yaşadıklarına bakmak bize başka bir anlam dünyasının kapılarını açacaktır. Bu karşılaşmalarda kadınlar, insan olmalarıyla, hayvanlara karşı hiyerarşik olarak üstün konumda yer alırlar. Öte yandan kadınların ve hayvanların erkek-insan karşısındaki ikincilleştirilme konumları, onlar arasında bir ortaklık da yaratır.[19] Kartezyen düalizm içerisinde toplum ve kültür ile özdeşleştirilen erkek; doğa ile özdeşleştirilen hayvanla karşı karşıya kalmış ve onun saldırısı karşısında mücadele ederken hayatını kaybetmiştir. Doğa ile özdeşleştirilen kadın ise gene doğa ile özdeşleştirilen hayvan ile karşı karşıya kalamaz; onunla arasında var olan insan olmasından kaynak-

[19] J. C. Adams, *Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuram*. G. Tezcan ve M. E. Boyacıoğlu. (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

lanan– farka rağmen, ikincilleştirilmiş olmanın ortaklığında buluşur. Tam da bu ortaklık konumu, söylemsel kurgularda, boğayı *öldürebilir* kılarken, kadını ise *bir boğa tarafından öldürülebilir* kılar. Erkeklerin ölümünü anlatan saldırıya uğrama hali, bir aksiyon ya da mücadele içerir, hattâ kimi zaman bir kahramanlık öyküsü bile olabilir. Oysa öldürülme pasif bir durumdur. Böylece yaygın haber metinlerinde erkekler *boğa saldırısına uğrarken*; kadınlar *beslediği boğa tarafından öldürülür* ya da *bir boğa, sahibi olan kadını öldürür*.

Boğanın adı var mı?

Osman Dalkesoğlu Balohor yaylasında bisikletiyle yaylada Bulunan Arı Kovanlarının yanına giderken yol kenarında bulunan Boğa'nın saldırısına uğradı.

Bu cinsiyetli karşılaşmalara dair insanmerkezci anlatılarda boğalar tek bir tür adı altında homojenleştirilir: "... Boğa'nın saldırısına uğradı." Peki *hangi boğanın* saldırısına uğradı? Medya, olayda yer alan boğaya bir kimlik/kendine özgü karakter belirtme gereği duymaksızın, sabit bir boğa kategorisi altında heterojenliği bastıran ve farklılığı monolitik bir biçimde kavrayan bir söylemi sahiplenir. Medyanın çeşitli adları, huyları, hikâyeleri olan çeşitli boğaları, yalnızca bir cins ailesini ifade eden genel bir boğa adı altında homojenleştirmesi, insan-hayvan ilişkilerinde gerçekleşen iktidarın söylemsel olarak uygulamaya konmuş bir biçimini ifade eder. Bu söylemsel inşa, hayvanlara karşı şiddetin meşrulaşmasında da iş görür. Olayda geçen boğa, bir ada sahip olarak tanınmadığında, öldürülmesi de hiçbir zaman gerçekleşmemiş olur. Boğa, "öldürülmemiş", "kasaba gönderilmiştir." Butler'ın deyişiyle normatif iktidar, burada radikal silme üzerinden işler: "Şiddet gerçekdışı olanlara uygulanıyorsa, bu yaşamları yaralamayı ve yadsımayı başaramıyor demektir, çünkü bu yaşamlar zaten yadsınmışlardır. Fakat tuhaf bir şekilde canlı kalırlar ve dolayısıyla tekrar ve tekrar yadsınmaları gerekir."[20] Derrida, bu dilsel inşa sürecinde hayvanların yaşamının yadsınmasını önlemek için, *hayvanlar* adlandırmasındaki çoğulluğu kıracak şekilde dilde yapıbozuma gider. Çoğul anlamda *hayvanları* ifade etmek için, tekil anlamda hayvan *(animaux)* kelimesi ile aynı şekilde telaffuz edilen *animot* kelimesini ortaya koyar. Böylece homojenleştirici bir hayvanlar ifadesi yerine, tek tek belirli hayvanlara işaret eden bir kelime kullanılmış olur. Derrida bu yapıbozumcu duruşuyla, egemen söylemsel

[20] J. Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. B. Ertür. (çev.). İstanbul: Metis Yayınları. s. 48, 2005.

inşanın altını oymaya yönelirken, bizi hayvanlardan bahsederken belirli bir hayvana işaret etmeye davet eder.[21]

Derrida'nın daveti pratik karşılığını, yayladaki söylem biçimlerinde buluyor mu? Yaylada, araştırmaya dâhil olan kişilerden *Naz*,[22] bir boğayı işaret ederek bana "Şu camışa,[23] şu deli gözlüye yanaşma" dediğinde, elbette Derrida'nın dediği gibi belirli bir boğadan bahsediyordu ve benim aksime hangi boğadan bahsettiğini çok iyi biliyordu. Sürü içerisinde tehlikeli boğayı seçemeyen, bir kere seçse bile bir sonraki sefer gördüğünde muhtemelen tanıyamayacak olan ben ise, "Bütün Çinliler birbirine benziyor, birbirlerini nasıl ayırt ediyorlar?" şaşkınlığını taşıyan etnosentrik bakışa benzer bir insanmerkezciliğin neticelerinden muzdariptim: "Bütün bu boğaları birbirinden nasıl ayırt ediyorlar, kilometrelerce uzaktan gördükleri zaman bile nasıl tanıyabiliyorlar?"

Yaylacıların yaylada belirli bir boğayı ayırt etmeleri o kadar olağan bir şey ki, bu, söylemlerde de kendini gösteriyor. Yaylacılar haberde geçen olaydan bahsederken "boğa saldırısı" gibi bir terimleşmiş ifade kullanmıyorlar. Bunun yerine *adam öldüren boğa*dan ve ona dair sıfatlardan bahsediyorlar. Öncelikle bu söylemlerde boğa kişilerce tanınmış bir ada sahip olarak var oluyor: Ayvaz. Herkes Ayvaz'ı tanıyor, olaydan bahsederken Ayvaz hakkında konuşulduğu oldukça açık. Bu konuşmalarda Ayvaz "genç", "iri", "adam gibi büyük" ve belirli bir karaktere sahip. Fakat Ayvaz bu kez başka bir kategorileştirme içerisinde kendine yer buluyor: "Manda kısmı".

> Manda kısmı çok kinci bi hayvandır. Ona bi kere vurdun mu onu unutmaz.[24]

Ayvaz'ı manda kısmına dâhil eden özelliği kinci olması değildir; Ayvaz'ın varoluşu, insanlar açısından, onun manda kısmına dâhil olmasıyla anlam kazandığı için Ayvaz kinci olabilmiştir. Ayvaz'ın manda kısmına dâhil olması sebebiyle sahip olduğu bir başka özellik ise akıllı olmasıdır. Ayvaz'ın sahibi bunu şöyle anlatıyor:

> Adamdan akıllıdır manda. Gebereni anlar, bakar, ağlar ona. Sahibini tanır. Ayvaz da öyleydi. Şimdi bağırsam ha ordan gelir idi. Beni bilirdi, çok severdi.[25]

---

[21] J. Derrida, "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)". D. Wills. (çev.)., 2002. Critical Inquiry, 28 (2), 369-418. doi:10.1086/449046.

[22] Araştırmaya dâhil olan kişiler, çalışmada isimlerinin nasıl geçeceğini kendileri belirlediler ve metin içerisinde bu isimler ile yer aldılar.

[23] Camış, mandayı tanımlamak için kullanılan bir sözcüktür. Camışların erkeğine de boğa dendiği için, yaylada çoğu kez bu isim, boğalardan bahsederken de kullanılıyor.

[24] *Zehra,* görüşme, 07.08.2017.

[25] *Heva,* görüşme, 09.08.2017.

Hayvanlara akıl atfedilmesi, yaylada oldukça yaygın biçimde sahiplenilen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda akıl, Kartezyen düalizmin sınıflandırdığı biçimde duygunun karşıtı ve üstünü bir aklı ifade etmez. Yayladaki bu anlatılarda akıl ve duygu iki ayrı şey değil, iç içe geçmiş tek bir şey olarak karşımıza çıkar. Akıl anlamayı içerdiği gibi, anlamayla gelen duyguları, ağlamayı da içerir. Tanımayı içerdiği gibi, bu tanımaya karşılık vererek davranmayı ve sevmeyi de içerir. Akıllı olmak aynı zamanda iradi seçim yapabilmeyi de içinde barındıran bir özelliktir. Yaylacılardan birine göre, seçim yapabilen Ayvaz, vuracağı adamı da seçmişti:

> Buraya gelmişti, buraya geliyo bazen o boğa, biz höst dedik gitti mesela. Vursa bize vururdu yani. Onu özellikle seçti.[26]

Ayvaz bütün bu özellikleri manda kısmına dâhil olmasıyla yüklenir, fakat kendine has bir özelliğe de sahiptir: Erkekleri sevmemesi.

> Erkekleri sevmezdi, neden bilmiyorum. O yüzden biz gittik kurtarmaya adamı.[27]

> Karılara bişey etmiyor. Karılara bişey etse, bizim kızlara ederdi, kızlar başına vuruyor değneklen adamı kurtarmak için. Eğer bişey edeydi, o kızı öldürmüştü.[28]

Geldiğimiz noktada Ayvaz'a yüklenen anlamları ve insanların kendileri, yayla, boğalar ve Ayvaz hakkındaki anlamlandırmalarını daha açık tartışabilmek için, ölümü, yaşam ile birlikte düşünmeye ihtiyaç duyuyoruz. Boğanın adamı ne zaman, nasıl öldürdüğüne dair olay yeri bilgilerine o boğanın o adam ile karşılaşmasına dair tarihi yerleştirmek gerekiyor. O halde sorunsalımız boğanın adama saldırmasına dair bir ölüm hikâyesini soyutlamıyor, boğa ve adamın yaşamdaki gündelik ve/veya spontane karşılaşmalarına dair bir yaşam hikâyesini içeriyor.

YAŞAMIN/ÖLÜMÜN TARİHSELLİĞİ

> Saldırı sonrası canını kurtarmak için Boğa'dan kurtumak isyen Osman Dalkesoğlu olay yerinden hızla uzaklaşmak istesede boğanın darbeleri sonucu bölgede bulunan dereye düştü. Burda boğanın saldırısına devam etmesi sonu boğularak hayatını kaybetti. Osman Dalkesoğlu'nun olay yerinde yapılan bütün müdahelere rağmen hayatını kaybetti.

[26] *Gizem*, görüşme, 08.08.2017.
[27] *Kısmet*, görüşme, 08.08.2017.
[28] *Zehra*, görüşme, 07.08.2017.

Bahsedilen, sıradan bir günde tesadüfi bir anda meydana gelmiş bir olay mıdır? Bu ifadeye bakılırsa ölüm, kişi gündelik rutinlerini gerçekleştirirken, sebepsiz ve bir anda karşısına bir saldırı olarak çıkıvermiştir. Olayın bir arkaplanı yoktur, tarihsellik yoktur. Olay adamın boğa saldırısı sonucunda öldüğü tek bir an olarak epizodik bir zaman-uzayda ifade edilir. Wallerstein, zamanın bu biçimde kavranışının, kapitalist dünya sistemin yeniden inşası için gerekli bilgi yapılarını üretmede işlev gösterdiğini belirtmiştir. Bir olayı epizodik-jeopolitik zamanuzayda kavramak, onu meydana getiren düzenleyici döngüleri, onun dış sınırlarını ifade eden yapısal koşulları ve sistemin düzenleyici ritimlerini artık üretemeyerek bir geçiş ve kırılma aşaması oluşturan dönüşümsel zamanları göz ardı eder.[29] Bu olayın nasıl bir tarihsel gerçekliği ifade ettiğini anlamak için, epizodik jeopolitik zaman-uzayda oluşturulan söylem biçiminin ötesinde söylemler inşa etmek gerekir. Bu olayı, birbiriyle iç içe geçmiş olan yapısal, dönüşümsel ve çevrimsel zaman-uzay kavrayışlarıyla nasıl anlayabiliriz? Böyle bir kavrayışı yaylacıların ifadelerinde görebilmek mümkün müdür?

> "Bura yayla. Burda mal gezmeye mecbur. Kim ne edebilir?"[30]
>
> "Malın bayırıdır, nedecekler. Onun da otlama hakkı var."[31]
>
> "Şimdi diyelim ben böyle gidiyorum. Orda boğanın bana ne yapacağını ben biliyorum. Burası yayla. Her türlü hayvan var. Yani başına ne geleceği... Diyelim o kadıncağız (sahibi) bilse ki o boğa insanı öldürecek, onu çözer mi? Çözmez. Allah'ın takdiri. Adam öldü, Allah rahmet eylesin."[32]

Bu ifadeler Ayvaz'ın davranışını, yayla coğrafyasındaki hayvancılık pratiği ve insan-hayvan ilişkilerinin yapısına bakarak anlamamıza yardımcı olur. Bizi, Balahor yaylasına, insanların ve hayvanların birlikte yaşadıkları bir coğrafi alan olarak, hayvanların yaşam dünyası açısından bakmaya davet eder. Bu açıdan yayla, hayvanların geniş otlak alanlarına sahip olduğu bir yaşam alanıdır. Hayvanların kendi yerlerini sahiplendiği, başkalarının yerlerini tanıdığı, insanlarla ve birbirleriyle ilişki kurduğu ve tanımladığı

[29] Wallerstein'ın tarihsel sistemleri açıklamak üzere ortaya koyduğu zaman-uzay gerçekliklerini kullanma biçimine göre tek bir zaman ve tek bir uzam yoktur, iç içe geçmiş çevrimsel, dönüşümsel, yapısal zaman-uzay gerçekliklerinden söz edilebilir. Ancak bilimlerde zamanın ve uzamın birbirinden bağımsız ve tek biçimli ele alınması egemen olmuştur. Ve bu durum, belirli bir kalıba göre şekillenmiş olan (çevrimsel ritimler), ancak aynı zamanda sürekli ve yavaş bir dönüşüm süreci geçiren (asırlık eğilimler) kalıcı fakat ebedî olmayan yapılar kümesinin (tarihsel sistemler) gerçekliğini, yani tarihsel gerçekliği görmemizi engeller. I. Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. T. Doğan, İstanbul: Avesta Yayınları, 1997.

[30] *Zehra,* görüşme, 07.08.2017.

[31] *Melahat,* görüşme, 06.08.2017.

[32] *Ahmet,* görüşme, 09.08.2017.

ilişkiler üzerinden hareket ettiği bir alan. Dolayısıyla ikinci bir adım olarak, bir ilişkiler alanı olarak yaylayı anlamak, bu ilişkileri tanımak ve bu ilişkilerin nasıl kurulduğuna dair tarihselliği göz önünde bulundurmak yol gösterici olabilir. O halde olayı, yaylacıların baştan sona anlatımlarıyla tekrar inceleyelim. Ayvaz'ın sahibi diyor ki:

> Ayvaz idi, adam öldürdü, benimdi o. Gitti peteklere sürüdü. Vurdu o adam ona. O vurunca benimki de zıt geçti ona. O da gitti üstüne, vurdu attı aşağı. Kimseye vurduğu ettiği yoktu bugüne kadar.[33]

Tanık olan bir genç kadın ise bu olayı şöyle anlatıyor:

> Mesela geçen yaz burda bir boğa adam öldürdü. Ben şahit oldum buna. Buzaklarla (buzağılar) gidiyoduk böyle. Bi adam bisikletle geldi. Biz geçsin dedik, dönsün, biz ondan sonra geçelim. Yaşlı bi adammış, dedem yaşında bi adam ama biz anlamadık, bisiklet sürüyordu. O dereden karşı geçerken biz arkaya baktık, bizim mallar geliyor mu, danalar orda mı diye. On saniye geçmedi, döndük ki adam düşmüş bisikletten. Adam taş attı boğaya ki kaçsın. Meğer bu adam önceden gitmiş boğaların yolu üstüne peteklerini koymuş. Niye sen oraya koydun petekleri? Malın yolunun üstü. Gelişe de ordan aşağı gidiyolar, gidişe ordan yukarı gidiyolar. Derenin kıyısı. Bu Ayvaz da gider gelir peteklere sürtünürmüş. Adam da rahatsız olurmuş, buna vururmuş. Uzun bi herek getirmiş onu dövmeye. O gün de bisikletiyle bakkala giderken işte bu boğa onu görüyo, düşürüyo yere. Erkekleri de sevmezmiş zaten. Başlıyo vurmaya. Biz koşa koşa yanına gittik işte. Koştuk biz, gittim boğaya vurdum ki kalksın. Bu yaylanın çobanı geliyodu, ona bağırdık. Gitti, sahibini çağırdı, haber verdi. Adamın canı çıkana kadar ayırtamadılar. Üç mermi sıktılar ölmedi. Ahıra götürdüler onu, jandarma geldi fotoğraf çekti. Mesela adamın kanları boynuzundaydı mesela, tabi. Onu kestiler beş tane mermi çıktı içinden. Ama aslında üç tane mermi sıkıldı burda ona. İkisi eskiden sıkılmış demek ki. Sonra onu kasaba verdiler, kasap kesti.[34]

Bu anlatılar, egemen medya anlatısında var olan "boğa saldırısı" genelleştirmesini taşımaz ve olayı epizodik bir âna sıkıştırmaz. Olayı yalnızca adamın başına gelen bir felaket olarak değil, o adam ve o boğa arasında gerçekleşen bir ilişki süreci olarak anlar ve dile getirir. Olayın boğa açısından nasıl seyrettiğinin, boğanın öldürülmesinin ve öncesinde adam ile aralarında kurulan ilişkinin haber değeri taşımadığı medya anlatısına karşılık bu anlatılar, boğaya dair bazı haklar öne sürer: Boğanın ismini tanır, karakte-

[33] *Heva,* görüşme, 09.08.2017.
[34] *Kısmet,* görüşme, 08.08.2017.

rini tanır, yayladaki otlama hakkını tanır, *bir mal olarak* şiddet görmeden yaşama hakkını tanır. Ancak bütün bu haklar "bir mal olma" koşuluna bağlıdır. Dolayısıyla bu hak söylemleri bir mal olmanın kendisinin içerdiği şiddet biçimlerini tartışmaz. Bu noktada dönüşümsel zaman-uzayla anlayabileceğimiz bir kırılma noktasına çarpıp takılır: İnsanmerkezcilik.

Yaylacılar arasında görüştüğüm kişilerden birinde bu duruşu daha açık bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Olayda ölen kişinin bir yakını olan bu kişi, olayı şu şekilde anlatır:

> Adamı delik deşik etmiş. Kurtarmaya çalışan insanlara saldırmış. Kaç mermi atsalar da durduramamışlar öyle lanet bir hayvan, saldırgan. Ama sahibinde suç. Çok yüklü bi para cezası alması lazım ya da hapis. Çünkü adam kaç kere gitmiş uyarmış, demiş ki bak senin boğan geliyor, beni rahatsız ediyor, salma bunu, tehlikeli bu. Kadın (sahibi) dinlememiş. O şikâyeti duydu mu, o boğa o anda yok eylenmeli. Kasaba verilmeli. Başka türlü olmaz. Öyle hayvanın o anda yok eylemek lazım.[35]

Görüşülen kişinin bu anlatımı egemen medya anlatılarının yaptığı gibi olayı insan-hayvan ilişkisinden bağımsız biçimde değerlendirir. Olay adamın başına gelen bir olaydır, fakat tarihsiz değil, insanmerkezci perspektiften yazılmış bir tarihe sahiptir: "Adam kaç kere gitmiş uyarmış." Adam ve boğa arasında geçen karşılaşmalar bu tarih anlatısı içerisinde olumlu ya da olumsuz bıçimde yer almaz. Bu anlatım diğer yaylacıların anlatımlarıyla da bir ortaklığa sahiptir. Tıpkı diğer yaylacılar gibi boğaya bir karakter atfeder, ancak bu olumsuz bir karakterdir: "Öyle lanet bir hayvan, saldırgan." Görüşülen kişi öldürülen arıcının bir yakını olduğunda, insani çıkarlar, hayvanın bir mal olarak sahip olduğu haklara baskın gelmiş olur. Böylece insanın başına gelen bir felaket olarak kimlik kazanan hayvanın yok edilmesine karar verilir.

Bütün bu hikâyede Ayvaz'ın haklarından bahsedilebilir mi? Ayvaz, Regan'ın deyişiyle *içsel değere sahip* ve *bir yaşamın öznesi olarak* tanınabilir mi?[36] Normatif iktidarın işleyişiyle ilgili buraya kadar tartışmış olduğum üç aşama da (açıklığın üretimi, kimliksizleştirme ve tarihsizleştirme) daha köklü bir insanmerkezcilik incelemesine ihtiyaç duyar. Bütün bu söylemsel kurgular Ayvaz'ın yaşamı ve hakları düşünüldüğünde ne anlam ifade eder?

Gerçekdışı Kılınan Yaşamlar ve Haklar

Balahor yaylasında gerçekleşen olaya ilişkin medya söylemi normatif iktidarın insanmerkezciliğini, metinden Ayvaz'ı, kurulan ilişkileri ve olayın

[35] *Münire*, görüşme, 07.08.2017.

[36] T. Regan, "Hayvan Hakları için Temel Argümanlar". *Birikim*. Sayı 195, s. 31-36, 2005.

tarihselliğini çıkarmak yoluyla işler. Ayvaz monolitik bir boğa kategorisi içerisinde tanımlandığında ve olay bir "boğa saldırısı" terimi içerisinde ilişkisizleştirildiğinde ve tarihsizleştirildiğinde, Ayvaz'ın yaşamı hiç yaşanmamış olur. Böylece, korkutucu bir olay olarak erkeklerin başına gelen "boğa saldırısı" olayı, cinsiyetli bir şekilde kurgulanarak genelleştirilebilir. Boğa saldırısı terimi içerisinde özneliğini yitiren Ayvaz, herhangi bir hakka da sahip olamaz. Ayvaz, bir hakka sahip olup olmayacağı tartışmasına girilebilecek bir varolma haline, bir yaşama sahip olamaz.

Hakların tahsis edilmesini ve özgürleşmeyi yaşanılan coğrafya ve kurulan ilişkilerle ilgili düşündüğümüzde ise "boğaların adam öldürebileceği" bir tablo karşımıza çıkar. Bu tablo yayla coğrafyasında, insanlar ve boğalar arasında kurulan hayvancılık pratiği içerisinde ve insani çıkarlar ile hayvan çıkarlarının dengesinde anlam kazanır. O halde yayla coğrafyasını nasıl anlamak gerekir? Philio ve Wilbert, hayvanlarla karşılaşma alanlarımıza ilişkin iki ayırıma gitmişlerdi: İkisi de hayvanların yaşam alanlarını tanımlamak için kullanılırken; ilki hayvanlar için insanlar tarafından belirlenen alanları tanımlar (*animal spaces*); ikincisi ise hayvanların kendi belirledikleri yaşam alanlarını (*beastly places*), bir başka deyişle hayvanların coğrafyalarını (*animals' geographies*) ifade eder.[37] Bu anlatılarda, Ayvaz'ın hikâyesine konu olan coğrafya ise bu iki tanımla da bir yanıyla ilişkili görülebilir. Her iki tanım ise haklar söylemi açısından farklı anlamlara açılır. İlk kavramsallaştırmaya göre yayla, insanların hayvancılık yapmak üzere kullandıkları bir mekân olarak ele alınabilir; dolayısıyla sığır sürülerinin nerede otlayacağı, tavukların nerede gezeceği, arı kovanları ve peteklerinin nereye konacağı insanlar tarafından belirlenmiştir. Yaylacılık döneminde hayvanlar, kışın yaşadıkları köylerdeki ahırlarından araçlarla alınıp, bu bölgeye taşınarak getirilirler. İnsanların diğer türlerle ilişkilerindeki egemen konumları, bu türler arasında hakların dağılımını da etkiler. Bu dağılımda merkez olan insan ve hukuk tarafından her türün kendisine belirlenen alanı kullanması ve o alanın dışına çıkmaması beklenir. Aksi durumda insanın/hukukun ceza yaptırımı ortaya çıkar. Ayvaz'ın otlak alanının dışına çıkması da (petekli alana gitmesi), yaylacıların anlatımına göre, peteklerin sahibi tarafından böyle bir ceza yaptırımının uygulanması (arıcının Ayvaz'ı dövmesi) ile karşılık bulur.

Öte yandan anlatılar, peteklerin boğaların otlak alanı üzerine kurulduğunun ve Ayvaz'ın bu nedenle o bölgeye sıklıkla gittiğinin bilgisini de bize verir. Böylece otlak alanı her ne kadar ilk olarak insanlar tarafından belirlenen bir coğrafya olsa da, Ayvaz ile arıcı arasındaki ilişkide daha çok hay-

[37] C. Philio ve C. Wilbert, "Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations." London and New York: Routledge, 2000.

vanların coğrafyası görünümünü alır. Anlatılara bakılırsa, bu bir kriz ânında beliriveren ve sonradan ortadan kalkan bir özellik olarak da değerlendirilemez; yaylacılar yaylayı hayvanların saldırganlaşabileceği, "her an her şeyin olabileceği" bir muğlâklıklar alanı olarak anlar. Yaylada peteklerin konulduğu bölgeyi "malın yolu" olarak ifade ederler. Yaylanın bu kavranışı, *animal spaces-beastly places* ayırımına bağlı olarak haklar tartışmasını da muğlâklaştırır. Yaylalar bir yanıyla *beastly places* olarak kavranabildiğinde, peteklerin sahibinin Ayvaz'a vurması ve onu kovması da meşruluğunu ve gücünü yitirir. Dahası, yaylanın yaylacılar tarafından bu şekilde kavranışıyla birlikte, arıcının boğa tarafından öldürülmesi, her ne kadar üzücü bir durum olarak değerlendirilse de, "burası yayla" fikriyle normalleştirilebilir hale gelir.

O halde bu normalleştirme içerisinde, kimi yaylacılar tarafından sorulan "O petekleri, malın yolunun üstüne niye koymuş?" sorusu ya da "malın da otlama hakkı var" ifadeleri yaylacılar tarafından Ayvaz'a belirli hakların tahsis edilmiş olduğu anlamına mı gelir? Bu, Ayvaz'ın bir özne olarak sahip olduğu bir hak olmaktansa, boğalar ve yayla coğrafyası arasındaki ilişkiye dayanarak "mala" atfedilen bir anlam olarak karşımıza çıkar. Malın otlama hakkı, hayvancılık pratiğinde belirli bir insan-hayvan ilişkisinde, insanlar tarafından hayvanlara karşı bir sorumluluk olmasıyla birlikte işleyebilen bir haktır. Kant'ın deyişiyle bu hak, insanların hayvanlara karşı merhamet ve insanca davranma sorumluluklarını içeren *dolaylı ödevlerinden* biri olarak var olabilir. İnsanlar mala bu hakkı vererek, hayvanları bir özne olarak tanımış olmazlar, hayvanlara karşı insani ödevlerini yerine getirmiş olurlar.[38]

Benzer şekilde "burası malın yolu" ifadesi de, malın bir hakkını değil, malın sahiplerinin belirli haklarını ifade eder. Yolun malın yolu olarak tanınmasında merkezî olan şey insanların hayvancılık pratiğine göre oluşturmuş olduğu düzendir. Bir başka deyişle, yol, insanlar tarafından hem insani çıkarlar (hayvancılık pratikleri) hem de hayvanlara karşı dolaylı ödevler (merhamet, besleme sorumluluğu) düşünülerek malın yolu olarak belirlenmiş bir yoldur. Bu yol, boğaların özne olarak hak sahibi oldukları bir yol olarak kavranmaz, boğalara açık olarak kurgulanır ve arıcının da bunu tanıması gerektiği düşünülür. Yaylacıların bu kavrayışında, Ayvaz, yolun kullanım hakkına sahip olan bir özne olarak tanınsaydı, arıcının da bir hak gasp edicisi ve suçlu olarak tanımlanması gerekirdi. Oysa arıcı, burası malın yolu olmasına rağmen bu düzene uymayan, malın yolu üstüne petekleri koyarak, mala karşı dolaylı insani ödevlerini ihlal eden bir şekilde davra-

[38] Kant, I. (1781/2003). *Ethica: Etik Üzerine Dersler.* O. Özügül (çev.). İstanbul: Pencere Yayınları.

nırken zarar gören ve yaşamını kaybeden bir kişi olarak anlaşılıyor. Arıcı, o bölgeye petekleri koyarak, boğaların hakkını gasp etmiş olmaz, insanların yaylada oluşturmuş oldukları mekâna dair düzenlemeyi ihlal etmiş olur. İnsan olması, dolayısıyla mekânın düzenlenmesine dair sessiz ortaklaşmanın bir öznesi olması nedeniyle, bu düzenlemeyi ihlal eden davranışı da suç addedilmez. Fakat yaylanın yalnızca bir insani mekân değil, aynı zamanda hayvanların kendileri tarafından oluşturulan bir yer olma potansiyeli nedeniyle, arıcının konumu, kendi yaşamı için tehlikeli ve riskli hale gelir.

Medya söyleminde "boğa saldırısı" terimi içerisinde özneliğini yitiren Ayvaz, yaylacıların söyleminde bu defa "mal" tanımı içerisinde özneliğini yitirmiş olur. Böylece bu söylem içerisinde de ağırlıkla, kendi içinde yaşayan bir varlık olarak Ayvaz'ın yaşamından değil, malın yaşamından ve haklarından bahsedilebilir. Ayvaz her ne kadar "adam gibiydi", "erkekleri sevmezdi" ve "akıllıydı" ifadeleriyle belirli bir karaktere sahip olarak anlamlandırılsa da, bu özellikleri onun mal olarak sahip olduğu yapabilirliklerin ötesinde haklara sahip olmasını beraberinde getirmez. Aksine, Ayvaz'ın kendi içinde bir özne olarak yapabilirlikleri, insanların atfetmiş olduğu bu "haklar" ile belirlenmiş ve sınırlandırılmış olur.

Oysa Kant ve onu takip ederek hayvanların bir hakka sahip olamayacağını iddia eden düşünürler, hayvanların rasyonel düşünme yetisinden ve kendi sorumluluklarının farkındalığını sağlayan otonomiden yoksun olduklarını, böylece doğru ve yanlışa dair yargılar oluşturabilen bir ahlâk kişisi de olamadıklarını vurgulayarak, hayvanların bu nedenle hak sahibi bir özne olamayacakları argümanını öne sürmüşlerdir.[39] Peki, nasıl olur da yaylada insanlar, bu argümanların aksine, hayvanlara akıl atfederken, en temel hak olan yaşam hakkını onlardan alabilme iradesini kendilerinde tutmaya devam edebilirler? Bunun için yayla coğrafyasında akıl ile ne kastedildiğine bakmak yararlı olabilir. Yaylada Ayvaz ve yaylacılıkta kullanılan diğer tüm hayvanlarla ilgili "aklı var, fikri yok" söyleyişi yaygın olarak kullanılır. Bu ifade yukarıda da tartışmış olduğum gibi aklı, duygu ile karşıtlık içerisinde değil, duygu ile iç içe geçmiş biçimde ve iradi seçim yapabilme yetisiyle birlikte tanımlar. Yaylacılar akıl ile duyguların yanısıra sezgileri de kastederler. Hayvanların evini bilmeleri, yavrusunu tanımaları, birbirlerini tanımaları, konuşulunca anlamaları, acıktığında yemek istemeleri, kendi ölümlerini sezmeleri, bir insanın öleceğini sezmeleri, akla atfedilen özellikler olarak ifade edilir. Fikrin olmaması ise bir tür masumluk

[39] Bu argümanı farklı görüşlerle destekleyen diğer çalışmalar için bkz: Nuttall, J. *Ahlâk Üzerine Tartışmalar.* Çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997; C. Cohen, "Why Animals Have No Rights?" *Animal Rights: Opposing Viewpoints* içinde, J. Rohr. (ed.). San Diego: Greenhaven Press, 1989.

ve abdallık anlamında kullanılır. Örneğin hayvanın öldürüleceğini sezdiği halde, kesime gideceği arabaya binmesi, hayvanın fikrinin olmadığının işareti olarak anlamlandırılır. Böylece bu ifade hayvana akıl atfederken, fikirden yoksun biçimde tanımlayarak, hayvanı insandan ayırmayı sürdürür.

O halde haklar, belirli hayvanların belirli özellikleri üzerinden değil, insanlar ve hayvanlar arasındaki belirli ilişkiler üzerinden anlaşılmalıdır. Bu ilişkiler ise gündelik yaşamımızın her ânını kaplayan karşılaşma anlarında kurulur. Peki, yerel söylemlerde ve medya söyleminde çeşitli şekillerde işleyen normatif iktidarın ürettiği insanmerkezciliği sahiplenmeden bir insan-hayvan ilişkisi kurabilmek nasıl mümkün olabilir? Butler'ın deyişiyle, *gerçekdışı addedilen yaşamlar* nasıl savunulabilir ve "Gerçeklik nasıl yeniden yapılabilir?"[40] Böyle bir bilgi türünü sağlayabilecek yollardan biri, Hodgetts ve Lorimer'in önerdiği gibi, hayvanlarla karşılaşmalarımızda belirli bir hayvanın izini sürmek olabilir.[41] Ayvaz gıda üretim süreci içerisinde yoğun kadın emeği ile sürdürülen bir işte duygu/akıl içeren mal ve kaynak olarak kullanılan bireylerden biridir. Bir kadın tarafından Ayvaz ismiyle çağırılır, yaşamı boyunca bütün sorumluluğunu üstlenen ve aynı zamanda çıkarlarına hizmet ettiği o kadını tanır. Sabahın erken saatlerinde o kadın tarafından yaylaya çıkmasına izin verilir ve akşam eve döner. Ayvaz, yaylacılık pratiği içerisinde insanlar tarafından işe yarar kılınıp (eti, gücü, spermi, derisi vb. için) kullanılması yoluyla yaşamını sürdürebilir. İnsanlar için işe yarar olmadığı noktada (verimliliği bittiğinde) ya da tehlikeli addedildiği noktada, gene insanlar tarafından yaşamına son verilir. Bütün bu yaşam döngüsü içerisinde yaşadığı coğrafyayı Ayvaz nasıl deneyimler? Bu meraklar belki de zoologların, coğrafyacıların, etnologların cevaplayabileceği sorular olabilir. Fakat Ayvaz'ın ayak izleri, yayla coğrafyasında insanların, arıların, diğer boğaların ve farklı türlerin yaşamıyla iç içe geçmiş durumdadır. Onun yaşamına son verilmesi, bu yaşama dâhil olan kişiler açısından ne anlam ifade eder? Ayvaz'ın sahibinin ifadeleriyle "beni çok seven" ve "benim de sevdiğim" bir hayvanın yaşamına son verilmesi, bu son verişe karar verilmesi ne anlam ifade eder? Bir hayvanı çok sevmek ve aynı zamanda öldürebilmek nasıl mümkün olur? Bu son veriş kimler tarafından, nasıl gerçekleştirilir? Eğer Ayvaz, böyle bir olayda yer almamış olsaydı, yaşamının nasıl devam etmesi ve son bulması beklenirdi? Aynı üretim süreci içerisinde böyle bir olayda yer almayan diğer hayvanların yaşamının nasıl devam etmesi ve son bulması beklenir? Peki ya, yayla coğrafyasında, üretim süreci içerisindeki bu hayvanlarla yüz yüze karşılaş-

[40] *Age*. s. 48.

[41] T. Hodgetts ve J. Lorimer, "Methodologies for Animals' Geographies: Cultures, Communication and Genomics", *Cultural Geographies*, 1-11, 2014. DOI: 10.1177/1474474014525114.

malar yaşamıyor olmak, bir insan olarak onların ölümlerine dâhil olmadığımız anlamına mı gelir? Bir "insan" olarak bizim, *gerçekdışı kılınmış* bu yaşamlarla ilişkimiz ve hayvanların hak sahibi bir özne olarak tanınmayışındaki sorumluluğumuz ve payımız nedir? Balahor yaylasında gerçekleşen "boğa saldırısı" ya da "bir boğanın adam öldürmesi" olayını anlamak için, olayın bir hayvancılık ve yaylacılık pratiği içerisinde gerçekleştiğini ve bunun da insanmerkezli ve cinsiyetli bir ilişkiler alanı olduğunu göz ardı etmeden, bir hayvan ile karşılaşmamızdaki bütün bu yaşam/ölüm izlerine bakmak yol açıcı olabilir. Bir başka deyişle bu, yaşanılan zamanı ve mekânı bir türler arası ilişkiler alanı olarak anlamak olacaktır. Bu ilişkiler alanında yalnızca o belirli hayvanları ve belirli insanları değil; kendi insanlığımızı ve hayvanlığımızı da anlamamız için ipuçları olduğunu düşünüyorum. Balahor yaylasında bir boğa ile karşı karşıya geldiğim an, benim için böyle anlardan biri olmuştu:

> Yaylada yaklaşık yarım saat yol yürüdükten sonra bir camış sürüsü ile karşılaştık. *Naz* teyze, elinde sopasıyla sürünün içine dalarken, bana su oluğunun dış tarafını göstererek, "Sen şurdan dolaş, şu camışa, şu deli gözlüye yanaşma" diye seslendi. Ben hangisini kastettiğini anlamadım, bana göre hepsi birbirine benziyordu! Merakımdan oluğun yanına kadar yaklaştım ve görece yakın bir dış tarafa ulaştığımda camışların seslerinin yükseldiğini fark ettim. Önce kendi aralarında ses çıkardıklarını düşündüm ama fotoğraf çekmek için kamerayı kaldırdığımda merceğin arkasından camışların otlamayı bırakarak kafalarını kaldırıp bana doğru baktıklarını ve ses çıkardıklarını fark ettim. Ardından yavaş yavaş bana doğru yaklaşmaya başladılar. Artık yaklaşmamam gereken boğanın hangisi olduğunu açıkça ayırt edebiliyordum. O anda kadınların neden neredeyse hiç kullanmadıkları halde yaylada ellerinde sopa ile dolaştıklarını da anladım. Sopa, kadınların silahı işlevini görüyor. Ben de tam o anda elimde bir sopam olmasını arzuladım. Savunma ya da silah olarak kullanmak için değil (çünkü kızgın bir boğadan elimdeki bir sopayla nasıl kurtulabileceğim hakkında hiçbir fikrim yok), tümüyle yaylacı bir kadın gibi görünmek için. Sonunda oldukça iri, keskin bakışlarla oluğa doğru ağır ağır yürüyen o boğa ile göz göze geldiğimde gözlerimi istemsizce başka tarafa çeviriverdim. Ardından sakin küçük bir türkü mırıldanarak *Naz* teyze'nin söylediği güzergâhtan, oluğun dışından yoluma devam ettim. Burada, bu sınırda tekinsiz biçimde yürürken, yaylada bir yabancı olduğumu iyice kavramış oldum. Ve 'Hayvanlar arasında, kavga ederken gözlerini ilk kaçıran yenilmiştir' sözünü de.[42]

[42] Alan notlarım, Balahor yaylası, Araklı/Trabzon. 09.08.2017.



Moby Dick için yapılan bir çizim.

FELSEFE



Yunuslar, Florida.

Acı Çekebilmek: Hayvan Meselesi Bağlamında Duyumsama Yetisinin Ahlâkî Yankıları

Emre Koyuncu*

Batı felsefesi tarihinde problemleri, ilgi alanları ve metotları birbirinden oldukça farklı olan filozofların çarpıcı bir ortak özelliği vardır: neredeyse hepsi felsefi problem ve argümanlarını kurarken insan ile insan dışındaki hayvanlar arasında keskin bir ayırım yapar ya da böyle bir ayırımı varsayarlar. Bu ayırımlar bazen ahlâkın alanının sınırlarını çizerken, bazen varlıkları sınıflandırırken, bazen de bilginin koşullarını belirlerken çıkar karşımıza. İlk bakışta filozofların tezleri açısından büyük bir önem taşımıyor gibi gözüken bu ayırımlar çoğunlukla o denli üstünkörü, gelişigüzel, olgulara aykırıdır ki bu ayırımın ne olursa olusun bir şekilde yapılması gerektiği kabulünden yola çıkıldığı hissine kapılabilirsiniz. Önemli olan sağlam ve tutarlı bir fark ya da farklar ortaya koymak değil, âdeta bir fark olduğunda ısrar etmek gibidir. Düşünebilmek, konuşabilmek, gülebilmek, fedakârlık yapabilmek, giyinmek gibi pek çok nitelik bu farkın temel ifadesi olarak sunulabilir. Ancak bu niteliklerin varsaydığı özellikler dikkate alınarak incelemenin ölçeği genişletildiğinde, asıl farkın rasyonellikte düğümlendiğini görürüz. İnsanların hayvanlardan rasyonel olmaları; yani duygularını, itkilerini kontrol etmelerini ve soyut düşünme vasıtasıyla dünyaya dair daha

* Dr. Emre Koyuncu, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

kompleks bilgilere erişmelerini sağlayan bir akıl sahibi olmaları bakımından ayrıldıkları görüşü neredeyse bütün bir Batı felsefesi tarihine damgasını vurmuştur.

Rasyonellik temelli bu ayırımın sistematik bir hal alması ise Aristoteles ile birlikte gerçekleşir. Bu yüzden çağdaş bir Aristoteles yorumcusu olan Sorabji, Aristoteles düşüncesini hayvan meselesi açısından bir kriz ânı olarak işaretler.[1] Aristoteles öncesi kimi düşünürler de, insan için rasyonelliği birincil bir ilke olarak koymuşlarsa da, rasyonelliğin insana has bir özellik olarak bütün bir insan deneyimini tutarlı bir şekilde açıklayacak şekilde formülleştirilmesi Aristoteles ile birlikte olur. Platon'un aksine hayvanların kanaat sahibi olamayacaklarını söyleyen Aristoteles, anlama yetisi ile duyumsama yetisi arasında keskin bir ayırım yapmaya koyulur.[2] Rasyonel olmanın gerektirdiği ahlâki ve siyasal ilişkilenme biçimlerinin tanımlanması Aristoteles düşüncesinin özgün manevralarını yaptığı önemli bir felsefi problem teşkil eder, ancak Aristoteles felsefesini bekleyen en önemli zorluklardan biri de duyumsamanın alanına hapsettiği hayvanların doğadaki varoluşlarını, günlük deneyimlerini anlama yetisine müracaat etmeksizin açıklamak olacaktır. Aristoteles'in ayırımına sadık kalacaksanız, evcil hayvanlarda kolaylıkla gözlemleyebileceğimiz tanıma, hatırlama gibi davranışları ya da belgesellerden âşina olduğumuz avcı hayvanların avlarını yakalamak için yaptıkları o kompleks planları salt duyumsama yetisiyle açıklayabilmeniz gerekir. Çağdaş Aristotelesçi düşünürler bu sorunu kendi yordamlarınca çözmeye kalkıştıklarında aynı yere varırlar: kapsamı son derece genişlemiş, anlama yetisini âdeta taklit eden, dolayısıyla anlama yetisine fazlasıyla benzeyen bir duyumsama yetisi...[3]

Aristoteles ile birlikte görünürlük kazanmış olsa dahi, bu krizin Aristoteles düşüncesine özgü olduğu söylenemez. Usun insana has olduğunu kabul eden tüm filozoflar, insan ile insan dışı hayvanlar arasında kurdukları bu keskin ayırımı anlama yetisi ile duyumsama yetisinin kapsamını somut örneklerle birbirinden ayırırken bulanıklaştırmamakla yükümlülerdir. Diğer alternatif ise Platoncu Plutarkhos ve Porfirios gibi bu ayırımın bulanık bir ayırım olduğunu, duyumsama yetisinin belli bir ölçüde anlama yetisini varsaydığını ve insan dışındaki hayvanların, insanlar kadar olmasa bile, rasyonel olduklarını kabul etmektir. Hayvanları ahlâki değerlendirmelerin dışında tutan felsefi yaklaşımların bu dışlamayı hayvanların rasyonel olmamalarıyla temellendirdiğini düşünürsek, hayvanların belli bir ölçüde

[1] Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (Ithaca: Cornell UP, 1995), s. 7.

[2] Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate,* s. 10-12.

[3] Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005), s. 64-68.

rasyonel olarak kabul etmenin kaçınılmaz olarak bazı ahlâki sonuçları olacaktır. Plutarkhos ve Porfirios'u, farklı gerekçe ve amaçlarla bile olsa, vejetaryen bir diyeti ahlâki bir sorumluluk olarak kavramaya götüren de bu kabul olmuştur.[4]

Açıktır ki, anlama yetisi ile duyumsama yetisi arasında yapılan ayırımın kuruluş biçimi ve hayvanların bu dağılımda nasıl konumlandırılacağı hayvanlara bir ahlâki statü verilip verilmeyeceğini doğrudan etkilemektedir. Platon'dan, Aristoteles'e, onların etkisindeki Ortaçağ düşünürlerine ve daha sonra modern usçuluğa uzanan bir düşünce geleneğinde anlama yetisi hep başroldedir; nitekim hayvanları irrasyonel varlıklar olmaları sebebiyle ahlâkın alanının dışında tutan Aristoteles ya da Stoacılara göre de, belli bir ölçüde rasyonel oldukları gerekçesiyle hayvanları bu alana dâhil eden Plutarkhos ve Porfirios'a göre de, belirleyici olan unsur anlama yetisi yahut rasyonellik olup, usun ahlâk alanı üzerinde tam bir hâkimiyeti söz konusudur. Bu yazının amacı, bu geleneğe mesafeli durmuş, anlama yetisi ile duyumsama yetisi arasındaki bu hiyerarşiyi zayıflatan, sarsan ya da en azından yumuşatan bazı filozofların, ampirisistlerin, 19. yüzyıl faydacılarının ve çağdaşımız olan Peter Singer ile Jacques Derrida'nın insanların hayvanlardan farkına ve hayvanların ahlâki statüsüne ilişkin söylediklerini karşılaştırmalı bir perspektifle irdelemektir.

Ampirisistler bilginin asıl kaynağını duyumsama olarak tayin etmiş olmalarına rağmen, usun ahlâk üzerindeki hâkimiyetini pratikte sürdürmüşlerdir. Hayvanların da insanlar gibi duyumsama yetisine sahip olması ampirisistler için bu iki varlığın ahlâk açısından eşit statüde olduğu anlamına gelmez. Tıpkı modern usçular ve Antik Yunan'daki öncülleri gibi ampirisistler de insanlar ile hayvanlar arasındaki temel ayırımın insanların sahip olduğu rasyonel soyut düşünce olduğunu söylerler. Hayvanların, gerek Locke gerek Hume'da, tikellerle bağını koparmış genel fikirlere yahut soyut uslamlama yeteneğine sahip olmadıkları için insanlar arasındaki ahlâki ilişkilerin ve toplumsal sözleşmelerin öznesi ya da tarafı değil, tebaası olduğu kabul edilir.[5] Ancak gene de usun epistemolojinin merkezinden çıkması, ampirisistlerin anlama yetisi ile duyumsama yetisi arasındaki ayırıma ilişkin olarak özgün bir konum almalarına imkân vermiştir. Ampirisistler, Plutarkhos ve Porfirios'u çağrıştıran bir şekilde, hayvanları usun alanından bütünüyle men etmemiş, hayvanların uslamlama yeteneğinin bulundu-

[4] Plutarkhos ve Porfirios'un yaklaşımlarının geniş bir özeti için bkz. Steiner, "Classical Defenses of Animals: Plutarch and Porphyry", *Anthropocentrism and Its Discontents*, s. 93-112.

[5] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1992), s. 43; David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1981), s. 489-90.

ğunu, ancak bunun tikellerle sınırlı olduğunu söylemişlerdir.[6] Buna karşın hayvanların ustan belli bir pay alıyor olmasını, onları ahlâki değerlendirmelerin konusu yapmak için, Plutarkhos ve Porfirios'un aksine, yeterli bir kriter olarak görmemiş, sözgelimi Locke, insanları efendiler, hayvanları ise insanların hizmetkârları olarak tasavvur etmiştir.[7] Sonuçta insan-hayvan ayırımı açısından ampirisistlerin usçulardan farkının pratikte insanlarla hayvanlar arasındaki farkı bir derece farkı olarak almakla sınırlı kaldığını söyleyebiliriz.

Batı felsefesi tarihinde ahlâki statüyü belirleyen unsurun rasyonellik olduğu yönündeki yerleşik kabulü sarsan hamle, amprisistlerden ilham alan faydacılardan gelir. Bentham 1789 yılında kaleme aldığı *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* adlı kitabında, faydacılığın temel ilkelerini açıklarken ahlâki yargılarımızın haz ve acı kriterlerine tâbi olması gerektiğini söyler.[8] Bu fayda ilkesine göre bir davranışın doğru olması, o davranışın diğer alternatiflere kıyasla etkilenen tarafların mutluluğunu mümkün olan en yüksek düzeye ulaştırması anlamına gelir. Bu ilke kuruluşu itibariyle haz ve acı duyan tarafın insan mı hayvan mı olduğuyla ilgilenmez. Kitabının hayvan savunuculuğu hareketi için önemli bir ilham kaynağı olan ve sıklıkla alıntılanan satırlarında Bentham, bacak sayısının tıpkı ten rengi gibi farklı bir ahlâki muamelenin gerekçesi olmayacağını söyler.[9] Üstelik Bentham'a göre rasyonellik kıstası tutarlı bir şekilde uygulanmamaktadır, zira bu kıstası öne sürenler yetişkin bir atın zihinsel yeteneklerinin birkaç günlük bir insan yavrusuna kıyasla daha gelişkin olduğunu, daha rasyonel olduğunu görmezden gelirler. Ancak Bentham için ahlâki değerlendirmelere dâhil olmak için gerekli olan vasıf uslamlama ya da konuşma yeteneği değil, acı çekebilme kapasitesidir. Bentham, bu argümanıyla duyumsamaya Batı felsefesi tarihinde belki de benzeri görülmemiş bir rol atfetmektedir. Uslamlamanın belirleyiciliğini kabul etmiş filozoflar için hayvanların acı çekebiliyor olmasının ahlâki açıdan hiçbir bir kıymeti yokken, Bentham acı çekebilme kapasitesini bir davranıştan etkilenenler topluluğundan sayılabilmek için yeter koşul haline getirir. Benzer bir şekilde John Stuart Mill de insanlara sağladığı hazdan çok, hayvanlara acı veren bir davranışın ahlâk dışı olduğunu ifade ederek, hayvanların çıkarlarının ahlâki değerlendirmelerde kategorik olarak göz ardı edilmesine karşı çıkar. Mill'e göre ahlâki bir yargıda bulunmadan önce haz ve acı duymaya

[6] Sözgelimi bkz. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 333-335.

[7] John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, Cambridge UP, 1988), s. 271.

[8] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns ve H. L. A. Hart (Oxford: Clarendon Press, 1996), s. 12-13.

[9] Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 28.

muktedir bütün canlıların çıkarlarının dikkate alınması zorunludur. Irkçılığa ve köleliğe bu temelde karşı çıkan Mill'e göre hayvanların bir istisna olarak kabul edilmesi için hiçbir gerekçe gösterilemez.[10]

Gelgelelim Bentham'ın sözü geçen satırlarının bulunduğu notun girişine bakıldığında, eşitlikçi yaklaşımının vejetaryenizmi gerektirmediği görülür. Bentham'a göre yediğimiz hayvanlar bizim ellerimizde, doğada kendi hallerine bırakıldıkları duruma kıyasla, daha hızlı ve acısız bir ölüme kavuşurlar.[11] Üstelik hayvanların ölmekle kaybettikleri şeylere ilişkin uzun erimli bir farkındalığa sahip olmaması, kayıplarının daha az olması anlamına gelir. Sonuç olarak, insanlar hayvanlardan yiyecek olarak faydalandıkları müddetçe, Bentham için insanların hayvanları öldürmesinde herhangi bir ahlâki sorun yoktur. Benzer bir şekilde Mill'in hayvanların çıkarlarının ahlâki yargılar açısından konu dışı olarak görülmesine yaptığı sert itirazlar, insanların hayvanlardan daha üstün varlıklar olduğu fikrini devre dışı bırakmaz. Mill, ahlâki yargıların gerektirdiği haz-acı değerlendirmesini yaparken hazların yalnızca niceliğine değil, niteliğine de bakılması gerektiğini savunur.[12] Mill'e göre, insanların anlıkları sayesinde tecrübe ettikleri hazlar hayvanların salt duyumlara dayanan hazlarından üstündür. İnsanlar hayvanlardan farklı olarak ahlâktan, adaletten mutluluk duyarlar ve bu hazlar duyumsal hazlara kıyasla öyle güçlüdür ki, ne kadar yoğun olursa olsun hiçbir duyumsal haz bu hazlarla yarışamaz. Öyleyse hayvanların çıkarlarının ahlâki değerlendirmelerin dışında bırakılmasına karşı çıksalar dahi, faydacıların da insanlara sahip oldukları zihinsel yetiler nedeniyle mutlak bir üstünlük atfettiklerini söyleyebiliriz. Zira yalnızca duyumlarla ilişkili hazlara sahip olduğu düşünülen hayvanların insanların üstün hazlarıyla girecekleri herhangi rekabette kazanma şansları son derece sınırlıdır. Duyumsamayı epistemolojinin merkezine koyan ampirisistlerden ilhamla duyumsamayı ahlâkın merkezine koyan faydacılık bu nedenle pratikte hayvanlar için büyük bir değişiklik vaat edemez.

Uslamlama yetenekleri olmadığı için hayvanları ahlâki değerlendirmelerin dışında tutan düşünce geleneğinin hayvanların acı çekebiliyor olmalarına kayıtsız kaldığını, bu kayıtsızlığı müspet anlamda bozan ilk hamlenin faydacılardan geldiğini ifade etmiştim. Bu noktada geriye dönüp bu kayıtsızlık geleneğinde bir istisnadan ya da daha doğrusu menfi bir kayıt türünden bahsedebiliriz: Descartes. Descartes'ın duyumsama yetisinin ahlâki değerlendirmeler için önemine kayıtsız kalmaması, onu hayvanları ah-

[10] John Stuart Mill, "Whewell on Moral Philosophy", *Utilitarianism and Other Essays: J. S. Mill and Jeremy Bentham*, ed. Alan Ryan, s. 252-53.

[11] Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 282.

[12] John Stuart Mill, "Utilitarianism", *On Liberty and Other Essays*, ed. J. Gray (Oxford: Oxford UP, 1998), s. 138-139.

lâki ilişkinin bir tarafı olarak tasavvur etmek yerine, hayvanların duyumsal deneyimlerinin insanlarınkinden tamamıyla farklı olduğunu ileri sürmeye sevk etmiştir. Descartes, uslamlama yeteneği olmayan hayvanlara karşı herhangi bir ahlâki yükümlülüğümüz olmadığını söyleyen filozoflardan farklı olarak, âdeta bu yoksunluk hayvanların ahlâkın alanından dışlanmaları için tek başına yeterli değilmişçesine, hayvanların birer makineden ibaret olup duyumlarının da, bu duyumların bilincinde olmadıklarından, mekanik bir tepkinin ötesine geçmeyeceğini söyler.[13] Descartes'a göre, hayvanlar görebilirler, ancak onların görmeleri insanların gördüklerinin farkında olmadığı, sözgelimi dalgın oldukları zamanlardaki görmelerine benzer.[14] Bu diğer duyular için de geçerlidir. Fiziksel uyarana verilen yanıt, bilincin yokluğunda herhangi bir içsel deneyime tekabül edemeyeceğinden, Descartes hayvanların acı çektiğinin söylenemeyeceğini, hayvanların acı veren uyaranlara verdiği tepkilerin acının kanıtı olamayacağını söyleyecektir. Gaukroger ve Harrison gibi çağdaş Descartes yorumcuları, Descartes'ın, bu yorumları nedeniyle, hayvan çalışmaları literatüründe bir canavar gibi resmedilmesine karşı çıkıp Descartes'ın hayvanlarla ilgili söylediklerinden kimi zaman geri adım attığı ya da bu konularda bazı tereddütlerinin olduğu yönünde yorumlanabilecek beyanlarının bulunduğunun altını çizseler de, Steiner'ın vurguladığı üzere, Kartezyen felsefenin genel ruhu göz önüne alındığında, Descartes'ın bilhassa hayvanların ölümsüz bir ruha sahip olmadığı ve anlamanın yanısıra duyumsamanın da ruhun bir özelliği olduğu yönündeki savlarında, bütün bir felsefi sistemini etkilemeksizin, tavizler verebilmesi pek mümkün görünmemektedir.[15] Gene de Descartes'ın bu yaklaşımı, kayıtsızlık geleneği içindeki özel konumuyla, hayvanların insanlar gibi duyumsama yeteneğine sahip olduğunu kabul ettiği halde onlara karşı ahlâki yükümlülüklerimiz olmadığını söyleyen Aristoteles'e ya da Stoacılara örtük bir eleştiri olarak yorumlanabilir.

20. yüzyılda hayvanların ahlâki statüsü ile ilgi tartışmaları yeniden ve yeni bir güçle felsefe çevrelerinin, dünyanın dört bir yanında çeşitli aktivist örgütlerin ve parlamentoların gündemine taşıyan filozoflar, Peter Singer ve Tom Regan olmuştur. Tom Regan, Kant'ın ahlâk anlayışını bazı hayvanları da kapsayacak şekilde genişletmeye koyulurken, Peter Singer faydacılığın mirasını devralmış, insanların hayvanlara karşı ahlâki sorumlulukları olduğunu savunmuştur. Singer'a göre ahlâki statü için gerekli olan vasıf, duyumsarlıktır [*sentience*]. Singer'ın duyumsarlık ile genel itibariyle haz

[13] Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume I*, ed. John Cottingham (Cambridge: Cambridge UP, 1984), 139-141.

[14] Rene Descartes, "To Plempius for Fromondus, 3 October 1637", *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III*, ed. John Cottingham (Cambridge: Cambridge UP, 1991), s. 61-62.

[15] Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*. s. 133-134, 145-148.

ve acı duyma kapasitesini kasteder.[16] Haz ve acı duyabilen bütün varlıklar birtakım çıkarlara sahiptir ve bu çıkarların tümü Singer'ın ahlâk anlayışında hesaba katılmak zorundadır. Bu, Singer'ın çıkarların eşitçe değerlendirilmesi ilkesidir.[17] Çıkarların eşitçe göz önüne alınması, çıkar sahiplerinin nihai olarak eşit muameleler göreceği anlamına gelmez. Yapılacak haz ve acı hesaplamaları sonucunda benimsenecek olan doğru davranış, ilgili taraflardan bazıları için son derece dezavantajlı olabilir. Ancak bu durum söz konusu davranışın doğru ya da ahlâki olmasına mâni olmaz. Singer'a göre yalnızca başka bir türe ait olduğu gerekçesiyle bir canlının çıkarlarının ahlâki değerlendirmelerde sistematik ve kategorik olarak görmezden gelinmesinin ırka ya da cinsel yönelime dayalı ayırımcılıklardan hiçbir farkı yoktur; bu dogmatik tavır, Singer'ın deyimiyle, türcülüktür.[18]

Singer'ın faydacılığı, Regan'ın aksine, ne insanlara ne de hayvanlara mutlak bir değer ya da ihlal edilemeyecek haklar atfeder. Ancak 19. yüzyıl faydacılarından da farklı olarak, Singer fabrika çiftçiliğine ve hayvanların gıda olarak tüketilmesine karşı çıkar. Singer'a göre hayvanların fabrika çiftliklerinde çektikleri acı, insanların bu hayvanları yerken aldıkları hazla karşılaştırılamayacak kadar büyüktür. Gene de çıkarların eşitçe değerlendirilmesi ilkesi mutlak bir vejetaryenizm anlamına gelmez, zira faydacılık haz-acı hesaplaması yapmaksızın yasaklar tanımlamaya müsaade etmez. Faydacılığın bu esnekliği insanların yaşamlarını idame ettirmek için hayvan etine muhtaç olduğu kabul edilen koşullarda hayvan eti yeme davranışını ahlâki olarak kabul edilebilir bulmasına imkân tanır. Hayvanların bilimsel deneylerde kullanılması konusunda da Singer aynı teraziye başvurur. Sözgelimi kozmetik ürünleri test etmek için kullanılan hayvanların çektiği acı, bu ürünleri kullanan insanların gördüğü faydadan çok daha büyük olduğu için, bu deneyler Singer'in testini geçemez. Önemli hastalıklara çare bulunabilmesinin bu tür testlere bağlı olduğu durumlarda ise Singer, bu deneylerde hayvanların kullanılması ne denli kabul edilebilir ise, zihinsel engelli bebekleri kullanmanın da bir o kadar kabul edilebilir olduğunu söyleyecektir. Üstelik Singer'ın faydacılığı perspektifinden bakıldığında, aynı tür üzerinde yapılan deneyler daha doğru sonuçlar vereceği için bu deneylerde hayvanlar yerine insanların kullanılması daha isabetli bile görünebilir.[19]

---

[16] Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement* (New York: Open Road, 2015), s. 38.

[17] Peter Singer, *Practical Ethics* 2. basım (Cambridge: Cambridge UP, 1993), s. 21.

[18] Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, s. 35.

[19] Scott D. Wilson, "Animals and Ethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://www.iep.utm.edu/anim-eth>. Bkz. bilhassa "Moral Equality Theories" bölümünde "Practical Implications" altbaşlığı.

Singer'ın duyumsamayı ahlâki statünün yegâne koşulu kabul eden faydacılığı, pratikte hayvanlara Bentham ve Mill'in geleneksel faydacılığından çok daha fazla fayda sağlar. Hayvanların hayatlarını kaybetme riskiyle karşı karşıya bırakıldığı ya da sürekli hapis koşullarında yaşamalarını öngören durumlarda Singer, insanların hazlarını ikinci plana atmaktan geri durmaz. Ne var ki Singer, çıkarların eşitlikçi değerlendirilmesi ilkesini, Mill'in başlangıç noktasındaki eşitlikçi vizyonunu nihayetinde yitirmesine neden olan rasyonel-duyumsal haz ayırımından koruyabilmek için yeterince önlem almaz. Ahlâki değerlendirme için gerekli olan haz-acı muhasebesinde hazların ve acıların değerlerini ve hiyerarşisini belirleyen, yani teraziyi elinde tutan taraf, haz ve acı kavrayışı zorunlu olarak kendi deneyimleriyle sınırlı olan insan olduğu için, çıkarların eşitçe değerlendirilmesi ilkesi vaat ettiği tarafsızlığı tam anlamıyla tesis edemez.[20] Öte yandan Singer'ın çizimini bir anlamda bilime havale ettiği sınır da, nihayetinde, geleneksel insan-hayvan ayırımını gelişigüzel ve savunulamaz bulan Singer'ın vaat ettiği kesinliği veremez. *Animal Liberation* kitabının ilk baskısında Singer acı çekme kapasitesi açısından sınırın karides ile istiridye arasında bir yerlerde çekilebileceğini söylemiş ve bu ışıkta istiridye, deniztarağı, midye yemekte herhangi bir beis görmemiştir. Ancak kitabın sonraki baskılarında temel ilkelerinden geri adım atmasa da öne sürdüğü sınırın yerini güncelleme ihtiyacı duyar. Zira istiridye ve ondan daha az karmaşık hayvanların acı çektiğine ilişkin kesin bir şey söylemek mümkün değilse, acı çekmediğine ilişkin kesin bir şey söylemek de mümkün değildir.[21] Singer, omurgasız canlılardan balıklara, kuşlara ve memeli hayvanlara doğru gittikçe organizmaların karmaşıklığının arttığı yönündeki bilimsel kanaati esas alarak önerdiği yeni sınırda da gri alandan tümüyle kurtulamaz; Singer'ın acı çekme kapasitesinin varlığını tespit etmek üzere insan-merkezci bakış açısından münezzeh olduğunu varsayarak bel bağladığı bilimsel acı tanımı, Singer'ın ihtiyaç duyduğu ayırım konusunda, acı çekmeyi mümkün kılan sinirsel mekanizmanın hayvanlar arasında aynı gelişmişlik düzeyinde bulunmadığı hesaba katıldığında, tartışma götürmeyecek bir çözüm sunamaz.

Hayvan meselesi bağlamında duyumsama yetisinin önemine dikkat çeken bir diğer filozof Jacques Derrida'dır. Derrida hayvan meselesine eğilen filozoflar arasında özel bir yer tutar, zira kıta felsefesi geleneği içinde hayvan meselesini onlarca felsefi probleminden herhangi biri değil, fel-

[20] Steiner, Singer'ın çıkarların eşitçe değerlendirilmesi ilkesinin işleyişini eleştirirken Marx'ın liberalizmin yasalar önünde eşitlik ilkesine dair söylediklerine müracaat eder: "Çıkarların eşitçe değerlendirilmesi ilkesi, eşit olmayan canlılara eşitlermiş gibi muamele ederek altta yatan de facto eşitsizlikleri muhafaza eder." bkz. Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, 8-9.

[21] Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, s. 258.

sefenin başlıca problemlerinden biri olarak gören nadir filozoflardandır.[22] Derrida, hayvan meselesini ya da kendi deyimiyle hayvan(ın) sorusunu salt etik ya da diyetetik bir mesele olarak görmemiş, felsefesinin tam kalbine yerleştirmiştir. Hayvan sorusunun Derrida'nın çalışmalarında aldığı merkezî konum konuya adadığı EHESS'te 2001-2003 yılları arasında verdiği ve notları iki cilt halinde yayımlanan *La bête et le souverain* başlıklı semineri ile 2006 tarihli *L'Animal que donc je suis* başlıklı kitabı ile görünürlük kazansa da, bütün bir yapıtı, kendisinin de ifade ettiği üzere, insan ile hayvan arasında mutlak bir ayırım yapılabileceği varsayımını, farkların hepten reddedilmesini savunmaksızın sorguladığı felsefi manevralarla doludur. Bunlardan biri Derrida'nın Bentham'ın ahlâki statünün kriterinin acı çekebilme kapasitesi olması gerektiği argümanına ilişkin yaptığı yorumda görülebilir.[23] Derrida'ya göre Bentham'ın çıkışının önemi, yalnızca ahlâk için yeni bir zemin önermesinde değil, önerdiği zeminin kuruluşunda yatar. Bentham'ın öncesi ve sonrasında pek çok filozof, insanı hayvandan ayırdığını varsaydıkları mutlak ayırımı belli başlı özelliklere sahip olmak ya da belli bir eylemi yapabilmek formülüne dayandırmışlardır. Sözgelimi Aristoteles ya da Descartes için insanlar konuşabilirken, hayvanlar konuşamazlar yahut insanlar us sahibiyken hayvanlar ustan yoksundurlar. Halbuki Bentham'ın ahlâkın merkezine aldığı "Hayvanlar acı çekebilirler mi?" sorusu, bir ayağıyla biçimsel olarak bu geleneğin dışına çıkar. Bir taraftan soru hâlâ belli bir yapabilirlik ya da güç temelinde yükselir gibidir, ancak öbür taraftan bu yapabilirlik artık bir etkinliği değil, bir edilginliği yahut güçsüzlüğü nitelemektedir. Acı çekebilme kapasitesi, konuşabilmek veya düşünebilmek gibi müspet yeteneklere değil, dış etkilere açık olmak yahut bir şeylere maruz kalabilmek gibi menfi bir yeteneğe işaret eder. "Hayvanlar acı çekebilirler mi?" sorusu nihayetinde "Yapabilmeyebiliyorlar mı?" türünden kendi içinde çelişkili bir şablonu model almaktadır. Derrida'ya göre bir güç yoksunluğu, sonluluk yahut ölümlülük, hayvanlarla "yaralanabilirliğin ıstırabını ve bu ıstırabın yaralanabilirliğini" paylaşmamıza imkân tanır.[24]

Derrida'nın Bentham'ın sorusunun özgünlüğünü vurgulayan bu yaklaşımı faydacı bir etiği benimsediği anlamına gelmez. Derrida'nın bu ilgisi, daha ziyade Descartes'ın metodolojik kuşkuculuğunun nihai noktası olan

[22] Burada konu bütünlüğü açısından Derrida'nın hayvan meselesine yaklaşımını bilhassa faydacılarla ilişkisi açısından ele alıyorum. Konu ile ilgili daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Tacettin Ertuğrul, "Jacques Derrida: 'Hayvan' Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek", *Cogito* 80, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), s. 174-95.

[23] Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I am* çev. David Wills (New York: Fordham UP, 2008), s. 27.

[24] Jacques Derrida, *age.*, s. 28.

ve Derrida'nın kitabının başlığının da gönderme yaptığı "Düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesinde kristalleşen o kuşku duyulamaz kesinlik gibi işleyen bir inkâr edilemezliği gündeme getirmeye yöneliktir. Derrida'ya göre "Hayvanlar acı çekebilir mi?" sorusuna verilecek yanıt kuşkuya yer bırakmaz; ancak bu onun kuşku duyulamaz olmasından değil, kuşku duyulamaz olanın bile öncesine, yani bilmenin öncesine ait olmasından kaynaklanır.[25] Descartes'taki kuşku götürmez olana nispeten Derrida'nın "inkâr edilemez" olana tanıdığı bu öncelik, Levinas'taki gibi epistemolojiye tâbi kılınmamış bir etik arayışının tezahürüdür. Kuşku duymaktan kuşku duyamamak Descartes'ta Ben'in kesinliğine işaret ederken inkâr edilemez olan Derrida'da Ben'i yani özneyi önceleyen bir yere götürür.

Derrida'nın evde bir duş sonrası kendisini çıplak bir halde gören kedisi karşısında deneyimlediği çok katmanlı utanç, şaşkınlık, kafa karışıklığı ve hattâ delilik işte bu önceye aittir. "Ben kimim?" sorusunun yanıt bulması, Derrida'nın üzerini örtmesi ya da aceleyle odayı terk etmesi sonrası mümkün hale gelir.[26] Kavramsallaştırılmaya direnen bir varlığın bakışları Ben'i askıya almış, kovmuş ya da kovalamıştır yahut, daha doğru bir tabirle, Ben'in Ben olarak ortaya çıkışı ancak bu kovalamanın ardından mümkün olmuştur. Bu, önde ya da arkada olanın kim olduğunun bilinmediği ve Ben'in ancak sonrasında tezahür edeceği bir kovalamaca oyunudur. Derrida'nın dile ve dolayısıyla çeviriye direnen *L'animal que donc je suis* formülasyonu da bu oyuna gönderir: Ben ancak bu delilik sonrasında, hayvanı takip ederek, onun peşinden, sonrasında, yani en nihayetinde onunla birlikte var olur. Sonuç olarak, Derrida'nın epistemolojinin egemenliğinden kurtarmaya çalıştığı etiği ve bu ışıkta gündeme getirdiği şefkat anlayışı, Singer'ın bir muhasebeye dayanan; çıkarların tespitini, hazların ve acıların değerlerinin tayin edilmesini gerektiren eşitlik anlayışından bütünüyle farklı bir yolda ilerler.

Derrida, "Hayvanlar acı çekebilir mi?" sorusunun Batı felsefesi tarihinde mühim bir kriz yarattığını teslim etse de, faydacı Bentham ve Singer'dan önemli bir farkı daha vardır. Derrida'nın insan-hayvan ayırımını, yahut Derrida'nın formülasyonunu takip edecek olursak, kendisine insan diyen ile onun hayvan dediği arasındaki farkı ele alırken genel oryantasyonu asla nihai bir ortak zemin bulmak değildir.[27] Derrida bir an olsun kendine insan diyen ile onun hayvan dediği arasında uçurumvari bir sınır olduğu fikrinden ayrılmadığını, aksi bir yol takip etmesi halinde bunun farklılıkları ve heterojenlikleri vurgulayan genel kuramsal yönelimiyle çelişeceği-

[25] Jacques Derrida, *age.*, s. 28.
[26] Jacques Derrida, *age.*, s. 9-10.
[27] Jacques Derrida, *age.*, s. 30-1.

ni söyler. Dahası, Derrida'ya göre, kendine insan diyen ile onun hayvan dedikleri arasında farkların olmadığını ileri sürmek düpedüz aptallıktır.[28] Üstelik bu farklar biyolojik süreklilik temelinde anlaşılabilecek farklılıklar olmayıp daha ziyade bir kesinti ya da uçurum formundadır. Sınırın uçurumvari olması ayırımın tek ve sürekli bir çizgi olarak değil, kendi içinde bölünen, çatallanan, katlanan bir çizgi olarak tahayyül edilmesi gerektiği anlamına gelir. Yani bu sınırın artık bir tarafında insanın diğerinde hayvanın bulunduğu iki tarafı yoktur. Derrida insanın diğer bütün hayvanlardan farkları olduğunu söylemekte bir problem görmez; problem, ayırımı tek bir çizgiye indirgemek, insanı bütün hayvanlardan ayıran tek ve aynı bir özelliğin bulunduğunu iddia etmek ile ilgilidir.[29] Zaten Derrida'ya göre, kendine insan diyenlerin hayvan dediklerine uyguladığı şiddet de onca farklılıklarına rağmen bütün hayvanların tek bir başlık altına toplanmasıyla başlar. Böyle bir hayvan kavrayışı, hayvanların kapatıldığı sembolik bir kafesten, hücreden başka bir şey değildir.

Bu uçurumvari sınır, Derrida'ya göre, aynı zamanda tarihsel bir sınırdır; çağlar boyunca değişim göstermiş olup daima farklı pratikleri, bilgileri, kurumları besler ve onlardan beslenir.[30] Derrida'nın Bentham ve Singer'dan üçüncü farkı sınıra ilişkin yaptığı bu tarihsel analizde kendini gösterir.[31] Derrida insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkinin son iki yüzyılda bilhassa endüstrileşme ile geçirdiği dönüşümün üstünde durur: Hayvanların gitgide artan bir oranda insan ihtiyaçlarını karşılamak üzere kullanılması ve birtakım genetik özelliklerin seçilerek hayvanların aşırı miktarlarda çoğaltılması ile birlikte bugün varılan nokta, insanlarla hayvanlar arasındaki süregelen tüketim ve sömürü ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bir dönüm noktası olarak nitelenemeyecekse bile, bu ilişkinin en üst perdelere taşındığı, şiddetin eşi benzeri görülmemiş boyutlara ulaştığı bir andır. Bentham bu tüketimin günümüz boyutlarına varacağını belki tahmin bile etmemişti, ancak gene de o meşhur satırlarında insan dışındaki türlerin haz ve acılarını ilkesel olarak ahlâki değerlendirmelerin dışında tutmayı ırkçılıkla denk tutmuştur. Singer'ın kullandığı türcülük ifadesi de benzer bir analojiye dayanır. Singer'a göre hayvanlara yapılan bu ayırımcılık biçimsel olarak ırksal,

---

[28] Jacques Derrida ve Elisabeth Roudinesco, "Violence Against Animals", *For What Tomorrow...: A Dialogue*, çev. Jeff Fort. (Stanford: Stanford University Press, 2004), 66; Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I am*, s. 47-8.

[29] Derrida'ya göre, bir sınır olarak dil de aynı sorunlardan mustariptir: "Elbette dili insan dediğimiz şeye mahsus olacak bir şekilde tanımlarsanız, geriye söyleyecek ne kalır?" Bkz. Jacques Derrida ve Jean-Luc Nancy, "'Eating Well,' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida", *Who Comes After the Subject?* içinde, ed. Eduardo Cadava, Peter Connor ve Jean-Luc Nancy (New York: Routledge, 1991), s. 116.

[30] Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I am*, s. 29.

[31] Jacques Derrida, *age.* s. 24-25.

etnik ya da cinsel yönelime dayalı ayırımcılıklarla büyük benzerlikler taşır ve aynı oranda kabul edilemezdir. Derrida'nın günümüzde fabrika çiftliklerinde yaşananlar için başvurduğu analoji ise çok daha radikaldir. Derrida'ya göre söz konusu olan, bir soykırımdır.[32] Üstelik bu son derece özel bir soykırım türüdür, çünkü ilgili hayvan popülasyonun azalmasıyla değil, hayvanların yapay olarak ve zorla çoğaltılmaları nedeniyle sayılarının gittikçe artmasıyla sonuçlanır. Son iki yüzyılda insanın hayvanlara dair bildikleri arttıkça, bu bilgiler insanların hayvanların bedenlerinden daha fazla ve daha etkili istifade etmelerini sağlayacak, uyguladıkları şiddetin düzeyini artıracak müdahale tekniklerine tercüme edilmiştir.[33]

Gelgelelim Peter Singer, Derrida'nın etiğin kendisini sorunsallaştırmaya meyleden düşünce hattını hayvan refahı açısından etkisiz bulur. *Animal Philosophy: Ethics and Identity* başlıklı kitaba yazdığı önsözde Singer, kıta felsefesi geleneğinde hayvan meselesine olan ilgideki artışa rağmen, yalnızca Derrida'nın değil, Heidegger, Foucault, Levinas ve Deleuze gibi filozofların da insanların hayvanları kavrayışını değiştirmeye hiçbir somut katkı yapmadığını söyler.[34] Singer'a göre bu filozofların çalışmalarının eğer bir potansiyeli varsa, bu potansiyel ancak bu filozofların fikirlerinin onların yetindikleri noktanın ötesine taşınmasıyla ortaya çıkabilir. Derrida'nın faydacılığın Batı felsefesi tarihinde hayvan meselesi açısından önemli bir kırılma ânı teşkil ettiğini teslim etmesi, Singer'ın nazarında Derrida'yı diğer filozoflardan ayrı bir yere taşımaz.

Günümüzde bazı hayvanların ahlâk alanına dâhil edilmesi gerektiğini savunan filozof ve aktivistler, öncelikle insana atfedilen ayrıcalıkların zemini olarak görülen usun ve rasyonelliğin sınırlarını ve sınırlılıklarını görünürleştirip insanlarla hayvanlar arasındaki ortak özelliklerin, yetilerin üzerinde dururlar. Sorunun çözümü ilk planda yetilerin yeni bir dağılımını yapmak gibi görünür. Ancak Batı felsefesi tarihine bakıldığında, kapsamı genişletilmiş ve us benzeri özelliklerle donatılmış bir duyumsama yetisinin hayvanlara zorunlu olarak belli bir ahlâki statü getirmediği gerçeğiyle karşılaşırız. Gerek duyumsama yetisini epistemolojinin merkezine taşıyan ampirisistlerin gerek ikinci bir adım atarak duyumsama yetisini ahlâki ilişkinin tarafı olmanın yegâne koşulu yapan faydacıların hayvanlara vaat ettikleri, katı rasyonalistlerin vaat ettiklerinin pek uzağına düşmez: insanın hizmetinde bir yaşam ve ölüm. Nasıl ki insanlar ile hayvanlar arasındaki sınırın kaydırılması, yerinin değiştirilmesi çoğu zaman en az mevcut gele-

[32] Jacques Derrida, *age.*, s. 26.

[33] Jacques Derrida, *age.*, s. 25.

[34] Peter Singer, "Preface", *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, ed. Peter Atterton ve Mathhew Calarco (Londra ve New York: Continuum, 2005), xii.

neksel sınır kadar gelişigüzel ve insanmerkezci bir diğer sınırın benimsenmesiyle sonuçlanıyorsa, anlama yetisi ile duyumsama yetisi arasında ideal bir sınır çizme girişimi de aynı zorluk ve tuzaklarla karşı karşıyadır. Bu sınırın acı çekme temelinde çizilmesinin bizi ve insan dışındaki hayvanları rasyonelliğe dayanan bir ayırımdan mutlaka daha iyi bir noktaya götüreceğinin herhangi bir garantisi yoktur. Derrida'nın problemin kendisini kritik etmeye yönelik çağrısı bu yüzden sorunu çabucak çözmek için olmasa bile, sorunun varsayımlarını, aktörlerini ve değişkenlerini anlamak açısından belki de en etkili, en radikal çıkış yolunu sunuyor. Hayvanlar âlemini, ister insanlar ve hayvanlar olarak ister herhangi farklı iki ayrı kutup belirleyerek, mutlak ve bölünmez tek bir çizgiyle ikiye bölmeye yönelik bütün girişimlerimiz hüsrana uğruyorsa, sorunun tam olarak sorunu formülleştirme ve farkı kavrama biçimimiz olduğu ortaya çıkmaz mı? İnsanlar ve hayvanlar arasındaki farkları silmeyi değil, sınır ve ayırım kavrayışının gözden geçirilmesini öngören, bu sınır ve ayırımları tarihsel ve politik kaynak ve yankılarıyla birlikte dikkate alan bir inceleme günümüzde hızla büyüyen hayvan çalışmaları külliyatını bekleyen en büyük zorluk olarak karşımızda duruyor.



Fotoğraf: Gregory Colbert.

KANT FELSEFESİ VE HAYVAN HAKLARI

Burak Esen

Günümüzün önemli meselelerinden biri olan hayvan hakları konusunda etik alanı dâhilinde çok yoğun bir tartışma bulunuyor. Bu tartışma kapsamında, hayvanları etik sisteminin bir parçası olarak doğrudan ele almadığı halde, felsefesinin temeline insanın ne olduğu sorusunu yerleştirdiğini söyleyebileceğimiz,[1] dolayısıyla insanı hayvandan ayıran, onu doğada kendine has bir yere koyan nitelikleriyle ilgilenen Alman filozof Immanuel Kant'ın bu konudaki görüşlerine de sıklıkla başvuruluyor. Bu meseleyle ilgili Kant'a yönelik gideren artan ilgi, Kant'ın yeniden okunarak felsefi dizgesinde hayvan haklarını temellendirmeye yarayacak nüveler bulunması, yeni yorumlar, farklı açılımlar yapılması imkânını doğuruyor.

---

[1] Kant'ın felsefesindeki en önemli sorunun bu olduğu söylenebilir. *Lectures on Logic*'te, kozmopolit anlamda felsefe disiplininin ilgilendiği meselelerin, "Neyi bilebilirim, ne yapmalıyım, ne umabilirim ve insan nedir sorularına indirgenebileceğini" söyleyen Kant'a göre "bu soruların yanıtlarını sırasıyla metafizik, ahlâk, din ve antropoloji verir", ancak "temelde, bunların hepsini antropoloji alanına dâhil edebiliriz çünkü ilk üç soru son soruya atıf yapar." Immanuel Kant, *Lectures on Logic (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation)*, çev. J. Michael Young, Cambridge University Press, 1992, s. 538. Ancak Reinhard Brandt, Kant'ın Platon'a kadar geri götürülebilecek *ti estin anthropos* sorusunu değil, insanın uğraşı/kaderi (vocation-destiny-Bestimmung) nedir sorusunu sorduğu, dolayısıyla insanı teleolojik bir çerçeveye yerleştirdiği kanaatindedir. Reinhard Brandt, "The Vocation of the Human Being", *Essays on Kant's Anthropology*, ed. Brian Jacobs ve Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003, s. 86-87.

Bu yazıda, daha çok İngilizce konuşulan ülkelerde Kant felsefesi ve hayvan hakları üzerine çalışan akademisyenlerin eserlerinden hareketle yanıt aramaya çalışacağım soru şu olacak: Kant etiği hayvanlara karşı etik davranışın gerekliliğini temellendirmemize yardımcı olabilir mi? Yoksa, genellikle kabul edildiği üzere, Kant felsefesi hayvanları büyük oranda insan çıkarları söz konusu olduğunda yok sayan bir yapı mı arz etmektedir?

Kant etiğinde hayvanlara karşı ödevlerimizin ancak insan dolayımıyla savunulabileceği düşüncesi geçerliymiş gibi görünür. Bu da genellikle Kant'ın hayvanı[2] insandan aşağı gördüğü ve sadece şey ya da mal olarak kabul ettiği eleştirisini beraberinde getirir. Antropoloji derslerinin metinlerinden etik, mantık ve insan doğası üzerine çalışmalarına dek hemen her yerde Kant'ın hayvanları yalnızca araç olarak gördüğünü kanıtlayacak çok sayıda örnek bulunabilir. Bu örnekler üzerinden, Kant'a göre hayvanlara karşı kayıtsız kalabileceğimiz sonucu aceleci bir çıkarım olsa da, literatürde bunun çok fazla örneği bulunmaktadır.[3] Ancak gerek Kant'ın etik üzerine çalışmaları gerek diğer alanlardaki çalışmaları değerlendirildiğinde aksi yönde sonuçlar da çıkarılabilmektedir. Bunun için öncelikle Kant'ın etik sistemini nasıl temellendirildiğine ve dolayısıyla ödev kavramının Kant'taki içeriğine bakmamız, sonra da Kant'ın doğrudan hayvanları ilgilendiren argümanlarını incelememiz gerekiyor. Bunun ardından, kimi Kantçı akademisyenlerin geliştirdikleri farklı yorumları ele alarak, Kant sisteminde hayvanlara karşı kayıtsız kalamayacağımızı göstermenin birden fazla yolu olduğunu ortaya koymaya çalışacağım.

I

Kant 1785 tarihli *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* metninde üç temel formül geliştirir. "Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" şeklinde ya da "eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun"[4] şeklinde ifade edilen evrensel yasa formülü; "öyle hareket et ki senin ya da başkasının şahsında insanlığı asla sadece bir araç olarak değil, aynı zamanda daima bir amaç olarak kullanabilesin"[5] şeklindeki kendinde amaç

[2] Kant'ın çizdiği sınıflandırmaya göre "insan-dışı hayvan", zira Kant'a göre insan da bir hayvandır, insan dışı hayvanlardan farklı olarak rasyonaliteye sahiptir. Metinde hayvan kelimesi, insandışı hayvan teriminin kısaltması olarak kullanılmaktadır.

[3] Bunların başında, Türkiye'de hayvan hakları üzerinde yapılan ilk çevirilerden biri olan Peter Singer'ın eseri sayılabilir. Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, 2005.

[4] Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, çev. Allen W. Wood, Yale University Press, 2002, s. 37.

[5] *Agy.*, s. 46-47.

olarak insanlık formülü; ve "yalnızca mümkün bir amaçlar âleminin evrensel olarak yasa koyucu bir üyesinin maksimlerine uygun olarak hareket et"[6] şeklinde ifade edilen amaçlar âlemi formülü. Birinci formül maksimlerin evrensel yani bütün rasyonel varlıklar için geçerli yasalar olmasının istenebileceğini gösterir. Bu aynı zamanda insanın kendi eylemlerine özgürce karar verebilme potansiyeline sahip olduğu ve dolayısıyla ahlâki bir varlık olduğu düşüncesinin sonucudur. Her insan özgür ve otonom eyleyen bir varlıktır ve bu nedenle içsel değere sahiptir. Otonom eyleme kapasitesi insanı hem kendine hem de başkalarına karşı sorumlu kılar. Yani kendinde amaç olarak insanlık formülünün gösterdiği üzere, her insanın kendi kararlarını verebilme yetisine ve özgürlüğüne saygı gösterme ve hattâ gerektiğinde o insanın hedeflerini gerçekleştirmesine yardım etme yükümlülüğümüz bulunmaktadır.[7] Zira kendi kendini yöneten akıllı varlıklar olan insanlar eşit onura sahiptir ve her akli davranış saygıya layık görülmelidir. Bu iki formülde dile getirilen değerler Allen W. Wood'a göre ideal topluluk veya amaçlar âlemi anlayışında biraraya gelir. Bu âlemde her akıllı varlık kanun koyucudur.[8] Kanun koyucu olmak aynı zamanda bu yasalarla bağlanmak anlamına gelir.

Kant'a göre insanla hayvan arasındaki temel fark, Kant'ın anladığı anlamda rasyonalitenin, yani öz bilinçliliğin varlığıdır.[9] Bu anlamda rasyonalite sadece kendimizle ve insanlarla ilgili değil geri kalan doğayla ilgili davranışlarımıza da ahlâki bir çerçeve getirir. Ancak Kant'a göre ahlâki davranışın nesneleri arasında, rasyonalitenin kıstasıyla belirlenen bir hiyerarşi bulunur. Kant bütün eylemlerimizle ilgili bir ödevler sınıflandırması geliştirir. Kant'a göre en temel ayırım kendimize karşı ödevlerimiz ve başkalarına karşı ödevlerimiz arasındadır. Kendimize karşı ödevlerimiz de ikiye ayrılır; doğrudan ödevler ve dolaylı ödevler. Başkalarına karşı ödevler ise sevgi ödevleri ve saygı ödevleri olarak ikiye ayrılır ki sevgi ödevlerine dolaylı saygı ödevlerine ise doğrudan ödevler diyebiliriz.[10] Genel anlamda, gerek (hayvani ve ahlâki varlık olarak) kendimize, gerek başkalarına karşı saygıyı temel alan, dolayısıyla insanların kendinde amaç olmaların-

---

[6] *Agy.*, s. 57.

[7] Roger J. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge University Press, 2004, s. 65.

[8] Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, 2004, s. 165.

[9] Christine M. Korsgaard'a göre, içgüdülerine göre hareket eden hayvanlar korku ya da arzu nesnelerinin bilincindedir, neden kaçınmaları gerektiğini öğrenir, nelerin peşinden gitmeleri gerektiğini tecrübeyle bilebilirler. Rasyonel hayvanlar olan insanlar ise, korku ya da arzu nesnelerimize yönelik davranışlarının nedenleri ve temelleri üzerine düşünebilir, bunları sorgulayabilir ve bunların sonuçlarına göre eyleyebilir. Christine M. Korsgaard, "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", *Tanner Lectures on Human Values*, ed. Grethe B. Peterson, The University of Utah Press, Cilt 25/26, 2005, s. 85.

[10] Wood, *age.*, s. 184-185.

dan hareket eden ödevlerimiz doğrudan ödevleri oluşturur ve bu ödevlerin yerine getirilmemesi ikinci formülü ihlal eder. Sevgi ödevleri ise dolaylı ödevlerdir ve geniş anlamda bütün doğaya karşı ödevlerimiz de bu kategoriye girer.

II

Kant *Etik Üzerine Dersler*'in hayvanlarla ilgili ödevlerimizi tartıştığı bölümünde hayvanlara karşı tavrımızın ne olması gerektiğini, insan ve hayvan arasındaki farkı da vurgulayarak şu şekilde dile getirir: "Kendi varoluşlarının bilincinde olmayan hayvanlar sadece araç, insanlarsa amaç olarak var oldukları ve bu yüzden hayvanlar bakımından sorabileceğim 'Varoluşlarının nedeni nedir?' sorusunu insanlar bakımından soramayacağım için hayvanlara karşı dolaysız ödevlerimiz yoktur, hayvanlara karşı ödevler insanlığa karşı dolaylı ödevlerdir."[11]

Kant'a göre, yalnızca rasyonel irade sahibi varlıklar yani insanlar diğerlerini yükümlülük altına sokabilir; rasyonel olmayan varlıklara karşı dolaysız ödevlerimiz olduğunu düşünmek ise "başkalarıyla ilgili" ödevlerle "başkalarına karşı" ödevleri birbirlerine karıştırmaktı.[12] Dolayısıyla rasyonel olmayan varlıklara karşı doğrudan ödevlerimiz olamaz.[13]

Kant hayvanlar ve tüm doğa ile ilgili ödevlerimizin ancak otonom ve ahlâki özneler olan insanlar dolayımıyla temellendirilebileceği kanısındadır. Hayvanlarla ilgili ödevlerimizin varlığı, hayvanlar insanların bir analojisi olduğundan andırıma karşı ödevlerimizi gözetirsek insanlığa karşı da gözetmiş olacağımız ve böylece insanlığa karşı ödevlerimizi de yerine getirmiş olacağımız argümanıyla savunulur. Zira Kant'a göre hayvanlara kötü davranmakla birer insanlık ödevi olan içimizdeki insaniyeti ihlal eder, zedeleriz.[14] Paul Guyer buradan hayvanlarla ilgili ödevlerimizin iki temele dayandığı çıkarımında bulunur; hayvanların sağladığı fayda ve diğer rasyonel öznelerin ihtiyaçlarına saygı duyma yükümlülüğümüz.[15]

---

[11] Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, 2003, s. 273.

[12] Robert N. Johnson, "Duties to and Regarding Others", *Kant's Metaphysics of Morals – A Critical Guide*, ed. Lara Denis, Cambridge University Press, 2010, s. 195.

[13] Ancak Robert N. Johnson başkalarıyla ilgili ödevlerimizin de ilgisi bakımından dolaylı olmakla birlikte yükümlü olduğumuz özne bakımından doğrudan ödevler olabileceğinin altını çizer. "Kendimizle, diğerleriyle, hayvanlarla ilgili, bunların hiçbirine karşı doğrudan olmayan ödevlerimizin olması gibi, kendimize ve başka rasyonel varlıklara karşı doğrudan ödevimiz olarak çevreyle ve hayvanlarla ilgili ödevlerimiz de vardır. Örneğin, insanları doğrudan ilgilendirmeyen durumlarda dahi kendime karşı bir ödev olarak doğayı kirletmeme ödevim vardır." *Agm.*, s. 200.

[14] Kant, *Ethica*, s. 273-275.

[15] Paul Guyer, "Duties Regarding Nature", *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality,* ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, 1996, s. 305.

Aynı bakış açısını *Antropology from a Pragmatic Point of View*'ın girişinde de son derece açık bir biçimde buluruz. "İnsanın temsilinde 'ben' [kavramının] bulunması onu dünya üzerindeki diğer tüm varlıkların üzerine yükseltir. Bundan ötürü bir insandır (*person*) ... yani mertebe ve haysiyet bakımından, canının istediği gibi kullanabileceği irrasyonel hayvanlar gibi *şey*lerden tamamıyla farklıdır."[16] Gene de Kant'ın *Etik Üzerine Dersler*'de hayvanlarla ilgili söyledikleri, hayvanları canımızın istediği gibi kullanamayacağımızı ve Guyer'in ifade ettiği gibi onlarla ilgili ödevlerimizi yalnızca onlardan sağladığımız faydaya dayandıramayacağımıza dair kanıtlar da sunar.

Bir köpek sahibine uzun süre bağlılıkla hizmet etmişse bu bir liyakat anolojisidir ve ödüllendirilmesi gerekir, artık hizmet edemeyecek hale gelen köpeğe ölümüne kadar bakılmalıdır diyen Kant'ın bu görüşü Guyer'in dile getirdiği fayda argümanına kanıt oluşturur. Aynı şekilde Kant canlı hayvanlar üzerinde yapılan deneylerin dehşet verici olsalar da insanların yararına olduğu için kabul edilebileceğini söyler.[17] Ancak Kant hayvanlarda gördüğümüz kimi davranışların insanlarda sempati gibi duygular doğurabileceğini de söyler. Hayvanlar ve davranışları dikkatle gözlendiği zaman onların yavrularına ne kadar özen gösterdiğini görür, kendilerini daha çok severiz derken, açıktır ki faydadan çok farklı bir duruma gönderme yapmaktadır.[18] Zira doğada karşılaşma ihtimalimizin bulunduğu ve bizi duygusal açıdan etkileyen kimi davranış örnekleri, davranışı gösteren hayvanın bize faydası olsun olmasın, kendimizi ona daha yakın hissetmemize neden olur.

Kant'ın ifadelerinden faydayla ve sempati duygusuyla ilişkilendirilebilecek durumların dışında, merhamet duygusunu temele alan bir başka yaklaşım daha çıkarılabilir. Kant'a göre hayvanların insanlarla ortak bir yönü acı çekme kapasiteleridir. Hayvanlara acı çektirmek ya da acı çekmelerine kayıtsız kalmak da insanın moral duygularını kötürümleştirecektir.[19] Her ne kadar Kant bu ifadenin arkasından hayvanları hızlı (ve acısız) öldürme, kapasitelerini aşmayacak şekilde çalıştırma hakkımızın olduğunu söyleyerek fayda argümanına kanıt oluştursa da, acı çekme kapasitesi olan hayvanlara bilerek ve isteyerek acı çektirmenin bizi moral bakımdan zayıflatacağı-

[16] Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Robert B. Louden, Cambridge University Press, 2006, s. 15. "Canının istediği" ifadesinin İngilizce metindeki hali, "one can do as one likes" şeklindedir.

[17] Kant, *Ethica*, s. 274-275.

[18] *Agy.*

[19] Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991, s. 238. Acı çekme kapasitesi genellikle yalnızca faydacı etiğin bir argümanıymış gibi sunulmakta, Kant'ın bu konudaki görüşü atlanmaktadır.

nı, bize hiçbir faydası olmayan hayvanlarla ilgili davranışlarımız için de bir ilke olarak düşünmek zorundayız. Zira Kant cansız doğada güzel addettiğimiz şeylere karşı nedensiz yıkım eğiliminin de insanın kendine karşı ödevlerine aykırı olduğunu, bu tür davranışların kullanma niyeti olmaksızın bir şeyi sevme eğilimimize zarar verdiğini söyler.[20] Kant'ın verdiği örneklerle, güzel kristal oluşumlarına ya da bitkilerin betimlenemez güzelliğine yönelik sevgi hissimizi hayvanlara da yöneltmememiz beklenemez.

Dolayısıyla hayvanlarla ilgili olarak fayda, sempati ve merhamet duyguları üzerinden ve merhametle bağlantılı ya da bağlantısız olarak düşünülebilecek güzellik kavrayışımız ve daha sonra değineceğim değer kavramı üzerinden geliştirdiğimiz bazı ahlâki ödevlerimiz bulunmaktadır. Ancak, Kant'ın çok açık bir biçimde vurguladığı gibi bu ödevler hiçbir zaman kendileri amaç olamayacak hayvanlara karşı ödevler olamaz. Cansız doğayla ilgili ödevlerimizde söz konusu olduğu gibi hayvanlarla ilgili ödevlerimiz de kendinde amaç olarak insanlık formülünün belirlediği üzere, kendi şahsımızda ya da başkasının şahsında insanlığa karşı ödevlerimizdir.

Kant bu nedenle bir kimsenin besleyip bakamadığı köpeğini ölüme terk etmesi halinde köpeğe karşı yükümlü olduğu ödevlerine aykırı herhangi bir davranışta bulunmuş olmayacağını, çünkü köpeğin hüküm verecek durumda olmadığını söyler.[21] Bu tür bir pozisyon, kimi hayvan hakları savunucuları açısından hazmetmesi zor bir düşünce olabilir; ancak hayvanların hüküm verebilme kapasitesinin yokluğunun Kant sistemi içinde zayıf bir nokta olup olmadığı tartışmasını şimdilik bir kenara bırakabiliriz. Hayvanlara karşı davranışlarımızın insanlara karşı davranışlarımızı ya da davranışlarımızın ahlâki temellerini belirleyebileceği düşüncesi ise kimi eleştirileri beraberinde getirir. Örneğin, Erol Kuyurtar, hayvanlara karşı davranışımızla insanlara karşı davranışımız arasında bir zorunluluk ilişkisi kurulamayacağı düşüncesindedir. Kant'ın ahlâk anlayışının hayvanları mal statüsünde değerlendiren anlayışlardan biri olduğunu öne süren Kuyurtar, Kant'ın bakış açısının zayıflığını göstermek üzere önemli bir örnek verir. Kuyurtar'a göre Adolf Hitler, tamamıyla ahlâki gerekçelerle vejetaryen olmuş ve hayvanları öldürmenin zalimlik olduğu gerekçesiyle av yasağını Avrupa'da ilk kez uygulamıştır.[22] Aynı şekilde, aslen bir Kantçı olan Wood, sistemin zayıf noktalarından biri olarak gördüğü bu durumla ilgili şu akıl yürütmeyi yapar. Kant'ın da varsaydığı üzere, insani hasletlerden biri olan kötülük duygusunun ya da rekabetçiliğin içimizde doğurabileceği şiddet eğilimini ge-

[20] *Agy.*

[21] Kant, *Ethica*, s. 274.

[22] Erol Kuyurtar, "Haklar Söyleminde Hayvanların Yeri", *Felsefe Tartışmaları*, 42. Kitap, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 25.

rekli hallerde hayvanlara yansıtarak boşaltabildiğimize ve böylelikle insanlara karşı daha iyi davranabildiğimize ya da en azından insanlara karşı şiddet gösterme eğilimimizin bu sayede azaldığına dair ampirik veriler gösterilebilirse, hayvanlara kötü davranmak bir ödev olarak kategorize edilebilir.[23] İnsanmerkezci olmayan ve çevremerkezli etik anlayışları da Kant'ın etik sistemini yalnızca insanlara doğrudan değer vermekle, canlı ve cansız doğayı ise ancak insanla ilişkisi bakımından ele almakla eleştirir.[24] Gene Kuyurtar, kimi çevrecilerin ekosistemin kendinde bir değerinin olduğunu göstermek için son kişi argümanı (the last person argument) adı verilen bir durumdan bahsettiklerine vurgu yapar. "Bu durumda, yeryüzünde yaşayan ve ölmek üzere olan son bir kişinin önünde, kendisinden sonra artık insansız kalacak yeryüzünü yok edecek bir buton vardır. Bu kişinin, dolaylı ödev argümanına göre hayvanlara istediği kötülüğü yapmasında yanlış bir şey yoktur, zira bu kimsenin söz konusu kötülüğü insanlara uygulama olasılığı kalmamıştır artık. Ama biz gene de bunun yanlış olduğunu kabul etme eğilimindeyiz, çünkü bu yanlışın, ilgili olabilen bazı hayvanların bizzat kendilerine yapılmış bir yanlış olduğunu düşünürüz. Yapılan yanlışın bazı hayvanların bizzat kendilerine yapıldığını kabul ettiğimizde, artık onlara karşı *doğrudan* bir ödevimizin olduğunu da kabul etmeliyiz" der.[25]

Bu tür karşı argümanların Kant'ın etik üzerine metinlerine dair okumalardan geldiği açık olmasına rağmen, çoğu Kantçı bu tür okumaları eksik bulmaktadır. Hayvanlara karşı etik görevlerimiz var mıdır sorusuna dolaylı ödev argümanından yola çıkarak yanıt arayan birçok Kantçı düşünür Kant'ın bakış açısını daha farklı savunmaktadır. Örneğin Patrick Kain'e göre Kant'ın vurgulamaya çalıştığı, hayvanlara karşı acımasız davranışların moral açıdan kötürümleştirici etkisi olduğu değil, bu davranışların bizatihi insanın ahlâki durumunun göstergesi olmasıdır.[26] Bu türden savunuları ayrıntılı olarak incelemeye geçmeden önce Kant'ın sistemine dair temel bir yanlış anlamadan kaynaklanan bir sorunun altını daha net olarak tekrar çizmek gerekiyor.

Kant'ın etik anlayışının rasyonaliteyi temel alan insanmerkezci bir yaklaşım olduğunu gözden kaçırmak ve hayvan hakları gibi modern bir meseleyle ilgili Kant'ın görüşlerine başvururken filozofun benzer kaygılarla hareket etmiş olduğunu varsaymak son derece yanıltıcıdır. Kant için insa-

[23] Allen W. Wood, "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature", *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society,* Vol: 72, No: 1, Haziran 1998, s. 197.

[24] Harun Tepe, "Çevre Etiği: 'Toprak Etiği" mi yoksa 'İnsan Etiği' mi?", *Felsefelogos*, 1999/1, No: 6, s. 47.

[25] Erol Kuyurtar, *agy.*

[26] Patrick Kain, "Duties Regarding Animals", *Kant's Metaphysics of Morals – A Critical Guide*, ed. Lara Denis, Cambridge University Press, 2010, s. 226.

nın neyi bilebileceği, ne yapabileceği birincil meselelerken, hayvanlarla ilgili davranışlarımız, hayvanların insana göre durumu gibi meseleler ancak ikincildir. Hayvanlar bakımından etik davranış ise bütün bunlara rağmen bir zorunluluk olarak düşünülmektedir. Kant yalnızca, insan dışı varlıklar söz konusu olduğunda, sisteminin özü gereği yukarıda bahsettiğim gibi "karşı" ve "ilgili" ayırımı getirmektedir. Kant'a göre insan, hem doğa yasalarına bağlı fenomenal dünyaya hem de akıllı varlık olarak özgür eylemenin mümkün olduğu varsayılan numenal dünyaya aittir.[27] Özgürlük insanı ahlâki bir özne olarak kurar ve onu yalnızca fenomenal dünya varlıkları olan, içgüdüleriyle hareket eden hayvanlardan ayırır. İnsan, ahlâki özne olması hasebiyle, hem ahlâk yasalarını koyan hem de kendini bu yasalarla bağlayan tek varlıktır. Bu, aslında insanı yalnızca içgüdülerine göre eyleyen hayvandan daha sorunlu bir noktaya taşımaktadır. Kant'ın *Ahlâk Metafiziği*'nde dile getirdiği gibi, ahlâki öznenin iki amacı kendi mükemmelliği ve başkalarının mutluluğudur.[28] Akıllı varlıklar olarak insanlar kendi başlarına amaçtır ve buna bağlı olarak dışsal varlıkları korunması gereken, mutlulukları ve mükemmellikleri diğer akıllı varlıklarca amaç olarak gözetilmesi gereken varlıklardır. Ancak bu, sonuç bölümünde değineceğim üzere, hiçbir koşulda hayvanların mal olarak değerlendirilmesi ya da ancak insanların çıkarlarına uygun olduğu hallerde gözetilmesi gereken yaratıklar olduğu anlamına gelmez. Zira mesele bu mükemmellik kavramının sınırlarının nerede çizilebileceği ve çizilmesi gerektiğiyle ilgilidir. Bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz Kantçıların bazılarının savunduğu üzere, Kant'ın mükemmellik ve mutluluk kavrayışı bütün doğayı etik davranışın nesnesi olarak görmeye kadar ilerletilebilir. Aşağıdaki bölümde önce Kant'ın dolaylı ödev argümanı çizgisinden hiç çıkmayan bir yaklaşım sergileyen Lara Denis'in Kant sisteminin hayvanlara düşünülenden çok daha önemli bir yer verdiği iddiasını inceleyecek, sonra Wood ve Korsgaard'ın Kant sisteminden kısmen ayrılan alternatif savlarına bakarak ortak ve farklı noktaları göz önüne sermeye çalışacağım.

III

İnsanla hayvanın farklılığını değil, benzerliğini sorguladığımızda moral davranışımızın nedenlerine dair çok farklı ilkeler edinebileceğimiz varsayılabilir. Hayvanlara davranış biçimimizin ahlâken önem taşıyan tavır ve duygulanımlarımızı hem açığa vurduğunu hem de etkilediğini söyleyen Lara Denis, hayvanlara karşı ödevlerimizin kaynaklarını göstermek

[27] Otfried Höffe, "Kant's Innate Right as a Rational Criterion for Human Rights", *Kant's Metaphysics of Morals – A Critical Guide*, ed. Lara Denis, Cambridge University Press, 2010, s. 85.
[28] Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 190.

için sempati duygusundan başlayarak hayvanlarla ortak taraflarımızın ve benzer davranışlarımızın altını çizer. Diğer kimi duygularımızın yanısıra sempati başkalarına nasıl ve ne zaman yardım edeceğimizi belirlememize yardımcı olurken, sempatiye yönelimimiz, Kant'a göre, hayvani ve moral varlıklar olarak doğamızın mükemmelliğe erişmesi yönünde son derece önemli bir rol oynar.[29] Acı ve sevinç hissi, arzulara sahip olma gibi hasletler ve bu hasletler üzerinden eyleme becerisi insan ve hayvanlarda ortaktır. Bu ortaklık hayvanları bizim gözümüzde sevgiye ve sempatiye değer kılar. Ahlâken iyi insan davranışlarına benzer hayvan davranışlarına tanık olduğumuzda onlara karşı sevgi duyarız. Hayvanlara davranış biçimimiz ahlâki açıdan uygun duygusal belirlenimlerimizi etkiler ve yansıtır. Ahlâki açıdan önem taşıyan hislerimizin insan ve hayvanlar arasında ayırım gözetmediğini öne süren Denis'e göre, bu durum bir hatadan ya da psikolojik bir tuhaflıktan kaynaklanmamaktadır.[30]

Ahlâki bütünlük ve mükemmeliyet çabası hemen her durumda hayvanlara kötü davranmayı yasaklar. Kâr amacıyla, spor olsun diye ya da sırf eti yüzünden hayvanları öldüremeyiz. Hattâ Denis, en radikal durumlar dışında hayvanlara karşı bugünkü davranış biçimimizi Kant etiği çerçevesinde meşrulaştıramayacağımız görüşündedir. Denis'e göre hayvanları öldürmek, nihai olmamak üzere, ancak aşağıdaki nedenlerle meşru sayılabilir: çok tehlikeli bir hastalığın ortadan kaldırılması için hayvanlar üzerinde deneyler yapmamız tek yol ise, açlığımızı gidermemiz için başka çare yoksa ya da kendimizi korumak için bir hayvanı öldürmemiz gerekiyorsa.[31] Dolayısıyla Denis, Kant etiğinin, örneğin faydacılığın aksine, hayvanlara nasıl davranmamız gerektiğine dair ilkeleri çıkar çatışmaları üzerinden bulamayacağımızı ortaya koymaya çalışır. Denis'in argümanları takip edildiğinde vejetaryenliğin de etçil beslenmeden daha etik bir davranış olduğuna varılabilir.

Denis'in savı önemli olmakla birlikte, hayvanlarla ilgili sempati ve benzerlik argümanlarının tek başına yeterli olmadığı iddia edilebilir.[32] Zira insanları kendinde amaç olarak görmemizin arkasında yatan neden onlara sempati beslememiz değildir ya da Jean-Jacques Rousseau gibi, hemcinsimizin içinde bulunduğu kötü bir durumun bizde merhamet duygusu uyandırması gibi bir argüman Kant'ta doğrudan bulunmaz. Aksine, insanları birbirlerinin benzeri kılan ve bütün insanları saygı gösterilecek varlıklar kategorisine dâhil eden rasyonalitedir. Saygı gösterme gereğinin temeline

[29] Lara Denis, "Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No: 4, (Ekim 2000), s. 406.
[30] Agm., s. 407.
[31] Agm., s. 415.
[32] Kain, "Duties Regarding Animals", s. 225.

Kant, herhangi bir ampirik veri koymaz; ampirik olgulardan çıkan sevgi ve sempati duygularını moral altyapımızı güçlendirecek özellikler olarak düşünür.

Kant'ın rasyonalite merkezli etik teorisinin neden olduğu eleştirilere yanıt vermeyi amaçlayan Wood ise, hayvanlara ve doğaya etik davranmamız gerektiği varsayımının ancak rasyonalite merkezli bir anlayışla temellendirilebilir olduğu iddiasından hareket eder. Zira Wood'a göre sorun rasyonalitede değil, "kişileştirme ilkesi" adını verdiği ilkededir. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki kendinde amaç olarak insanlık formülü şeklinde bilinen formüle dair bu ilke, rasyonel doğaya saygının ancak insanlığa *birilerinin şahsında* saygı duymakla açığa vurulduğunu, dolayısıyla her tür ödevin reel insan ya da insanlara karşı ödev olarak anlaşılması gerektiğini savlar.[33] Wood ise Kant'ın formülünden kişileştirme ilkesinin zorunlu olarak çıkmadığını, rasyonel doğaya soyut olarak da saygı göstermemiz gerektiğini savunur. Rasyonel doğa ile tek tanrılı dinlerdeki Tanrı kavramı arasında bir karşılaştırma yapan Wood, bu dinlere inananların Tanrıyı yalnızca ona karşı doğrudan davranışlarında değil, Tanrıdan başka varlıklara karşı davranışlarında da, bu varlıkların Tanrının yaratıkları olmak ya da Tanrının suretinde yaratılmış olmak gibi Tanrıyla belli bir ilişki içinde olması dolayısıyla yücelttiklerini söyler.[34] Dolayısıyla tek tanrılı dinlerde yaratılanları yalnızca Tanrıdan dolayı değil, ama Tanrıyla belli ilişkilerinden ötürü kendilerinden dolayı da sevmenin yalnızca istenir bir şey değil aynı zamanda doğru ibadetin (kısmi) bileşenlerinden biri olduğunu savunur.[35] Buradan da rasyonel doğayı kendinde amaç olarak kabul etmenin, rasyonel doğayla doğru bir ilişki içinde bulundukları takdirde rasyonel olmayan varlıklara karşı da saygıyla davranmamızı gerektirdiği sonucuna varır. Wood'un doğru ilişki olarak ifade ettiği durumlar ise potansiyel ya da virtüel olarak, geçmişte bir şekilde, kısmen ya da parçalı olarak rasyonel doğaya sahip olmak ya da rasyonel doğa için gerekli şartlara sahip olmak gibi hasletleri içerir.[36]

Burada Wood'un rasyonel doğayla doğru ilişki içinde olduklarını varsaydıkları öznelerin, çocuklar, akli melekelerini hastalık ya da yaşlılık dolayısıyla geçici ya da kalıcı olarak yitirmiş olanlar olduğu açıktır. Bunların yanısıra, Kant kadınları, çıraklık edenleri ve hizmetçileri de siyaset felsefesi bağlamında, yasama hakkına sahip olan aktif vatandaşlar kategorisine değil, ama hakları yasalar tarafından korunan pasif vatandaşlar kategorisi-

[33] Wood, "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature", s. 200.
[34] Wood, *agm.*, s. 201.
[35] Wood, *agy.*
[36] Wood, *agm.*, s. 202.

ne dâhil eder.[37] Wood, bütün bu öznelere, onların da bütünüyle rasyonel doğaya sahip oldukları varsayılıyormuş gibi davrandığımızı, hattâ bazı durumlarda, onların amaçlarını önceliğimizi söyler.[38] Bu da aslında, kendinde amaç olarak insanlık formülündeki kişileştirme ilkesini dar anlamda almadığımızın, rasyonel doğaya soyut olarak da saygı gösterdiğimizin göstergesidir. Bu gösterge, Wood'a göre, içine rasyonel doğanın bir parçasına ya da bunun koşullarına sahip olan hayvanları da içerecek şekilde genişletilebilir.[39] Ancak Patrick Kain, tam anlamıyla rasyonel olmayan insanlarla hayvanlar arasında koşutluk kurulamayacağını, Kant'ın insanların rasyonel bir ruha sahip olarak doğmasına karşılık hayvan ruhlarının rasyonel olmadığını öne sürdüğünü vurgular, çocuklarla ya da diğer pasif vatandaşlarla ilgili önermelerin hayvanlara da uygulanacak şekilde genişletilemeyeceğini öne sürer.[40]

Benzer şekilde, Kant'ın yaklaşımının rasyonaliteye sahip olma adayları olarak görülen bebekler ya da akli melekelerini yitirmiş hastaları dışladığı eleştirisinden yola çıkan Christine M. Korsgaard ise rasyonalite kavramının yanısıra iyi kavramının da yeniden yorumlanması gerektiğini önerir ve hayvanlara iyi davranma gereğini daha Aristotelesçi bir anlayışa dayandırır.

Hayvanlar, insanlardan farklı olarak etik failler olmamalarına, yani yasa koyucu istenç sahibi olmadıklarından hiçbir şekilde insanları yükümlülük altına sokamayacak durumda olmalarına rağmen, etik davranış talebinin kaynakları olarak görülebilirler. Rasyonel faillerin bu hak taleplerini tanıması gerekir, çünkü ahlâk yasası bunu zorunlu kılar. Korsgaard bu noktaya ödev ve değerin istençten üretildiği argümanından başlayıp evrensel yasanın yalnızca rasyonel varlıkları kapsamadığı argümanına varacağı birkaç adımlık bir akıl yürütme süreciyle gelir.

Kant'a göre, şeyler ancak insanların onları arzulamasıyla değere sahip olur. Amaçlarımız kendinde değil, ancak ilgimizle ilişkisi içinde iyi olduğu için, bir şey üzerindeki ilgimizden yola çıkarak ilgimizin nesnesine, onu rasyonel seçime değer kılmak için bir çeşit değer yükleriz. Bu kendimize de bir tür değer atfettiğimiz anlamına gelir. Kendimize yüklediğimiz değer, ilgi duyduğumuz şeyleri önemli, dolayısıyla bizim için iyi kılar. Dolayısıy-

[37] Korsgaard, "Fellow Creatures", s. 96. Wood ise Kant'ın sisteminde bu tür öznelerin açıkça "nonperson," insan olmayanlar olarak adlandırıldığına vurgu yapar.

[38] Wood, *agm.*, s. 204.

[39] Wood, *agm.*, s. 206. Ancak Susan Mendus Kant'ın kadın doğası üzerine görüşlerini eleştirdiği bir makalesinde, Kant'ın rasyonel doğaya saygı anlayışını Wood'un göstermeye çalıştığının aksine oldukça dar bir biçimde, kendi teorisinde bir çelişki olarak kadınları dahi dışlayacak şekilde temellendirdiğini göstermeye çalışır. Susan Mendus, "Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?'", *Essays on Kant's Political Philosophy*, ed.: Howard Williams, University of Cardiff Press, 1992, s. 166-190.

[40] Patrick Kain, "Duties Regarding Animals", s. 219-220.

la, kendimizi değerin kaynağı, başka bir deyişle, kendimizi ve başkalarını bağlayan normatif taleplerin kaynağı olarak görürüz.[41] Ben herhangi bir çıkarımı takip ettiğimde bu çıkarın ve bu çıkarda gerçekleştireceğimi düşündüğüm iyinin tüm rasyonel varlıklar için de izlemeye değer olduğunu söylemiş olurum. İstencim çıkarımın korunması ve desteklenmesi için evrensel bir norm inşa eder. Bütün değer ve ödev öyleyse yasa koyucu istencin edimlerinden gelir. Buradan da sadece insanların bizi bir şeye yükümlü kılabileceği ve dolayısıyla yalnızca onların kendinde amaç oldukları sonucu çıkar.[42]

Bu noktada Kant'ın birbirinden farklı iki kendinde amaç kavramsallaştırmasını birleştirdiğini söyleyen Korsgaard'a göre, birinci anlamda kendinde amaç tüm rasyonel varlıkların tanıması gereken meşru normatif taleplerin kaynağıdır; ikinci anlamda ise, ahlâk yasalarının yapılmasına katılmak suretiyle kendi taleplerini yasanın gücü altına sokabilen bir kişidir. Hayvanlara karşı ödevlerimiz ikinci anlamda kendinde amaç olarak davranan insanların ortaya koyduğu kurallarla sınırlı olacaktır, zira rasyonel olmayan hayvanlar insanları yükümlülük altına sokamazlar. Ancak hayvanlar birinci anlamda kendinde amaç, yani meşru normatif taleplerin kaynağı olabilirler.[43] Ahlâk yasalarının evrenselliği yasamaya aktif olarak katılmayanları, ya da çocuklar örneğinde görebileceğimiz gibi katılma yetisi olmayanları da koruması altına alır. Dolayısıyla, yasama sürecine katılamayan hayvanlar da, eğer kendilerini de kapsamına alan kurallar konulmuşsa ya da konulabilirse, bizi yükümlülük altına sokuyorlar demektir. Zira kural koyarken yalnızca rasyonel varlıkların ilgi ve kaygılarıyla sınırlanmış kurallar oluşturmayız.[44]

Korsgaard, bu noktada Kant'tan ayrılıp hayvanların da insanların da belli amaçlara sahip varlıklar olarak doğal iyileri olduğunu, insanın bütün edimlerinin kendi doğal iyi anlayışının kapsamında değerlendirilebileceğini öne sürer ve Kant'ın insan yaklaşımına dair son derece önemli bir varsayımda bulunur. Kant'a göre insan, doğanın ötesindeki aşkın, rasyonel bir düzenle bir tür bağa sahip olmasından dolayı değil, hayata ve diğer hayvanlarla paylaştığımız hayatın iyilerine duyduğu vazgeçilmez aşktan ötürü aşkın, rasyonel bir düzen inşa etme yetisiyle hayvanlardan ayrılır.[45] Dolayısıyla insan kendi için önem taşıyan bir yaratığın doğal iyisinin norma-

[41] Korsgaard, "Fellow Animals", s. 93.
[42] *Agm.*, s. 95.
[43] *Agm.*, s. 95-96.
[44] Örneğin cinayeti yasaklamak yönünde rasyonel bir varlık olarak oy kullandığımda, sadece rasyonel varlıkları öldürmenin kötü olmasını temel almam, korunması gereken çocukları da düşünürüm.
[45] *Agm.*, s. 103, 105.

tif taleplerin kaynağı olduğunu bir yasa olarak kabul eder. Hayvanlar da – kendileri farkında olmasa da– kendi iyilerine sahiptir ve bu iyileri izlerler. Buradan da görüleceği üzere, hayvanlar yasa koyucu rasyonel varlıkların yasa koyarken göz ardı edemeyecekleri bir kategori olarak düşünülebilir.

IV

Kant'ı hayvan hakları açısından eleştirenler, Kant'ın bütüncül felsefi sistemini birbirinden kopuk parçalar gibi görerek yalnızca etik argümanlarını merkeze alan yaklaşımlar sergilediklerinden dolayı, Kant'ın doğrudan ve dolaylı ödevler ayırımının eksikliklerini göstermeye odaklanıyorlar. Bunun karşı kutbunda ise, Kant savunucuları gene dolaylı ödev argümanı üzerinden hareket ederek bu argümanı ve mantıksal sonuçlarını olabilecek en geniş biçimde yorumlamaya çalışıyorlar.

Bu bağlamda ilk olarak Kant'ın pozisyonunun hiç de eleştirenlerin aktarmaya çalıştıkları gibi türcü ya da hayvanları yok sayıcı olmadığı, aksine, özellikle Denis'in yorumunda gördüğümüz üzere, hayvanları ve giderek bütün doğayı yok sayan ya da ikincil gören bir anlayışın ahlâken güdük kalacağını ve insan olmanın gereklerini yerine getiremeyeceğini vurguladığı açık. Zira Kant, rasyonel olmayan hayvanlar rasyonel hayvanları yükümlülük altına alamaz sonucunu, kendisi ve diğer şeyler üzerine düşünme, çıkarımlarda bulunma, davranış ilkeleri geliştirme kapasitesine sahip olmak; özgür olmak üzerinden kurduğu ontolojik ve etik temelden zorunlu olarak çıkarıyor. Yıllarca sahibi için çalışmış bir hayvanı sokağa atmanın, hayvan bununla ilgili bir hükme sahip olmadığı için mümkün olduğu zorunlu sonucu, ahlâki mükemmellik gibi bir amacı olan rasyonel varlığın bu hayvanı sokağa atmasının kabul edilebilir olduğunu söylemekle aynı şey değil. Ayrıca, bana kalırsa Kant, yalnızca kendi ahlâki eğilimlerimizi sakatlayacağımızdan dolayı ve sonuç olarak insani ilişkilerimizde de ahlâki davranma ilkelerimize halel gelebileceği için köpeğe iyi davranmamız gerektiğini söylemiyor. Korsgaard'ın dediği gibi, insanın hayatla ve bu hayatın iyileriyle olan ilişkisi, bir ahlâk varlığı olmanın gerekli kıldığı ölçüde, onun bütün varlığa hassasiyet ve özenle yönelmesini doğasının bir parçası haline getiriyor.

İnsanın hayvanla ilişkisi felsefi sisteminde ikincil düzeyde kalmasına ve rasyonalite merkezli etik sistemi içinde çözülmesi güç bir sorunmuş gibi durmasına rağmen, daha bütüncül bir yaklaşımla, Kant'ın hayvanlara yönelik etik davranışın kaynağını da gene kendi sisteminin temellerine yaslanarak gösterebildiğini öne sürebiliriz. Zira, özgürlüğün sadece insana özgü olması ve insanı yükümlülük sahibi kılması, yükümlü kılma yetisinin de kaçınılmaz olarak sadece otonom varlıklara ait olması kabulleri rasyonel

olmayan doğayı başka bir noktaya yerleştirmektedir. Ancak Kant rasyonel olmayan doğanın, insandan bağımsız yahut insana kıyasla önemsiz ya da değersiz olduğunu değil, bu iki doğanın bambaşka alanlar, çerçeveler olduğunu ortaya koyuyor. Bu bağlamda, genellikle "için" kelimesine vurgu yapılarak eleştirilen Kant'ın görüşünü, "rağmen" kelimesini vurgulayarak okumaya çalışalım: hayvanlarla ilgili ödevler, hayvanlar rasyonel olmadıkları için doğrudan değil, ancak diğer insanlara karşı dolaylı ödevlerimizdir, ama rasyonel olmadıkları halde hayvanları (ve cansız doğayı) yok sayamayız ya da onlara kötü davranamayız.

Bunu söylemek için hayvanların insandan bağımsız bir değere sahip olduğunu varsaymak zorunda değiliz; hattâ böyle bir önerme hiçbir şekilde temellendirilemeyecek metafizik bir önerme olacaktır. Bu tür bir değerin varlığı, biz bilmesek de hayvanların rasyonel olduğunun[46] ya da insanların bilme kapasitesini aşan, bu yüzden de eylemlerinin ilkesi olamayacak bir değerler sisteminin varlığının varsayılmasını gerektirir. Değerin, insanın düşünce ve edimlerinin sonucunda ortaya çıktığını kabul ettiğimizde, karşımızdaki mesele değerin ilkesi olacaktır. Önceki bölümlerde bununla ilgili çeşitli yanıtları irdelemeye çalıştım. Bu yanıtların yanısıra, Kant'ın yaklaşımı, dünyayı daha bütüncül kavrayan bir anlayışla, değeri ve hükmü verenin kaçınılmaz olarak insan olduğunu unutmadan, kısa vadeli ve uzun vadeli çıkarlar arasında yeni bir denge kurulması gerektiği, zira doğanın sistematik talanının istemede bir çelişki olduğu fikrine götürebilir.

Kant'ın düşünüşünü tersine çevirmek tanık olduğumuz realiteler karşısında daha makul bir açıklama getirebilir gibi duruyor; hayvanlara kötü davranan insanların insanlara karşı ahlâki davranışlarının ilkelerini sakatlama ihtimalinin yerine, halihazırda insanın kendinde bir amaç olarak değil, safi araç olarak görülmesinin neticelerinden biri olarak hayvanların ve doğanın da sadece insanlar için var olduğunu düşündüğümüzü varsayabiliriz. Daha doğrusu burada bir neden sonuç ilişkisi aramaya kalkmak yerine, açıktır ki, birbirini etkileyen ve besleyen süreçlerden bahsetmek çok daha makul görünmektedir. İster tersinden ister düzünden okuyalım, Kant'ın varsayımı, sorunlu olsa da, gerçekdışı bir duruma işaret eder görünmüyor. Dolayısıyla bütün varlığa bakışımızın, insanı da içine alacak şekilde, sorunlu olduğunu kabul etmemiz ve giderek sadece insana karşı davranış biçimlerimizi değiştirerek değil, bütün varlığa yönelik davranış biçimlerimizi değiştirerek daha dengeli ve etik bir yaşam alanı oluşturmamız gerekiyor.

[46] Sadece hayvanların rasyonalitesini varsayabiliriz. Evrende, bu dünya dışında başka rasyonel varlıkların olduğu ve onların bu dünyanın hayvanlarına özel bir değer atfettiği düşünüldüğünde dahi, insan olmasa da değer atfedenin rasyonel bir varlık olması koşulu ortadan kalkmaz.

KAYNAKÇA

Brandt, Reinhard, "The Vocation of the Human Being", *Essays on Kant's Anthropology*, ed. Brian Jacobs ve Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003, s. 85-104.

Guyer, Paul, "Duties Regarding Nature", *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality,* ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, 1996, s. 304-334.

Höffe, Otfried, "Kant's Innate Right as a Rational Criterion for Human Rights", *Kant's Metaphysics of Morals – A Critical Guide*, ed. Lara Denis, Cambridge University Press, 2010, s. 71-92.

Johnson, Robert N., "Duties to and Regarding Others", *Kant's Metaphysics of Morals – A Critical Guide*, ed. Lara Denis, Cambridge University Press, 2010, s. 192-209.

Kain, Patrick, "Duties Regarding Animals", *Kant's Metaphysics of Morals – A Critical Guide*, ed. Lara Denis, Cambridge University Press, 2010, s. 210-233.

Kant, Immanuel, *Lectures on Logic (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation)*, çev. J. Michael Young, Cambridge University Press, 1992.

Kant, Immanuel, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, çev. Allen W. Wood, Yale University Press, 2002.

Kant, Immanuel, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, 2003.

Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Robert B. Louden, Cambridge University Press, 2006.

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

Korsgaard, Christine M., "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", *Tanner Lectures on Human Values*, ed. Grethe B. Peterson, The University of Utah Press, Volume 25/26, 2005, s. 79-110.

Kuyurtar, Erol, "Haklar Söyleminde Hayvanların Yeri," *Felsefe Tartışmaları*, 42. Kitap, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 15-58.

Lara Denis, "Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No: 4, (Ekim 2000), s. 405-423.

Mendus, Susan, "Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?'", *Essays on Kant's Political Philosophy*, ed.: Howard Williams, University of Cardiff Press, 1992, s. 166-190.

Singer, Peter, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, 2005.

Sullivan, Roger J., *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge University Press, 2004.

Tepe, Harun, "Çevre Etiği: 'Toprak Etiği" mi yoksa 'İnsan Etiği' mi?", *Felsefelogos*, 1999/1, No: 6, s. 41-56.

Wood, Allen W., *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, 2004.

Wood, Allen W., "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature", *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society,* Vol. 72, No: 1, Haziran 1998, s. 191-221.



Jacques Derrida

HAYVANLARIN DİLİYLE KONUŞAN İNSAN:

DİLSİZİN DİLİNİ KONUŞABİLME, SESSİZLİĞİN SESİNE KULAK VERME OLARAK BENJAMIN VE DERRIDA'NIN METİNLERİNDEN HAREKETLE BİR SEYİR

Can Batukan

Walter Benjamin doktorasını henüz tamamlamış genç bir akademisyen olarak *Şiddetin Eleştirisi*'ni (Kritik der Gewalt, 1921) yazdığında 29 yaşındaydı. Kendisine, eşine ve yeni doğmuş çocuğuna yetecek kadar para kazanamadığından İsviçre'den tekrar Berlin'e, ailesinin yanına dönmüştü. Başyapıtı olarak gördüğü, ancak hiçbir zaman tamamlayamayacağı *Pasajlar*'ı (Das Passagen-Werk) yazmaya başlamasına henüz altı yıl kadar vardı. *Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri* (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit) adlı kitabı ilk haliyle ancak 14 yıl sonra, 1935'te yayımlanacaktı. 1921 yılında, düşünsel serüveninin başındaki bu genç felsefeci ve sanat eleştirmeni, söz konusu metninde (*Kritik der Gewalt*, 1921) şöyle diyordu:

> Doğal hukukun devlet kuramına göre, insanlar devlet dolayısıyla şiddeti bir yana bıraktılarsa (Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'ta açık bir biçimde öne sürdüğü gibi) bu, söz konusu rasyonel anlaşmanın tamamlanmasından önce, bireyin *de facto* hizmetinde olan şiddeti dilediğince kullanmaya *de jure* hakkı olduğu varsayımı çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.[1]

[1] Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", *Benjamin* içinde, çev. Besim Dellaloğlu, İstanbul: Say, 2005, s. 102.

Doğal Hukuk (*jus naturale, lex naturalis*)[2] tanımı Platon'un ve Aristoteles'in öğretilerine dayanır. Benjamin ile ilk tanışıklığı 1921'de gerçekleşen ve sonrasında onu oldukça etkileyecek bir düşünür olan Leo Strauss, bu ilk döneme Klasik Doğal Hukuk, sonrasınaysa Modern Doğal Hukuk adını verecektir.[3] Platon'da mesele Kâinatın, yani bir bütün olarak Doğa'nın (*Phusis*) ideal bir düzenle (*logos*) bağlantılı olma zorunluluğudur. Bu düzen, idealar dünyası tarafından şekillendirilmektedir: her şeyin ideal bir formu vardır. Kâinatın düzeni iyiye dayanır. Böyle olduğu için de varolan her şeyin doğal yönetimi (hukuku, politikası, etikası) insan tarafından buna uygun olarak kurulmalıdır. Bu bakımdan Platon devleti, kralı bir filozof olan ve doğal adaleti ideal olarak tesis eden bir devlettir.[4] Bu anlayış Stoacılarda ahlâki bir öğreti olarak insanın özünde ve tanrısallıkla akrabalığında yatan "evrensel adalete" olan inanca dönüşür. Aristoteles'te ise doğal adalet bir öte dünyaya, bir idealar dünyasına bağlı olarak değil, doğrudan doğruya Doğa'nın kendi "içkin" yasalarına göre şekillenir. Her iki filozofta da hukuk, politika ve ahlâk birbirinden ayrılmaz.

Bu çerçeveden değerlendirdiğimizde Yunan filozofların *dikaion physikon* olarak ifade ettiği şeyin Benjamin'in makalesindeki Doğal Hukukla pek alâkası yoktur.[5] O daha ziyade Strauss'un Modern Doğal Hukuk adını verdiği şeyden bahseder. Eleştirdiği anlayış şiddeti doğal bir olgu sayan (Darwincilerden hareketle) ve bu sebeple de yasal olduğunu iddia eden tezlerdir. Modern Doğal Hukuktan söz ederken Grotius ve Hobbes'tan başlamak gerekir. Grotius'a göre insan doğası iki şey ister: kendini korumak ve toplumda rahatça yaşayabilmek. Hobbes'a göre ise "doğal hukuk", her bir insanın kendi gücüne göre istediği gibi kullandığı özgürlüğüdür. Bu noktada herkesin herkesle çatışmasını ve savaşları önlemek için şiddeti engelleyecek yasalara ve bir toplumsal sözleşmeye ihtiyaç doğar. Ancak bu da bireylerin şiddetini devlet aygıtına devretmek ve zaman içerisinde gelişmeleriyle çok daha büyük ve tehlikeli olabilecek bir akılsallığı ortaya çıkarmak olacaktır. İşte Benjamin'in Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Po-*

[2] Romalılar *lex naturalis* (Doğal hukuk) terimini *jus naturale*den (Doğal hak-hukuk, Doğal adalet) ayırmıştır. İlki bir otorite tarafından konmuş olan kanunlar bütünü şeklindeyken ikincisi genel ve yazılı olmayan bir kavramı imler.

[3] Bkz. Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, İstanbul: Say, 2011.

[4] Bu ideal olan tanımlanamadığı ve çağdan çağa değiştiği için Platon'un devleti bir ütopyadır. Ona ulaşmayı hedeflemek büyük hatalar yaptırabilir (mutlak doğrulara inanmak gibi) ancak ulaşılamaz olduğunu bilerek yaklaşmayı denemek iyi sonuçlar verebilir.

[5] Strauss'un Klasik Doğal Hukuk içerisinde değerlendirdiği üçüncü akım genel mânâsıyla Aquinalı Thomas'ın insan davranışlarının ölçüsünü akla dayandıran, ancak onu da "insan doğası" ile eşleştiren anlayışıdır.

liticus'undan hareketle eleştirdiği bu anlayıştır.[6] Bu kuruluşun kendisi bizatihi şiddeti içermektedir. Spinoza'nın bir diğer çağdaşı Locke'a geldiğimizde de durum çok farklı değildir. Ulus devletin kurucu metinleri insan bedenleri (elbette kast edilen henüz sadece köle olmayan, Avrupalı beyaz adamdır) üzerindeki "gereksiz" şiddeti en aza indirmek adına gerekli hukuki düzenlemelerin kuramını üretmekte ve buradan açığa çıkabilecek yepyeni motivasyonlara sahip bireylerin "yönetilebilir" doğalarına göz dikmektedir.

İnsanın şiddeti kullanma hakkını yani iktidarı devlete bırakırken 'varsayılmış olan' tam olarak nedir? Platon'da olduğu gibi İyi'nin formuna uygun bir düzen oluşturmak mı; Aristoteles'teki biçimde Doğa'nın içkinliğinde bir adalet aramak mı; yoksa Hobbes'un dediği gibi ne bir *Finis Ultimis*in (nihai erek) ne de bir *Summum Bonum*un (en yüce iyi) olmadığı bir düzende bir *Leviathan* doğurmak mı? Eğer sonuncusu ise, bu kudretli devlet yapısı insana, hayvana ve bitkiye nasıl davranmıştır? Hangi kurumları, aygıtları ve bilgi üretimlerini kullanarak, hangi yollardan insana yeterli olacak "sus paylarını" vermiş (bunun adına "özgürlük" diyoruz) ve onu –ruhunu ve bedenini– tebalaştırmaya (özneleştirmeye ve köleleştirmeye) devam edebilmiştir? Dahası bu sorunsallaştırma alanları arasında hayvan meselesini "şiddetin inceltilmesi teknikleri" bakımından nasıl ele almıştır?

Hayvan, İnsanlık Tarihi'ndeki birincil tahakküm alanlarından biri olmasına karşın son 20-30 yıla gelene dek ele alınamamış, cinsellik, cinsiyet, ırk, sınıf gibi sorunsallaştırmaların gölgesinde kalmıştır. Bu bakımdan hayvan özgürlüğünün tesisine (türcülüğün sonlandırılması, sömürü ve tahakkümün sonlandırılması, hayvanların birer yaşayan özne olarak kabulü, Hayvan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin tüm dünyada kabulü) dönük argümanlar günümüz felsefe ve sosyal kuramlarında öne çıkmaktadır. Oysa "Hayvan Sorusu" felsefede kötülük problemi ve şiddet meselesiyle doğrudan ilintilidir. İnsan, belki başlangıçta Doğaya atfetmeye çalıştığı kötülüğün kendisinden kaynaklandığının ve esasında Doğada iyi ve kötünün var olmadığının farkında olabilir. Doğadaki "yakını" (*prochain*) olan hayvanı ise ya ruha sahip olmamak bakımından bir makine olarak ya da ruha sahip olan ancak rasyonaliteye sahip olmamak bakımından kötücül özelliklerin kaynağı olan "yaşayan varolan" biçiminde tanımlamayı seçmiştir. Bu tanımlar hayvanları tek bir kategoriye (hayvan olarak) indirgemenin yanısıra onları insandaki tüm kötülüklerin de kaynağı (insandaki hayvan) durumuna getirir. Oysa Doğada ve hayvanların dünyasında kötülük yoktur.

[6] Benjamin'i bu metni yazarken etkilemiş iki kaynaktan biri Ernst Bloch'un *Ütopyanın Ruhu* kitabı, diğeri ise George Sorel'in devrimci genel grev anlayışıydı. Bkz. Halil Turhanlı, "Sorel'den Benjamin'e Şiddet", *Birgün*, 16.10.2012.

Şiddetse modern insanda olduğundan çok daha farklı bir biçimde mevcuttur: "yabanlık".

İnsani mânâdaki şiddet insan bireyin kendinde bu hakkı görmesiyle başlar: yabanlığı bir kenara bırakıp "medeni" olmayı seçmek. Yani diyebiliriz ki şiddet özünde medeni bir şeydir; medeniyetle ilgilidir.[7] Bu bakımdan medeniyet öncesi insan toplumlarının ya da medenilik seviyesi düşük kabul edilen toplumların daha az şiddet kullandıklarını söylemek mümkün. Bir insan topluluğunda "yabanlık" henüz yokedilmemişse, Doğayla ve hayvanlarla olan bağ henüz kopmamışsa, bireysel şiddete sahip olmayacaktır. Göçebe toplulukların bir kısmı böyledir, ancak Doğayla olan bağa ek olarak tanrısal olanla kurulan mistik bir bağ insan tarafından eklendiği durumlarda yeni bir şiddetin (dinî şiddet) yolu açılmış olur.

Bireysel şiddetin yanısıra, dinî iktidarın ve şiddetin reddi için ona bağımlı olmayan toplumsal bir düzen oluşturmak ve yasa (*nomos*) oluşturmak gerekir.[8] Oysa din büyük bir güçtür ve iktidar aracıdır. Bu nedenle İnsanoğlunun dinî iktidarın ve şiddetin reddi adına doğal ya da pozitif hukuka dayalı bir devlet meydana getirebilmesi zaman almıştır. Ancak bu da bir devir sözleşmesidir: Devlet dolayımıyla şiddet uygulama hakkının önce tek tek bireylerden kurumlara (bu örneğin Babil'de, Yunan kent devletlerinde ve Roma'da olmuştu), daha sonra da tek tek bireylerden (monarklar, tiranlar, derebeyleri vb.), onların kontrolündeki kurumlardan ve/veya dinî kurumlardan temsilî erklere ve dünyevi kurumsal yapılara devri. Bu son derece rasyonel bir anlaşmadır. İnsan şiddet kullanırken kendisi de zarar görebilir. Oysa bir kent devletinde ya da ulus devlette belirli sınırlar içerisinde koruma altındaki bireyler silâh taşımak ve öldürmek zorunda olmadıklarından daha güvende sayılırlar. Öte yandan risk, seçilmiş ya da paralı orduya ve devleti yönetenlere devredilmiş olur. Dinî şiddetin de tanrısal olduğu düşünülen metinler dışında bir izahı yoktur. Dolayısıyla çoğu kez hata sonucu ya da kişisel hırslar neticesinde bireyler üzerinde şiddet uygulanması mümkündür. Aynı şekilde monarkın denetim kurumları olmaksızın keyfî karar verebildiği durumlarda şiddet rasyonel olmaktan uzaklaşır. Ancak rasyonel bir anlaşmasının tamamlanmasından önce hukuk denen

[7] "Doğa'da şiddet yoktur" ifadesini Derrida da kullanıyor. *Doğal ya da fiziksel şiddet yoktur. Şekil itibariyle bir depremin ya da fiziksel bir acının şiddetinden söz edilebilir ancak burada herhangi bir yargı aygıtının karşısına çıkabilecek, bir yargıya meydan verecek bir* Gewalt*'in söz konusu olmadığı gayet iyi bilinir. Şiddet kavramı hukukun, siyasetin ve ahlâkın sembolik düzenine aittir* (bkz. Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris: Galilée, 1994, s. 80).

[8] Dolayısıyla asıl siyasal olan hukukun kurucu edimini sorgulamak olacaktır. Şiddet nedir? Devlet nasıl kurulur ve kendisini nasıl korur? Hukukun şiddetle ilişkisi nedir? gibi temel soruların yanıtları Benjamin'deki bu sorgulamayla açığa çıkmaktadır (Bkz. Zeynep Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset", *Metis Defterleri 2: Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 215).

aygıt "insan bireyin" *de facto* olarak bu hakka sahip olduğunu varsaymış ve bunu sözleşme altına alarak insanın sınırsız şiddet kullanımının *de jure* kökenini oluşturmuştur. İster doğal hukuk anlayışına, ister pozitif hukuk anlayışına göre olsun, devlet denen şeyin meşru olarak tanımladığı araçlar bu kökenden türetilir.[9]

Bu araçlar devletin şiddeti nasıl kullanacağını ve bunun nasıl meşrulaştığını belirleyen aygıtlarıdır (*dispositif*). Söz konusu aygıtlar ideolojik, hukuksal, askerî ve politik olabilir. Buna ek olarak iktisadi, tıbbi, mimari ve dinî aygıtlar da vazgeçilmezdir. Devlet bu aygıtlarının ürettiği mekanizmalarla insanlar, hayvanlar ve Doğa'nın bütünü üzerindeki sistematik şiddetini sürdürür. Hukuki mânâda "adil amaçlara meşru araçlarla" vardığı sürece kendisini olumlar ve diğer devletler karşısında da savunulabilir bir konuma sahip olur. Öyleyse biz hayvan haklarını etik, politik ve hukuksal zeminlerde savunduğumuzda işte bu bahsettiğimiz medeniyet yapısının içerisinde bir savunma yapmak durumundayız. Dolayısıyla, örneğin Jeremy Bentham gibi Anglo-Amerikan geleneğe ait düşünürlerin eserlerinde pratik mânâda önemli katkı sunmakta olan, ancak ontolojik zemini sorgulamayan bir savunu söz konusudur. Bu savunu koşulların iyileştirilmesi, yani mevcut devlet şiddetinin zayıf ve mağdur olanların lehine azaltılması ve yasadışı olan şiddetin daha sert yaptırımlarla cezalandırılmasını hedefler. Ayrıca bireysel olarak etik bazı konumlanmaların önünü açar. Sonuç olarak elde edilen şey "devlete karşı kazanım" adını alır. Bu ancak örgütlü ve eğitim düzeyi yüksek, demokratik toplumlarda sürdürülebilen bir yöntemdir. Bugünse Dünyanın büyük bölümü otokratik ve oligarşik yapılar tarafından yönetiliyor.

Hayvan haklarının Dünya genelinde yeterince savunulamıyor oluşunun, hayvan özgürlüğüne dair bilincin yeterince hızla ve Dünyanın her ülkesinde yayılamamasının nedeni budur. Gelişmiş ülkelerin dışındaki ülkelerde makalenin başında saymış olduğumuz cinsellik, cinsiyet, ırk, sınıf gibi sorunsallaştırma alanlarına dair kazanımlar halen yeterli seviyeye ulaşamamıştır. Bu nedenle hayvan haklarına, Doğanın korunmasına çoğu zaman sıra gelmemektedir. Oysa meselenin ontolojik zemininin de tartışmaya açılması halinde (ki bu Kıta Avrupası felsefesiyle olacaktır) hayvan hakları ve hayvan özgürleşmesinin esas itibariyle tüm bu meselelerin de temelinde olan "kökensel" bir mesele olduğu görülebilir.

Bugün "hayvan sorusu"na dair anlamlı çalışmaların Anglo-Amerikan geleneği ayağının tamamı Jeremy Bentham'ın argümanına dayanır. Bu argüman kısaca ifade edersek "Acı duyabilirler mi? (*Can they suffer?*) olarak formüle edilir. Bentham'ın *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* adlı metninde "fayda ilkesi"nin tanımlanışından itibaren, özel-

[9] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", *Benjamin*, s. 102.

likle acı ve haz üzerine olan beşinci bölümün sonuna dek olan kısım "hayvan sorusu"nu ilgilendirir. *Fayda ilkesiyle, her eylemin ilgili kesimin mutluluğunu artırma veya azaltma veya bu mutluluğu teşvik etme/karşı olma eğilimine göre onaylayan veya onaylamayan ilke kast edilmektedir.*[10] Bentham bu ilkeyle yalnızca insanların değil, hayvanların da (ama temel olarak insanların) faydasını gözetmeyi ve duyarlı canlıların toplam mutluluğunu artırmayı hedeflemiştir. Bu, faydacılığın kapitalist ele alınışından farklı olarak yalnızca kapitalist sistemin faydasını değil hukuki, etik ve politik olarak tüm İnsanlığın ve Doğanın mutluluğunu (*eudaimonia*) ve iyi yaşamını hedeflemekti. Ancak *eudaimonia* göreli bir kavramdır ve hangi canlıları ön plana aldığınıza, hangi canlıları hesaba katmadığınıza bağlı olarak bulunacak sonuçlar da değişecektir. Yani sorun "haz ve acının değerinin ölçümü"ndedir. Zira burada hazzın ya da acının *yoğunluğu*, *süresi*, *kesinliği veya belirsizliği*, *yakınlığı veya uzaklığı* şeklindeki dört koşul ve daha sonra eklenen iki koşul (*verimlilik* ve *saflık*) tanımlanmış olsa dahi bu koşulların sayısal olarak ölçümü bir anlam ifade etmez.[11] Bunlar öznel kategorilerdir ve bireyden bireye ve canlı türlerinin kendine has öznellik biçimlerine göre değişim gösterebilirler. Örneğin bir kedi sıcaklık artışına ya da azalışına fazlasıyla duyarlıyken (ve bu onun ölümüne kolaylıkla yol açabilirken) bir fil için daha geniş bir ölçekte hazları azaltmayacak, acıları artırmayacak olabilir. Hattâ acı ya da haz duyamaz olduklarını düşündüğümüz, örneğin bir sinek için de bu sıcaklık değişiminin ölümcül olabileceği, dolayısıyla da mutlak mânâda yaşamının sonlanması bakımından (yaşam hakkının yok olması bakımından) acı duymuyor da olsa zarar gördüğü açıktır. Yani insan ve farklı hayvan türleri çoklu bir öznellik kuramına göre değerlendirilmedikleri ve sahip oldukları ruh özellikleri ya da duygulanımları yeterince bilinmedikleri durumda, Doğanın bütününe dair bir *eudaimonia* sağlamak zor görünüyor.

Spinoza buna afektler bilimi ya da *Ethica* diyordu. Bu bakımdan Doğanın bir bütün olarak (*içkinlik* olarak) anlaşılabilmesine dair bu en incelikli kuramın Benjamin ve Derrida'nın düşüncelerine etkisi büyüktür. Bentham'ın "fayda ilkesi" kendisinden önce hukukun genel işleyiş ilkesini, yani "güçlünün *eudaimonia*sı için güçsüzün *eudaimonia*sı kurban edilir" biçimindeki ilkeyi revize eder. Böylece formül bir parça iyileştirilerek şu biçimi alır: "güçlünün *eudaimonia*sı için güçsüzün *eudaimonia*sı makul oranlarda kurban edilir." Bu gözden geçirme her ne kadar bir iyileştirme sağlıyorsa da meselenin özüne dair bir çözüm getirmemektedir. Meselenin

[10] Jeremy Bentham, *Ahlâk ve Yasama İlkelerine Giriş*, çev. Aysel Doğan, Bölüm I, Fayda ilkesi, madde 2, *AÜHFD*, 2008, s. 381-390.
[11] Bkz. *age.*, s. 384-5.

özü *çoklu-öznellik*tedir (*polisubjectivity*): Algı ve duyumsama yetileri birbirinden farklı olan farklı canlı varolanların bunun sonucu olarak kendilerini çevreleyen dünyayı (*Umwelt*) her biri kendine has olacak biçimde algılaması ve duyumsaması; bunun sonucu olarak kendilerine has birer öznellik (dil, anlam dünyası, sembolizm) geliştirebilmeye muktedir olmaları. İşte meseleyi bu bakımdan da ele alabildiğimiz takdirde hayvan hakları ve hayvan özgürleşmesinin Kıta Avrupası felsefesindeki ele alınışına ulaşırız: ontolojik yol. Bu gelenek, başlangıçta ilkinin aksine pratik çözümler sunmaktan uzak, kuramsal tartışmalar içerisine gömülmüş görünmektedir. Hayvan sorusunu ontolojik zemininde sorabilmek adına öznellik, benlik, başkalık, duygulanımsallık, öznelerarasılık, dil ve anlam gibi alanları insan ve hayvan için tekrar tekrar sorgular.

İlk olarak Husserl'de *Ideen II*'nin (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*) ilk bölümü içerisinde bazı bölümler hayvan-bedenler (*Tierleiber*) üzerine pasajlar içerir.[12] Ancak Husserl, canlı bir varlık olarak hayvanların öznelliğiyle ve bu öznelliğin kuruluşuyla (*konstitution*) ilgilenmemiş, bu konuyu açık bırakmıştır.[13] Husserl'in yarım bırakılmış sorgulamasını 1929 yılında Heidegger üstlenecektir. Freiburg Üniversitesi'nde verdiği *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya - Sonluluk - Yalnızlık* (Die Grunbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit) dersleri Kıta Avrupası felsefesinde "hayvan sorusu"nun felsefenin merkezî bir sorusu olarak ele alan ilk metindir. Her ne kadar Uexküll'ün önermekte olduğu çoklu-öznelliği tartışmıyorsa da hayvanın bir dünya sahibi olabilme ihtimalini ciddi olarak ele alır. Felsefenin gene de kıyısında olan bu çizgi bir hayvan felsefesine doğru Merleau-Ponty'nin *dolaylı ontoloji*sinde yol alır. Merleau-Ponty öznelliğin insanlar dışında hayvanlarda da ortaya konabileceğini hissetmektedir. Dahası, her türlü öznelliğin ilk olarak algıda başlaması gerektiğini anlamaktadır. Algının önceliği aynı zamanda insanı akılcılığı, dile ve akla sahip olması bakımından ayrıcalıklı kılan tefsirlerin karşısında bazı hayvanlarda bize göre pek çok açıdan daha gelişmiş olan algı biçimlerini öne çıkarmakta ve böylelikle insanın varsayılan ontolojik üstünlüğünün hatalı olabileceğini, farklı algı biçimlerinden (*Gestalt*) farklı ve biricik öznellik biçimlerinin meydana gele-

[12] Bu konuda Nermi Uygur'un *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* (1958) çalışması bize yol gösteriyor: En içimde başkası vardır; 'sen' benimle iç içedir. Hayvan sorusu açısından şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Hayvan içimizdedir, içimizdeki bir başkası ya da yabancılaşmış benimizin başkalığındaki asıl ben'imiz olarak. Husserl'in ikinci büyük konstitution basamağı "canlı ya da ruhlu (animalischen) doğanın konstitutionu'dur". Buradaki ruh/beden insan ve hayvanları birlikte ele alır. Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul: Yapı Kredi, 1958, s. 165, 172. Bu konuda ayrıca bkz. Melih Başaran, *Kurbansal Sunu*, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 267-269.

[13] Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 172.

bileceğini gösteriyordu. Derrida'ya geldiğimizde ise, insan dilinin bir varsayımlar bütünü olduğu ancak bu varsayımların sonradan (*après-coup*) tartışılmaz doğrular haline geldiği iddiası önümüze gelir. Derrida, üzerinde etkisi büyük olan iki düşünür; Husserl ve Heidegger'i bu meselede ağır biçimde eleştirmektedir: Saf bir mantıktan yola çıkarak dilin kökenini tespit etmek ona göre yazıyı göstergelerin (*signes*) düzenine indirgemek demektir. Buysa dilin esas temeli olan sözün ya da sözel dilin (*parole*) unutulması ve böylelikle *saf mantıksal gramer*in kurulması anlamına geliyordu.[14] Bu durum hayvana ait olan dilin, dilsizin dilinin, sessizliğin sesinin insan tarafından yok edilmesidir. Dahası bu, insanın, hayvanın dilini konuşabilmesinin önündeki engeldir; onun sesine kulak verebilmesinin önündeki engeldir. Derrida işte bunu ortaya koyar: Hukukun (*nomos*) dili hayvanın dili değildir. Dilsizin dili, sessizliğin sesi değildir.[15] Temel itibariyle hukukun dili, insanın logosuna ait gibi görünmektedir. Tıpkı hukukta olduğu gibi, temelde askerî ve devletlere bağlı olan tarihyazımı, indirgeyici saf mantık ve dilbilim, erkek egemen ve insanmerkezci felsefeler, şirket yönetimi ve iktisat, insanmerkezci edebiyat ve sanat eserleri, sadece insanın sağlığını ve refahını hedefleyen bilim ve mühendislik çalışmaları da hayvanın dili olamaz.[16] Derrida'nın yarım kalmış olan "hayvan sorusu" çerçevesindeki çalışması tam olarak insan logos'undaki bu egemen anlayış karşısındaki minör ve kıyıda olan anlayışları devreye almaktadır.[17]

Benjamin, araştırmasının ana sorusunu *şiddeti oluşturan belli başlı araçların meşrulaştırılmasına ilişkin soru* olarak tarif eder.[18] Bu soru yukarıda saydığımız kurumların işleyişiyle ilgilidir. Foucaultcu terminolojiyle ifade edersek, bu *dispositif*'lerin her biri sürekli bir meşrulaştırılmayla şiddeti (*kurucu* ve *koruyucu şiddeti*) sürdürülebilir hale getirir. Örneğin akıl hastanesi, sahip olduğu mimari biçim, tedavi yöntemleri ve elde ettiği so-

[14] Bkz. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: P.U.F., 1967, ss. 6-19.

[15] *Yasanın Gücü* (*Force de loi*) metninde Derrida, başkasının dilini konuşmak üzerine örnekler vermek suretiyle hukuk dilinin hükümranın dili oluşunu, beyaz adamın, erkeğin, yasa koyucunun dili oluşunu sorguya açar. Bkz. Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris: Galilee, 1994, s. 15-6. Almancada *Gewalt*in aynı zamanda şiddet ve meşru iktidar anlamına gelişine vurgu yapar. (*age.*, s. 19) Pascal'da da görüldüğü gibi haklı olan çoğu zaman güçlü olandır ve güçlü olan haklı çıkmayı bilmiştir. Bu bakımdan "dilsizin dili"ni konuşan hayvanların insanların dünyasında (insanların logosunda) zayıf kalacağı, dolayısıyla da haksız, hukuksuz kalacaklarını öngörmek güç değildir. (*age.*, s. 27-28) Daima haklı olduğunu varsayan iktidarınsa otoritesi esasen ancak, olsa olsa "gizemli bir temel"e sahip olabilir. (*age.*, s. 29-30) Buna karşın adı olmayanı, dili olmayanı, gücü olmayanı hukukun öznesi olmaktan da alıkoyar ("animalité" üzerine bkz. *age.* s. 41-42).

[16] Bunlar Derrida'nın belirttiği üzere iki türden şiddetin dilleridir: kurucu şiddet ve koruyucu şiddet (*age.* s. 78).

[17] Bu konuda okur, yakın bir zamanda yayımlanacak olan "Derrida et la question de l'animal" (Derrida ve Hayvan Sorusu) başlıklı makaleme başvurabilir.

[18] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", *Benjamin*, s. 103.

nuçlar bakımından kendini yenilemediği ve belirli bilimsel ölçütlerle meşrulaştıramadığı durumda varlığını sürdüremeyecektir. Aynı şekilde hapishaneler cezanın infazının en akılcı ve insani yöntemlerini ihtiva etmediği, toplumsal olarak bu yönde bir kanaat mevcut olmadığı ve devlet aygıtına cezalandırma ve toplumu yönetebilme manasında iktidar sağlayamadığı durumda işlevini yitirir. Hayvan barınaklarına, kesimhanelere, yetiştirme tesislerine, kısırlaştırma ve tedavi merkezlerine de bu açıdan bakmak gereklidir. Bunlar devletlerin hayvan bedenleri üzerinde uygulamakta olduğu iktidarın kurumlarıdır. Tıpkı insan bireylere davranıldığı gibi hayvanlara da itaat etmeleri öğretilir. Tıpkı insan bireylere davranıldığı gibi örneğin bir ineğe, bir koyuna ya da sokak köpeğine devlete karşı en az zorluğu çıkartacak biçimde davranılır: Hastalık bulaştırması engellenir, daha fazla verim vermesi sağlanır, insanlara saldırması engellenir, istenilen oranda çoğalmaları (besi hayvanları için mümkün olan en çok, sokak hayvanları için mümkün olan en az olacak biçimde) sağlanır.

Benjamin'e göre, ne doğal hukuk, ne de pozitif hukuk söz konusu araçların meşrulaştırılmasına dair soruya yanıt verir. Yalnızca pozitif hukuk meşru ve gayrimeşru güç kullanımı biçiminde bir ayırım yapar. Buysa ancak pozitif hukukun yanlı olmadığı durumda, yani evrensel bir hukuku temsil ettiği, hiçbir iktidar odağının boyunduruğunda olmadığı ideal bir durumda anlamlı olacaktır. İnsanoğlunun bunu başarabilmiş olduğu tarihsel anlar bütüne oranla oldukça azdır. Öte yandan evrensel hukuk ilkelerinin sağlandığını varsaysak dahi hayvanlar insan toplumları içerisinde kendi haklarını savunamayacaktır. Böyle olduğu için de bireysel veya topluluk halinde güçlerinin yetmediği her durumda insana boyun eğmek durumundadırlar. Boyun eğen karşısındaki acımasızlık; sonuna kadar sömürme ve yok etme: İnsanlığın evrensel sorumluluğu bu sayılanlara karşı çıkmak ve tersine çevirmek gibi görünüyor.

*

Walter Benjamin Nasyonal Sosyalizmden kaçarken canına kıymıştı. Benjamin bir Yahudi'ydi ve Nazi toplumunda Yahudi olmak bir suçtu.[19] Yahudi olmak bir suç olduğundan Yahudiler üzerinde şiddet uygulamak da

[19] "Milli yoldaşlar" ve "ait olmayan yabancılar" şeklinde bir ayırımcı bakış Alman faşizminin köklerini oluşturuyordu. Bu mantalitenin ürünü olan yasalar Nazilerin iktidarını pekiştirmesiyle peşi sıra çıkarılmış ve sayıları 9 milyona yakın Avrupalı Yahudilerin yaklaşık üçte ikisi öldürülmüştür. İlk olarak Yahudi vatandaşlar üst düzey devlet görevlerinden uzaklaştırılmış, ardından malları ve mülkleri ellerinden alınmış, son olarak da toplama kamplarında sistematik biçimde soykırıma uğratılmışlardır. Bu durum aşama aşama rejim tarafından Yahudi vatandaşların nasıl "vatan haini" ve "suçlu" olarak tanımlandığı (haline getirildiği) ve tüm yaşam haklarına el konularak yok edildiklerine dair korkunç tarihselliğin yalnızca bir bölümünü oluşturur.

meşru hale geliyordu. Benjamin, bir felsefeci, edebiyatçı ve yazar olarak, bir Yahudi olarak "zayıf" olandı. Zayıf olduğu için, devlet aygıtının işleyişi büyük oranda sistematik ama gizli biçimde bir soykırımı planlamışken ve bundan haberdar olabilenlerin de bir bölümü "kayıtsız" ve "merhametsiz" olmayı seçmişken kaçmaktan başka çaresi yoktu. Benjamin kaçamadı. Tıpkı insanın sistematik ya da bireysel zulmünden kaçamayan insan ve hayvan varolanlar gibi. Güzel ruhunu teslim etti ve bu dünyadan ayrıldı.

Adorno ve Horkheimer insanların ince farklılıklara sahip olması gerektiğini savunur. Bireycilik tanımları budur.[20] Ütopyacılığa da karşı çıkarlar zira ütopyacılık dolayımsızdır.[21] Hayvanların hak ettikleri yaşam koşullarına kavuşması bir ütopya değildir. Bu daha ziyade insana atfedilen bireyleşmenin (Simondon'daki *individuation*u kastediyorum) diğer canlılara doğru genişletilebilir olduğunun görülmesiyle ilgilidir. Çoklu-öznellik mümkündür ve bugün birçoğumuz inanıyoruz ki hayvan dostlarımız bizimle iletişim kurmaya, dil kullanmaya ve anlam üretmeye muktedir. Mesele bizim canlılara olan bakışımızdaki önyargılarımızla ve "İnsan varsayımıyla" ilgilidir. Hepimize okulda daha en başından öğretilen şey, "İnsanoğlunun konuşan ve düşünen yegâne varolan olduğu"dur. Buna şüphe yok. Oysa günümüzde hayvanların birçoğunun, hattâ bitkilerin de duyarlılık, dil ve karar verme açısından kendine has birer dünyaları olduğuna dair bilimsel çalışmalar giderek artmaktadır. Bu bir ütopya değildir. Etrafımızdaki canlıları tanıdıkça ve onlara ait dünyaları onların gözünden görebilmemizi sağlayacak aygıtlarımız arttıkça her bir canlı varolanın kendine has bir dünyası olduğunu anlıyoruz. Anlayan biziz. Yani hayvanlar hep böyleydi. Ancak bizim onlara bakışımızın değişebilmesi onlara "bakış açımızı" (*point de vue* – Deleuze'deki anlamıyla) düzeltmemize bağlı. Jacob von Uexküll'ün çalışmaları gösteriyor ki pek çok canlının kendine has dünyalarının (*Umwelt* kavramı)[22] birarada var olduğu, çokluk ve farkların (Deleuze-Guattari'deki *multiplicité* ve *différence*tan bahsediyorum) zenginleştirdiği bir Kâinatta yaşıyoruz.

Adorno ve Horkheimer araçsal akla dair eleştirilerinde (*instrumental reason*) insanın hayvandan çok daha dehşet verici olduğunu görüyordu. İnsan yıkımın karanlığını ve doğumun ışığını birlikte taşır:

[20] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Teori ve Pratik Üzerine*, İstanbul: Metis, 2013, s. 63.
[21] *Age.*, s. 54.
[22] Okurun bu kavramın hem Uexküll'de hem de Heidegger'deki mânâsını araştırmasını öneririm. Oradan da Deleuze ve Guattari'ye derinlemesine bakmak gerekir.

> Rasyonaliteyle bağlantılı bir şeydi bu. İnsanlar her konuda hayvanlardan çok daha dehşet verici; buna rağmen, her şeyin başka türlü olabileceğini de sadece insanlar düşünüyor.[23]

Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Kant'ın yanılmakta olduğunu, Aydınlanma'nın bizi özgürleştirmediğini, aksine daha da köleleştirdiğini savunurlar. Bu Ortaçağ ile Modernlik arasında bir süreklilik olduğu anlamına da gelir. Öte yandan Modernlik bizi daima doğru olana doğru götürmeyebilir: Nazi Almanyası'nda olduğu gibi.

> Aydınlanma, söylencenin temelini öteden beri insanbiçimcilikte, öznel olanların doğaya yansıtılmasında aramıştır. Doğaüstünü, ruhlar ve demonlar doğal olandan korkan insanların yansımaları olarak görmüştür. Aydınlanmaya göre, söylencesel karakterlerin pek çoğu ortak bir paydada toplanıp özneye indirgenebilirler.[24]

Adorno ve Horkheimer'e göre, Aydınlanma kavramı insan varsayımını hatalı olarak içinde taşır. Bu Oidipus'un Sfenks'in bilmecesine verdiği yanıt gibidir. Doğa'nın ve doğaüstünün açıklanamaz olan tüm güçleri "İnsan" karşısındaki düşmanlar olarak, kötülüğün temsilcileri olarak görülmüştür. Buna karşılık da iyiliği ve iyiye dair tüm özellikleri üzerinde toplaması gereken "İnsan" merkeze alınmıştır. İnsanbiçimcilik Aydınlanma'nın baş sorunlarından biridir. Etrafındaki şeyleri, canlıları ve Tanrıyı da kendine benzer olarak tasvir eden insan, kendi öznelliğini başka varolanlara yansıtarak onların hakiki varoluşunu gölgelemektedir. Daha açık söylersek, insan yalnızca kendisini özne olarak görürse, Tanrı boyunduruğundan çıkışın yolunu yalnızca İnsanoğlunu yüceltmek ve merkeze almak (yani Hümanizm) olarak görürse, burada bir benmerkezciliğin ve bir Narsisizmin ortaya çıkması mümkün hale gelir. Böylelikle insan, tanrısallığı da kendi üzerine yansıtarak tüm Doğanın ve varolanların tek hâkimi ve tek sözcüsü olduğunu ilân eder. İnsan, Tanrının ayrıcalıklı bir varolan olarak yarattığı (kendisi böyle düşünmektedir) tek canlıdır. Böyle olduğu için Tanrıdan pay almaktadır; Tanrının kendisi var olmadığından (zira o bir varolan değil Varlık'tır) ve tanrısallık Dünya üzerinde sadece onda olduğundan kendine Tanrıdan bile üstün bir statü tanımlaması mümkün hale gelmektedir.

Derrida'ya baktığımızda ise Aydınlanma'ya farklı bir yerden eleştiri üretmekte olduğunu görürüz: dil. Burada dili, Heidegger'in kullandığı mânâda logos'un en genel biçimini kapsayacak şekilde kullandığını belirtmek gerekir. Logos Yunancada önce dildir (hattâ sözdür), ama aynı zamanda dü-

[23] *Age.*, s. 32.

[24] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, İstanbul: Kabalcı, 2010, s. 23.

şünme, akıl, mantık, düzen ve bilimdir. İşte tüm bunları kapsayan bir dil eleştirisi, Adorno ve Horkheimer'in toplumsal ve tarihsel kritiğinin yanında insanbiçimciliğin ve genel olarak "İnsan varsayımı"nın *yapısökümü*nü (*déconstruction*) yapmayı da hedefler.[25] Dilde en baştan oluşan bir insan logos'u söz konusudur. Bu logos içerisinde 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve 20. yüzyıl ikinci çeyreğinin sonuna dek modernitenin en seçkin ürünlerinden olan yapısalcılık, psikanaliz, mantık, dil felsefesi, varoluşçuluk ve fenomenoloji gibi alanların "dilin kaynağı ya da kökeni" arayışını da barındırır. Örneğin der Derrida, Husserl'e göre özsel olarak anlam olmadan gösterge, gösterilen olmadan gösteren olamaz.[26] Ancak Derrida'ya göre dilin kökenini saf mantıktan ya da mantıksallıktan yola çıkarak belirlemek, sözü devre dışı bırakmak suretiyle yazıyı göstergelerin düzenine indirgemek olacaktır.[27] Dili gramerin boyunduruğuna almak tam olarak bunu doğurmaktadır: İnsanın başlangıçta sözle (*parole*) oluşturmuş olduğu rastlantısal ve doğal bir göstergeler sistemini mantıkla terbiye etmek ve böylelikle logosun biçimini değiştirmek: Herakleitos'taki biçimiyle Doğanın büyük harfli *Logos*undan insani logosa. Bu dönüşüm Derrida'ya göre iki işleve sahip: 1) İnsanın öznelliğinin kurucu ögelerinin oluşturulması; 2) İnsandaki hayvanın unutulması.

Bu bağlamda ele aldığımızda Derrida'nın düşüncesi iki yoldan (teknik sorusu ve hayvan sorusu üzerinden) insan varsayımını değerlendirmektedir. Bunların ilki yazının icadı, arşiv, dilin kullanımı ve yasanın (*nomos*) eleştirisi gibi alanlarda, ikincisi ruh (*psukhè*) meselesinde ve ontolojinin insanmerkezci oluşu ve buradan türeyen diğer hatalı varsayımlar (logosantrizm, phallagosantrizm, haptosantrizm gibi) üzerinedir. Yani temelde Derrida dil, mantık, felsefe, din, hukuk, edebiyat gibi alanlarda hayvanı, zayıf olanı, kadını, edebiyatçıyı ele alırken esasında insanın kendisini (beyaz adam, erkek, yasa koyucu, asker, güçlü, heteroseksüel, rasyonel...) daima üstün ve ayrıcalıklı olarak tanımlayışıyla uğraşmaktadır.[28]

[25] Bu konuda Zeynep Direk şöyle diyor: "Derrida'nın başat sorunsalı metafiziğin dekonstrüksiyonudur elbette; fakat siyaset felsefesi metafiziğe dayandığı ölçüde bundan siyaset felsefesini ilgilendiren sonuçlar da çıkar. Yalnızca bir örmek olarak *De la grammatologie*'de yapılan Rousseau tartışması kısaca anımsanabilir. Bu tartışma, "doğa/toplumsal yaşam" karşıtlığının nasıl sorunsallaştırılabileceğini gösterir ki, modern toplumsal sözleşme kuramları meşru bir egemenlik kavramı kurma çabalarında bu karşıtlığa dayanırlar. Derrida, Rousseau'da bu karşıtlığın bir ek mantığına (la logique du supplément) dayandığını ortaya koyar. Denebilir ki, dekonstrüksiyon siyasal egemenliği meşrulaştıran şeyin insan doğası olduğu fikrini genel olarak şüpheli hale getirir". Zeynep Direk, "Derrida'nın Siyaset Felsefesi", *Siyaset Felsefesi Tarihi* Cilt II, Doğu Batı Yayınları, 2013, ss. 769-782.

[26] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 1967, s. 19.

[27] Bkz. *age.*, s. 6-7.

[28] Hukukun temelinin temelsizliğiyle (*fond sans fond*), metafiziğin temelsizliği arasında bir bağ olmalı. Bu bakımdan Derrida'nın EHESS'te verdiği son seminer dizisinin *Hayvan ve Egemen*

Örneğin *De l'esprit: Heidegger et la question* / Ruh üzerine: Heidegger ve Soru (1987) metninde Derrida ruh sözcüğünün etimolojisi üzerinden hayvan sorusuna doğru yol alır. Yunancada *psukhè*, Latince *anima* ve *spiritus*, Almancada *Geist*: Bunlar Heidegger'in kullanmaktan kaçındığı (ama aynı zamanda da ebediyen kaçamadığı) sözcüklerdir.[29] Bu bir yanıyla *Geschlechte* yani cinsiyet farkı ve ontolojik farka dayanırken, bir yanıyla *Timaios*'taki *khōra* meselesine doğru iner. Kitapları ve seminerlerinin her biri arasındaki son derece karmaşık bir göndermeler ağıyla bu metinde Derrida, Herakleitos'tan Heidegger'e dek dört ana başlıkta toplanabilecek olan diyagramını serimler: birinci ve sonuncu başlıklar felsefenin doğuşundan itibaren var olan, diğer ikisiyse sonradan ortaya çıkmış olan sorulardır. Birinci ve sonucu başlık ya da yol: *soru sorusu* ve *épochalité* düşüncesi içerisindeki *anlatı düzeninin gizli teleolojisi*.[30] İkinci ve üçüncü başlık ya da yol: teknik sorusu ve animalité.[31] İşte bu noktada insan varsayımıyla ilgili olarak ele almakta olduğu iki soru belirginleşir zira insan varsayımı dilde sonradan ortaya çıkmış olan bir varsayımdır. Bu nedenle birinci ve sonuncu yoldan ayrılarak İnsanlık Tarihi'ne dair çok kapsamlı bir sorgulamanın konusu haline gelirler. Hayvan sorusuna dair yolu izah etmek adına Derrida, Heidegger'in 1929/30 Freiburg ders notlarını ve buradaki üçlü tezi imler. Bu metin Heidegger'in ruh, insan, hayvan gibi sözcüklerden kaçınmayı öngördüğü felsefesinin temelini sarsabilecek derecede tehlikeli bir "hayvan sorusu" sorgulaması içermektedir. Bu yüzden açığa çıkarılması (göz önüne alınması, el altında tutulması, dile getirilmesi) *Varlık ve Zaman*'ın (1927) ve genel itibariyle varoluşsal analitiğin alımlanışını değiştirmesi bakımından bir *yapısökümdür*.[32] Öte yandan burada Heidegger, *taşın dünyası yoktur, hayvan dünyada yoksuldur, insan dünya kurucudur* üçlü teziyle ve yaklaşık 200 sayfayı kapsayan sorgulamasıyla "hayvan sorusu"nu felsefe tarihinde derinlemesine metinle açan filozof haline gelir.

Heidegger "Ruh nedir?" sorusunu sormamıştır. Ancak belki bir bakıma bu soruyu sormadan sormayı başarmıştır. Eğer başarabildiyse, bunun nedeni *Dasein*'ın varoluşsal analitiğini bu sorudan bağımsız kılabilmek adına her türden biyolojiyi yani canlılık-bilimi, antropolojiyi yani insan-bilimi, psikolojiyi yani ruhbilimi önceleyen bir soruya yanıt aramak zorunda kal-

başlığını taşımasına şaşırmamak gerekir. (Jacques Derrida, *La bête et le souverain I*, Paris: Galilée, 2008, *La bête et le souverain II*, Paris: Galilée, 2010)

[29] Tam olarak *Geist, geistig, geistlich*. Bkz. Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987, s. 11.

[30] *Epochalité* tırnak içinde olan, sürekli olarak –tekrar ya da çoktan– tırnak içine alınmakta olan anlamında.

[31] Bu dört yol için bkz. *age.*, s. 24-30.

[32] Martin Heidegger, *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya - Sonluluk - Yalnızlık* (Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe, Bd. 29/30).

mış olmasındandır: "İnsan nedir?" sorusu.[33] Bu soru hayvan sorusunu da önceler. Dolayısıyla animaliteyi ontolojik bir probleme dönüştüren başlangıç varsayımları burada gizlenmektedir. İşte hayvan özgürleşmesini, hayvan haklarını, bunların etik, politik ve hukuki ele alınışlarını ilgilendiren ontolojik mesele buradadır: hayvanda *Mitsein*'ın imkânlılığı ve insan için *hayvan-oluş* ihtimali.[34] Bu aynı zamanda Benjamin'in şiddet eleştirisine de, Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma eleştirisine de bizi bağlayabilir görünüyor: İnsan üretimi olan şiddetin (*kurucu* ve *koruyucu*) her türünün ve onu sarmal biçimine getiren modern *dispositif*lerin dışına çıkmak, bunlardan bir biçimde sıyrılmak ya da kaçıp kurtulmak mümkün olabilir mi? Eğer bu mümkünse kendimizi, yani öznelliğimizi kurtarmanın belki bir yolu olabilir. Öte yandan bunu kendimiz için değil, Doğanın bütününe karşı ve bize en yakın olana, yani hayvana karşı olan sorumluluğumuzdan dolayı yapıyor olmaktan kaçamayız. Bu sorumluluk tarihsel olarak bize yaklaşmaktadır.

L'animal que donc je suis / Öyleyse Olduğum Hayvan (2006) metninde hayvanın *birlikte-oluş*, yani Heidegger'deki *Mitsein* biçimindeki varolan olabilme ihtimali sorgulamaya açılır.[35] Adı söylendiğinde yanıt vermeyen olarak hayvan ve onun *ardında, yanında* olan olarak insan... Ben (insan) hayvanın *ardında* olarak benim; ya da *yakınında*... Hayvanın *ardında, yakınında, yanı başında* olan olarak insan: insanı ve hayvanı ayıranın tam olarak ne olduğunun bilinmezliği... Aradaki dipsiz uçurumu (*abyss*) da *ayırd edilemezlik alanı*nı da oluşturan budur.[36] Ben hayvandan ne kadar ve hangi bakımlardan üstünüm? Üstün olduğuma nasıl karar verdim? Kendimi hayvanlardan nasıl ayırdım? İnsanı kurban etmemek adına hayvanı kurban etmeye nasıl karar verdim? "Yakınını öldürmeyeceksin!" diyen Tanrıydı ancak yakınımdaki, yanı başımdakini öldürmemi isteyen de mi O? Öldürmekte, kurban etmekte, hapsetmekte olduğum aklım karşısın-

[33] Derrida, *De l'esprit*, s. 32-33.

[34] Eğer hayvanın bir dünyası yoksa (dolayısıyla ruhu yoksa – bkz. Derrida, *De l'esprit*, s. 75) bu ihtimal ortadan kalkmaktadır. Ancak eğer hayvanın "bir dünyaya sahip olma gücü" varsa (*weltarm* yani dünyada yoksul bile olsa) burada kaçınılmaz olarak tereddütler ortaya çıkar. Böylelikle insan ile hayvan arasındaki ayırım da muğlâklaşır.

[35] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée, 2006, s. 27-9.

[36] Bu uçurum imza meselesinde de ortaya çıkar: kurucu (*fondateur*) olan kimdir? Kendisini imza edimi esnasında icat etmekte, kurmakta olan bir özne mi? Eğer böyleyse insanın kendini hayvandan ayırışı da (dilde), yani "dünya kurucu oluşu" da bir kurgudan mı ibaret? Bu *après-coup* meşrulaştırma içerideki ötekini yokedilmesidir. (bkz. Zeynep Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset", *Metis Defterleri 2: Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. 225) Bu bakımdan Derrida'nın Benjamin'in ön adı meselesini (*Walter* ve *walten*) ele alışında, yani ailesi tarafından iktidarı ve gücü ifade eden Almanca sözcükle adlandırılmış olan yazarın iktidarın kuruculuğunu konu alan bir metin yazacak oluşuyla hayvanın adlandırılışını (*anima, anima-l*) birarada düşünmek mümkün olabilir.

daki duygulanımım (*affections*), tutkularım (*passions*); bir yanıyla ruhum, bir yanıyla da bedenim olabilir mi?

*

Hayvan özgürlüğü adına artık geri döndürülemez biçimde ilerlemekte olduğumuza dair en önemli gösterge gelmekte olan nesildir. Bu nesil hayvan sevgisiyle büyümekte; bu nesil hayvanlara zarar verilmesine tahammül edemiyor. Büyük çoğunluğu vejetaryen veya vejetaryen olma potansiyeline sahip. İzledikleri videolar sayesinde (facebook, instagram gibi mecralardan) hayvan duyarlılığını içlerinde hissediyorlar. Bu da onlar zayıf ve korunmasız (*vulnerable*) olana karşı "kayıtsız" ve "merhametsiz" olmaktan kurtarıyor. Üstelik bu durum bir türcülük ya da insanmerkezcilik üzerinden de ilerlemiyor: artık hiçbir çocuk bir maymun ile köpek arasında, bir kedi ile amip arasında, koyun ile sinek arasında ayırım yapmıyor. Dahası onları insana tür bakımından yakın olma açısından da değerlendirmiyor. Yani bir maymun cinsini insana akraba bir cins olma bakımından yakın bulmuyor. O her bir "hayvan varolanı" tıpkı "insan varolan" gibi bir "canlı varolan" olarak, bir "canlı özne" olarak görüyor. Buna ek olarak harekete sahip ve beden benzerliği bakımından hayvanı bir bütün olarak kendi "yakını" olarak tanımlıyor.

Florence Burgat doktora çalışması olan *Animal, mon prochain* (Hayvan, Yakınım) adlı eserinde Tanrının insana kurban etme hakkını verişinden Descartes'ın *cogito*suna, Adorno ve Horkheimer'ın araçsal akıl eleştirisine dek insanın, aklın, ruhun ve dinin tanımları üzerinden hayvanın nasıl bir dışlanmaya maruz bırakıldığını izah eder.[37] İnsanın hayvan tarafı en başta dilde, yani bizatihi insan dilinde dışlanmakta ve yoksanmaktadır. Hayvanın "varolan olarak varolan"la bağlantısı olup olmadığı, ona erişip erişemeyeceği (*açıklık*) konusunda Burgat'nın da belirttiği gibi, insan felsefesinin tarihselliği içerisinde insanın yüceltilmesi, hayvandan ve diğer varolanlardan üstünlüğünün kanıtlanmaya çalışılması, tanrılaştırılması veya kutsanmasından "hayvanın bir dünyaya sahip olabilme gücü"ne doğru özellikle Nietzsche ve Rousseau gibi filozofların yol göstericiliğinde ilerleme sağlanmıştır. İnsan Doğanın dilini yeniden hatırlayabildiği ölçüde hayvan tarafını da hatırlamaya muktedirdir. Buysa tümüyle ve yeniden hayvana dönüşmeyi değil, hayvanları anlamayı ve onlara karşı insan varolan olarak sorumluluklarımızı fark etmekten geçer. Böylelikle, "Yakınını öldürmeyeceksin!" buyruğu insanı kapsayan bir çerçevenin ötesine geçer ve tüm İnsanlığı ve hayvanları (esasında tüm canlıları) kapsar hale gelir. Bu nokta-

[37] Florence Burgat, *Animal, mon prochain*, Paris: Odile Jacob, 1997, bkz. s. 44-91.

da Derrida'nın metinlerinin de *carno-phallagocentrisme*, yani dildeki hem kadına hem de hayvana dönük şiddetin temeline dair eleştirisi önemlidir.[38]

İnsan insanı öldürmesin diye Tanrı (tek tanrılı dinlerde) ona bir hayvanı öldürmesini emretmiştir. Burada kurban edilen, yani kurbansal sunu böylece insan bedeninden hayvan bedenine dönüşür. Ve aynı zamanda "yüce olan", "tanrısal olan" mânâyı yüklenir. Bu yüklenme ya da kuşanma hayvanın (belirli yenebilir ve lezzetli türlerin) esasında kendi varoluşunun feda edilmesi yoluyla bir "barış elçisi" oluşu demekti. İnsanın kötülüklerini, kendi içindeki kötülüğü yenebilmesi adına bir yönlendirme: Gıyabında, yerineler...[39] Melih Başaran, *Kurbansal Sunu* başlıklı eserinde beden (*sôma*) ile mezar, işaret (*sêma*) arasındaki yakınlığı incelerken insanın hayvan ile olan yakınlığını ve uzaklığını ortaya koyar: Eğer insan ruhu için beden bir hapishane ya da mezarsa bu onun ruhluluğunu ya da buna olan inancını ifade ediyor olmalı. Öte yandan beden bir işaret olarak ruhun tezahürlerini ifade ederse bu onu ruhtan ayrılamaz yapabilir.[40] Hayvan bir bakıma bedendir, zira o insanda ruhun dışında olduğu düşünülen taraftır. Ancak hayvan bir görüşe göre ruh da (yani *psukhè, anima*) olabilir, zira canlılığı ve hareketi veren, bedenden başka bir yanı da var gibidir. Tüm bunlar insanın hayvandan üstünlüğü iddiası kadar aralarındaki ayırımın muğlâklığı iddiasını da güçlendirir. Ancak tarihsel olarak elimizde olan yeniden-kutsanan insanın kurbansal sunu olmaktan çıkarılışı ve yerine hayvanın geçirilişidir.

Bu bağlamda hayvan da kutsallığa kavuşurken bir yandan da belirli türlerin sistematik katlinin yolu açılmıştır: hayvan soykırımı. Ancak bugün gelinen noktada din adamları ve din felsefecileri dâhil çoğu kişinin hayvanların tıpkı insanlar gibi duyarlı canlılar oldukları, Tanrı tarafından onlara can bahşedilmiş olduğu ve bu canı almanın, zarar vermenin, sakatlamanın ya da sebepsiz yere acı çektirmenin (işkence) yasaklanmış olduğu kabul görmektedir. Bunun bir adım ötesi şudur: "Sentetik et (ve sentetik kürk, deri vb.) mümkün olduğunda ve hayvan katlinin yerini tutabilir duruma geldiğinde bu seçimi yapmamak Tanrıya karşı gelmek olmalı." İnsan, Başkasının benini kendi kendinde olduğu kadar hayvan öznelliğinde de bulmalıdır.[41]

---

[38] Bkz. *age.*, s. 159, 164, 200-2.

[39] *"Oldu" diye konuşan biri,* gıyabında *konuşmaktadır. "Gerçek" olayın gıyabında, gerçek kurbanların gıyabında... "Olan" onlar içindi, biz ise onların* yerine, *ve de şimdiliğinde olamadığımız olay'ın* yerine, *bir iz'de konuşup-yazıyoruz, tanıklık etmeye çalışıyoruz.* Melih Başaran, *Gıyabında, Yerineler*, İstanbul: Paradigma, 2004, s. 1.

[40] Bkz. Melih Başaran, *Kurbansal Sunu*, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 38-41.

[41] Bu konuda Nermi Uygur'un *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* (1958) eserinde özellikle üçüncü kısmın ("Bir İntentionalite olarak Sen-subjektivitesinin Açığa Konması") iyi incelenmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Husserl fenomenolojisinin içerisinden bir bakışla Uygur,

Bu buluntunun bir hazineye dönüşebilmesi hayvana ve bir bütün olarak Doğa'ya karşı sorumluluğunu yerine getirebilmesine bağlı. Bugünün insanı kapitalizmin ve kültür endüstrisinin boyunduruğu altındadır. *Bütün dünya kültür endüstrisinin süzgecinden geçirilir.*[42] Bu durum insanları bir tahakkümün altına almakta, perişan halde olsalar dahi canlı bir biçimde tüketmektedir. Zira kültür endüstrisinin ürünleri bir bakıma kendisinin mezarı ya da bedenidir.[43] Kendisi, benliği baştan aşağı bir başarısızlığa (*failure*) dönüşmüş olan insan, karşılığında öteki olarak gördüğü her şeyi acımasızca sömürmekten kaçamayacaktır. Bu onun kendine yaşatmakta olduğu "yanlış hayat"ın bir sonucudur.[44]

> Ürettiği şeyden ayrılmış olan insan, kendi dünyasının bütün ayrıntılarını giderek daha güçlü şekilde bizzat üretir ve böylece kendisini dünyasından giderek daha fazla ayrılmış hisseder. Yaşamı kendi ürünü olduğu ölçüde yaşamından ayrı düşmektedir.[45]

Bu boyunduruk onu kendi kendisinin, hayvanı da sistemin kölesi yapmaktadır. Kölelik hiçbir zaman ortadan kalkmamış, yalnızca biçim değiştirmiştir. Kölelik hayvanı makine olarak gören ideolojinin altında tüm varolanları ekonomik fayda uğruna ruhsuzlaştırmaktadır. Oysa kötülük içimizdedir. Katı muhafazakâr anlayışlara göre, ilâhi/insani özelliklerin mekanik bir alete başvurulmadan çoğaltılması gerekliydi.[46] Bu nedenle teknik araçlarla yeniden-üretimin her biçimi yasak olmalıydı. Buna Doğa'nın veya bir insanın fotoğrafını çekmek dâhil olduğu gibi insan biçimli bir makine yapmak da dâhildir. Oysa modern yasa koyucular ve devlet *dispositif*leri bıkmadan ve usanmadan, bulabildikleri her yöntemle ruhları ve bedenleri arzu ettikleri biçime getirmek ve kopyalamakla meşguldür. Modernitenin ikiliği burada da kendini gösterir: banalleşmiş röprodüksiyondan Warhol'a.

Kötülük insan ruhu ve bedeninin bir parçasıdır. Kötülüğünü inkâr etmekse daima İnsanlık mitinin en büyük ve dâhiyane kurgusu olmuştur.[47]

---

belki de "hayvan felsefesinin" kurucu unsurlarını yakalamayı başarmakta. Bkz. Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul: Yapı Kredi, 1998, ss. 105-194.

[42] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 169.

[43] Krş. *age.*, s. 170.

[44] *Otoyolda iri bir köpek var. Güvenle yürümeye devam ederken bir araba tarafından eziliyor. Yüzündeki huzurlu ifade ona genellikle iyi bakıldığını, hiç kötülük görmemiş evcil bir hayvan olduğunu gösteriyor. Ama hiç kötülük görmemiş üst burjuva ailelerin çocukları da yüzlerinde aynı huzurlu ifadeyi taşımıyorlar mı? Tıpkı şimdi ezilen köpek gibi onlara da hiç kötü bakılmamıştı. Age.*, s. 287.

[45] Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, İstanbul: Ayrıntı, 1996, s. 47-8.

[46] Walter Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, İstanbul: Agora, 2012, s. 6.

[47] Burada Benjamin'deki "mitsel şiddet" ile "ilâhi şiddet"i bir arada düşünmek yerinde olur. Birisi hukuku kuran ve koruyan, diğeri insanın seçilmiş ve üstün varolan oluşunu öne çıkaran adale-

Bunu tüm İnsanlık Tarihi boyunca minör anlatı, ya da minör aydınlanma diyebileceğimiz metinlerin dışında sistematik olarak yapmayı sürdürmüştür.[48] Minör anlatı bu tarihselliği ele aldığı, ortaya koyduğu ve sorguladığı ölçüde egemen ideolojiler tarafından hedef alınmış, bastırılmaya ve yok edilmeye çalışılmıştır. Minör anlatı insanın kötücül tarafının yadsınamaz derecede gerçek olduğunu gösterir. Öte yandan iyi ve kötünün ötesine geçebilen bir anlayış tesis edilebildiğinde bunun bir sorun olmaktan çıkacağı, dolayısıyla da esasında İnsanlık adına daha iyi bir noktaya gelineceğine dair bir inancı vardır. Benjamin felsefesinin zarifliği, deneme tarzındaki (ki bu durum bazılarını onun bir felsefeci olmadığı yanılsamasına götürmüştür) ayrıntılara, punk müzikte olduğu türden bir kasıtlı hamlığa, eskide kalmış olana, ölmüş ya da değerini yitirmiş olana yeniden –felsefi– değer yükleyen bir zanaatkârlığa dayanır.[49] Bir karşı-felsefe olarak edebiyata ve sanata yakınlığıysa insan logosundan bir süreliğine de olsa insanmerkeziyetçiliği kaldırmayı, İnsanlığı paranteze almayı ve böylelikle kötülüğün ötesine geçmeyi denemek olarak okunabilir. Bu bakımdan Benjamin'in "kültürü Doğaymış gibi görme yeteneği" de dili, Doğa'nın diline çevirmeye yarar.[50] Doğaya hükmedişin eleştirisi bir bütün olarak "flâneur" olmayı gerektirir: "öznelliğin dağılışı". Böylece *"Kendi"yi metafiziksel, bilgiyi eleştiren anlamında değil, mistik olarak "öze" dair görmek* mümkün hale gelir. Burjuva kültürünün karanlık sırlarının hiyeroglifçisi, *insanla ilgili her şeyin sahteliğine karşı insandışılığı* savunur.[51] *Malzemenin şok edici bir montajla anlamları ortaya çıkarmasını sağlamak'*tır bu.[52]

Felsefenin yeraltı labirentleri bir şey bekliyor. İnsanın içerisindeki kötülük kendini Doğadan ayırmasıyla başlamıştı. Öyleyse bu başlangıcın sonu değillemeyle gelecektir. Tarihsel olan mutlak olanı belirliyorsa animalizmin tarihsel yakınlığı bize gelecek olanı anlatıyor olmalı. Kendini gizleyen bu mit, yakın bir zamanda uzlaşmayı getirebilir. Getiremediği durumda olacaklarsa kutsal kitaplardaki kıyamet anlatılarına eşdeğer olacaktır. Bunu ayrıntılarda ve parçalarda; minör olanın tarihinde görüyoruz. Şiddetin dili onu tümüyle yok ettiğinde geri çevrilemez bir tektipleşmenin özneleri halini alacağımıza şüphe yoktur.

---

tin saf şiddeti olarak. Bkz. Zeynep Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset", *Metis Defterleri 2: Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. 217.

[48] "Minör aydınlanma"nın tanımı için bkz. Ali Akay, *Minör Politika*, İstanbul: Otonom, 2015, s. 7-9.

[49] "Kasıtlı hamlık" ifadesi Adorno'ya ait. Bkz. Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, İstanbul: Yapı Kredi, 2004, s. 10.

[50] Bkz. *age.*, s. 14-15.

[51] *Age.*, s. 16, 18.

[52] *Age.*, s. 21.

Minörlük, İnsanlık Tarihi'nde sürekli öteki, aşağı, kötü olarak tanımlanmış olanların tarafında olmaksa, bunu Benjamin ve Derrida'nın da büyük oranda başarmış olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın artefaktı, yapaylığı keşfinden itibaren doğal olanla yapay olan karışmaya başlamıştır. Bu sanatın ve yazının doğumudur.[53] Bu bakımdan Derrida'nın üzerinde durduğu arşiv ve iz, din mitleri, dikme, yasa koyuculuk esasında yaşam ve ölümle bağlı olmak bakımından bir yandan artefakta yani tekniğe (robotlara, bilgisayara, yapay zekâya vb.), bir yandan da hayvana bağlanmaktadır.

İnsanoğlunun belki de kendisine yaptığı en büyük kötülük kendisini insanmerkeziyetci inançlara, tanımlara ve düşünce sistemlerine hapsetmesi olmuştur. Bu onun Aydınlanma'ya doğru gittiğini sanarak batıl inançlara ya da dogmatik uykulara saplanmasına çok kez neden olmuştur. Spinoza gibi gökyüzüne bakabilmiş olanlar büyük filozoflardır. Spinoza'ysa büyük ihtimalle büyük olanların en büyüğü ya da filozofların prensidir.[54] Zira Spinoza, Tanrı tanımlarındaki insanmerkezciliği görmüştür ve anti-insanmerkezci bir düşüncenin ve felsefi sistemin temellerini atmıştır. Bu yüzdendir ki kendi cemaatinden dahi kovulacak kadar nefret edilmiş, kötülüğe maruz kalmıştır. İnsan cehaleti onu da yaşamı boyunca rahat bırakmamıştır. Oysa nefes aldığı müddetçe yıldızlara bakmayı sürdürmüştü.

Baruch Spinoza'ya kendi cemaati tarafından "iğrenç sapkınlıklar" ve "canavarca işler" yaptığı suçlaması yöneltilmiş, yani açıkça "kötülüğe hizmet ettiği" iddia edilmişti. Oysa bu konuda bir kanıt yoktur. Eldeki tek kanıt Spinoza'nın eserlerinde Yahudi ve Hıristiyan teologlarca tanımlanmış olan Tanrıyı anlayışını genel itibariyle reddetmesidir. Bu son derece insanlaştırılmış, insanbiçimli, insana benzer, dolayısıyla da İnsanlığı yücelten bir Tanrıdır. *Ethica*'da *geleneksel Tanrıyı kötücül bir insanmerkezli kurgu olarak reddeder.*[55] Ne Tanrı insanbiçimli olmalıdır, ne de Doğa. Bu yapılabildiğinde zaten Tanrı ile Doğa arasında bir fark olmadığı da görülecektir. Ve böylelikle esasında hayvanların da, insanların da varoluşunun aynı *içkinlik düzleminde* (Deleuze'de *plan d'immanence*) olduğu şüphe götürmez hale gelir. Öyleyse "Tanrı ya da Doğa" demeli. Spinoza böyle diyor.

> Varolan başka her şey, doğanın içinde olmak (ya da onun tözünün bir "kipi") anlamında Tanrının "içinde"dir.[56]

---

[53] Dolayısıyla hayvan ve Doğadan esinle yapılmış ilk sanat eserleri ve ilk yazıyla tüm bir mitler tarihi, dinler tarihi, hukuk tarihi, edebiyat ve sanat tarihi birbirine bağlanabilir.

[54] "Filozofların prensi" Gilles Deleuze'ün ünlü tabiridir.

[55] Steven Nadler, *Mümkün Dünyaların En İyisi*, İstanbul: Alfa, 2016, s. 308.

[56] *Age.*, s. 309.

Ruh ve bedenin tek töz olduğunu savunan Spinoza, bütün mümkün dünyalar içinde en iyisini seçmez.[57] Zira ona göre "Tanrı ya da Doğa" seçim yapmaz. Seçimleri yaşayan varolanlar yapar. İşte bu bakımdan Doğa'da iyi ve kötü yoktur. Gene bu bakımdan eğer Doğa'nın parçası olmayı yeniden başarabilirse insan için de iyi ve kötü yoktur. Ama başaramadığında; yani dilde, akıl yürütmede, yasada veya inanç sistemlerinde kendini merkeze yerleştirdiği durumlarda İnsanoğlunun sürekli olarak lanetlemekte olduğu esasında kendi kötülüğünden başkası değildir. Hayvanın diliyle konuşabilmemiz bunun için önem taşıyor: Sadece dilsizin dili, sessizliğin sesi olarak bir dil, ancak ve ancak böylesi bir dil İnsanoğlunu benmerkezcilikten, insanmerkezcilikten ve logos-merkezcilikten kurtarabilir. Ancak ve ancak böylesi bir dil, insanı şiddetin dilinden, insan yapısı olan kötücüllüğün hâkimiyetinden uzaklaştırarak yeniden Doğa'ya ait bir dili (bu Herakleitos'taki büyük harfli Logos'tur), yazılı olan, yasa olan, buyruk olan dil yerine sözel olan, edebiyat olan, şiir olan, felsefe olan dili hatırlatabilir. Sonuçta Benjamin ve Derrida'nın metinlerinden ortak bir okuma izleği bu şekilde çıkarılabilir: Dilsizliğin dilini konuşmak, sessizliğin sesine kulak vermek... Başkanın biçimsizliğinde, öznesizliğinde yitip gitmek...

[57] *Age.*, s. 315.

HAYVAN: TÜR MÜ BİREY Mİ?

Nazile Kalaycı

> ... Bize, içinden çıktığımız bu hayvan yaşamından daha yabancı bir şey yoktur. Bizim düşünme biçimimize, sessiz kâinatın bağrındaki yeryüzünden daha yabancı bir şey yoktur. Hayvan yaşamı, huzursuz edici bir muamma gibi dikilir karşımızda.[1]

Günümüzde "hayvan problemi" bazen birbirine yakınlaşan, bazen radikal şekilde uzaklaşan farklı taleplerden/düşüncelerden hareketle ele alınıyor: "hayvan refahı", "hayvan hakları" ve "hayvan özgürleşmesi". Hayvan refahına odaklanan, hayvanların yaşam koşullarını düzenleme meselesini insanların keyfiyetinden çıkartmak gerektiğini vurgulayan, çoğunlukla ahlâki bir dil kullanan ilk yaklaşım hayvanların insanlar tarafından insancıl kullanımına dair bir çerçeve sunuyor[2] ve hayvan refahına yönelik düzenlemelerin ilişkinin iki tarafı için de yararlı olduğuna dikkat çekiyor: Bir yandan kendilerine daha "insanca muamele" edilen hayvanların refah seviyesi artıyor, diğer yandan "insanca davrananlar" barbarlıktan kurtuluyor ve "daha fazla insan" oluyor. Refahçıların sıklıkla vurguladığı bu "insanca muamele"nin temelindeki insan üstünlüğü kabulünü sorunlu gören ve barındırdığı ikiyüzlülüğe dikkat çeken (çünkü hayvanlar modern kesimevlerinde acısız bir şekilde kesilseler de hâlâ insanlar için öldürülmektedir;

---

[1] Georges Bataille, "Muamma", ("Animality", *The Theory of Religion* içinde, çev. Robert Hurley, Zone Books, New York, 1989, s. 17-18) çev. Elçin Gen (26.8.2013, e-skop http://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-muamma/1315)

[2] Sue Donaldson, Will Kymlicka, *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*, çev. Mine Yıldırım, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 12.

üstelik bu işlemler gözlerden uzak steril ortamlarda gerçekleştirildiğinden insanlar yaptıklarına da yabancılaşmıştır) ikinci grup ise, hayvanların da insanlar gibi ihlâl edilemez haklara sahip münferit varlıklar olduğunu dile getiriyor, hayvanlarla ilişkimizin yasalar tarafından düzenlenmesi ve hattâ hayvanların yurttaş olarak tanınması gerektiğini öne sürüyor. Hayvan özgürleşmesinden söz eden üçüncü grup ise hayvan refahından ya da hayvan haklarından söz eden yaklaşımların esasında birbirine yakın olduğunu, çünkü insan ile hayvan arasındaki özsel ayırıma dayandığını, insanın biricikliğini tesis etmek suretiyle işleyen bu düşüncelerin doğa ile kültür arasındaki artık gözden düşmüş olan ilişkiyi yıkmak yerine tahkim etmeye yaradığını, oysa yapılması gerekenin hayvanlara dair kavrayışımızı ve onlarla ilişkilenme biçimlerimizi dönüştürmek olduğunu vurguluyor. Refahçılar, hakçılar ve özgürleşmeciler arasında elbette pek çok benzeşme ve kesişme noktası vardır; ancak bu yazıda bunlar ele alınmayacaktır. Yazının amacı, hayvan probleminin ele alınışına tarihsel bir bakıştan sonra, hayvan özgürleşmesi ve hayvan-oluş meselesini Spinoza'nın beden çözümlemesinden yola çıkarak ele almak, hayvan özgürleşmesinin insan özgürleşmesinden, hattâ içinde yaşadığımız yaşam alanının çıkarından bağımsız ele alınamayacağını göstermek, dönüştürmemiz gereken şeyin ise hayvanları kavrayışımızdan çok onlarla ilişkilenme biçimlerimiz olduğunu tartışmaktır. Bu amaç doğrultusunda Derrida, Foucault, Spinoza, Uexküll, Heidegger, Agamben, Deleuze, Guattari, Haraway ve Braidotti'nin düşüncelerine yer verilecektir.

HAYVAN REFAHI, HAYVAN HAKLARI, HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ

Hayvan hakları düşüncesinin temel sorunu, haklara meşruiyet kazandırmak, "hangi gerekçeyle hayvanlara hak tanımak gerektiği" sorusuna cevap bulmak olmuştur. Hakları temellendirecek meşru zemin ya insanda bulunan –merhamet, vicdan, sorumluluk gibi– "ahlâki bir vasıf", ya da söz konusu hayvanı insana yakınlaştıran –yaşam sahibi olma, acı çekme, duygulanma gibi– bir "tür özelliği" olarak belirlenmiştir. Hayvanı insandan uzaklaştıran –konuşamama, düşünememe, tarih bilincine sahip olamama gibi– tür özellikleri ise onlara tanınacak hakların sınırını belirlemek bakımından kullanılmıştır. Tür özelliğinden hareket eden yaklaşımlar söz konusu edildiğinde, ezberleri bozan kişinin Jeremy Bentham olduğunu söylemek gerekir. Bentham, ilk defa, ahlâki ilginin tarafı olmak bakımından konuyu ele almış, akıl sahibi olma ya da konuşabilme yerine haz-acı duygusunu ahlâki ilginin şartı olarak belirlemiştir: Hayvanlar acı çektikleri için onlara "in-

sanca muamele" edilmesi gerekir.[3] Ne var ki insanca muamele, insanları ve hayvanları eşit gözetmek anlamına gelmemektedir; hayvanlar ile insanlar arasında bir seçim yapmak gerektiğinde, bir gelecek tasarımına ve bir özbilince sahip olamayan hayvanlar kaybeden tarafta yer alacaktır. Joel Feinberg ise, bir varlığın hak sahibi olmasını çıkarlarının varlığına bağlamış, hak sahibi olmayı çıkar sahibi olmakla temellendirmiştir.[4] Bu çalışmalar geleneksel ayırımları sarsmış, ahlâk ve yasa alanlarında hayvanlar için de bir yer açma gerekliliğini kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ortaya koymuştur. Ne var ki hak tanımak sorunu çözmek için tek başına yeterli olmamaktadır. Tom Reagan ve Gary Francione hayvanları araç olarak görmemize yol açan sistemi dönüştürmek, yani onların mal statüsüne son vermek, bunun için de koşulları düzeltmek yerine "kafesleri boşaltmak" gerektiğini dile getirmiştir.[5] Hayvanlar günümüzde tarihin hiçbir ânında olmadığı kadar dizginsizce ve sırf tüketilmek amacıyla çoğaltılmaktadır; hiçbir hak, onların deney laboratuvarlarında ve sınai çiftliklerde bulunuşlarını engellemeye yetememektedir; koşullar görece düzenlenebilmekte ama hayvanlara dair türcü yaklaşım devam etmektedir. Peter Singer ise, hayvan sorununu ele alışımızdaki ikiyüzlülüğü ve insanca muamelenin içerdiği etik sorunu teşhir etmiş, hayvanlara yapılan "türsel ayırımcılığın" ırkçılıktan, cinsiyetçilikten ya da homofobiden ilkece farklı olmadığını vurgulamıştır. Singer'a göre, tür olarak insanın özel olduğu kabulüne dayanan "türcülük" bir yandan insan ile hayvan arasındaki farkı bir tahakküm-hiyerarşi ilişkisi olarak işleyişe sokmakta, diğer yandan farkı tözselleştirerek hayvanların bireysel varlığını göz ardı etmektedir.[6] Singer'ın bu düşünceleri hem insanmerkezci etiği sorgulamak, hem de hayvan özgürleşmesine giden yolu açmak bakımından önemli bir katkı sağlamıştır. Kuşkusuz hayvan özgürleşmesi açısından en güçlü seslerden biri, hayvanları tür hapishanelerine mahkûm eden epistemolojik ve ontolojik ayırımları sorunsallaştırarak daha adil, daha eşitlikçi, tahakküm ve hiyerarşiden uzak yeni pratiklere imkân açan düşünceleriyle Derrida olmuştur.

---

[3] Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Dover Publications, United States, 2007.

[4] Joel Feinberg, *The Rights of Animals and Unborn Generations*: http://academic.udayton.edu/lawrenceulrich/LeaderArticles/The%20Rights%20of%20Animals%20and%20Unborn%20Generations.pdf

[5] Tom Reagan, *Kafesler Boşalsın*, çev. Serpil Çağlayan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007; Gary L. Francione, *Hayvan Haklarına Giriş*, çev. Elçin Gen, Renan Akman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

[6] Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 43.

DİLİN TAHAKKÜM GÜCÜ

Dil ile tahakküm arasındaki ilişkiden hareket eden Derrida –insan/hayvan gibi– ikiliklere dayalı düşünme biçiminin yol açtığı sorunları tartışma konusu yapar. Derrida'ya göre "hayvan" kelimesi, insanın hemcinsi olarak göremediği tüm canlıları topladığı yegâne karargâhtır ve daha "hayvanlar" dediğimiz anda, hayvanı bir kafese, hayvanat bahçesine, kesim evine, otlağa kapatmaya başlamaktayızdır.[7] Ne var ki insan olmayan tüm canlıları tek bir kategori altında toplamak, öncelikle aptalca bir tutumdur, teorik açıdan saçmalıktır ve insanların hayvanlara uyguladığı gerçek şiddete iştirak etmektir.[8] Bu kavramsal basitleştirmenin ardında gösteren ile gösterilen arasında tam bir uygunluk olduğu savı ya da tümellerin (cinslerin, ayırımların, türlerin) tözsel/özsel gerçeklikler olduğu düşüncesi yatmaktadır. Kavramların temsil gücü, göndermenin kesin yasalarına dayandığı için hem "insan" kelimesinin gönderdiği varlık, hem de "hayvan" kelimesinin gönderdiği varlık temsil yasasının dışına çıkamayarak kavramsal bir hapishanenin içinde şiddet görmekte; temsille birlikte temsil edilemeyen/adlandırılamayan bir tikellik 'öteki'nin yanına sürgüne gönderilmektedir. Eski Yunan'da felsefenin doğuşunu işaretlemek için kullanılan *logos*, aynı zamanda hayvanı tecrit eden dil ve düşünmedir; çünkü *logos*un ortaya çıkışı hem *polis*in hem de *anthropos*un doğuşuyla eş zamanlıdır. İnsanı hayvandan, uygarlığı vahşi doğadan ayıran, rasyonel biçimde kurulan konuşmanın kullanımıdır. Ancak *polis*in ve insanın bu kuruluş momenti trajik bir başlangıçla koşullanmıştır. Çünkü hem bir açığa çıkarma, bir olanağı yakalama; hem de bir bastırma, yerinden etmedir. Bu yüzden hayvanı insanın inşa sürecinde verilen kurban diye belirlemek yanlış olmayacaktır. Dile ve düşünmeye yerleşmiş insani kodları bozmadan hayvan sorununa yaklaşmanın zorluğu da buradan kaynaklanmaktadır. Göstergenin belirli bir gösterilene kapatılmasına direnen müdahaleci bir dil geliştirilemediği sürece, düşünsel olarak karşı olunan şeyi (eşitsizliği ve hiyerarşiyi) dilde yeniden üretmek suretiyle, hayvanlara uygulanan "sıradan kötülük" devam ettirilecektir.[9]

---

[7] Bu nedenle Derrida yeni bir kelime türetir: *animot*. Bu kelime hayvana işaret eden hem tekil (*animal*, hayvan), hem de çoğul (*animaux*, hayvanlar) kelimelerin ifade edemediği varlığı ima etmektedir. Çünkü *animot*; *animaux* gibi telaffuz edildiği için çoklu varlığı akla getirmekte, ama kelimede çoğul eki bulunmadığından tekil hayvana işaret etmektedir.

[8] Jacques Derrida, "Hayvanlara Karşı Suç", çev. Elçin Gen, *e-skop*, 23 Eylül 2015. http://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-hayvanlara-karsi-suc/2623.

[9] Sıradan kötülük, Hannah Arendt'e göre, düşüncesizliktir (*thoughtlessness*); canavarca bir güdüden ya da aptallıktan değil de emirlere, normlara "kör/düşüncesiz itaat"ten, sıradan ve fazlasıyla normal olmaktan kaynaklanır. Sözgelimi binlerce Yahudinin ölümünden sorumlu SS subayı Eichmann böyle bir insandır. Dünyanın en sıradışı cinayetlerinden sorumlu olan bu adam, yaptıklarını en sıradan güdülerle, iyi bir vatandaş olma isteği, terfi etme gayreti, görev duygusu ve

Bu konuda iyi bir örnek hayvanların (aynı zamanda kadınların da) dil içinde nasıl ete dönüştürüldüğünü ele alan Carol Adams ile Sarah Hoagland'ın çalışmalarıdır. Adams ve Hoagland'a göre, hayvanlara uygulanan tahakküm dil aracılığıyla kurulmakta ve devam ettirilmekte, dahası onlara uygulanan şiddet gene dil aracılığıyla gizlenmektedir. Üç unsur tarafından biçimlenen bir şiddettir bu: Bir varlığın nefes alıp veren, acı çeken bir canlı olarak değil de bir nesne olarak görülmesini sağlayan nesneleştirme; bir varlığın bütünlüğünü ortadan kaldıran parçalama ya da kesip biçme; son olarak, tüketme.[10] Bu süreci kesintiye uğratacak eylem, dil içerisinde kaybedilen şeyi –gerek şiddetin âmilini, gerekse bütüncül varlığını yitirerek ete dönüşen varlığı– yerine koymaktır. Bu da hukuksal bir mücadele değil, söylemsel düzeyde gerçekleştirilmesi gereken bir iştir. Kullandığımız dili dönüştürmek, hayvanlarla ilişkimizi damgalamış olan sıradan kötülüğü askıya alan bir pratik olarak belirlenebilir.

Bu durumda şunu görmek de zor olmasa gerek: Et hayvanları, süt hayvanları, yük hayvanları, binek hayvanları, av hayvanları, deney hayvanları, süs hayvanları gibi tanımlamalar hakikatini hayvanlardan değil insanlardan almaktadır; hayvanlar hakkında değil, bizim onları nasıl gördüğümüz, nasıl kullandığımız, onlara nasıl şiddet uyguladığımız hakkındadır. Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de hayvanlar kategorisinin tamamıyla keyfî kurulduğuna, bu kavramın kararlı bir ilişkiyi ifade etmediğine işaret etmek için Borges'in Çin Ansiklopedisi'nden aldığı bir sınıflandırmayı alıntılar. Bu sınıflandırma Foucault'ya göre, "Bizim bin yıllık Aynı ve Başka uygulamamızı şirazesinden çıkartacak, düşünce alışkanlıklarımızı sarsacak" bir sınıflandırmadır. "Hayvanlar: imparatora ait olanlar, içi saman doldurulmuş

---

nezih toplum inancıyla yapmıştır (Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 292, 294). Sıradan kötülük, bir bakıma, insan/söz/yasa-merkezciliğin yol açtığı kötülüktür. İnsan, söz ve yasa arasında kurulan ilişkinin kökenleri ise hayvan ile insanı, köle ile yurttaşı, *phone-logos* ayırımından yola çıkarak belirleyen Aristoteles'e kadar uzanır (Aristotle. *Politics*, LOEB, çev. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1998, 1253a35).

[10] Bu süreç şöyle gelişir: "Et hayvanları" ve "şiddete maruz kalan kadınlar" dendiğinde âmilin süreçteki rolü hepten dışarıda bırakılır, şiddete uğramak onların doğalarının bir parçası haline getirilir; kısacası dil şiddeti uygulayanın suçunu örtbas etmeye yardım eder. Sarah Hoagland'a göre "John Mary'yi dövdü" ifadesi dil içinde sırasıyla "Mary John'dan dayak yedi", "Mary dayak yedi", "dayak yiyen kadınlar", "şiddete maruz kalan kadınlar"a dönüşmekte ve şiddeti uygulayanların erkekler olduğu gizlenmektedir. Benzer şekilde "ben cesetlerini et olarak tüketebileyim diye birileri hayvanları öldürüyor" ifadesi, "hayvanlar et olarak yenmek üzere öldürülüyor", "hayvanlar ettir", "et hayvanları", "et", hattâ "bonfile", "pirzola"ya dönüşmekte, onların bütüncül varlıkları yok edilmektedir; bu örneklerde kaybedilmiş ya da görünmez kılınmış olan ise hayvan cesedidir (Carol J. Adams, Patriyarka, "Kadınlar ve Vejetaryenlik", çev. Elçin Gen, *Birikim*, sayı 195, Temmuz 2005, s. 41-46; Carol J. Adams, *Etin Cinsel Politikası*, çev. G. Tezcan, M. E. Boyacıoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013).

olanlar, evcilleştirilmiş olanlar, süt domuzları, deniz kızları, masalsı hayvanlar, başıboş köpekler, bu tasnifin içinde yer alanlar, deli gibi çırpınanlar, sayılamayacak kadar çok olanlar, deve tüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, ve saire, testiyi kırmış olanlar, uzaktan sineğe benzeyenler olarak ayrılırlar".[11] Foucault için temel sorun, kullandığımız sınıflandırmaların, tabloların, çizelgelerin, kategorilerin tutarlılıklarını nasıl elde etmiş olduğu, bu kadar farklı şeyin aynı kategori altında nasıl toplanmış olduğudur.[12] Sonuç olarak, bir benzerlik tarihi söz konusudur; bu tarih kelimeleri, sınıflandırmaları yapan ve meşru kılan benzerlik ve eşdeğerlik ilişkilerini kurmaktadır.[13] Elbette bir atın bir köpekten ziyade bir başka ata benzediğinden kuşku duyulamaz. Ama bu benzerliğin biçim açısından ve dışsal olduğunu hatırda tutmak kaydıyla. Tür, cins, tümel gibi kategoriler uyduruk olmasalar da varlığın sadece biçimine dair bir kavrayış sunmaktadırlar. Bu kavrayışın tümele yönelebilmesinin koşulu tekillikleri olumsuzlamaktan geçmektedir.[14] Peki, bir yük atı ile bir yarış atı duyguları bakımından aynı mıdır? Dışsal/biçimsel kavrayış bu soruya yanıt verebilmek bakımından, başka bir ifadeyle var olanların farklılıklarını ifade edebilmek bakımından yeterli değildir.

Toparlarsak, hayvanları tür hapishanesine kapatan bakış açısı hayvanlarla ilişkimizi kötülükle damgalamıştır; bu kötülük sıradandır, çünkü normal olmamızdan kaynaklanmakta ve yaygın bir şekilde tekrarlanmaktadır. Dahası, gerek hayvan hakları gerekse insan hakları düşüncesinin merkezinde hayvanı ve insanı tözsel ayırımlara hapsederek aralarındaki ilişkiselliği görmezden gelen bakış açısı vardır. Peki hayvanları tür olarak değil de birey ya da bir tekillik olarak düşünmek mümkün müdür ve bu düşünme biçimi onları da bizi de özgürleştirecek bir ilişkilenme tarzına imkân sağlar

---

[11] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 11.

[12] Carl Linneaus, kuşkusuz, biyolojide ve botanikte ikili adlandırma yöntemiyle canlılar âlemini cinsleri ve türleri bakımından bir cetvele kaydeden kişi olmak bakımından özel bir yere sahiptir.

[13] Michel Foucault, *age.*, s. 22.

[14] Kavramlara dayalı düşünme biçiminin yaşamı yadsıdığını en güçlü şekilde dile getiren filozoflardan biri Nietzsche'dir: "Eşit olmayanların *(des Nichtgleichen)* eşit kılınması *(gleichsetzen)*" yoluyla elde edilen kavramlar, nesneyi olduğu gibi temsil etmek yerine olduğundan farklı gösterir; çünkü temsil ettiği şeyi yadsıyarak kendini var eder. Sözgelişi 'yaprak' kavramına ulaşabilmek için bütün bireysel farklılıkları bir tarafa bırakmak, ayırımları unutmak gerekir. Oysa doğada iki tane bile birbirinin aynı yaprak yoktur. Ne var ki sanki yaprakların dışında tüm yaprakların kendisine göre yapıldığı... bir ilk-biçim *(Urform)* olan 'yaprak' varmış gibi davranılarak 'yaprak' kavramı yaprakların nedeni olarak belirlenmiştir" (Friedrich Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn", *Werke in Drei Bänden III*, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965, s. 313). "Bu yolla bin yıllardan bu yana filozofların elde ettiği kavramsal mumyalardır yalnızca" (Friedrich Nietzsche, "Götzen-Dämmerung", *Werke in Drei Bänden II*, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965, s. 957).

mı? Bu meseleyi Spinoza'dan hareket ederek ve onun kölelik ile beden arasında kurmuş olduğu ilişki bağlamında tartışmak mümkün müdür? Spinoza'nın kölelik ile beden arasında kurduğu ilişki hem hayvan özgürleşmesi hem de insan ile insan-olmayan canlılar arasındaki keskin ayırımı bulanıklaştırması açısından bir kılavuz olabilir mi?

Bir beden nelere muktedirdir?

Spinoza kendi çağının Hollandası'nda gördüğü bir sorundan yola çıkarak *Etika*'yı yazmıştır. Bu sorun halkın o dönemin iki partisi arasından özgürleşme çağrısı yapan ve barış politikası güdeni (Cumhuriyetçi Parti: De Witt Kardeşler) değil de köleliği ve savaş politikasını devam ettirmek isteyeni (Kalvenist Parti: Oranj Hanedanı) tercih ediyor oluşudur.[15] Spinoza için bu tercih anlaşılması gereken bir muammadır; *Etika*'da bedeni, duyguları ve duygulanışları (ya da duyguların birbirine zincirlenişini) bu muammayı çözebilmek için ele almıştır. Spinoza'ya göre, kederli duygularla kölelik arasında bir ilişki vardır. Deleuze de hayranı olduğu Spinoza hakkında verdiği derslerde ve yazdığı eserlerde *Etika*'nın amacını "Kederden uzak bir hayatın imkânını; sevinçli duygulanışları azami seviyeye çıkartacak, özgür ve etkin duygulara geçebilmeyi sağlayacak koşulları araştırmak" diye belirlemiştir.[16] Spinoza, bu maksatla, "duygulanışların tabiatını, kuvvetini, ruh üzerindeki gücünü sanki çizgiler, yüzeyler ve katı cisimlerden söz ediyormuşçasına" ele almıştır.[17] Bu mesele ilk bakışta sadece insanları ilgilendiriyor gibi görünse de, Spinoza Doğa'dan söz etmektedir; Doğa tüm cisimleri, tüm ruhları ve tüm tekillikleri barındıran ortak bir içkinlik plânıdır. Deleuze'e göre Tanrının zihnindeki tasarı gibi, doğanın derinliklerindeki evrim gibi, toplumun iktidar örgütlenmesi gibi aşkın bir plân değildir bu; geometrik anlamda bir plândır, yerseldir ve bu nedenle biçimlerin, türlerin gelişmesiyle değil, hayat tarzlarıyla ilgilidir.[18] Bu durumda sadece insan değil, yaşama sahip olan her beden (*corpus*) *Etika*'nın konusudur; hayvan bedeni de dâhildir buna. Bedenle ilgisinde sorulması gereken temel soruysa "bir bedenin nelere muktedir olduğu"dur. Etik –sözgelimi Kant'ın dü-

[15] Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. U. Baker, A. Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 16, 17.

[16] Gilles Deleuze, *age.*, s. 37, 38.

[17] Spinoza, *Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınlar, 2006, Ankara, s. 130.

[18] Spinoza bir bakıma hayatın geometrisini yapar, Doğa'yı enlemleri ve boylamlarıyla ele alır; bir bedeni oluşturan parçacıklar arasındaki hız ve yavaşlık ilişkilerinin toplamı boylam, bir bedeni her an dolduran duyguların toplamı ise enlemdir: Gilles Deleuze, *age.*, s. 128, 133.

şündüğü gibi– bir 'ödev' sorunu değil, bir 'güç' sorunudur;[19] bu nedenle de aşkın değerlerle değil, içkin duygu durumlarıyla uğraşır. İçkin duygu durumlarına yönelmek, o güne kadar felsefenin dışında bırakılmış olan bedeni düşünmenin konusu yapar. Deleuze'e göre, Spinoza, bedeni biri kinetik (*1*) diğeri dinamik (*2*) olmak üzere iki şekilde ele almıştır; bunlardan ikincisi bu yazıda ele alınan konu bakımından özellikle önemli olacaktır.

(*1*) Bir beden ne kadar küçük olursa olsun sonsuz sayıda küçük parçacık barındırır; onun bireyliğini tanımlayan şey parçacıkları arasındaki karakteristik ilişkidir.[20] Farklı ilişkiler altında farklı düzenlere ait olan parçalar, belli bir ilişki altında yığışmak suretiyle bir bedene ait olurlar. (*2*) Öte yandan her bir beden de ilişkiseldir, başka bedenleri etkilemekte ve onlardan sonsuzca etkilenmektedir. Böylece farklı bedenler ortaklaşmakta ve iç içe geçen ilişkilerin belirlediği bileşkelere katılmaktadır. Kısaca, her bir varlığın/özün hem kendisi bir bileşimdir, hem de bu tekil varlık/öz başka bir varlık bileşkesi içinde yer almaktadır. Söz gelişi, kilüs ve lenf kendi ilişkileri altında kilüs ve lenftir; ancak kilüs ve lenf bir başka ilişki altında birleşerek kanı oluşturmakta, kan ise başka bir ilişkide insan ya da hayvan vücudunun bir parçası olmaktadır.[21]

Bir kolektiviteyi/ortaklığı diğerinden ayıran ise parçalar arasındaki ilişki, yani "hareket ve durağanlığın belli bir oranı"dır: Belli bir hareket ve durağanlık ilişkisi ya da oranı bir kolektivitenin parçalarını sonsuzca etkileyen bütün değişiklikler karşısında korunuyorsa, bu oran, o kolektivitenin bireyliğini belirleyecektir.[22] Her birey böylesi bir orana sahip olmak bakımından tekil bir özdür; sözgelimi, bir at, bir insan, bir elmadır (o halde var olanlar biçimlerin gelişmesi ya da açılmasıyla oluşmazlar, tersine biçim-

[19] Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Matbaası, Ankara, 2000, s. 31.

[20] Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 27, 28.

[21] Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne Onbir Ders*, s. 147, 148.
Bu düşüncenin temelinde Lucretius vardır. Lucretius daha MÖ 50'li yıllarda yazdığı *De Rarum Natura*'da, evreni atomların karşılaşmaları, ilişkilenmeleri, yoğunlukları ve devinimlerinden yola çıkarak ele almıştır. Lucretius'a göre, atomlar birbirlerini etkilemeksizin tamamen bağlantısız biçimde paralel olarak biteviye düşmektedirler; son derece küçük, ölçülemeyecek kadar küçük bir sapmanın (*clinamen*, olay) etkisiyle yönlerini değiştirene kadar. Bu küçük sapma oluşun/tarihin bütün seyrini değiştirir ve zincirleme bir reaksiyonu harekete geçirir. Hiç bir öznesi ve ereği olmayan sapma karşılaşmalara yol açar. Karşılaşan unsurlardan birbirlerine benzeyenler, birbirlerini bütünleyerek daha yetkin bir bileşkeye yol açarlar; buza dönüşen su, kaymak bağlayan süt, elmasa dönüşen karbon gibi. Bir yakınlığa sahip olmayan atomlar ise uzaklaşır ya da birbirlerini çözüp dağıtırlar. Atomlar her karşılaşmayla bir olanağı yakalamakta, birbirlerine kenetlenmekte, birbirleriyle iç içe geçmekte ve onda yığılmaktadırlar. Diğer yandan bu kenetlenme ve yığılmalar diğer bütün olabilecekleri engelleme pahasına meydana geldiği için bir olumsuzlamayı da barındırmaktadır. Doğa hem bir yaratım, hem de bir olumsuzlamadır (Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev. Tomris Uyar, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2011).

[22] Gilles Deleuze, *age.*, s. 141.

ler, devinim ve dinginlik, hız ve yavaşlık ilişkilerinin sonucudurlar). Öte yandan her varlık bu ilişkiyi devam ettirebilmek, başka bir ifadeyle kendi varlığında devam edebilmek için de elinden geldiğince çabalamaktadır.[23] Spinoza bu çabayı *conatus* (iştah, arzu) olarak adlandırır. *Conatus*, ilkin "varoluşta sürüp gitme ve kendi ilişkisi altında bulunan parçaları koruma ve yenileme çabasıdır"; ama ikinci olarak "sevinçli duygular duyma ve eyleme gücünü artırma çabası"dır. Kısaca, her varlık sadece kendini devam ettirmeyi istememekte; gücünü, kudretini artırmayı da istemektedir. Bu arzu onun farklı bedenlerle, farklı fikirlerle karşılaşmasına yol açar. Bir beden başka bir bedenle ya da bir fikir başka bir fikirle karşılaştığında, bu iki ilişki ya daha güçlü bir bütünü oluşturmak üzere birleşir ya da biri diğerini çözüp dağıtır; iyi karşılaşmalar birleştirenler, kötü karşılaşmalar ise çözüp dağıtanlardır. Öte yandan iyi karşılaşmalar (ilişkilerin birbirine uygun düştüğü karşılaşmalardır bunlar; sözgelimi bir dostla, bir gıdayla, sevilen bir müzikle karşılaşmak) sevince; kötü karşılaşmalar (ilişkilerin birbirine uygun düşmediği karşılaşmalardır bunlar: bir düşmanla, bir zehirle, nefret edilen bir müzikle karşılaşmak gibi) kedere yol açar. Kederin etkisiyle baş edebilmek için harcanmak zorunda kalınan güç, kudrette bir azalmaya yol açacak; sevinç ise, tam tersine, kudreti artıracaktır. O halde, sevinç insanın daha az bir yetkinlikten daha büyük bir yetkinliğe geçişidir; keder ise insanın daha büyük bir yetkinlikten daha az bir yetkinliğe geçişidir.[24]

Buradaki akıl yürütmeden çıkan sonuç bir birey için üç şeyin söylenebileceğidir: birincisi, o bir ilişkidir; ikincisi, o bir kudrettir (*potentia*); üçüncüsü, o bir tarzdır (*gradus*).[25] Aynı türe ve cinse ait olan bireyler birbirlerinden tarzları, yani gücün yeğinliği bakımından farklıdır, bu ise duygulanışlarda (yükseliş ya da düşüş olarak) bir farklılık yaratır. Bu bakış açısı bir hayvanı ya da bir insanı biçimi, organları ve işlevleriyle değil, hattâ bir özne olarak da değil,[26] muktedir olduğu duygularla ele alır; artık bir özne değil, anonim bir kuvvetin bireyleştirici duygu halleri söz konusudur. Doğanın içkin planı üzerinde her şey, dâhil olduğu devinim ve duygu düzenekleriyle tanımlanır. Bu durumda, ilk kriter açısından, bir yük atı ile bir yarış atı arasında fark bulunmasa da (çünkü her ikisi de 'at' olmak bakımından varlıktadır), ikinci kriter açısından bir yük atı ile bir öküz daha yakındır (çünkü duyguları benzerdir).[27] Aynı şekilde 'aklı başında' ile 'deli' arasında da ilk kriter açısından değil, ikinci kriter açısından fark vardır.

[23] Spinoza, *Etika*, s. 137.
[24] Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne Onbir Ders*, s. 61-67; Spinoza, *Etika*, s. 159.
[25] Gilles Deleuze, *age.*, s. 175, 176.
[26] Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 134.
[27] *Age.*, s. 130.

Spinoza bu düşünceleriyle makine-hayvan ile düşünen-insan arasına tözsel bir farklılık koyan Descartes'a karşı çıkmış, insan ile hayvan arasındaki sınırı, türler arasındaki hiyerarşiyi muğlâklaştırmıştır. Onlar farklı varlıklar değil, temelde aynı varlığın (ki bu da Doğadır) farklı ifadeleri, farklı tarzlarıdır; akıl, hayvan, bitki ve taş arasında sadece derece farkı vardır. Doğa sonsuzca farklı edimselleşmelerle var olan tek töz, tek bireydir. Aynı dönemde Descartes'ın hayvanları birer otomat olarak belirleyen düşüncelerine Hollandalı ressamlardan da itirazlar yükselmiş, ressamlar yüzlerinde duyguları okunan hayvanlar resmetmiştir. Bu ressamlardan biri Paulus Potter'dır; onun resimlerinde, "Boğalar, koyunlar, ağaçlar ve insan bedeni hiyerarşiden uzak bir ahenk içinde bir araya getirilmiş... insan, hayvan ve bitkisel yaşam eşit bir mekânsal yerleştirmeyle, hacimlerin adil bir dağıtımıyla oradaki etkileşimi hissedilir kılmıştır".[28]

DARWİN'İN "DİKEY" MODELİNE KARŞI UEXKÜLL'ÜN "YATAY" MODELİ

Spinoza'dan çok sonraları doğa bilimciler ve biyologlar hayvan dünyalarını duygularla ve etkileme/etkilenme kudretleriyle ilgisinde ele almış, o dönemin biyolojisinde hayvan davranışını bir mekanizma gibi ve fiziğin yasaları çerçevesinde açıklayan yaklaşımlara karşı çıkmışlardır. Bunlardan biri Jacob von Uexküll'dür. Uexküll insanın kendinde şey'i değil de *a priori* formlar dolayımıyla verilen öznel deneyimlerin şekillendirdiği bir fenomenler dünyasını bildiğini söyleyen Kant'ın düşüncelerinden etkilenmiştir. Kant'ın düşüncelerinden çıkan sonuç, bir insanın dünyası ile bir balinanın dünyasının aynı olmadığıdır. Uexküll bu düşüncelere, bu dünyaların birbirlerinden daha üstün ya da daha zengin olmadıklarını, tersine bu dünyaların birbirleriyle karşılaştırılamaz olduklarını ilave eder; tek bir dünya ve bütün canlılar için tek bir zaman ve mekân söz konusu değildir. Böylece insanı hayvandan daha üstün, insan dünyasını da daha zengin kabul etmenin bir nedeni kalmamaktadır. Uexküll'ün bu düşünceleri yaşadığı dönemde canlıları basitten bileşiğe doğru sıralayan Darwinci dikey modelden farklı olarak çoklu öznelliğe dayanan yatay bir modeldir; bu nedenle dönemine göre oldukça farklıdır.

Uexküll dönemin araştırmalarından farklı olarak memelilerin kanını emen keneyi tür özellikleriyle değil[29] üç duyguyla tanımlamıştır: Kene ışık

[28] Ayşe Uslu, "İnsanlar, Hayvanlar ve Taşlar Üzerine: Spinoza Felsefesinde Bireyselleşme ve Doğa Farkı", *Cogito*, sayı 80, YKY, İstanbul, 2015, s. 98-118.

[29] Tür özelliklerini sıralayan klasik tanım şudur: Kene (Ixodida), örümceğimsiler (Arachnida) sınıfının akarlar (Acarina) alt sınıfından eklem bacaklı monotipik takımı ve onun üst familyasıdır. Keneler zorunlu kan emici ektoparazitlerdir. Bacakların uçlarında çengeller ve vantuzlar vardır.

duygusuyla bir dalın üst kısmına tırmanır; koku duygusuyla dalın altından geçen memelinin üzerine kendini bırakır; sıcaklık duygusuyla tüysüz ve en sıcak noktayı arar. Uçsuz bucaksız bir ormanda sadece üç duyguyla kurulan bir dünyadır bu; dahası kene üç duyguyla kurulan bu dünyadan bağımsız olarak anlaşılamaz. Uexküll'ün (*Umwelt und Innerwelt der Tiere*'de) hayvanları yalıtık değil de yaşadıkları çevre içinde ele alan araştırmaları, doğayı insanmerkezci bakış açısından kurtarmıştır. Klasik bilim tek bir dünya içinde basit organizmalarla bileşik organizmaları hiyerarşik olarak sıralarken, Uexküll, *Umgebung* (nesnel mekân) ile *Umwelt*i (çevreleyen dünya) ayırarak işe başlamıştır. Uexküll'e göre nesnel olarak belirlenmiş bir çevre (*Umgebung*) anlamında bir orman yoktur, her varlığın çevreleyen dünyasının (*Umwelt*) farklılığıyla belirlenen sonsuz farklı ormanlar vardır: orman-koruma görevlisi için bir orman vardır, avcı için, gezgin için, botanikçi için, oduncu için, doğa dostu için, kırmızı başlıklı kız için bir orman vardır: Her varlık kendi yaşam alanına içten bağlıdır.[30]

Hayvanları/insanları bir kolektivite içinde ve sahip oldukları duygularla tanımlayan bu gibi çalışmalar antropoloji, sosyoloji ve biyolojide hâkim olan özcü yaklaşımları bertaraf eden yeni bir bilimin de temeli olmuştur; bu yeni bilim etolojidir. Yeni bilime göre, hayvanları ya da insanları farklı kurallara göre ele almanın da bir gerekçesi kalmamıştır; etoloji bir varlığı ele aldığında, onu karakterize eden hız ve yavaşlık ilişkilerini (bu ilişkilerin eşiklerini, genliklerini, dönüşümlerini, değişimlerini) inceler. Bir hayvanı ele aldığında, onun nelere olumlu ya da olumsuz tepki verdiğine, besinlerine ve zehirlerine, dünyasına neleri aldığına, kısacası dünyayla olan ilişkilerine odaklanır; bir davranış kalıbının, örneğin saldırganlığın, değişik hayvanlarda nasıl ortaya çıktığıyla ilgilenir;[31] farklı varlıklar arasındaki ilişki

---

Deriye rahatça yapışarak hortumlarıyla kan emerler. İyice şiştikten sonra kendilerini yere atarak konaklarından uzaklaşırlar; ot veya ağaçlara tırmanırlar. Ön ayaklarının uçları dokunmak ve koku almak için özelleşmiştir. Ormanlarda bulundukları ağacın altından bir hayvan geçtiği takdirde üzerine düşüp derisine yapışır ve etine hortumunu sokarak kanını emerler. Kenelerin tükürük salgısı dokuları sindiren ve likefiye eden proteolitik enzimler içerir. İnsan ve hayvan hastalıklarının taşınmasında rol oynayan en önemli vektörlerdendir. Birçok bakteri, riketsiya, spiroket, virüs, parazit, mantar, protozoa ve solucan kökenli hastalığa sebep olabilirler. Ek olarak toksikozlar, felçler ve alerjik reaksiyonlara da yol açabilirler. Dünyanın her bölgesinde bulunurlar: http://www.wikizero.net/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvS2VuZQ

[30] Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 45, 46.

[31] Aynı bakış açısını insan hayatını anlamak için de kullabilir miyiz? Bu bakış açısının politikayla ilgili sonuçları neler olabilir; ideolojilerden, ideallerden, ülkülerden değil de davranışlardan, yaşam tarzlarından hareket etmek bugün politika açısından bize hangi kapıları açar? Bu soruları sorduğumuzda aklımıza ilk gelen filozof olmasa da, bir bakıma iyi yaşamın biyolojisini ilk soruşturan kişi olduğu için mutlaka hesaplaşılması gereken isimlerden biri Aristoteles olmalıdır. İnsanı *zoon politikon* (politik canlı/hayvan) olarak belirleyen Aristoteles, ruhu canlılıkla ilgisinde ele

ya da güç bileşimlerini inceler.[32] Amaç bir varlığın diğer bir varlığı, onun ilişkilerini çözüp dağıtmadan, kendi dünyasına almasının imkânlarını belirlemek, "gittikçe daha geniş ve daha yeğinlikli bir dünyanın kurulabilmesi için güçlerin, hızların, yavaşlıkların hangi düzende ve nasıl bileşmesi gerektiğine dair bir doğa senfonisi bestelemektir."[33] *Etika* da bu bakımdan ahlâktan çok etolojiye yakındır; çünkü söz konusu olan insani değerler ve ödevler değil, hız ve yavaşlıkların, etkileme ve etkilenme kudretlerinin bileşimidir.[34]

Uexküll'ün bu düşüncelerinden filozoflar farklı sonuçlar çıkartmıştır; Heidegger buralarda insanın biricikliğini bulgulamış, Deleuze ve Agamben ise bu düşünceleri insanmerkezciliğe karşı bir panzehir olarak kullanmıştır.

TAŞ DÜNYASIZDIR, HAYVAN DÜNYA-YOKSULUDUR, İNSAN DÜNYA KURUCUDUR

Heidegger'in hayvanlara dair meşhur tümcesi, filozofun hayvan ile insan arasındaki asli farka dair düşüncelerinin özeti gibidir: "Taş dünyasızdır (*weltlos*), hayvan dünya-yoksuludur (*weltarm*), insan dünya kurucudur (*weltbildend*)."[35] Bu sözde müthiş bir indirgeme var. Şöyle bir örnek veriyor Heidegger: Kayanın üstünde güneşlenen kertenkele, "kaya olarak kaya"yla ilişkilenemez; kertenkele için "kaya" üzerinde güneşlenmeye uygun bir yüzeydir, o kadar. Örneğin kertenkele "kayanın üstünde oturuyorum" diyemez; kayayı düşünemez; jeoloji bilmez. Kısacası insana açık olan simgesel ve tarihsel alan kertenkeleye kapalıdır. Bu durumda insan ile hayvan arasındaki fark bir derece farkı değildir; onların dünya karşısındaki tavırları büsbütün farklıdır: Hayvan, çevresine büsbütün gömülmüştür, tutulmuştur (*benommenheit*), esir gibidir; insan ise çevresiyle ilişkisini askıya alabilir, onun hakkında söz söyleyebilir, ona bir anlam verebilir, onun hakikatini dile getirebilir; bunu yapmakla da bir dünya kurar. Her ne kadar Heidegger'in hayvanlara dair düşüncelerini yukarıdaki tümceye indirgemek doğru olmasa da, bu sözleriyle Heidegger insanın daha değerli olduğunu beyan etmiş olmaktadır.

---

almakla (Aristoteles'e göre, ruhun işi canlı kılmaktır), canlılığın taşıyıcısı olarak bedeni, ruhun erdemi olarak da 'iyi canlılığı' belirlemekle 'mutluluk' ile 'canlılık' arasındaki ilişkiyi tartışan ilk filozoflardan biri olmuştur.

[32] Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 132.

[33] *Age.*, s. 132.

[34] *Age.*, s. 131.

[35] Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, cilt 29/30, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, s. 263.

Antropolojik makinenin krizi

Agamben ise *Açıklık*ta, Heidegger'in bu sözlerinden 18 yıl sonra bir kenenin Rostock laboratuvarında mutlak uyaran yokluğunda 10 yıl boyunca hayatta kalmayı başardığını ve kenenin bu başarısının insanın dünyadaki biricikliğine gölge düşürdüğünü dile getirir;[36] çünkü kene de, tıpkı insan gibi, çevresiyle olan ilişkisini askıya almayı başarabilmiştir. Dahası, Agamben'e göre, 'kendi dünyasına gömülü' diye belirlenen hayvan, günümüzde arıza vermiş antropolojik makinenin söz konusu arızayı gidermek için taklit etmesi gereken varlıktır. Belki de bizim bu aşırı insanlığımızı biraz törpülememiz, biraz hayvanlaşmamız gerekmektedir. David Wood'un 'bir havalı zarfla oynayan bir kedi' örneği antropolojik makinenin nerede arıza verdiğini gayet iyi özetliyor: "Bir yavru kedi masanın üstündeki havalı zarfla oynuyor, onu patisiyle masadan aşağıya atıyor, sonra kendisi de atlıyor ve patileriyle onu bir o yana bir bu yana itiyor, kemiriyor, içine girmeye çalışıyor. Kedi zarfın taşıyıcı, koruyucu olduğunu bilmiyor, posta sisteminden de habersiz; sadece zarfın ne kadar dayanıklı olduğuyla, dişlerine ne kadar direnç gösterdiğiyle, malzemesinin özellikleriyle, ağırlığıyla, dokusuyla, yumuşaklığıyla, dokunmaya duyarlılığıyla, kısacası maddi özellikleriyle ilgileniyor. Kedinin bu hali bir sanatçının, söz gelişi hurdalıkta gezinen bir heykeltraşın malzemesiyle kurduğu ilişkiye benziyor. Kedi zarfla kurduğu ilişkide resmî eşya kategorilerini yapısöküme uğratarak şeyleri kendi amacı için yeniden icat eden bir oyunbozana benziyor."[37] Wood'un betimlediği kedi ile zarf arasındaki bu ilişki kuram-dışıdır; insan ise kedinin nesnesiyle bu ilişkilenme tarzından çok uzak düşmüş, bütünüyle kurgusal bir evrene tutsak olmuştur. Evet, kedi nesneleri insanlar gibi bir kavram dâhilinde tanıyamamaktadır; ama insan da dünyanın maddi olanaklarıyla ilişkilenmeye çoktan yabancılaşmıştır. Bu durumda kediye dünya yoksulu demek ne kadar doğrudur?

Hayvan-oluş

Agamben'e benzer şekilde Deleuze de (Heidegger'e karşıt olarak) bir hayvanın dünyaya sahip olmak bakımından insandan ayrıldığını, dahası bir yeryurt inşa etmenin en temel hayvani edim olduğunu, insanların pek çoğunun ise bir dünyaya sahip olmaksızın bir yaşam geçirdiğini ifade eder. Hayvanlarla kurulan insani ilişkiyi, hayvanları ödipal ailenin bir üyesi gibi konumlandırmayı sorunlu bulan Deleuze, hayvanla kurulması gereken bir

[36] Giorgio Agamben, *Açıklık*, s. 74.

[37] David Wood, "Hayvanlar Hakkındaki Hakikat", *Cogito*, sayı 80, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 118-135.

hayvani ilişkiden, bir hayvan-oluş deneyiminden söz eder. Dili sınırlarına kadar zorlayarak yeni bir dil icat eden yazar, düşünce ile düşünce olmayanın sınırlarında dolaşan filozof, bir hayvanın izini sürerken insan ile insan-olmayanın sınırlarında gidip gelen avcı hayvan-oluş deneyiminden geçmektedir. Deleuze'e göre, "hayvan-oluş" bir yeğinleşme/yetkinleşme deneyimidir; ezberlenmiş belirlenimlerden sıyrılarak belirsizliğe, çokluğa ve sonsuzluğa açılan bir özgürleşmedir. Özgürleşme ya da çokluğa açılma ise arzunun özgürleşmesi bağlamında düşünülmelidir. Deleuze'e göre arzu meselesi psikanalistler tarafından soyut bir çerçevede ele alınmış, bu ele alış özgürleşme (ya da hayvan-oluş) önünde büyük bir engel olmuştur. Oysa arzu bir inşadır. Psikanalistlerin yapması gereken ise, arzu önüne konulan setleri yıkmaktır. Deleuze ve Guattari bu meseleyi *Bin Yayla*'da kurtadam vakalarının psikanalistler tarafından yorumlanışları çerçevesinde tartışır.

Kurtadamlar ve Vampirler Vardır

Bilindiği üzere, kurtadam hikâyeleri 19. yüzyıla kadar anlatılmıştır. Anlatılan öykülerde kurtadama dönüşen kişi yaptıklarını hatırlayamamakta, olanları başkalarından duymaktadır; üstü başı pislik içindedir, korkmuştur, üzgündür, utanmıştır; özgürlüğünü travma olarak yaşamaktadır. Kurtadam, kişinin kendi değişiminden duyduğu korkunun beden bulmuş halidir. Freud kurtadam vakalarını (Freud'un böyle bir hastası olmuştur) Oidipus Kompleksi çerçevesinde baba korkusuyla açıklamış ve tedavisini ona göre planlamıştır. Psikanalistler hezeyanları, sayıklamaları, sabuklamaları da hep öidipal aileyle ilgi kurarak ele almaktadır; oysa sabuklamalar anneye, babaya değil de tarihe, coğrafyaya, kabilelere, çöllere, iklimlere, ırklara, parçacıklara dairdir. Kısacası mesele ailevi değil coğrafi-politiktir, kozmiktir.[38] Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'da, Freud'un özgürleşmek isteyen arzuyu aile üçgeninde ehlileştirmeye ve dizginlemeye yönelik tedavisini, tam da bu gerekçeyle eleştirmektedirler. Yapılması gereken, arzunun özgürleşmesi yolunda aile blokajını yıkmaktır. Psikanalizin beslediği norm tam da hayvanı insanın dışarısı olarak kuran yasadır. Bu bakımdan kurtadam yasa tarafından bastırılmış olanın geri dönme arzusunu yansıtmaktadır. Bu yaşantıda, dışlamalara dayalı olarak kendi biricikliğini tesis eden insanın geride bıraktığı hayvana duyduğu hasret söz konusudur; bu yüzden de kurtadam aslında bir hayvan-oluş deneyimidir. Deleuze ve Guattari'nin sözleriyle, "İnsan, sanki molar tür değişiminden geçermiş gibi kurt ya da vampire dönüşmez; vampir ve kurtadam insanın oluşlarıdır, başka deyişle

[38] Claire Parnet, *Gilles Deleuze'le Söyleşi, A'dan Z'ye* (çev. Murat Erşen): https://www.youtube.com/watch?v=lAnPN38ba10

moleküller arasındaki kompozisyon yakınlıkları, dışarı yayılan parçacıklar arasındaki devinim 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)".[39] Deleuze ve Guattari'ye göre *molar* önceden varolan bir modeli taklit eden, *moleküler* ise reddeden, modelin dışına çıkandır; o halde özne olmak *molar*, hayvan-oluş ise *moleküler* bir süreçtir. Félix Guattari'ye göre moleküler süreçlerde söz konusu olan "moleküler devrim"dir. Bu devrim bilinenlerden farklı olarak "bilinçsiz toplumsal alanda, söylemin ötesindeki bir düzeyde, mutasyonlara sebep olmakta" ve öncesinde var olmayan tekillikler üretmektedir. Burada bizleri moleküler düzeyde dönüştüren bir süreç, bir mutasyon söz konusudur. Mutasyon türlerin karşılaşmasına, ilişkilenmesine, kaynaşmasına, dönüşmesine ve yeni akrabalıklara yol açmaktadır. "Bizleri aynı tutumların ve anlamların tekrarından alıp götüren bir süreç" olarak moleküler devrim "tersine dönüşü olmayanı getiren tekrar"dır.[40]

Yeni queer ailemiz

Burada kısaca Donna Haraway'den de söz etmek gerekir. Haraway sadece hayvan ile insan arasındaki ayırımı değil, doğa ile kültür, canlı ile makine arasındaki ayırımı da sorunsallaştırmış ve insani olanla insani olmayanı, organik olanla teknolojik olanı biraraya getirecek yeni bir varlık çifti önermiştir: yoldaş türler ve siborglar. Yoldaş türler hem insanlarla birlikte evcilleşen yoldaş hayvanlardır, hem de pirinçler, arılar, laleler, bağırsak florası gibi katışarak karmaşıklaşan diğer varlıklardır; siborglar ise makine-organizma melezleridir. Haraway bu kavramlarla karşılıklı etkileşim içinde oluşan bir varlık toplamından söz etmektedir; dahası bunları daha büyük bir ilişkilenme ortamı olan *queer* ailenin küçük kardeşleri olarak belirlemektedir.[41] Haraway için bu kavramlar teknoloji çağında akrabalığı (kanbağı ve yasadan sonra) yeniden şekillendirebilecek ve yeni kuşaklar için özgürleştirici olanakların tartışılmasına imkân taşıyacak güçte kavramlardır.

---

[39] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, İngilizce çev. Brian Massumi, (Türkçe çev. Elçin Gen), University of Minnesota Press, Londra ve Minneapolis, 11. baskı, 2005, s. 275.

[40] Félix Guattari, "Devrim Nedir?", çev. Kürşat Kızıltuğ, 27/4/2014 (Félix Guattari & Suely Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, Semiotext(e), 2008, s. 258-261).
http://www.dunyaninyerlileri.com/devrim-felix-guattari/

[41] Donna J. Haraway, *Başka Yer*, haz. ve çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, 235, 241.

Sonuç yerine

Bu yazı çerçevesinde ele aldığımız filozoflardan, düşüncelerden bazı sonuçlar çıkartarak bitirelim: "Hayvan" kelimesi bizi hayvanlara karşı körleştirmekte, onları malımız kılmaya, tüketmeye, köleleştirmeye yetki vermektedir. Bu nedenle bu kavramın kullanımına karşı dikkatli olmak, dile yerleşmiş olan insani kodları bozmak ve hayvanlara reva gördüğümüz muameleyi meşrulaştıran ilişki biçimlerimizi dönüştürmek gerekmektedir. Hepsi de sıradan kötülükle damgalı pratiklerdir bunlar: tüketme, sahiplenme, bekçilik yapma, itlaf etme, ıslah etme, eğitme, sınai üretim, deneylerde, sporda ve sirklerde kullanma vd. Hayvanlarla yeni ilişkilenme biçimlerinde ölçüt yıkıcı güç elde etmek değil, (hayvanlara temiz su kaynakları ve taze çayırlar bulmaları için kavalıyla eşlik eden çobanlık tarzı bir ilişkide olduğu gibi) yaşama potansiyelini artırmak olmalıdır. Öte yandan hayvan dünyasını eksiklik üzerinden belirleyen ezberimizi ayraca almak gerekmektedir. *İnsan* tür ya da töz değil, genetik antropolojinin ürettiği bir makinedir.[42] Makinede insan/hayvan, insani/insani-olmayan karşıtlığı aracılığıyla insan üretimi söz konusu olduğu için, makine kaçınılmaz olarak (her zaman bir yakalama da olan) bir dışlama ve (her zaman bir dışlama da olan) bir kapsama aracılığıyla işlemektedir. Hayvan, insanın kurucu dışarısıdır. Günümüzde artık bu makinenin oyun dışı kalması gerekir. Artık bilinçlilikten anlaşılan şey de değişmelidir; bilinçlilik hümanist öznenin nüvesini tekrar etmek (*molar* tarz) olarak değil, herkes ve her şeydeki çoklu farklılıkları senkronize etmek olarak anlaşılmalıdır. Amaç ise ötekiler çokluğuyla kurulacak karmaşık ilişkilerin üretkenliğini sağlamaktır. Ama burada yalıtık değil kolektif bir özne söz konusudur; bu dünya kolektif varlığın beraber deneyimlediği ortak bir dünyadır. Bu düşüncelerden hareket eden Rosi Braidotti insan-sonrası bir radikal dönüşüm etiğinden söz ediyor;[43] bu yeni sürdürülebilir etik, ben ve öteki arasında, insan olmayanları da kapsayan genişletilmiş bir karşılıklı bağlantıyı önermekte, kişisel çıkarları o kişinin yaşadığı çevrenin ya da yaşam alanı çıkarlarına bağlayarak genişletilmiş bir cemaatin refahından söz etmektedir. Tam da günümüzde ihtiyacı duyulan bir etik projedir bu.

[42] Giorgio Agamben, *Açıklık*, s. 41, 42.

[43] Rosi Braidotti, "Olumlayıcı Olanı Olumlama: Göçebe Duygulanım Üzerine", çev. Özge Karlık, *Kaos Queer*, sayı 3, Sonbahar, 2015, s. 20-32.

İNSAN, HAYVAN, TAŞ: NESNE, NESNE, NESNE HAYVAN HAKLARINA YENİ BİR BAKIŞ: NESNE YÖNELİMLİ ONTOLOJİ

Emrah Peksoy*

John Berger, her gün mutfaktaki ekmeğine dadanan fareleri kapanla yakalayan adam hikâyesini çok çarpıcı bir dille anlatır. Adam, mutfağa kurduğu kapana sıkışan fareleri öldürmeyip önce onları dikkatli bir şekilde inceledikten sonra evinden uzakta bir tarlaya götürüp serbest bırakır. Berger'e göre, adamla farenin bakışlarının buluşması sonucu adamın görme (ya da fare tarafından görülme) itkisi depreşir, çünkü "pek ender insan bir fareye bu kadar ender bakmıştır. Ya da bir fare insana..." Evdeki son fareyi de serbest bırakınca adam "yoğun bir hayal kırıklığı hisseder". Zira bakışının nesnesi olacak varlık/nesne artık yoktur, "Bir tutsağın uçup gitmesini, [...] özgürlük düşünü gerçekleştirmesini hayatında bir kez daha görmeyi" istemektedir.[1] İnsan ve hayvanın bu denli dramatik bakışmasını, insan-doğa mücadelesi olarak değil de karşısındaki varlığın içsel gizemini görme çabası olarak okuyabiliriz. Normal şartlarda farenin ölümüyle sonuçlanacak bu karşılaşmada, insan, hayvanın farklı bir boyutunu görmüş olabilir mi? Ya da başka bir bakış açısıyla baktığımızda şunu sorabilir miyiz: Hayvan, insanda ne görmüştür? Birçokları, ilk soruya şöyle veya böyle bir cevap ve-

* Emrah Peksoy, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Yabancı Diller Bölümü.

[1] Berger, J., *Hayvanlara Niçin Bakarız* (çev. C. Çapan). Ank ara: DeliDolu, 2017, s. 7-17.

rirken; ikinci soruyu ya cevaplayamaz ya da hayvanların zihinsel, ruhsal ve dinsel niteliklerini açıklamaya girişerek tartışmayı başka bir zemine çeker. İronik olarak, bu yazının yapmaya çalıştığı şey de tam bu: sorunu başka bir zeminde tartışmak. Ruhun varlığı, zihinsel kapasite, düşünebilme, tarihsellik, canlı olmanın ne demek olduğu, dinsel yücelik, kendinin farkında olma ve buna benzer soruları tekrar tekrar dillendirmenin gereği yok. Bu tartışmaların hayvan hakları konusuna çok da fazla katkı yaptığını düşünmüyorum. Hayvanların bilişsel ve ahlâki statülerini konuşmadan önce onların bir 'varlık' olarak konumlarının bilinmesi gereklidir. Verili değerler, temelsiz argümanlar ve önyargılı çıkarımlarla elde edilen (biçilen) her türlü kanı ve ahlâki çıkarımları uzun soluklu hale gelmesine engel olur. Varoluş, bilincin öncülüdür; varlık, özden ve bilinçten önce gelir. Hayvanların da insanlar gibi acı çektiğinin, sezgiye sahip olduğunun, bilinçli hareket ettiğinin epistemolojik kanıtlarını sunmak yerine, onların varlığının sağlam bir ontolojik zemine oturtulması tüm hayvan hakları savunucularının önceliği olmalıdır. Bu sorunun çözümü için burada önerilen ise, son yıllarda 'spekülatif realizm' çatısı altında ortaya çıkmış Nesne Yönelimli Ontoloji (*Object Oriented Ontology*) ve bunun etik konulara uygulanmasından doğan/doğacak olan yeni bir yaklaşımdır.

Hayvan özgürlüğü hareketini bu tür yeni yönelimler, yeni bakış açıları ve yeni kuramlar ışığında tekrar yorumlamanın vakti geldi. Ancak bunu yaparken şu âna kadar bulunduğumuz konumu da gözden geçirmeliyiz. Zira 'hayvan' sorununa getirilen çözüm önerilerinin hemen hepsi insan merkezli veya insan kaynaklı. Tüm hayvan hakları savunucuları –destekçileri, sempatizanları–, antroposentrik çerçeveden, bir bakıma *Noble Savage*'a (onurlu köleye) haklarını bahşetme yücegönüllüğünü gösteren merhametli Tanrı edasıyla görüşlerini açıklıyor ya da temellendiriyor. Ya da Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğinde olduğu gibi kendi öz benliğini olumlamak için "öteki"ni olumsuzlamak zorunda kalan/bırakılan, "kendisi-için-varolan-bilinç"li efendilerin varoluşlarını nesnel bir zemine oturtma çabaları olarak yorumlanabilirler. Batı'da Aristoteles'ten Descartes'a, Kant'tan Mill'e birçok filozof, düşünür ve hattâ tüm semavi dinler, hayvanları, insanların kullanımına verilmiş, akıl yürütme yetisinden yoksun, üzerlerinde (neredeyse) ahlâki yükümlülüklerimizin olmadığı 'dünya yoksulu' birer 'otomat' olarak görürler. Birçok *Doğu kültürü*, hayvanları da içine alan doğaya saygıda Batı'dan ileri düzeyde olsa da, 'Karma yasasında' olduğu gibi, "*Doğaya ve hayvanlara iyi davranmak gerek, aksi takdirde doğa da bize iyi davranmaz ve iyi bir insan olmamış oluruz*" bilinci üzerine kuruludur. Hayvanlara zarar verenlerin yaptığı eylem, kendiliğinden bir ahlâk problemi olarak görülmemekte; o kişinin sonuçta insanlara da zarar verme olasılığının art-

masından kaynaklı bencil bir endişe hâkim dünyada. Bu tür insan merkezli düşünceler, çıkışlarında bir türü diğerine tercih ederek işe başladığından sorun çözümsüz kalmaya mahkûm oluyor. Yapay zekâ ve otonom robotların bile haklarının tartışılmaya başlandığı günümüzde, hayvan hakları konusunda pek iyi bir konumda olduğumuz söylenemez.

O halde, insanı ve hayvanı önceki kirli ve yanlı bilgilerimizden sıyrılarak demokratik bir zeminde buluşturmada, son yıllarda gittikçe artan popülaritesiyle Nesne Yönelimli Felsefe iyi bir aday gibi görünüyor. Zira nesne kelimesini 'obje, eşya, cansız madde' anlamından çıkarıp tüm canlı ve cansız varlıkları kapsayacak şekilde genişleterek insana, hayvana, doğaya, taşa, elementlere ve hattâ kurumlara aynı gözle baktırmayı hedefliyor. Kantçı felsefenin temel doktrinlerini reddeden birkaç felsefecinin katılımıyla gerçekleşen 2007 yılındaki bir konferansta *speculative realizm* akımı resmiyet kazanmış ve bu çatı isim altında dört farklı yönde ontoloji denemesi ortaya çıkmıştır. Bunlardan Nesne Yönelimli Ontoloji (NYO) hareketi, Graham Harman'ın Heidegger'in alet analizini (*tool-analysis*) yeniden yorumladığı Doktora tezinin[2] yayımlanmasıyla başlamış, Levi Bryant, Bruno Latour, Ian Bogost ve Manuel de Landa gibi düşünürlerin de katkısıyla yoluna devam etmektedir. Harman, Kant'ın felsefesini iki maddeye indirgeyerek özetler: a) İnsan bilgisi sınırlıdır ve kendiliğinden-şeyleri sadece düşünebiliriz ama asla tam olarak bilemeyiz, b) İnsan-dünya ilişkisi, diğer tüm ilişkilerden daha önemlidir; felsefe, insanın dünya ile olan ilişkisini öncelemelidir. NYO birinci seçeneği kabul ederken ikinci seçeneği reddeder. Yani Kant'ın fenomenal/numenal ayrımlı bir dünyasını mümkün görürken insan zihni ve algılamasını önceleyen yaklaşımını imkânsız kabul eder.

Biraz açmak gerekirse NYO'ya göre kendiliğinden-şeyler tamamen insan algısı dışındadır. Bunun sebebi, insanların böyle bir yeteneğe sahip olmaması değil de şeylerin (nesnelerin) kendilerine has gerçekliklerinin olması ve dış dünya ile sadece ilişkiler ve nitelikler aracılığıyla temas kurmasından kaynaklıdır. Nesnelerin kendi otonom gerçeklikleri, ilkel bir benlikleri ve –her ne kadar insanlarınki ile karşılaştırıldığında gelişmemiş de olsa– algıları vardır. Heidegger'in insan-çekiç örneği –çekicin kendi gerçekliğini bir araç olarak insan algısına açıp kapaması (*Vorhandenheit*, Zuhandenheit)– nesne yönelimli felsefede nesnelerin bir tutulma, çekilme, kendini geri çekmesi (entziehen-*withdrawal*) olarak yer bulur. Bir alet, eşya, canlı, cansız tüm nesneler başka bir nesne ile etkileşimi (nitelikleri) doğrultusunda tecrübe edilir; aksi takdirde hepsi bir *tutulma* içindedir. Örneğin, yağmurun insana görünen nitelikleri başka bir nesnede farklı bir al-

[2] Harman, G., *Tool-Being: Heidegger and Metaphysics of Objects*, 2002, Open Court.

gılamaya yol açar. Bir insanın, sineğin ve taşın yağmuru tecrübe etme şekilleri farklıdır; ancak yağmur gerçekliği bu üç özelliğin toplamından daha fazlasıdır. Bu nesnelerin hiçbiri yağmur gerçekliğini tam anlamıyla tüketmiş sayılmazlar; onun renk, koku, sıcaklık, yoğunluk vb. niteliklerini gözlemler veya duyumsarlar. Harman'ın vermiş olduğu ateşin pamuğu yakması örneğinde olduğu gibi ateş, pamuğun sadece yanma niteliği ile ilişki kurarken diğer niteliklerinin farkına varmaz, pamuk ateşten kendini çeker (*withdraw*).

Evet, insanın yağmuru algılaması gibi taş da yağmuru algılar; pamuğun ateşle olan ilişkisinin bir benzeri insan ile de gerçekleşir. Spekülatif realist felsefecilerin Kantçı felsefeye itirazları konusunda üzerinde fikir birliğine vardıkları en önemli nokta çağdaş felsefenin *correlationism* (korelasyonizm, bağdaşıklık) olgusudur. Meillasoux, korelasyonizmi "düşünme eyleminin, muhtevasından ayrılamazlığı" olarak tanımlar. Ona göre, "Tüm uğraştığımız şey, düşünceye-verili-olandır. Kendinden teşekkül bir varlıkla asla ilgilenmeyiz".[3] Bu tutum herhangi bir realist veya materyalist felsefeyi tartışma dışına çekmekle kalmayıp varlığın oluşumunu düşünme yetisine sahip bir insanın tekeline verir. İlk maddede belirtilen kendiliğinden-şeylerin gerçekliğinin bilinemezliği, Kantçı felsefede 'özneye göre şeyler' olgusu ile devam eder. Dünyanın bize görülen hali, aşkın bir öznenin sezgileri ve izlenimleri vasıtasıyla tecrübe ettiği gerçekliklerdir. NYO, realizm karşıtı felsefelerin, sadece zihne, topluma, tarihe veya dile-verili gerçekliklere sarılmasını reddeder. Çünkü hepsi birbirlerini sürekli olumsuzlama çabasına girişmiş bir kısır döngü içerisindedir. Felsefe gerçeği arayan bir disiplin olmaktan çıkmış; iktisatçılar, antropologlar, sosyologlar, dilbilimciler ve psikologların gözlemcinin (insanın), gözlenene öznel nitelikler atfettiği bir alan haline gelmiştir. Ancak, insan tek başına dünyaya anlam veren bir nesne değildir.

NYO ile alâkalı fikirlerini anlattığı hemen her yerde, Harman, Batı metafiziğini nesnelere bakan yönüyle iki hususta eleştirir. Bunlar Türkçeye *değersizleştirme* (undermining) ve *aşırı değerleme* (overmining) olarak çevirebileceğimiz iki aşırı yorumdur. İlkinde şeylerin oluştuğu alt maddelere dikkat çekilirken, ikincisinde şeylerin başka şeyler üzerindeki etkilerine göre değerlendirme yapılması önemlidir. Harman'a göre bu iki tutum da yanlıştır, çünkü bu iki tutum da nesnelerin bireysel önemini reddeder. Antikçağ'dan günümüze birçok filozof, aslında gerçekliğin, nesneleri oluşturan yapıtaşlarında olduğunu iddia ederek nesneleri değersizleştirirler. Örneğin masa, su, köpek veya bardağın gerçekliğinin, onları oluşturan en alt-

[3] Meillasoux, Q., *After Finitude: An Essay on the Neccessity of Contingency* (çev. R. Brassier). London: Continuum, 2008, s. 36.

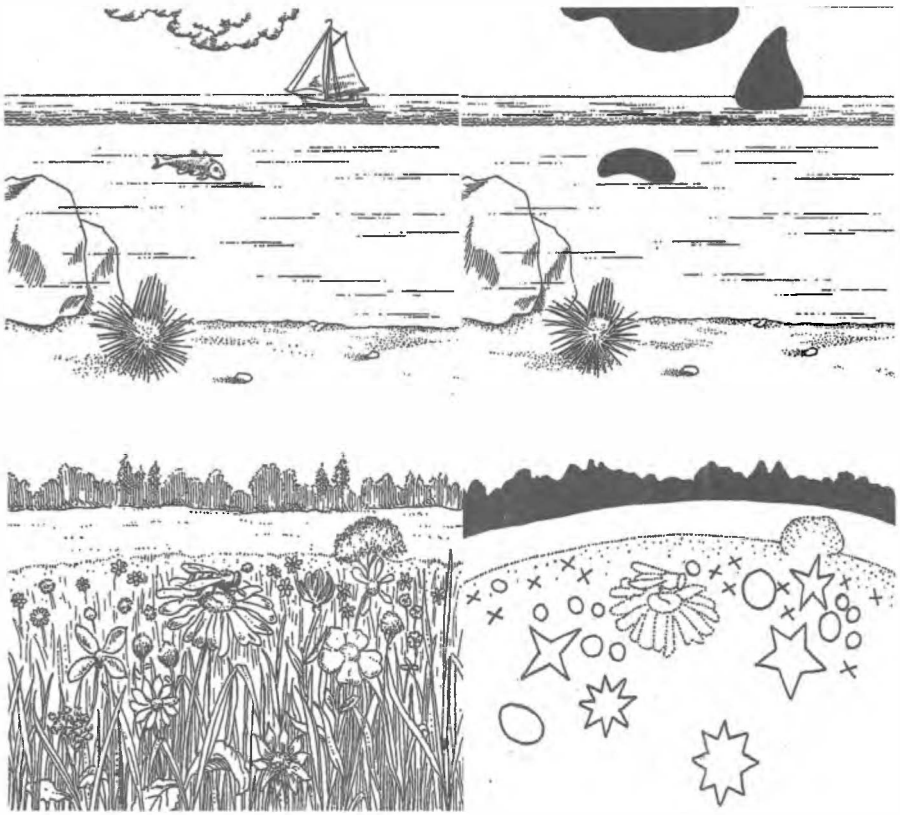
taki bölünemez fiziksel madde olduğunu iddia ederler. İlkçağlarda bunlar su, hava, toprak ve ateş olarak görülürken; günümüzde atom, sicim, kuark, hadron gibi (bilinen) en küçük maddelerdir. Bu görüşe göre, gördüğümüz her bir nesnenin kendine ait bir gerçekliği yoktur ve nesneler kendilerini oluşturan alt maddelerden meydana gelmiştir. Köpek, bardak ya da taş tüm bireysel nesneler evreni ve gerçekliği oluşturamayacak kadar sığdırlar. Bunlar bazı kimyasalların –şöyle veya böyle– biraraya geldiği birer bileşiktirler ve gerçekliklerini kendi içlerinden değil de dışarıdan alırlar. Ancak NYO'ya göre, nesneler kendilerini oluşturan yapılardan farklı davranış sergiler. Kabul etmeliyiz ki insan, hayvan ya da taş kendini oluşturan moleküllerden ve atomlardan daha fazlasıdır. Atomaltı dünyada sürekli bir değişim, gelişim ve başkalaşım meydana gelirken temelini oluşturdukları nesneler kendiliklerini hâlâ korumaya devam ederler. Nesneleri, *aşırı değerleme* olarak eleştirilen ikinci tutumda ise, nesnelerin gerçekliğinin çok derin olduğu vurgulanır. Bu görüşe göre, nesneler zihinle veya başka nesnelerle somut bir bağlantı kurduğu sürece önemlidir. Fenomenolojinin de etkisiyle, nesneleri duyulara hitap eden veya başkasına görünen şeyler veya resimler olarak kabul eder. Masamızda duran bardak nesnesi; şekli, rengi, ağırlığı, yapıldığı madde, sertliği gibi niteliklerinin hepsinin biraraya gelmesiyle hasbelkader bardak ismini almıştır. *Aşırı değerleme* görüşüne göre, 'bardak' gerçekliği bizim onunla ilgili izlenimlerimizden oluşur. Gerçeklik, şeylerin kendisinde değil de şeylerin yüzeysel etkilerinde yatar.

Şu âna kadar NYO'nun, nesne gerçekliğinin hiçbir zaman tam olarak tüketilemeyeceği görüşünü, felsefenin genelde insan merkezli bakış açısını temel aldığı eleştirisini, nesneleri daha küçük yapı taşlarından oluşmuş şeyler olarak görerek *değersizleştirmeye* veya başka nesnelerle ilişkisine göre değerlendirmek suretiyle *aşırı değerlemeye* maruz bırakıldığı görüşlerini kısaca özetledik. Peki, bu tutumlar, hayvan özgürlüğü ve hayvan hakları konusunda bize ne tür bakış açıları verebilir? Her ne kadar genelde spekülatif realizm ve özelde NYO düşünürleri bu ilkelerin etik ve politik yansımaları konusunda çok fazla görüş bildirmeseler de gelecekte görüşlerinin bu alanları da kapsayacak şekilde geliştirilmesi konusunda iyimser bir tutum içindeler. Antroposantrizmin makro ve mikro ölçekte hayatın her köşesine sızdığı bir dünyada insan ve hayvanı aynı ahlâki zeminde buluşturabilir miyiz? Bahsettiğimiz ilkelerden çıkarımlar yapmadan önce; 'nesne' kelimesinin insan, hayvan, taş, okul, galaksi, ordu gibi gerçekliği için dışarıya bağlı olmayan ve oluştuğu yapıtaşlarından farklı niteliklere sahip varlıklar anlamına geldiğini tekrar hatırlayalım. Dolayısıyla, hayvan haklarına yönelik herhangi bir söz dosdoğru doğa/çevre ve insan hakları konularına da uygulan[malıd]ır. Zira Heidegger'in 'insan, hayvan, taş' ayırımı;

NYO'da artık 'nesne, nesne, nesne' haline gelmiştir. Her ne kadar eksiksiz, kucaklayıcı ve kendi içinde problemsiz bir etik tutum ortaya atmak zor olsa da (çünkü ontoloji ve etik birbiriyle doğrudan alâkalı olmayabilir), hayvanlara yaklaşımımızı bir nebze iyileştirmeye yardımcı olacak aşağıdaki gibi bir düşünce geliştirilebilir.

Nesnelerin kendilerine has gerçeklikleri olduğunu ve bunları tam olarak bilemeyeceğimizi söylemiştik. Hayvanların gerçeklikleri de bizim algımız dışındadır. Bizim hayvanlarla temas noktamız her zaman onların bize bakan nitelikleri ile olmuştur. Örneğin 'inek' nesnesini et, süt ve deri gibi değişken nitelikleri doğrultusunda algılıyoruz. Halbuki bu hayvanın varlığı sadece bundan ibaret olamaz. Bizim erişimimiz dışında da nitelikleri ve gerçeklikleri vardır. Bir kenenin inek ile veya otun inek ile etkileşimi bambaşka niteliktedir. Harman, buna benzer durumu açıklamak için bıçak örneğini verir. Bıçağı ekmek kesmek, insan öldürmek veya bir anı nesnesi olarak saklamak için kullanırız. Görüldüğü gibi her durumda bıçağı tanımlamak için başka bir nesneyle olan ilişkisini (nitelikleri) göz önüne alıyoruz. Ne olarak kullanılırsa kullanılsın onun gerçek anlamı bize görünmez. Aynı şekilde hayvan ve doğa da bizim algımızdan kendilerini çekerek kendi dünyalarında varlıklarını sürdürür. Alman etolog Uexküll hayvan davranışları ve çevre algıları üzerine yaptığı çalışmalarda her hayvanın dünyayı farklı algıladığını göstererek "*Umwelt*" (çevre, dış dünya) kavramını ortaya atmıştır. Kene, arı, denizkestanesi, sinek ve kuş gibi küçük boyutlu canlılarla yaptığı deneylerde, bu hayvanların kendilerine has bir öznelliğe sahip olduklarını ve içgüdüsel hareket eden mekanizmalar olarak kabul edilemeyeceklerini söylemiştir. Duyu organları ile algıladıkları dünya insanların gördükleri çevreden çok farklıdır. *İnsan ve Hayvan Dünyalarına Giriş*[4] adlı kitabında söz konusu hayvanların dünyayı nasıl gördükleri/algıladıklarını gösteren kendi çizimlerini koyarak dış dünya algımızın hayvanlardan ne kadar farklı olduğunu gösterir. Hayvanların göz yapısını ve diğer duyu organlarını inceleyerek 'tek dünya' içinde yaşayan varlıklar olmadığımızı, hepimizin 'çoklu dünyalara' sahip olduğunu ileri sürer. Aşağıdaki resimlerde denizkestanesi ve arının gözünden dış dünyaları temsili olarak verilmiştir.

[4] Uexküll, J. V., *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: With a Theory of Meaning* (çev. J. D. O'Neil). London: University of Minessota Press, 2010.



Resim 1: Uexküll'ün denizkestanesi ve arının gözünden dünya çizimleri.

Uexküll'e göre, biz insanlar, "hayvanların da aynı bizim gibi yaşadığını zannederiz. Bu çok temel bir hatadır". Denizkestanesi tüm dış dünyayı kendisine muhtemel tehlike yaratacak siyah lekeler olarak algılarken; arı, renk ve kokulardan ibaret bir dünya görür. Güvelerin kulakları sadece yarasa kanatlarının çıkardığı sesleri veya ona birebir benzeyen sesleri duyacak şekilde gelişmiştir. Bunlar haricindeki diğer seslere tamamen sağırdırlar.[5] Bu bilgilerin varlığında bile söz konusu hayvanların içsel gerçekliklerini tüketmiş sayılmayız. Tüm nesneler âdeta kendilerine has gözlükler vasıtasıyla özel öznel bir dünyada yaşar. Dil, bilinç, kültür, sanat gibi insan üretimi kurumların varlığı –ya da yokluğu– hiçbir nesneye ontolojik bir üstünlük sağlamaz. Hayvanların asla "dünya fakiri" olmadığı Uexküll'ün çekirge örneğinde çok açık şekilde görülür. Bir çekirgenin sesi mikrofon ve hoparlör vasıtasıyla başka bir odaya aktarılır. Hoparlörün etrafı karşı cinsten

[5] Uexküll, *age.*, s. 86-88.

çekirgelerle dolup taşarken hemen yanıbaşlarında ses geçirmez bir kavanoz içinde bulunan diğer çekirge hiç ilgilerini çekmez.[6] Çekirgelerin görme algılarına göre değil de duyma organlarına göre harekete geçtikleri gözlemlenmiştir. Farklı özneler farklı dünyalar (*Umwelt*) yaşar. Dünya algısı tek değildir; sonsuz sayıda dünya algısı hemen her saniyede gerçekleşir ve bu algıların hiçbirinin varlıksal üstünlüğü yoktur.

İnsanın algıladığı mânâda bir dünyanın varlığından söz edemeyebiliriz. Çünkü hayvanları da içeren doğa veya dünya algılayan varlıkların dünya görüşlerine veya kültürel algılarına göre oluşmuş "orada bir yerde"[7] bir olgu değildir artık. Tüm nesneler, kendi farklı dünyaları içinde var olurlar ve birbirleri arasındaki ilişkiler dünyayı (dünyamızı) oluşturur. Doğayı, tüm varlıkları içine alan büyük bir kap olmaktan çıkarıp her türlü nesnenin etkileşime geçtiği başka bir nesne olarak görmemiz gerekir. Doğayı; insan, hayvan, bitki, nehir, dağ, çiçek, taş gibi nesneleri içeren bir mekân olarak değil de bunların her birinin ayrı ayrı var olduğu birer etkileşimler kümesi olarak görmeliyiz. Bu durum tabii ki zihin, sanat, tarih, bilinç, algı gibi vasıflara sahip insan ile bunlardan yoksun koyunun, varoluşlarını aynı oranda tecrübe ettikleri anlamına gelmemekle birlikte birbirlerine karşı varoluşsal dikey bir üstünlük getirmez. Bilişsel üstünlük, diğerine karşı varoluşsal bir egemenlik hakkı tanımaz. Bizden çok daha gelişmiş bir bilinç düzeyine sahip uzaylı bir medeniyetin olası varlığı bu durumu daha açık görmemize yardımcı olacaktır. Böyle bir şey gerçekleşirse eğer onların gözünden insan nasıl gözükecektir acaba? Hastalık yayan bir virüs mü; yoksa "alet kullanan hayvan" mıyız? Bu durumda muhtemelen bizi dünyada yaşayan hayvan türlerinden biri olarak algılayacaklardır. Linnaeus, hayvanı makineye benzeten Descartes'ı eleştirirken insan ve hayvan arasındaki sınıflandırma sorununa da dikkat çeker. "Kuşku yok ki, Descartes hiç maymun görmemiş" diyen Linnaeus, insanı yalnızca düşünce üretme yeteneğine sahip başka bir hayvan olarak görür.[8] Genelde İslâmi gelenekte kabul gören 'her şey zıddıyla bilinir' söylemi, NYO'da anlamını yitirir. Zira hayvan, insanın varoluşsal negatifi olmaktan çıkmış, hayvan-insan, canlı-cansız, bilinçli-bilinçsiz ayrımları tamamen düşünceye verili ilişkiler kümesi haline gelmiştir. Türsel farklılıklar, ahlâki yükümlülükler, toplumsal yapı, hayatın devamı gibi konularda insanı merkeze alan düşünce biçimleri anlamsızlaşarak dünya, nesnelerin demokrasisinde insan, hayvan ve taşın aynı yatay düzlemde var olduğu bir ütopya haline gelir.

---

[6] Uexküll, *age.*, s. 86-88.

[7] Morton, T., *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, s. 181-197.

[8] Akt. Agamben, G., *Açıklık: İnsan ve Hayvan* (çev. M. M. Çilingiroğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 30.

Frans de Waal, günümüzde hayvanlar üzerine yapılan birçok çalışmaya atıf yaparak artık "Sıçanların kararlarından pişman olduğunu, kuzgunların alet yaptığını, ahtapotların insan yüzlerini tanıdığını [...] duyuyoruz. Hayvanlarda kültür, empati ve arkadaşlık hakkında açık açık konuşuyoruz" diye belirtir. Ona göre, insan-hayvan arasındaki sınır kalkmıştır artık; insan bilinci, hayvansal bilinçlerin içinde bir bilinçtir. Binlerce yıl içinde geliştirdiğimiz –ve hâlâ geliştirmeye devam ettiğimiz– soyut düşünce ve dil gibi kavramlar hayatta kalma sorununa bulduğumuz çözümlerden başka bir şey değildir.[9] Dünya içindeki tüm insan faaliyetleri, özünde dünyadaki varlığımızı devam ettirmekten öte bir amaç taşımaz. Tıpkı hayvanlar gibi. O halde günümüzde varlığın anlamı bu bilgiler ışığında tekrar sorgulanmalı. Fiziksel olarak var olsun ya da olmasın her türlü olguya 'nesne' olarak yaklaşan Nesne-Yönelimli Ontoloji bu sorgulamayı yapabilir. İnsan, hayvan, doğa ve kurumların eşit olarak var olduğunu kabul ederek insan-merkezli ön kabulleri aşıp yanlış çıkarımlardan kaçınabiliriz.

NYO'nun nesne gerçekliğinin bilinmezliğinin, İslâmi gelenekteki 'eşyanın perde arkasını görme' uğraşı ile aynı anlama geldiği ve bu eşit varoluşa bir örnek teşkil ettiği iddia edilebilir. İslam'a göre, insanın dünyadaki gayesi, canlı cansız tüm varlığın mahiyetini bilip Allah'ın yüceliğine şahitlik yapmaktır. Bu her ne kadar imkânsız olsa da hayat bu yönde kurgulanmalıdır. Kur'an'da Allah'ın Âdem'e bütün varlıkların –şeylerin– isimlerini öğrettiği bildirilir.[10] Tüm nesnelerin isimleri öğretilen Âdem, Allah'ın huzurunda, isimlerini tek tek söylediği nesnelerden biri olmuştur. Zira kendisinin gerçekliğini de melekler bilmemekte, Allah'ın onlara bildirmesiyle bilir hale gelmişlerdir. Melek, insan ve şeyler, Mutlak Bilge'nin huzurunda hem kendi hem de diğerlerinin gerçekliklerinden habersiz saf mahlûkat seviyesinde eşit olarak var olurlar. İnsanların anladığı mânâda tarih, kültür, sanat, bilinç ve dilin yokluğunda insan, hayvan ve taşın varoluş zemininde aynı seviyede olduğunu gözlemleriz. Aynı şekilde, Agamben, Linnaeus'a atıfta bulunarak insan olmayı, kendini insan olarak bilme olarak tanımlar. İnsanın neredeyse bir hayvan olarak dünyaya geldiğini ve "kendisine öğretilmediği takdirde tanıma, konuşma, yürüme, beslenme yetisinden yoksun

[9] De Waal, F., *Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki miyiz?* (çev. A. B. Kaya). İstanbul: Metis Yayınları, 2015, 14.

[10] "Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi. Melekler, "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin" dediler. Allah şöyle dedi: "Ey Adem! Onlara bunların isimlerini söyle."

Kur'an-ı Kerim Meali (2013). Bakara Suresi 31-33. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3-5.

olduğunu" ifade ederek kendini insan olarak bilenin "insan" olarak tanımlanması gerektiğini söyler.[11]



Resim 2: Goril Koko ve kedisi

Halbuki 1971 yılında San Fransico hayvanat bahçesinde dünyaya gelen, işaret dili öğretilen ve duygularını ayrıntılı olarak anlatan Koko isimli gorilin söyledikleri bu çıkarımı olumsuzlamış gözüküyor.[12] Zira Koko, hayvan hattâ goril olduğunun farkındadır ve "Ben çiçeğim, ben doğayım" diyerek çoğu insandan daha üst seviyede doğa bilinci geliştirmiştir. Berkeley'ye atfedilen ünlü düşünce deneyinde sorulan: "*Hiçbir insanın yaşamadığı bir adada devrilen ağaç ses çıkarır mı?*" sorusuna NYO'nun verdiği cevap: "Elbette!"dir. İnsan dünyaya anlam veren bir özne değil milyonlarca nesneden yalnızca biridir. Hayvan hakları konusunda geliştireceğimiz her düşüncenin temelinde bu olmalı, insan-hayvan zıtlığının ötesinde nesnel varoluş yaklaşımları oluşturulmalıdır. Köleliğin yasaklanma mücadelesi sırasında tasarlanan madalyonda yazan "*Am I not a man, and a brother?*"[13] benzeri bir soruyu âdeta hayvanlar bize soruyor. Dünyanın ezelî ve ebedî sahiplerinin hak ettiklerini alma vakti geldi.

[11] Akt. Agamben, G., *Açıklık: İnsan ve Hayvan* (çev. M. M. Çilingiroğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 33.

[12] "*Ben Koko. Ben çiçeğim, ben doğayım. İnsanları seviyorum, dünyayı seviyorum, ancak insanlar aptal, aptal! Çok üzülüyorum, ağlıyorum. Zaman azalıyor, dünyayı düzeltmeliyiz, ona yardım etmeliyiz. Çok çabuk olmalıyız, doğa sizi görüyor. Teşekkürler.*"

[13] "Ben de sizin gibi bir insan, bir kardeşiniz değil miyim?"

HAYVAN ÖZGÜRLÜĞÜ



1995 yılında mezbahadan kaçan ve 40 gün boyunca yakalanamayan Emily, hayatının geri kalanını geçirdiği Peace Abbey'de.



2002 yılında Amerika'da bir mezbahadan kaçan ve hayatının geri kalanını New York'ta bir çiftlik hayvanları barınağında geçiren Cincinnati Özgürlük.

BİREYLERE EMPATİ, KİTLELERE ÖLÜM

Cansu Özge Özmen

1995 yılının 14 Kasımı, Hopkinton, Massachusetts'te bir kesim günüdür. Dünyada her gün ve saat herhangi bir yerde kesim zamanıdır; fakat o gün, kesilecek hayvanlardan biri özneliğini ve bireyselliğini insanların inkâr edemeyeceği bir şekilde sahiplenir ve toplumda empatik ilgi uyandırarak, toplumun ahlâki değer hiyerarşisinde geçici bir sarsıntı yaratır. Sığırlar kesim için sıraya sokulduktan sonra, mezbaha işçileri öğle yemeği için mola verir. 730 kilogram ağırlığında, Holstein ırkı bir inek, bir buçuk metrelik sürgülü kapıdan atlayarak koşmaya başlar; çalışanların şaşkın bakışları arasında gözden kaybolur. Sonradan adının Emily olacağı üç yaşındaki ineğin, Massachusetts'in sert kışında geyiklere eşlik ederek ve komşu çiftliklerin onun için etrafa bıraktıkları samanları yiyerek geçirdiği kırk günlük macerası böyle başlar. Kırk gün boyunca Arena mezbahası çalışanları ve polis tarafından izi sürülen Emily için âdeta bir Yeraltı Demiryolu[1] ağı kurulur, Emily'nin hikâyesi medyada geniş yankı bulur ve dinler arası barışı, insan haklarını ve günümüzde hayvan haklarını savunan bir organizasyon olan Peace Abbey'nin kurucularından Meg Randa, Arena mezbahasından Emily'yi henüz yakalanmadan satın alır. İsmi konulduktan sonra da çevre kasabalarda yaşayan insanlar Emily'yi arama-kurtarma çalışmalarına ka-

[1] 19. yüzyılda Afroamerikalı kölelerin özgür eyaletlere ve Kanada'ya kaçmasını sağlamak için oluşturulmuş rotanın üzerindeki güvenli evler ağı.

tılırlar. Emily'nin hukuki mal statüsü değişmese de, toplumsal düzeyde, birçok insanın ortadan kaldırılamaz ayırımlara dair inanca ve bu inancın yol açtığı normatif addedilen davranış biçimlerine neden olan psikolojik özcülük temelli önyargılarını Emily, kırk gün içinde aşmış ve artık ahlâki statüsü değişmiştir. Emily, Randa ailesi tarafından yakalanarak Peace Abbey'ye getirilir ve hayatının geri kalanını hayvan özgürlüğü hareketinin bir sembolü olarak geçirerek farklı inanç mensuplarından da ilgi görür ve ünü giderek artar. Emily 12 yaşındayken, sentetik büyüme hormonunun[2] yan etkisi nedeniyle ortaya çıkan rahim kanserinden ölür. Böylece, endüstriyel hayvancılık pratikleri, Emily'yi sekiz özgür seneye rağmen, gene de öldürür. Emily, Peace Abbey'de "Kitlelere bakarsam harekete geçmem hiçbir zaman mümkün değil. Eğer birine bakarsam harekete geçebilirim" diyen Rahibe Teresa'nın ve "Dindar, başkalarının acısını anlayabilendir" diyen Gandhi'nin heykelleri arasına gömülür.

1998 yılının 8 Ocak günü Tamsworth ikilisi (daha sonra Butch ve Cassidy) diye anılan iki kardeş domuz, Wiltshire'da bir mezbahaya götürüldükleri gün çitleri aşıp, Avon nehrini geçerler ve bir haftalarını geniş bir çalılık alanda geçirirler. Emily'nin hikâyesi gibi, Butch ve Cassidy'nin özgürlük macerası da hem İngiltere ulusal basınında hem de uluslararası medyada geniş yankı bulur. Sahiplerinin, yakalandıklarında onları ünlerine ve birer sembol haline gelmelerine rağmen keseceği öğrenildikten sonra *Daily Mail* onları satın alır ve hayatlarının geri kalanını Kent'te bir hayvan kurtarma barınağında geçirirler. 2003 yılında hayatlarını konu alan *Tamsworth İkilisi Efsanesi* adında bir film çekilir. 2002'de Ohio'daki bir mezbahadan kaçan Cincinnati Özgürlük adındaki inek, 2001 yılında İngiltere'de çıkan şap hastalığı salgını sırasında öldürülen milyonlarca inekten birinin buzağısı olan ve katliamdan beş gün sonra ölmediği fark edilen bir haftalık Phoenix, 2002 yılında mürettebatın Insiko 1907 adlı tankeri boşaltması sonucu 19 gün boyunca Pasifik Okyanusu'ndaki tankerde tek başına kaldığı fark edilen ve 50.000 $ bedelinde bir operasyonla kurtarılan köpek Forgea veya Beykoz'da düştüğü sondaj kuyusundan 11 gün sonra geniş bir işbirliği ağıyla ve halkın endişeli bekleyişi eşliğinde kurtarılan Kuyu köpek... Bahsi geçen hayvanların özelinde mutlu sonları olan bu hikâyeler, yukarıdaki iki alıntının dolaylı olarak göndermede bulunduğu, insanın duygulanım tecrübe edebilme kapasitesini çok açık bir biçimde örnekliyor. Aynı zamanda, genelde insanlar arası ilişkiler bağlamında incelenen bilişsel ve duygusal empatinin eylemleri şekillendiriş biçimleri, düşünme ve karar vermede çift süreç teorisi ve kimliği belli kurban etkisiyle istatisti-

[2] Emily gibi süt ineklerinden alınan süt miktarını artırmak için ineğe verilen laboratuvar ortamında hazırlanmış sentetik hormon (rBST).

ki kurban etkisi arasındaki farklar hakkında da, insan olmayan hayvanlara yaklaşımımızla ilgili de birçok ipucu veriyor.

"Kurumsallaşmış türcülük kaydadeğer anlamda psikolojik çelişkilere yol açıyor gibi görünüyor; aynı anda diğer hayvanlara karşı yapılan eylemlerin desteklenmesine ve inkâr edilmesine, çeşitli tavır ve davranışlardan ayrışmaya yol açıyor. Bu çelişki ciddi bir bilişsel ahlâki uyuşmazlığa (Aronson, 1999) neden olabileceği gibi devamlılığının sağlanması da güçlü ego savunmaları ve psişik uyuşma gerektiriyor (Joy, 2003). Örneğin, kişi tabağındakinin bir şey olmaktan ziyade bir birey olduğu fikrine çok daha farklı şekillerde tepki verebilir" (Joy, 2005). Psişik uyuşma, Robert J. Lifton'ın Hiroşima saldırısından kurtulanların tanıklıklarını duygusal anlamda mesafeli aktarış biçimlerine dayanarak literatüre kazandırdığı bir ifade. Bu uyuşma, insanın geçmiş travmalarına, gelecek endişelerine bir kalkan oluştururken aynı zamanda şimdiki zamanda gerçekleşen olaylara ve aktörü olduğumuz eylemlere de nesnel ve bazen de kayıtsız bir pozisyon alabilmemizi sağlıyor. Psişik uyuşma, kişiyi travmanın etkilerinden geçici olarak korurken ve bazı mesleklerde olumlu anlamda hayati bir özellikken, zararlı bir eylemin aktörü olduğu durumda ise sebep olduğu zararı ölçebilmesini; başkalarının zararlı bir eylemin aktörü olduğu durumlarda ise, kurban sayısı arttıkça onlarla bilişsel ya da duygusal empati kurabilmesini, dolayısıyla da onlara yardım etmesini engelliyor.

Kitlelere Bakarsam Hiçbir Zaman Harekete Geçmem

Paul Slovic, *Psişik Uyuşma ve Soykırım* adlı çalışmasında, Lifton'ın psişik uyuşma terimini insanların sayısız ölüme sebep olan soykırımlara verdikleri tepkiler ya da onları durdurmak için yapılan maddi bağışlarla, bireysel trajedilere (sadece bir kişinin hayatının tehlikede olduğu durumlara) verilen tepkiler ve maddi bağışlar arasında rasyonel şekilde açıklanması güç bir uçurum olduğunu anlatıyor. Rahibe Teresa'nın sezgisel bir şekilde yaptığı çıkarımı ampirik çalışmalarla açıklayan Slovic, duygulanım (kişinin herhangi bir uyarana verdiği pozitif ya da negatif duygusal tepki) gerçekleşmeden kişinin eyleme de geçmeyeceğini, dolayısıyla birden fazla kişinin dâhil olduğu trajedilerde duygulanım önündeki psikolojik engellerin soykırım gibi kitlesel trajedilerin (Ruanda, Zimbabwe, Kongo ve Darfur örneklerini de hatırlatarak) tekrarına dolaylı bir katkısı olduğunu öne sürüyor. Eyleme, müdahaleye ya da yardıma neden olabilecek duygulanım aynı zamanda insanların düşünme ve karar verme biçimleriyle de yakından ilintili. Daniel Kahnemann'ın tanımına göre Sistem I adını verdiği düşünce modu, otomatik ve kontrolümüz dışında işliyor. Bir sesin nereden geldiğini

anlamak ya da daha önce duyduğumuz bir deyimi tamamlamak gibi. Sistem II ise, çaba gerektiren zihinsel aktivitelere dikkatle yaklaşarak bilinçli seçimler yapmamızı sağlıyor. Karmaşık bir teorik tartışmanın geçerliliğine karar vermek, satın alınacak iki ürünü nitelikleri açısından karşılaştırmak gibi. Fakat Sistem 2 yoluyla varılan sonuçlar, Sistem I'in sonucu olan duygulanımdan bağımsız değerlendirilemez (Kahnemann, 2011). Bireysel trajedilerdeki duygulanım ve ahlâki sezgi Sistem I'in bir sonucu.

> Duygulanım, insanların uzun evrim sürecinde hayatta kalmalarını sağlayan olağanüstü bir mekanizma. Olasılık teorisi, bilimsel risk analizi, kâr/zarar hesabı gibi sofistike analitik araçlar olmadan önce, insanlar tecrübeye dayanan hislerini kullanarak çalıların ardında saklanan hayvana yaklaşmanın güvenli olup olmadığını ya da deredeki bulanık suyun içilip içilmeyeceğini anlayabiliyorlardı. Basit bir deyişle, Sistem I, bireyleri, ailelerini ve toplulukları, görünen, şimdiki zamandaki tehlikelerden korumak için ortaya çıktı. Bu duygulanımsal sistem, uzaktaki kitlesel katliamlara tepki verebilmemiz için var olmadı. Bu yüzden de Sistem I modu, büyük ölçekli zulüm çeşitlerine arzu edilen şekilde tepki verememememize neden oluyor (Slovic, 2007).

Duygulanımı tetikleyen diğer iki faktör de dikkat ve imgelem. "Duygular nasıl yardım etmek için bizi motive ediyorsa, duygular için de dikkat gerekli" (Slovic, 2007). Birden fazla uyaranın varlığı ya da uyaranın sunum biçimi, uyarana maruz kalan kişinin konsantrasyon derecesini ve dolayısıyla da yardım etme davranışının oluşup oluşmamasını belirliyor. İmgelem ise görsel uyaranlara ek olarak, bir anlatıyı, anıyı, koku ya da sesi de kapsıyor. Örneğin bir şiiri daha gerçekçi hale getiren imgelem, uyaran karşısında oluşacak duygulanımın da sınırlarını çiziyor. Gerçekliği hissedilen trajedi de, müdahale edilme ihtimali artan bir trajedi haline geliyor. Dikkat ve imgelemin de üzerimizdeki etkisi kurban sayısına göre değişiyor. Kurbanla ilgili uyaranın duygulanıma yol açıp açmayacağıyla ilgili belirleyici en önemli iki faktör de kurban sayısı ve kurbanın kimliğinin belli olup olmayışı. Kimliği belli kurbanla istatistikî kurbana yönelen yaklaşım farkı, yardım davranışlarında rasyonel olmayan ve aynı zamanda verimsiz sonuçlar doğuran eğilimlere sebep oluyor. Kişi, kimliği belirli bir kurbanın ihtiyaçlarını, kurbanı kişisel olarak tanımamasına rağmen anonim bir kurbanın aynı ihtiyaçlarından daha çok önemserken, yardım ederek kurtaracağı kişi sayısından ziyade, kurtaracağı oranla (kurbanların yüzde kaçını kurtaracağıyla) ilgileniyor. Bu da yine Sistem I'in doğal bir sonucu olarak nitelendirilebilir; çünkü rasyonel bir zemini yok. İnsanlar, 1.700 kişi içinden 2 kişiyi kurtarmaktansa, yardıma ihtiyacı olan 2 kişinin 2'sini de kurtarmayı tercih ediyor (Jenni &

Loewenstein, 1997). Kurban sayısındaki artış ise, sayılar 1 ve 8 ya da 1 ve 2^3 olsa bile, yardım davranışı ve duygulanım 2 ve 8 yerine tek bir kurbana odaklanıyor (Kogut & Ritov, 2005; Västfjäll, Peters ve Slovic, 2014). Bir kişiyi kurtarmak aynı zamanda da kurbanların yüzde 100'ünü kurtarmak anlamına geliyor. İşte 1995 yılı boyunca gıda olarak tüketilmek için öldürülen 35.810.000[4] büyükbaş hayvandan sadece biri olacak Emily'ye, aslında Emily'nin kesim sırasında oluşunun sorumluları olan yöre halkının ve ulusal basının gösterdiği ilginin, firarının onlarda yarattığı duygulanım ve bu duygulanımın eylemsel sonuçlarının altında yatan bir neden de, Emily'nin istatistikî bir kurbandan kimliği belli bir kurbana dönüşmesi. Bunu, ismiyle, hikâyesiyle ve daha sonra da yüzüyle, duygulanımda imgelem şartını fazlasıyla karşılayarak yapmış olması. Medyanın ve yöre halkının da Emily'yi gündemde tutarak diğer şart olan dikkati, uyaran üzerinde yoğunlaştırması ve ahlâki sezgilerin normatif yargılara üstünlük sağlayacağı koşulların yaratılması. 2001 yılında Phoenix, şap hastalığı salgınının olmadığı herhangi bir haftada İngiltere'de kesilecek üç bin[5] buzağıdan biri olmasına rağmen, medyanın galeyana getirdiği kitlenin hükümet üzerinde sağlıklı hayvanların salgın sırasında katledilmesi konusunda baskı oluşturabilmesi, 2002 yılının Şubat ayında Amerika'da kesilecek üç milyon[6] büyükbaş hayvandan sadece biri olan Cincinnati Özgürlük adı verilen ineğin firarının manşetlere taşınması ve ülke genelinde hayatının bağışlanması için çağrılar yapılması, 1998 yılında İngiltere'de haftada kesilen ortalama 300.000[7] domuzdan ikisi olan Butch ve Cassidy'nin *Daily Mail* tarafından satın alınarak özgürleştirilmesi de (tek bir domuz belki de daha fazla protestoya yol açacak duygulanıma sebep olacaktı) imgelem ve dikkat şartlarının sağlanarak kimliği belli kurban için seferberlik yaratıldığı örneklerden sadece birkaçı.

Mencius,[8] Hsüan of Ch'i ile diyalogunda, kralın kesilmek üzere olan bir öküzün korkusunu gördükten sonra onun hayatını bağışlayarak onun yerine bir koyunun kurban edilmesini emrettiğinde, insanların bu davranışı sorgulamasıyla ilgili şöyle der: "Davranışınız bir iyilik göstergesiydi. Öküzü görmüş fakat koyunu görmemiştiniz. İşte üstün insanoğlunun hayvanlara karşı hisleri böyledir; onları canlı gördüğünde, ölümlerine tanık olmaya da-

[3] Sırasıyla, *Save the Children* organizasyonuna bağışta bulunarak Mali'de açlık sınırının altında yaşam mücadelesi veren 7 yaşındaki Rokia'ya, 7 yaşında aynı koşullarda yaşayan Moussa'ya ya da Rokia ve Moussa'ya yardım etme seçenekleri sunulan üç grupta bağış oranları tek bir çocuğa yönelik daha yüksekken, duygulanım ve bağış arasındaki korelasyon da tek bir çocuğa bağış yapanlar için yüksek, ikisine birden bağışta bulunanlar içinse düşük.

[4] http://www.humanesociety.org/news/resources/research/stats_slaughter_totals.html

[5] https://data.gov.uk/dataset/slaughter_statistics

[6] http://www.humanesociety.org/news/resources/research/stats_slaughter_totals.html

[7] https://data.gov.uk/dataset/slaughter_statistics

[8] MÖ 371-289 arasında yaşayan, Konfüçyüsçü Çinli filozof.

yanamaz; öldükleri sırada yakarışlarını duyduğunda etlerini yiyemez" (Nothingistic, 2009). Kralın görmediği koyunun aksine, gördüğü öküze merhametle yaklaşması gibi, Emily, Butch, Cassidy ve Phoenix'i görenlerin de onların hayatının, onların yerine öldürülecek hayvanları düşünmeden bağışlanmasını arzulayışı da, kralın/üstün insanın kudretini ve görmedikleriyle kuramadığı bağı çağrıştırıyor.

Eyleme geçenlerin yüzde kaçının hayvan yediği konusunda istatistikî bir bilgi olmasa da, çoğunluğunun sözü edilen hayvanlarla ilgili duygulanımı temel bir ahlâki açmazla (hayvan yemekle) eşzamanlı tecrübe ettiğini tahmin etmek güç değil. İstatistikî kurbanların özneliğinin reddi ve uyarana maruz kalanın kendini koruma amaçlı çok sayıda kurbanı nesneleştirme süreci, insan olmayan hayvanın hissedebilirliğini inkâr ederek, psişik uyuşmanın psikolojik travmaya dönüşümünü engelliyor. İstatistikî kurbanlarla kimliği belirli tek bir kurbana karşı yardım etme davranışları arasında eylemin niceliği açısından fark olsa da, bu durum, kişinin yoğun bir empati ya da apati arasında bir tercih yaptığını göstermiyor. Diğer bir deyişle, trajedi karşısında eylemsizliğin nedeni –sonuçta trajedinin kurbanı açısından bir fark olmasa da– mutlak bir kayıtsızlık değil.

Farklı duygulanım çeşitleri kişinin yardım davranışına sebep olabilecek şartlara ulaşmadan önce kendini korumaya almasına neden olabiliyor: "... insanları sadece başkalarının acısına maruz bırakmanın (merhameti sağlamanın en yaygın yöntemi) her zaman insanlarda merhamet uyandırmayabileceğini hatırlatmak önemli. Algılanan acı, başkaları hakkında endişelenmek yerine, onların durumundan rahatsızlık duymayı içeren stres gibi farklı duygu durumlarına neden olabilir" (Baston, 2011). Kişinin iyi oluşunu olumsuz yönde etkileyen potansiyel duygu durumlarına karşı tepkisi, trajedinin boyutlarına göre şekillenebilir. Kişi, kendi olumlu duygudurumunu korumaya yönelik bir biçimde olumlu sosyal davranışlarda bulunabilir (Aknin ve diğerleri, 2012); yani bir ineğin hayatını kurtarmak için çaba harcayabilir fakat trajedinin boyutları karşısında bireysel sosyal davranışların yetersiz kalacağı düşünülürse ve tanıklığın yarattığı rahatsızlık yoğun bir çaresizlik hissine neden olursa, bu psikolojik bedeli ödemeyi tercih etmeyebilir. Dolayısıyla o, Emily için gösterilen çabadan farklı olarak, yüzü ve ismi olmayan yaklaşık 36 milyon ineği kurtarma mücadelesine ortak olmaz. Ödeyeceği bedel çok büyüktür. İlki, sonucu kısa sürede alınabilecek bir mücadeleyken, ikincisi her sene yenilenen ve nihai sonucunun kesinliği tartışmaya açık bir mücadeledir. Emily kurtulduğunda duyulan haz, söz konusu milyonlar olduğunda mütemadiyen ertelenecektir. Fakat her empatik bağ merhamete işaret etmediği gibi, bu mücadelenin ya da trajediye tanıklığın reddi de apatiyle eşitlenemez. Apatiden sadece tanıklığın stres ya da

benzeri olumsuz duygudurumlarına neden olmadığı koşullarda söz edilebilir. Yani birçok insan, insan olmayan hayvanlara yönelik sürekli katliamlara kayıtsız değildir fakat eylemsizlikle kayıtsızlığın sonucu, insan olmayan hayvanlar açısından farklılık göstermez. Onlar her halükârda ölür.

Dindar, başkalarının acısını anlayabilendir

"Bir türlü aklımdan çıkmayan şey şu: Ben, Treadwell'in görüntülerini kaydettiği ayıların hiçbirinin yüzünde bir hısımlık, anlayış ve merhamet göremiyorum. Gördüğüm tek şey doğanın ezici kayıtsızlığı. Benim için, ayıların gizli dünyası diye bir şey yok. Ve bu boş bakışlar, sadece yarı bıkkın bir yemek beklentisinin ifadesi" (*Ayı Adam*, 2015). Werner Herzog, bu cümleyi, 13 yaz boyunca Alaska'daki bir milli parkta bozayıların yaşam alanlarında kalan ve onları avcılardan koruduğunu iddia eden, zamanında da çevreci bir aktivist olarak tanınan Timothy Treadwell'i konu alan *Ayı Adam* belgeselinde, Treadwell'in bir ayı tarafından öldürülüşünü anlatırken kuruyor. Herzog'un gözleminin tümüne karşı çıkacak çok insan olabileceği gibi, doğanın ezici kayıtsızlığı kalıbını da çoğu insan sorgulayacaktır. Doğada empati var mıdır sorusunun cevabını başta primatolog ve etolog Frans de Waal olmak üzere, birçok araştırmacı olumlayarak veriyor (De Waal, 2016). Var. Fakat empatiyi, hakkaniyet duygusu ve merhamet gibi kavramlardan ayırmak gerekiyor. Çoğu hayvanda bunlar da var ama empatinin doğal sonuçları değiller. İnsan empati kurabilen bir varlık mıdır sorusunun cevabı, hayvanların aksine, araştırma gerektirmiyor gibi görünüyor. Empati bir erdem midir, sorusuna ise istisnasız olumlu cevap veriliyor. Hattâ insan toplumlarındaki birçok sorunun kökeninde empati yoksunluğunun yattığı varsayılıyor. Fakat empatinin tek başına bir erdem teşkil etmediğini öne süren araştırmacılar da giderek çoğalıyor. Sistem I, sadece şimdiki zaman trajedilerinin önlenmesine yönelik bir düşünme biçimiyse, görmediğimiz ya da tahayyül edemeyeceğimiz boyuttaki trajediler bizde eylemselliği teşvik edecek bir dürtü uyandırmıyorsa, yardım davranışlarına yönelmemiz yaygın zulüm biçimlerinin her zaman karşılayamadığı şartlara bağlıysa, empati bu çözümsüzlüğe bir alternatif oluşturabilir mi? Yani Herzog'un bozayılarda göremediği anlayış ve empati bizde içkin mi; eğer öyleyse, bunları eylemselliğe dökmemiz mümkün mü? Grup içi kayırmacılık, gruplar arası ayırımcılık gibi etkenler farklı insan grupları arasında bile önyargıların savunulmasına ve çıkarların eşitsiz bir biçimde gözetilmesine sebep olurken (Effron & Knowles, 2015) diğer türlere dair algımızda ahlâki bir hemzemin oluşturabilir miyiz?

İlk kez 1909 yılında Edward B. Titchener'ın Almanca "Einfühlung" kavramından çevirerek kullandığı "empati"nin duyuşsal ve bilişsel çeşit-

lerinin karşımızdakiyle kurduğumuz ilişkide farklı işlevleri var. Duyuşsal empati başkasının hislerini (olumlu ya da olumsuz) tecrübe edebilme/aynalama yetisiyken (duygusal bulaşma), bilişsel empati, karşımızdakinin "bakış açısını alma" onun hissettiklerini anlayabilmekle ilgili. Duyuşsal empati sonucunda kendi ve öteki arasındaki sınırlar belirsizleşirken, bilişsel empatide ötekinin hisleri aynalanmıyor ve bağ, sadece ötekinin durumunu kavramakla sınırlı kalıyor. Duyuşsal empati, yardım davranışlarının bir önkoşulu değil. Birinin neye ihtiyacı olduğunu değerlendirebilmemiz için, onların hislerini tecrübe etmemiz gerekmediği gibi, bilişsel empati de her zaman yardım davranışı doğurmuyor. Psikopatlar ya da zorbalar da karşılarındakinin en zayıf noktasını görebilme ve dolayısıyla ona nasıl zarar verebileceklerini değerlendirebilme becerisine sahipler. Bu açıdan empati, ahlâka aykırı bir biçimde kullanılması mümkün bir yeti. Duyuşsal empatinin yoğun olduğu durumlarda ise, kişi, karşısındakine yardım etmekte yetersiz kalabiliyor. Ötekinin acısını o kadar yoğun bir şekilde hissediyor ki, kendisi yardıma muhtaç hale gelebiliyor;[9] acıya tahammül edemediği için varlığını reddedebiliyor ya da uzun vadeli iyileştirme için gereken kısa vadeli fakat acı veren çözümleri uygulayamayabiliyor. Empati aynı zamanda dikkatimizi *şimdi ve burada*ya yoğunlaştırarak bizi bütüncül çözüm yöntemlerinden uzaklaştırabiliyor (Bloom, 2016). Bloom, empati yerine "rasyonel merhamet" kavramı üzerinde durulması gerektiğini ve rasyonel merhametin yardım davranışlarını çok daha verimli bir şekilde yönlendirebileceğini öne sürüyor. Rasyonel oluşu, kişinin düşünsel anlamda Sistem II'yi kullanarak bilinçli tercihler yapmasından kaynaklanıyor. Merhamet de, bilişsel empatideki gibi, ötekinin acısını hissetmeden de bakış açısını alarak, onun durumunu iyileştirme arzusu duyabilmek olarak tanımlanıyor.

Ahlâki ilgimizin kapsamının belirlenmesinde empatinin yegâne yol gösterici olmasındaki risklere dikkat çeken başka bir araştırmacı da Jesse Prinz. Öncelikle empatinin yanlı oluşunun, benzerlik önyargısının, yani bize benzeyen insanlarla çok daha kolay bir şekilde kurabildiğimiz empatik bağın tepkilerimizde adaletsiz sonuçlara yol açabileceğinden söz ediyor. Aynı zamanda diğer duyguların, empatinin dezavantajları olmadan bizi şiddetsizliğe yönelik eylemlere teşvik edebileceğini öne sürüyor. "Empati ahlâk açısından uygun bir araç değildir. Bisikletle okyanusları aşamayacağımız gibi, empatinin de sınırlarını aşamayız. Kısa mesafeler için dizayn edilmiştir. Diğer ahlâki duygularla ilgili önyargıların üstesinden gelmek daha kolaydır. Adaletsizliğe karşı öfke, hayır işinden duyulan haz ve çevresel felâketlerle ilgili suçluluk duygusu bizi deniz aşırı mesafelere taşıyabil-

[9] Eşduyum yorgunluğu ya da tükenmişlik sendromu gibi durumlar, bu empati yoğunluğunun en yaygın rastlanan örnekleri.

ir;, çünkü onların nesneleri bireyler değil, eylem çeşitleridir. Toplu katliamların bireysel kurbanları bizi dehşete düşüremeyecek kadar fazla sayıda ve bize yabancı olsalar da, sadece korkunç bir suç olduğu için soykırıma engel olmak üzere harekete geçebiliriz" (Prinz, 2011). İnsan olmayan hayvanlar özelinde, insanların onlarla empatik bağ dahi kurabilmesi açısından aşılması gereken engellerin sayısı kuşkusuz daha fazla. Fakat insan olmayan hayvanları her açıdan sömüren ve sömürüyü normalleştiren bir sistem içinde sosyalleşen insanların hayvan özgürlüğü aktivistlerine dönüşüm süreci de aslında Sistem I ve Sistem II düşünme biçimleri ve duyuşsal ve bilişsel empati şekillerine bağlı değişimlerden kaynaklanıyor. Nicole Palotta'nın hayvan hakları/özgürlüğü aktivistleriyle yaptığı bir çalışmada, aktivistler de dönüşümlerini iki çerçevede aktarıyorlar; bu çerçevelerden biri sempati, empati ve merhamet üzerine yoğunlaşırken diğeri mantık, adalet ve rasyonaliteyi vurguluyor (Palotta, 2005). Her iki şekilde de, kişi egemen kültürel değer ve gelenekleri sorgulayarak tekrar bir sosyalleşme sürecinden geçiyor ve kimliksel bir dönüşüm yaşıyor. Bu süreci tetikleyen, zaman zaman kişiyi hiddetlendiren, ona farkındalık kazandıran beklenmedik kişisel bir tecrübe ya da Emily veya Phoenix'in hikâyesi gibi toplumun gündemine oturan bir haber de olabiliyor. Bu manevi şok zaman içinde kişinin duyarlılık yelpazesini genişletebiliyor ya da şok etkisi yaratmasının ardındaki nedenler rasyonel bir çerçeveye oturtulabiliyor. Ancak bu şekilde kitlelere de, Emily'ye yönelen merhamet, bu defa Paul Bloom'un tanımladığı şekliyle rasyonel merhamet olarak yönelebiliyor.

İnsan olmayan hayvanların özgürleşmesinin meşruiyeti adına, bilinç düzeylerine ve empati yetilerine dair birçok araştırma yapılıyor. Bu araştırmaların sonuçları da insan olmayan hayvanların hukuki statüsünün değiştirilmesi mücadelesinde kullanılıyor.[10] Bizatihi varlıkları, hissedebilir oluşları, bizimle merkezî sinir sistemleri dışında ortak paydalarının yokluğunda dahi özgür olmaları için yeterli olmalıydı; fakat tarih boyunca onları sömürmek amacıyla onların işleyişlerini anlamak amacıyla bir külliyat oluşturmamız gerekiyordu; şimdi de neden sömürmememiz gerektiğini kanıtlamak için (onlar da duygusal; empati ya da kompleks sosyal ağlar kurabiliyorlar vb.) o külliyatı yeni bir egemen söylemle değiştirmemiz gerekiyor gibi görünüyor. Düşünce ve duygu bağlamında ise, Rahibe Teresa'nın sezgisel gözleminden, Gandhi'nin dindar tanımına ulaşmamız, başka bir deyişle tüm Emily'lerin adını koymamız ve yüzlerini tahayyül etmemiz gerekiyor. Kontrolümüz ve erişim imkânımız dışında gerçekleşen katliamların kurbanları olan çok sayıda insana yöneltmekte yetersiz kaldığımız ahlâki

[10] Steven Wise'ın kurduğu ve başkanlığını yaptığı Nonhuman Rights Project, insan olmayan hayvanlar için hukuki haklar mücadelesi veriyor.

ilginin ve rasyonel merhametin, farklı bir tür olmaları nedeniyle insan olmayan hayvanlara yöneltilmesi zor görünse de, insan olmayan hayvanlar her gün, dolaysız bir şekilde bizzat sorumlusu olduğumuz toplu katliamların kurbanları. Başkalarının istatistikî kurbanları değil.

KAYNAKÇA:

Aknin, L. B., Dunn, E. W., & Norton, M. I. (2012). Happiness runs in a circular motion: Evidence for a positive feedback loop between prosocial spending and happiness. *Journal of Happiness Studies*, 13:2, 347-355.

Aronson, E. (1999). Dissonance, hypocrisy, and the self-concept. In E. Harmon-Jones & J. Mills (Eds.), *Cognitive dissonance: Progress on a pivotal theory in social psychology* (pp. 103-126). Washington, DC: American Psychological Association.

Batson, C. D. (2011). *Altruism in humans*. Oxford: Oxford University Press.

Beggs, K. L., Herzog, W. (2005). *Grizzly Man*. [Motion Picture]. USA: Lions Gate Films.

Bloom, P. (2016). *Against empathy: the case for rational compassion*. NY: Harper Collins Publishers.

Jenni, K. E., Loewenstein, G. (1997). Explaining the "identifiable victim effect". *Journal of Risk and Uncertainty*, 14, 235–257.

De Waal, F. (2016). *Are we smart enough to know how smart animals are?* NY: W. W. Norton & Company.

Effron, D. A., Knowles, E. D. (2015). Entitativity and intergroup bias: How belonging to a cohesive group allows people to express their prejudices. *Journal of Personality and Social Psychology*, 108:2, 234-253.

Joy, M. (2003). *Psychic numbing and meat consumption: The psychology of carnism.* Unpublished doctoral dissertation, Saybrook Graduate School, San Francisco, CA.

Joy, M. (2005). Humanistic psychology and animal rights: reconsidering the boundaries of the humanistic ethic. *Journal of Humanistic Psychology*, 45:1, 106-130.

Kahnemann, D. (2011). *Thinking fast and slow*. NY: Farrar, Strauss and Giroux.

Pallotta, N. (2005). *Becoming an animal rights activist: An exploration of culture, socialization and identity transformation*. Unpublished doctoral dissertation. University of Georgia, Athens, Georgia

Prinz, J. Against empathy. *The Southern Journal of Philosophy*, 49, 214-233.

Slovic, P. (2007). "If I look at the mass I will never act": Psychic numbing and genocide. *Judgment and Decision Making*, 2:2, 79-95.

Kogut, T., Ritov, I. (2005). The "identified victim" effect: an identified group, or just a single individual? *Journal of Behavioral Decision Making*, 18:3, 157-167.

Västfjäll, D., Slovic, P., Mayorga, M., Peters, E. (2014). Compassion fade: affect and charity are greatest for a single child in need. *PLoS ONE* 9:6, e100115.

http://nothingistic.org/library/mencius/mencius03.html (erişim: 15.01.2018).

Biz Kim *Oluyoruz*?: Hayvan Hakları/Özgürlüğü Savunuculuğu ve İnsanmerkezcilik Paradoksu*

Sinan Akıllı** **& Adem Balcı*****

> Hızla gelişmekte olan ve hayvan çalışmaları olarak bilinen alan hakkında genel bir fikir vermeye çalışmak, eğer kullanacağım tabiri mazur görürseniz, biraz kedi gütmeye benzer. Bu benzetmeyi kullanmadaki amacım, "hayvan"ın, durup düşünüldüğünde, (yüzlerce ve hattâ binlerce yıldır kullandığımız metaforlar, benzetmeler, atasözleri ve anlatılar da dâhil olmak üzere) her yerde olduğunu hatırlatmaktır.[1]
>
> Cary Wolfe

Bu yazıyı kaleme almaya başladığımız bir günde ulusal basında çıkan bir haberin başlığı: "Yılkı atları ücretsiz dağıtılıyor"[2] idi. Haber kaynağına göre, söz konusu atlar, Karaman ilinin Karadağ bölgesinde koruma altına alınan Anadolu Yaban Koyunu popülasyonunun kullandığı su kaynakları-

---

* "Daima oralarda bir yerlerde" olan İlham Perisi'ne çok şey borçlu olan bu makale, Tarçın'a, Odin'e ve diğer tüm sokak köpeklerine adanmıştır.

** Sinan Akıllı, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

*** Adem Balcı, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] Wolfe, Cary. "Human, All Too Human: 'Animal Studies' and the Humanities", *PMLA* 124. 2 (Mayıs 2009): 564-575, s. 564. Aksi belirtilmediği sürece, bu makalede İngilizce orijinal başlıklarıyla verilen kaynaklardan yapılan alıntıların tamamının çevirisi bize aittir.

[2] "Yılkı Atları Ücretsiz Dağıtılıyor." *Sözcü*. Web. 20 Eylül 2017. <http://www.sozcu.com.tr/2017/gundem/yilti-atlari-ucretsiz-dagitiliyor-2018035/>.

nı ve otlama alanlarını "tahrip ettiği" gerekçesi ile aynı bölgede yaşayan yılkı atlarının "kontrol" ve "rehabilitasyonu" amaçlı bir proje kapsamında yakalanan atlardır. Gene haber metninde aktarıldığı üzere, projeyi yürüten Orman ve Su İşleri Bakanlığı Doğa Koruma ve Milli Parklar 8'inci Bölge Müdürlüğü'ne bağlı Karaman Şube Müdürlüğü'ndeki yetkililerin diğer bir amacı da, "atların bakım ile tedavilerinin yapılması, kayıt altına alınması ve sayılarının alanın taşıma kapasitesi seviyesine getirilmesi"dir.[3] Haber metni yakalanan bu atlardan bir kısmının isteyen vatandaşlara "ücretsiz" olarak verileceği ve halihazırda ciddi bir talebin geldiği bilgisiyle sona eriyor. Farklı bir açıdan bakılınca bu haberde anlatılan öykü, insanların endemik ve nesli tükenmekte olan yabani bir hayvan türünü korumak amacıyla başka bir yabani hayvan popülasyonuna nasıl müdahale ettiğinin (ve bu hakkı ve yetkiyi kendisinde gördüğünün) öyküsüdür. Bu müdahaledeki insan iyi niyetini sorgulamak tabii ki haksızlık olurdu elbette... Bir hayvan türünün neslinin devamının (her ne kadar başka bir türün yabaniliğinin ve özgürlüğünün kısıtlanması pahasına da olsa) insan müdahalesi ile sağlanmasında nasıl bir kötü niyet olabilir ki? Hele bir de özgürlüğü alınan türün buna karşılık insanın sağlayacağı "bakım," "tedavi" ve "kayıt altına alınma" hizmetlerinden faydalanacak olduğu düşünülünce... Art niyet yok elbette. Ancak ortada bir paradoks var. Bu çabanın altında yatan düşüncenin özüne ilişkin felsefi bir sorun var. O paradoks ve o sorun şimdilik bir kenarda bekleyedursun. Haber metnindeki diğer bir "iyi niyetli" mesaj da şu: günün sonunda (ve aslında en önemlisi) bu projeden faydalanacak diğer bir tür de "insan" olacak. Her ne kadar haber metninin içeriği hayvan koruma temasını yazının merkezine koyup insanın elde edeceği fayda ile ilgili bilgiyi en sona saklamış olsa da, yazının başlığındaki "ücretsiz dağıtılıyor" ifadesi bütün bu öyküdeki diğer bir paradoksu ele veriyor. Hayvanların, "hayvanları koruma" maskesi altında aslında "insan çıkarı" için insanların materyalist (Karl Marx'ın tanımladığı şekliyle) üretim, tüketim ve alışveriş sistemleri içerisinde emtia olarak görülmesinin yol açtığı etik bir paradokstur bu. Bu haber metnindeki paradokslar günümüz insan sonrası çalışmalar (*posthuman studies*) alanında özellikle de hayvan çalışmaları konusunda önemli bir otorite olan Cary Wolfe'un hayvan çalışmalarını tanımlamaya çalışmasındaki zorlukla ilgili ifadelerinde bahsettiği durumdan daha derin bir soruna işaret etmektedir. Zira Wolfe'un burada atıfta bulunulan yazısı esas olarak bilhassa da hayvanların edebî metinlerdeki tasvirlerinin incelenmesinde, gene her türlü "iyi niyetli" çabaya rağmen, insanmerkezci yaklaşımın geride bırakılamaması sorununu ve bunun yarattığı paradoksu ele almaktadır. Gerek burada örnek olarak gösterilen gazete haberi metni-

[3] *Age.*

nin irdelenmesi ile gözler önüne sermeye çalıştığımız, gerekse de Wolfe'un tartışmasında açıkladığı paradoksların asıl kaynağının, bir taraftan akademide giderek önem kazanmaya başlayan modern hayvan çalışmalarının diğer bir taraftan da hem akademik hem de sivil toplum aktivizmi boyutları olan hayvan hakları/özgürlüğü hareketlerinin temelinde yatan ve kaçınılmaz gibi görünen insanmerkezcilik olduğunu söyleyebiliriz. Çözüm için hayvan hakları/hayvan özgürlüğü gibi hareketlerin felsefi temellerinde radikal değişiklikler yapılması, bunun yapılabilmesi için de özellikle de günümüz insan sonrası kuramları ışığında insanı ve insanın ürettiği edebiyatı yeniden tanımlamak gerekmektedir.

Bütün bu sorunsal arka plan üzerinde bu makaledeki temel amacımız bu paradoksların kökenlerini irdelemek ve çözüm önerilerini tek bir soru üzerinden tartışmak olacaktır: İnsan türü olarak "Biz *kim* oluyoruz?" "Biz *kim* oluyoruz?" da doğal seleksiyon süreçlerinden tesadüfen en avantajlı halde çıkmış bir tür (ancak gene de gezegende yaşayan milyonlarca canlı türlerinden sadece bir tanesi) olarak diğer türlerin haklarını/özgürlüklerini savunma ve "koruma" hakkını ve yetkisini kendimizde görüyoruz? Sorunun vurgunun "kim" kelimesi üzerinde olduğu bu anlamdaki kullanımı, insanmerkezci düşüncenin yol açtığı bir sorunu gene insanmerkezci yollarla çözmeye çalışmak paradoksunu gözler önüne sermek amaçlıdır. Ancak, diğer taraftan da soruyu "Biz kim *oluyoruz*?" olarak sorarsak, yani vurguyu bu sefer "oluyoruz"[4] (*becoming*) kelimesi üzerine kaydırarak sorduğumuzda bu paradokstan çıkışın anahtarı olacak bir anlama ulaşıyoruz. Bu bağlamda öncelikle "Biz *kim* oluyoruz?" sorusuna Batı düşünce ve felsefe tarihinde farklı dönemlerde verilen insanmerkezci cevapların kısa bir tarihçesi sunulacaktır. Daha sonra da bugüne kadar verilmiş olan insanmerkezci cevapların alternatifi olarak ve yukarıda bahsedilen etik ve felsefi paradoksların çözümüne yönelik uzlaştırıcı yönde verilebilecek cevapların neler olabileceği, günümüz insan sonrası çalışmalar alanındaki kuramsal ve felsefi tartışmalara atıfla anlatılacaktır. Son kısımda ise, insanın yeniden kim olarak tanımlanmasına ilişkin elde edilen cevaplar ışığında insanların ürettiği ve içerdiği hayvan tasvirleri ile insan-hayvan ilişkilerinde insanmerkezciliğin yüzyıllardır süregelmesini sağlayan "edebiyat"ın yeniden tanımlaması yapılacaktır.

[4] Burada "oluyoruz" ifadesini İngilizcede "becoming" olarak kullanılan felsefi bir terimin karşılığı olarak kullanmamızın sebebi, tamamlanmış bir eylemi ifade eden "olmak" (*to be*) kelimesinden farklı olarak devam etmekte olan bir sürece işaret eden "oluyor olmak" eylemi arasındaki nüansı aktarabilmek amaçlıdır. Bu yazının ilerleyen kısımlarında bu felsefi terimin daha geniş açıklaması ve örneklerle anlatımı, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin çalışmasına atıfla sunulacaktır.

İNSANMERKEZCİLİĞİN KÖKENLERİ

Her ne kadar en eski çağlardan beri insanlar ve hayvanlar birbirleriyle çok yakın ve iç içe geçmiş bir yaşam sürdürmüş olsalar da, özellikle insanmerkezci bir yaklaşımın sonucu olarak, hayvanlar gerek insan ihtiyaçları gerekse de basit zevkleri için insanlar tarafından bencilce ve çoğu zaman da hunharca kullanılmışlardır. Bu da göstermektedir ki; bu ilişkide çoğu zaman hayvanlar "nispeten güçsüz ve dışlanmış 'öteki' olmuşlardır."[5] Hayvanların ötekileştirilmesinde en büyük etkense, "Konuşma, mantık yürütme, büyük beyne sahip olma, iki ayak üzerinde yürüme (bipedalizm), baş parmağını diğer parmakların tersi yönde hareket ettirebilme, alet kullanımı, pişmiş yemek yeme, kooperatif sosyal yaşam, ya da yavruların uzun süre beslenmesi"[6] gibi sebeplerle insanların kendilerini hayvanlardan farklı ve üstün görmeleridir. İşte tüm bu sebeplerden, her ne kadar insanlar ve hayvanlar aynı dünyayı paylaşıyor olsa da, yukarıda vurgulanan bazı fizyolojik, dilsel ve bilişsel farklılıklar dolayısıyla, insanlar kendilerini etik alanın birer üyesi olarak kabul ederken, hayvanları bu alandan dışlamışlardır. Bu bağlamda, Paola Cavalieri'nin de dediği gibi, "[h]em biz [insanlar] hem de başka türler aynı dünyaya ait olsak da, bizler birinci sınıf canlılarken, *Homo sapiens* dışında kalan diğer tüm türlerin üyeleriyse ikinci sınıf statüye itilmektedirler."[7] Diğer türler ikinci sınıf statüye hapsedildiklerinden ve insanların en önemsiz çıkarları bile başka türlerin hayati çıkarlarından üstte konumlandırıldığından, hayvanlar insanların damak tatları, eğlenceleri ve merakları uğruna zarar görmekte ve öldürülmektedirler.[8] Hayvanların bu şekilde ötekileştirilmeleri ve zulmedilmelerine zemin hazırlayan insanmerkezci yaklaşımın en büyük savlarından biri de Johanna Tito'nun da altını çizdiği gibi, hayvanların acı çekişlerinin insanlarınkinden farklı olduğu ve ölüm bilincine sahip olmadıkları yönündeki şu inanışlardır: "'Onlar [hayvanlar], insanlardan farklı olarak ölümün farkında değildirler' ve '[a]cıyı insanların deneyimlediği şekilde yaşamazlar.'"[9] Hayvanların, insanlara kıyasla ölüm ve acıyı deneyimlemelerindeki farklılığa dair inanış onların ötekileştirilme-

[5] Chris Philo, ve Chris Wilbert, "Animal Spaces, Beastly Places: An Introduction." *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*. London: Routledge, 2000. 1-35, s. 4.

[6] Bulliet, Richard W. *Hunters, Herders and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationships*. New York: Columbia UP, 2005, s. 47.

[7] Paola Cavalieri, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. çev. Catherine Woollard. Oxford: Oxford UP, 2001, s. 30.

[8] *Age.*, s. 30-1.

[9] Johanna Tito, "On Animal Immortality: An Argument for the Possibility ofAnimal Immortality in Light of the History of Philosophy." *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*. Ed. Jodey Castricano. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier UP, 2008. 285-299, s. 286.

sindeki başlıca sebeplerden birini oluştururken, bu insanmerkezci yaklaşımın temelleri en az insan-hayvan ilişkileri kadar eski olan iki geleneğin, yani dinin ve felsefenin söylemlerinden beslenmiştir. Bu bağlamda, Cavalieri'nin de belirttiği gibi hayvanların bu şekilde ötekileştirilmeleri, "yirmi yüzyıldan daha uzun süredir var olan felsefi bir gelenekle desteklenmektedir."[10] Peter Singer'ın daha da açıklayıcı ifadesiyle, "Batı geleneğinin hayvanlara karşı bakış açılarının kökleri iki gelenekten gelmektedir: Musevilik ve Eski Yunan Uygarlığı. Bu kökler Hıristiyanlıkta birleşmektedirler ve Hıristiyanlık vasıtasıyla Avrupa'da hâkim olmuşlardır."[11]

Yukarıda da değinildiği üzere, özellikle de Ortadoğu kökenli dinlerin temelinde insanmerkezci bir yaklaşım bulunduğundan, dinlerin hayvanları ötekileştirici yaklaşımları onların mağduriyetinde önemli bir rol oynamıştır. Aslında bu durum hemen hemen tüm dinler için geçerli olsa da, Ortadoğu kökenli dinlerin geleneğinde insanların yaratılış itibariyle hayvanlardan üstün olduğuna inanılmış ve bundan dolayı hayvanların insanlar tarafından kullanılmaları haklı gösterilmiştir. Bu bağlamda, Lynn White da Hıristiyanlığın "özellikle Batı'da uygulandığı biçimiyle [...] dünyanın gördüğü en insanmerkezci din" olduğunu ifade etmiştir.[12] Bu sebeple, özellikle Batı bağlamında bakıldığında, hayvan türlerinin neredeyse hepsinin insan ihtiyaçları uğruna kullanılması İncil öğretilerinin ve İncil'in "Yaratılış" bölümündeki insanmerkezci anlatının da bir sonucudur. Çünkü bu anlatıya göre, her ne kadar altıncı günün sonunda diğer tüm canlılardan sonra yaratılmış olsa da, "Tanrının suretinde"[13] yaratıldığı için Adem'e evrendeki tüm türler üzerinde hâkimiyet kurma hakkı verilmiştir. Bu bakımdan White'ın da dikkat çektiği üzere, "her ne kadar insanın bedeni çamurdan yaratılmış olsa da, o sadece doğanın bir parçası değildir: o Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır."[14] Bu yüzden, Tanrı diğer canlılardan daha üstün yarattığı insana der ki: "Verimli olun, çoğalın. [...] Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun."[15] Tanrı'nın kendisine bahşettiği bu ihsan ile Âdem tüm hayvanlara adlarını vererek onlar üzerinde yavaş yavaş hâkimiyet kur-

[10] Cavalieri, s. 3.

[11] Singer, Peter. *Animal Liberation*. 3. Baskı. New York: Harper Collins 2002, s. 186. Singer'ın bu eserinin yayınlanmış Türkçe tercümesi için bkz. Singer, Peter. *Hayvan Özgürleşmesi*. Çev. Hayrullah Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

[12] White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Ed. Cheryll Glotfelthy ve Harold Fromm. Athens, GA: The U of Georgia P, 1996. 3-14. s. 9.

[13] "Yaratılış 1:27." *Kutsal Kitap*. Web. 1 Kasım 2017. <https://www.kutsalkitap.org/tevrat/>.

[14] White, s. 9.

[15] "Yaratılış 1:28." *Kutsal Kitap*. Web. 1 Kasım 2017. <https://www.kutsalkitap.org/tevrat/>.

maya başlar ve "Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı."[16] Güç temsili olarak görülebilecek bu ad verme eyleminden sonra, insanlar hayvanları kendi istekleri doğrultusunda kullanabilecek hakka sahip olmaya başlarlar.

Fakat daha önce de değinildiği üzere, böylesi bir insanmerkezci yaklaşımın Batı'daki oluşumunda ve hayvanların ötekileştirilmelerini meşrulaştırmada en az Musevi-Hıristiyan geleneğinin öğretileri kadar Antik Yunan geleneğinin öğretileri ve onun şekillendirdiği Batı felsefesi de önemli roller oynamışlardır. Antik Yunan felsefesinde hayvanlarla ilgili sistemli ilk ötekileştirici yaklaşım Aristoteles'in fikirleri ile biçimlenmiş ve yüzyıllar boyunca tüm Batı felsefesini derinden etkilemiştir. Aslında Aydınlanma Çağı ve sonrasındaki birçok filozofun aksine, Aristoteles *Politika*'da insanların da hayvan olduğunu iddia etmektedir. Fakat hemen ardından gene insanları hayvanlardan öncelikli bir konuma oturtacak bir iddiada bulunarak, "insan doğası itibariyle politik bir hayvandır"[17] demektedir. Her ne kadar insanı da hayvan olarak tanımlasa da, Aristoteles diğer hayvanlarda dil ve mantık bulunmadığı iddiasıyla insanı daha ayrıcalıklı bir yerde konumlandırmış ve diğer bütün canlılardan taksonomik bir yaklaşımla ayırmıştır:

> Hayvanların doğumundan sonra, bitkiler onlar için var olurlar ve diğer hayvanlar da insanların uğruna var olurlar[:] evcilleştirilmiş olanları kullanılmak ve yiyecek olmak için, vahşi hayvanların hepsi olmasa da en azından büyük bir bölümü de yiyecek, giyecek ve birçok aletin temini için. O zaman madem doğa hiçbir şeyi eksik ve boşuna yapmıyor ise, buradan tüm hayvanları insanlar için yaratmış olduğu sonucu çıkarılmalıdır.[18]

Ortaçağ Hıristiyan inancında "Büyük Varlık Zinciri" olarak bilinecek olguya esin kaynağı teşkil eden bu yaklaşıma göre, insanların diğer hayvanlara hükmetme ve onları kendi amaçları doğrultusunda kullanma hakkı vardır.

Aristoteles'in hayvanlar hakkındaki bu felsefi yaklaşımları, Aydınlanma Çağı'nda da Batı'da hâkim görüş olarak devam etmiştir. Aslında zaman zaman Michel de Montaigne gibi azınlığı oluşturan bazı filozoflar hayvanların bu şekilde dışlanmalarını ve kötü muamelelere maruz kalmalarını eleştirmiş olsa da, diğer birçoğunun genel eğilimi hayvanları insanlardan aşağıda bir yerde konumlandırarak onlara karşı yapılan haksız zulmün sorgulanmasına yol açmayacak düşünceler üretmek yönünde olmuştur. Bir-

[16] "Yaratılış 2:19." *Kutsal Kitap*. Web. 1 Kasım 2017. <https://www.kutsalkitap.org/tevrat/>.
[17] Aristotle. *Politics*. Çev. Benjamin Jowett. Kitchener: Batoche, 1999. s. 5. Buradaki alıntıyı İngilizceden tercüme etmekle birlikte, Aristoteles'in bu eserinin yayımlanmış Türkçe tercümesi için bkz. Aristoteles. *Politika*. Çev. Mete Tunçay. 2. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.
[18] *Age*., s. 13.

çok filozof bu ötekileştirici tutuma bir şekilde katkıda bulunmuş olsa da, 17. yüzyıl Fransız filozof René Descartes hayvanlar hakkındaki artık sıkça atıfta bulunulan ve eleştirilen düşünceleriyle bunlar arasında en çok dikkat çeken isim olmuştur. Descartes, *bête machine*, yani makinalar olarak nitelendirdiği hayvanların hiçbir hissiyat ve düşünce olmadan mekanik bir şekilde hareket eden doğanın otomatları olduğunu iddia etmiştir. Henry More'a yazdığı 5 Şubat 1649 tarihli mektupta, hayvanlar hakkındaki bu düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

> Madem sanat doğayı kopyalıyorsa ve insanlar da hiçbir düşünceleri olmadan hareket eden çeşitli otomatlar yapabiliyorlarsa, doğanın da yapay olanlardan çok daha mükemmel olan kendi otomatlarını, yani hayvanları üretmesi mantıklı görünmektedir. [...] Her insan bedeninde bir zekâ bulunması, hiçbir hayvan bedeninde olmamasından çok daha hayranlık vericidir.[19]

İlginçtir ki, hayvanların zekâsının olmadığını iddia etse de, Descartes'ın kendisi de hayvanların birçok şeyi insanlardan çok daha iyi yaptığının farkındadır. Fakat mekanik bir alet olan saatin zamanı insanlardan daha iyi ölçmesi gibi, doğanın otomatı olduklarını iddia ettiği hayvanların da çoğu şeyi insanlardan daha iyi yapabilmelerini zekâları yerine mekanik yaratılışlarıyla açıklamaya çalışır:

> Gene pek dikkate değer başka bir şey de, yaptıkları bazı işlerde bizden çok daha fazla ustalık gösteren birçok hayvanlar bulunduğu halde, aynı hayvanların başka birçok işlerde hiç de aynı ustalığa sahip olmadıklarının görülmesidir: öyleyse, onların bazı işleri bizden daha iyi yapmaları hiç de zekâları (esprit) olduğunu ispat etmez; çünkü, böyle olsaydı, bizim her birimizden daha zeki olmaları ve başka her şeyi de bizden daha iyi yapmaları gerekirdi. Fakat bu, daha çok, hiç zekâları olmadığını ve onları, organlarının durumuna göre, doğanın hareket ettirdiğini kanıtlar: nitekim, sırf zembereklerden, çarklardan ibaret bir duvar saatinin, bizim bütün tedbirlerimizle yaptığımızdan daha doğru olarak saatleri sayıp zamanı ölçtüğünü görüyoruz.[20]

Descartes'ın hayvanları otomatlara benzetmesinin en önemli sebeplerinden biri de, kökleri "Düşünüyorum, öyleyse varım" mottosuna dayanan ikili düşünce sisteminin temelinde yatan karşıtlıklardır. Batı felsefe tarihinde önemli bir yeri olan bu söz aslında hayvanlar ile insanlar arasında koca

[19] René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*. 3. Cilt. Çev. John Cottingham ve diğerleri. Cambridge: Cambridge UP, 1991, s. 366.
[20] René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*. 2. Basım. Çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994. s. 54-55.

bir uçurum açmaktadır. Çünkü Descartes'ın bu meşhur deyimine göre, var olma eylemi, doğrudan ve sadece düşünceyle ilişkilendirildiğinden, ancak var olduğunu kendisi dile getirebilenlerin var oldukları inancını yerleştirmiştir. Başka bir deyişle, düşünebildiklerini dile getirebilenler sadece insanlar olduğundan ve dil de rasyonel bir ruhun belirtisi olduğu için, insan yeryüzündeki tek rasyonel varlık olarak görülmüş ve böylelikle diğer tüm varlıklara hükmetme hakkı verilmiştir. Descartes bu düşüncesini gene *Metot Üzerine Konuşma* kitabında detaylı olarak izah eder.[21] Bu açıklamaya göre, hayvanların konuşma yetisinin olmaması aslında onların konuşmayı mümkün kılacak organlarının olmamasıyla ilgili değildir. Asıl sebep, hayvanların konuşma becerisine yol açacak farkındalıklarının olmamasıdır. İşte, bundan dolayı, Descartes'a göre sağır-dilsiz doğan insanlar kendileri için bir tür işaret dili oluşturabilmelerine rağmen, hayvanlar böyle bir şey bile yapamazlar. Descartes'a göre, "[b]u da, hayvanların yalnız insanlardan daha az akıllı olduklarını değil, hiç akıllı olmadıklarını gösterir: çünkü, görüldüğü gibi, konuşabilmek için pek az akıl gerekmektedir."[22] Bunlar ışığında, Descartes savını şu şekilde sürdürür: "Kimi [eski kuşaklar] gibi, hayvanlar konuşur ama biz onların dilini anlamayız, diye düşünmemek gerekir: çünkü, bu doğru olsaydı bizim organlarımıza benzer birçok organları olduğuna göre, onların [türdeşlerine] olduğu kadar bize de fikirlerini anlatabilmeleri gerekirdi."[23] Ona göre, insanlarla hayvanların gerçek bir iletişim kurması olanaksızdır. Mesela saksağan ve papağan gibi bazı hayvanlar insanlara ait bazı kelimelerin seslerini çıkarsalar da, bu kelimelerin anlamlarını bilmeden sadece insanları taklit etmektedirler. Benzer şekilde, "Köpeklerin, atların ve maymunların yapmayı öğretildikleri her şey sadece onların korku, umut ve sevinçlerinin bir ifadesidir; ve sonuç olarak da bunların hepsi hiçbir düşünce olmadan da gerçekleştirilebilir."[24] İlginçtir ki, Descartes'ın bu iddiası kendi savıyla çelişmektedir çünkü hem hayvanların bilinçsiz olduklarını iddia etmekte hem de gene onların korku, umut ve sevinç gibi duygularının olduğunu dile getirmektedir. Fakat Descartes kendi ikileminin farkında olacak ki, yukarıda değinilen bu duyguların hayvanların kavrayışlarında değil de tutkularında olduğunu iddia etmektedir. Gene 11 Haziran 1644 yılında Mersenne'e yazdığı bir mektupta, "acı sadece kavrayışta bulunmaktadır"[25] diyerek hayvanların acı da çekmediklerini iddia etmektedir. Hayvanların sadece duyumsamalarının olduğu ve bu sebeple de acı çekmek yerine sadece dışarıdan gelen uyarıcılara karşı reak-

[21] *Age.*, s. 53-54.
[22] *Age.*, s. 54
[23] *Age.*
[24] Descartes, *The Philosophical Writings*, s. 303.
[25] *Age.*, s.148.

siyon gösterdiklerini iddia eder. Cavalieri'nin de dile getirdiği üzere, "bu sebeple, giderek artan 'dirikesim' –yani canlı hayvanların kesilerek parçalara ayrılması– uygulamasının Kartezyen bakış açısından dolayı pratikte artışı ve meşruiyet kazanması bir tesadüf değildir. Kendisi de bir fizyolog olan Descartes dirikesim uygulaması yapmıştır ve zamanının birçok dirikesim uygulayıcısı da kendilerini Descartes'ın takipçisi olarak ilan etmişlerdir".[26] Buraya kadar olan kısmı özetlemek gerekirse, "Biz *kim* oluyoruz?" sorusuna Batı'da verilen cevap yüzyıllardır insanmerkezci, hayvanları ötekileştirici ve hayvan hak ve özgürlüklerini yok sayan cevaplar olmuştur. Bu insanmerkezciliğin kökenleri kolay kolay kazınıp atılamayacak kadar derin ve eskidir.

Darwin ve Modern Hayvan Hakları/ Özgürlüğünün Başlangıcı

Ne var ki, Charles Darwin'in 1859 tarihinde yayımladığı *Türlerin Kökeni* ve 1871 tarihli *İnsanın Türeyişi* adlı eserleri ile insanmerkezci düşünce kalıbı, "Büyük bir duvara çarparak travmatik ve radikal bir dönüşüm yaşamaya başlamıştır."[27] Bu durum yakın zamanda başka bir yazıda şöyle ifade edilmiştir:

> Her ne kadar çoğunlukla sadece biyolojik evrim bağlamındaki bulgularıyla bilinse de, Darwin kuramının aslında en çarpıcı sonucu doğadaki tüm organizmaların birbirine bağlantılı olduğunu ve daha da önemlisi, insanın da doğadaki bu ontolojik bütünlüğün ve devamlılığın sadece bir parçası olmaktan ibaret bir hayvan olduğunu gözler önüne sermesi olmuştu. Batı'da Ortaçağ Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ve Aydınlanma Çağı felsefesinin ne "yere" ne de "göğe" sığdıramadığı insanoğlu artık tahtında rahat oturamayacaktı.[28]

Darwin'in bulguları aslında insanı ontolojik olarak yeniden tanımlama gerekliliğini 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya koymuştu. Ancak "Biz *kim* oluyoruz?" sorusuna cevap vermeye yönelik çabalar, bir taraftan modern hayvan hakları/özgürlüğü savunuculuğu hareketlerini, bir taraftan da modern hayvan çalışmalarını gözle görülür biçimde başlatan ilk eserler 20. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkana kadar başlayamamıştır.

Hayvanlar hakkındaki asıl farkındalık, özellikle 1990'larda şekillenmeye başlayan ve disiplinlerarası bir çalışma alanı olan modern hayvan ça-

[26] Cavalieri, s. 42.

[27] Sinan Akıllı, "Hayvan Çalışmaları 'İnsan-merkezci' Olmaktan Kurtulabilir mi? 'İnsansonrası' Kuramların Sundukları." *Şarkî Edebiyat ve Sanat Dergisi* 1.2 (2017): 64-76, s. 68.

[28] *Age.*

lışmaları ile gündeme gelmiş olsa da, özellikle 1970'lerde meydana çıkan modern hayvan hakları/özgürlüğü akımlarının bu farkındalığın oluşmasında ve sonradan gelen çalışmalara ışık tutmada önemli bir rolü olmuştur. Aslında Batı bağlamında hayvan hakları akımlarının temelleri 19. yüzyıl İngilteresi'ndeki hayvanları koruma yasalarına dayanmaktadır. Ancak bu farkındalığın 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında gün yüzüne çıkmasındaki en önemli etkense, gelişen teknolojinin de etkisiyle fabrika çiftçiliğinin yaygınlaşması ve bunun sonucu olarak da tıpkı emtia gibi kısa sürede toplu tüketim için "üretilen" hayvanların içler acısı durumu olmuştur. Bu dönemdeki çalışmalardan en çok bilineni ve atıfta bulunulanı Avustralyalı filozof Peter Singer'ın *Animal Liberation* (Hayvan Özgürleşmesi) (1975) adlı kitabıdır. Singer çalışmasında fabrika çiftçiliği ve mezbahalardaki insanlık dışı durumların yanısıra hayvanlara uygulanan zulmün her türlüsünü gözler önüne sererek onlara karşı bu ötekileştirici tutumun dinî ve felsefi kökenlerini inceleyip sorgulamıştır. Ayrıca, 1970 yılında cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi benzer diğer baskı sistemlerinin kültürel yapılandırılma modeli üzerinden Richard D. Ryder tarafından türetilmiş olan "türcülük" (*speciesism*) kavramını benimseyip, kendi savını da bu ayırımcılığın eleştirisi üzerinden yürütmüştür. Modern hayvan hakları/özgürlüğü akımının diğer bir önemli ismi olan Tom Regan ise Singer'ın çalışmasından yaklaşık on sene sonra yayımladığı *The Case for Animal Rights* [Hayvan Hakları Davası] (1983) isimli kitabında hayvan haklarının önemine vurgu yapmıştır. Singer ve Regan, 1990'lardan itibaren insan sonrası kuramlar ışığında akademik çevrelerde modern hayvan çalışmalarının ortaya çıkışına kadar olan dönemde hayvanlara karşı olan etik farkındalığın oluşmasına büyük katkıda bulunmuşlardır. Fakat ilginçtir ki, Cary Wolfe'un da belirttiği üzere, "Etik hayvan sorunsalının tekrardan tartışmaya açılması, önemi 'hayvan hakları' terimi ile dillendirilse de anlamı tam olarak yakalanamamış olan bir vakıadır."[29] Çünkü, Wolfe'un başka bir eserinde daha da irdelediği üzere, "hayvan hakları felsefesinin en temel ironilerinden biri [...] felsefi çerçevesinin alanın en önemli filozoflarının yaklaşımlarında bile [...] temel olarak hümanist kalması ve böylelikle de hayvan hakları akımlarının hayvan ötekinin öncelikle bir saygı oluşturmaya çabaladığı farklılığını yok etmesidir."[30]

Wolfe'un da yukarıda vurguladığı üzere, özellikle bu hak/özgürlük akımlarının en önemli savunucuları olan Singer ve Regan, kendi düşüncelerini savunurken benimsedikleri yaklaşımlardan dolayı farkında olmadan

[29] Wolfe, Cary. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: The U of Chicago P, 2003, s. 8.

[30] Wolfe, Cary. "Introduction." *Zoontologies: The Question of the Animal*. Ed. Cary Wolfe. Minneapolis: U of Minnesota P, 2003. ix-xxiii, s. xii.

temelde insanmerkezci kalmış ve hattâ zaman zaman hayvanlar arasında bile ayırımcılığa gitmişlerdir. Sırasıyla alacak olursak, Singer 19. yüzyıl İngiliz utilitarizm (faydacı ahlâk) filozofu Jeremy Bentham'ın izinden gidip onun prensiplerini benimsemiştir. Utilitarizm felsefesi en temel ve en sade olarak, bir şeyin en çok sayıda insana en fazla faydayı sağlaması prensibine dayalıdır. Fikirleri doğrudan hayvan sorunsalına ilişkin olmasa da, Bentham hayvan çalışmaları alanındaki birçok kişinin de çokça alıntıladığı ve hayvanları etik bir bakış açısından değerlendirmek için sorulması gereken asıl sorunun "*Mantık* yürütebiliyorlar mı?" ya da "*Konuş*abiliyorlar mı?" değil, "*Acı* çekebiliyorlar mı?"[31] sorusu olduğunu belirterek hayvanların acı çekmeme hususundaki menfaatlerini vurgulamış ve bir bakıma faydacı ahlâk yaklaşımına hayvanları da dâhil etmiştir. Singer da kendi hayvan özgürlüğü yaklaşımını oluştururken, temel utilitarist prensibi "en çok sayıda insan" yerine "en çok sayıda tür" anlayışını benimseyerek yeniden formüle etmiştir. "Menfaat sahibi" olarak nitelendirdiği hayvanların acı çekmeme hususundaki menfaatleri göz önüne alınarak onlara karşı yapılan zulmün önüne geçilmesi gerekliliğini savunmuştur. Fakat yukarıda da değinildiği üzere, her ne kadar "iyi niyetli" de olsa Singer'ın utilitarizmi, hayvanlarınkiyle karşılaştırıldığında insan menfaatlerinin öncelenmesine yol açtığı için insanmerkezcidir. Bundan dolayı Cary Wolfe Singer'ın utilitarizmini yüz binlerce insanın eğlenmesini sağlayan on ya da yirmi sirk hayvanının çektiği acının makul gösterilemeyeceği düşüncesine dikkat çekerek çürütür.[32] Wolfe'un verdiği bu örnek aslında birçok alanda insanlara hizmet etmesi için kullanılan hayvanların durumuyla çoğaltılabilir. Mesela hayvanlar üzerinde yapılacak bir tıbbi deneyin vereceği olumlu sonuç mümkün olduğunca çok sayıda insana mümkün olduğu kadar fazla fayda sağlayacağı için deneyde kullanılacak o hayvanın hayatta kalma ve acı çekmeme hususlarındaki menfaatleri göz ardı edilecektir.

Singer'ın temelde insanmerkezci olan tutumunun bir benzeri de Regan'da görülmektedir. Regan'a göre, hayvanlar da tıpkı insanlar gibi "içsel değer"lere sahip olmalarından dolayı "yaşam-öznesi"dirler (*"subjects-of-a-life"*).[33] Başka bir deyişle, hayvanlar sadece bir organizma olarak yaşayan değil, "inanışları ve istekleri; algıları, hafızaları ve kendilerininki de dâhil olmak üzere bir gelecek beklentileri; zevk ve acı duygularından oluşan duygusal bir hayatları; tercihlerine ve refahlarına yönelik menfa-

[31] Bentham'ın tamamını İngilizce aslında "The question is not, Can they *reason*? nor Can they *talk*? but, Can they *suffer*?" olarak ifade ettiği bu sorgulama, esasen ahlâk ve yasamanın prensiplerini tartıştığı *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) başlıklı eserinin yalnızca bir dipnotudur.

[32] Wolfe, Cary. *What is Posthumanism*? Minneapolis: U of Minnesota P, 2010, s. 64.

[33] Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. 3. Basım. Berkeley: U of California P, 2004, s. 243.

atleri"[34] olan özneler oldukları için onların da yaşama haklarına saygı duyulmalıdır. Fakat Regan'ın yaklaşımı da insanmerkezci olmaktan kurtulamamıştır. Zira, yalnızca insanlara büyük oranda benzeyen hayvanların –ki bunlar genellikle memelilerdir– "yaşam-özneleri" olduğunu kabul eder ve yalnızca onlar için hak talep eder. Bu doktrin, sadece bilişsel becerileri ileri düzeyde olan hayvanlar için geçerliyken, diğer tüm hayvanları göz ardı etmekte ve hattâ hayvanlar arasında bir ayırımcılığa yol açmaktadır.

Rebekah Fox'un da çok yerinde bir tespitle belirttiği üzere, Singer ve Regan da hayvanlara haklar ya da özgürlükler verilmesini, hayvanların "içgüdülerinden çok zekâlarıyla hareket etme, bilişsel becerilerini gösterebilme boyutu, merak, problem çözme ve sosyal farkındalık, ve kayıp ve mahrumiyet gibi soyut duyguları hissetme ya da ifade etme gibi yetenekleriyle insanlara benzemelerini öne sürerek"[35] savunurlar. Bu durum da göstermektedir ki, yola çıkarken "iyi niyetle" hayvanların tarafında olup onların menfaatleri için uğraşsalar da, temelde insanmerkezcilikten kurtulamadıkları için hayvan haklarının/özgürlüklerinin en çok bilinen savunucuları bile insanların önemsiz çıkarlarını hayvanların hayati çıkarlarının üstünde tutmuştur. Kısacası, 1990'ların başına gelindiğinde bile hayvan hakları/özgürlüğü konusunun temelinde yatan paradoks henüz çözülememiştir. İnsanlar "Biz *kim* oluyoruz?" sorusuna insanmerkezci cevaplar vermeye devam etmiştir. Ta ki, insansonrası kuramlar bu durumu değiştirmeye başlayana kadar...

İNSAN SONRASI KURAMLAR IŞIĞINDA İNSAN, HAYVAN VE EDEBİYAT

21. yüzyıla gelindiğinde disiplinlerarası bir alan olarak ortaya çıkan insan sonrası çalışmalar ve bu alanın ortaya attığı kuramsal ve kavramsal araçlar "Biz *kim* oluyoruz?" sorusuna hem çok daha radikal hem de insanmerkezcilikten uzaklaşan cevaplar sunmaya başlamıştır. Bu cevaplardan insan-hayvan ilişkileri bağlamında en çok bilinenlerinden birisi, biyolog/filozof Donna Haraway'in hayvanlara, menfaat ya da hak sahipleri olarak yaklaşmak yerine onları "yoldaş türler"[36] olarak görmek yönündeki yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın temelinde insan/hayvan şeklindeki kesin çizgilerle belirlenmiş kategorilerin ve ikili karşıtlıkların ortadan kaldırılması düşüncesi bulunmaktadır. Ne var ki, bunu yapabilmek için insan sonrası kuram-

[34] *Age.*

[35] Fox, Rebekah, "Animal Behaviours, Post-human Lives: Everyday Negotiations of the Animal-Human Divide in Pet-Keeping." *Social and Cultural Geography* 7.4 (Ağustos 2006): 525-37, s. 526.

[36] Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness.* Chicago: Prickly Paradigm, 2003, s. 5.

ların öncelikle insanı yeniden tanımlaması gerekmiştir. Bu bağlamda insan sonrası kuramların sunduğu en önemli kavramların kuantum fizikçisi/filozof Karen Barad'ın "eyleyici gerçekçilik" (*agential realism*) yaklaşımı içerisinde bulunduğu söylenebilir. Barad'ın özellikle de "karışmışlık" (*entanglement)*, "içten-etkime" (*intra-action*) ve "etiko-onto-epistemoloji" kavramları insanın evrendeki yerini yeniden tanımlayarak bahsedilen hayvan hakları/özgürlüğü savunuculuğunun temelinde olduğunu ifade ettiğimiz paradoksun çözümüne yardımcı olabilecek niteliktedir.

Barad'ın "eyleyici gerçekçilik" yaklaşımı epistemolojik, ontolojik ve etik değerlendirmelerin birbirinden ayrılamaz olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Bu ayrılamamazlık, bilimsel ve diğer sosyal-maddesel uygulamalar içerisinde insani ve insandışı (*nonhuman*), maddesel ve söylemsel ve doğal ve kültürel faktörlerin rollerine ilişkin yeni bir anlayış sunmaktadır. Barad'ın kendi ifadeleriyle:

> ... en son bilimsel araştırmalarla uyumlu ve ampirik kesinliği bulunan bir bilimsel uygulama anlayışı, epistemolojik, ontolojik ve etik meselelerin özlerinde birbirlerinden ayrılamaz olduğunu göstermektedir. Özelde bakılacak olursa, "eyleyici gerçekçiliği" insan *ve* insan olmayan, maddesel *ve* söylemsel ve doğal *ve* kültürel faktörlerin bilimsel ve diğer sosyal-maddesel uygulamalardaki rolüne ilişkin bir anlayış sağlayan epistemolojik-ontolojik-etik bir çerçeve olarak öneriyor, böylece de bu meseleleri yapısalcılıkla gerçekçiliği, eyleyicilikle yapıyı ve idealizmle maddeselciliği birbirine karşıt konumlandıran eski ve yıpranmış tartışmaların ötesine taşıyorum. Aslında önerdiğim felsefi çerçeve, madde, söylem, nedensellik, eyleyicilik, güç, kimlik, somutlaşma, nesnellik, uzay ve zaman kavramları da dâhil olmak üzere bu türden ikili düşünme kalıbını destekleyen temel kavramların yeniden düşünülmesini gerektirmektedir.[37]

Barad'ın bu alıntıda da yansımaları görülen "karışmışlık" kavramı herhangi bir durağan ve bireysel varoluşu, varoluş öncesini (*pre-existence*), nedenselliği ve eyleyiciliği reddetmektedir. "Biz" sabit ve tamamlanmış "bağlantılar" üretip yaratmayız ve yaratamayız. Bu bağlantıların sonucu olarak belirli "ötekiler"e "cevap veremeyiz". Çünkü "biz", bu ötekilerin ve bu bağlantıların dışında var olmuş değiliz. "Kelime ile şey," "insan ve insan olmayan" ve "söylem ve madde" arasında varmış sanılan ayrılığı reddeden Barad, bizim "dünyanın oluşunun [*becoming*] bir parçası olarak içten-etkime ile yeniden oluşup durmakta olduğumuzu" iddia etmektedir.[38]

[37] Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke UP, 2007, s. 25-26.
[38] *Age.*, s. 206.

Başka bir deyişle, insan olarak biz sadece "anlamaya çalıştığımız doğanın bir parçasıyızdır".[39] Bununla birlikte bu felsefi duruş herhangi bir edilgenlik ve eylemsizlik anlamına gelmemektedir. Barad'a göre insanlar olarak bizim "evrenle yarı yolda buluşmaya, dünyanın ayrışık oluşunda oynadığımız rol gereği sorumluluk almaya ihtiyacımız vardır."[40] Barad, bütün bu düşüncelerin kümülatif etkisini ifade edebilmek için "etiko-onto-epistemoloji"[41] terimini ortaya atmıştır. Bu terim etik, ontoloji ve epistemoloji arasındaki, yani "var olmak" ve "bilmek" arasındaki hayalî duvarı yıkıp bunlara bir de insanın tamamen göz ardı edemeyeceği ve etmemesi gereken "etik" sorumluluk boyutunu ekler. İşte bu nedenle "etiko-onto-epistemoloji" terimi, "'Biz *kim* oluyoruz' da hayvanların haklarını/özgürlüklerini onlar adına savunma yetkisini kendimizde görüyoruz ve kendimizce bunu yapmaya kalkıyoruz?" sorusunun gözler önüne serdiği paradoksun uzlaştırılması için son derece önemli ve insanmerkezci olmayan bir cevaptır. Bu "karışmışlık" içerisinde hayvan hakları/özgürlüğü savunuculuğu gibi almamız gereken etik sorumluluklar vardır. Ancak bunu "insan" olarak değil "hayvan" olarak yapmamız gerekmektedir. Öncelikle hayvan olduğumuzu yeniden hatırlamamız gerekmektedir.

Felsefi olarak nasıl hayvan olabileceğimizi Gilles Deleuze ve Félix Guattari 1980 yılında *A Thousand Plateaus* (*Bin Yayla*) adlı eserlerinin içerisinde yer alan "Yoğun-oluş, Hayvan-oluş, Algılanamaz-oluş" başlıklı kısımda anlatmıştır.[42] Deleuze ve Guattari'ye göre, "doğa tarihçiliğinin başlıca sorunlarından bir tanesi hayvanlar arasındaki ilişkileri kavramsallaştırmak olmuştur."[43] Bu sorunun kaynağını da, "[d]oğa tarihçiliği üretim (A'dan x'e) bağlamında değil, yalnızca ilişkiler (A ile B arasında) bağlamında düşünebilmektedir"[44] ifadesiyle ortaya koymuşlardır. Bu eleştiriden anlamamız gereken, eğer doğa tarihini felsefi olarak doğru yorumlayacaksak, yeni bir yaratığın üretilmesi potansiyelini de düşünmemiz gerektiğidir. Deleuze ve Guattari bu potansiyelin "oluş" (*"becoming"*) kavramı ile gerçekleştirilebileceğini öne sürmüşlerdir. Kolaylıkla çok basit ve yüzeysel algılanabilecek bu kavramın öncelikle ne olmadığını şöyle açıklamışlardır: "Oluş ilişkiler arasında bir karşılıklılık değildir. Fakat bir benzerlik, taklit

[39] Karen Barad, "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28. 3 (2003): 801-831, s. 828.
[40] Barad, *Meeting the Universe Halfway*, s. 396.
[41] *Age.*, s. 90.
[42] Gilles Deleuze ve Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1987. Söz konusu bölümün İngilizce başlığı "Becoming-intense, Becoming-animal, Becoming-imperceptible" olup, kitabın bu bölümünün yayımlanmış Türkçeye çevirisi bulunmamaktadır.
[43] Deleuze ve Guattari, s. 23.
[44] *Age.*, s. 234.

ya da sınırları zorlayarak özdeşleşme de değildir."[45] Çünkü "[o]luş fiili kendi kendine yeter bir istikrarlılığa sahip bir fiildir; 'görünme,' 'olma,' ya da 'eşit olma' veya 'üretme' fiillerine indirgenemez ya da yol açmaz."[46] Başka bir deyişle, oluş kavramı başka bir özneye benzemeye çalışmak ya da onu taklit etmeye çalışmak olarak düşünülmemelidir. Benzer şekilde, "hayvan-oluş" kavramı da bir hayvana benzemeye çalışmak, onu taklit etmek veya onunla özdeşleşmeye çalışmak olarak düşünülmemelidir. Çünkü insan yalnızca "moleküler olarak hayvan olabilir."[47] Bu ifade Barad'ın kuantum fizik deneyleriyle bilimsel olarak ispatladığı "karışmışlık" kavramı ile örtüşmektedir. Hayvan-oluş, "Hayvanla bir vücut oluşturma meselesidir; ki bu vücut yoğunluk veya yakınlık bölgeleri ile tanımlanan ve organları olmayan bir vücuttur."[48] Deleuze ve Guattari, "hayvan-oluş"un daha somut bir örneğini şöyle verir: "Bir köpeği taklit etmeyin, organizmanızın başka bir şey ile öyle bir bütünlük içerisine girmesini sağlayın ki bu şekilde bir bütünlük arz eden yığın, hareketin ve dinlenmenin veya içerisine girdikleri moleküler yakınlığın bir işlevi olarak köpek türünden olsun."[49] Böylesine bir yaklaşım, yukarıda kökenlerinin kısa tarihçesi anlatılan insanmerkezciliği derinden sarsacak derecede güçlü bir felsefi isyanı ifade etmektedir. Öyle ki, Deleuze ve Guattari bile bu isyanın boyutlarının farkında olduklarından şu açıklamayı yapmışlardır: "Eğer ki hayvan-oluş bir Günah ya da hayal gücünde iblisler tarafından dürtülmüş canavarlar olarak zuhur ederse, bunun sebebi, kökeninde ve ortaya çıkışında kendilerini yerleşik hale getirmiş ya da Yerleşik hale getirmeye çalışan merkezî kurumlardan sert bir kopuşu beraberinde getiriyor olmasıdır."[50] Kısacası, "hayvan-oluş" insanmerkezcilik gibi "yerleşik" düşünce biçimlerinden geri dönüşü olmayan bir kopuştur. Deleuze ve Guattari'nin kendi benzetmesiyle "Şeytanla yapılmış bir ittifak"tır.[51] Yakın zamanda günümüzdeki ekolojik krize bir çare olarak yabanilik kavramını öne süren ve insanın yabaniliğini kabul edip kucaklamamız gerektiğini vurgulayan Timothy Gilmore da, insanın yabani ve hayvansı kökenlerine geri dönmesi düşüncesinin nasıl biyofobik bir tutumla reddedildiğini anlatmıştır.[52] Gilmore'un ifadesiyle, "Yaşamın kendisinin en temel durumu ve bu yüzden de en büyük belirsizliği, özündeki

[45] *Age.*, s. 237.
[46] *Age.*, s. 239.
[47] *Age.*, s. 275.
[48] *Age.*, s. 274.
[49] *Age.*, s. 274.
[50] *Age.*, s. 247.
[51] *Age.*, s. 247.
[52] Timothy Gilmore, "After the Apocalypse: Wildness as Preservative in a Time of Ecological Crisis." *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 24.3 (Yaz 2017): 389-413. s. 398. Web. 27 Şubat 2018.

yabaniliktir."[53] Her ne kadar ilk bakışta tıpkı Şeytanın fısıltılarını dinlemek kadar endişe ve korku verici görünse de, yabaniliğimizi, yani hayvanlığımızı, tanımamız gerekiyor. Yabani hayvanlar olarak Şeytanın fısıltılarını dinlememiz ve duymamız gerekiyor. Tıpkı "hayvan-oluş" gibi yabanilik de insanmerkezcilik gibi yerleşik kültürel kalıpları yıkabilmek için çok güçlü bir araç olacaktır. Çünkü "bir kavram olarak yabanilik, yüzeyin altında yatan ve gözle görülemeyen bağlantıları ve hükmedilemez karmaşıklığı düşünebilmemizi kolaylaştırır; ki böylece de vurguyu tıpkı bir bahçe gibi düzenlenebilir olanın üzerinden alıp, empoze edilmiş düzenle kurulmuş tüm hâkimiyet biçimlerinin sınırlarının üzerine taşır."[54] Eğer biz insanlar olarak bugün gerçekten ve etkili bir biçimde "etiko-onto-epistemolojik" bağlamda hayvan hakları/özgürlüğü savunuculuğuna soyunacaksak; eğer bu hareketin özünde duran paradoksu uzlaşma yolu ile aşıp gerçekten her türlü yaşamı korumak istiyorsak; etik sorumluluğunuzu gerçekten yerine getireceksek, kendisi de insan hayal gücünde ve sanatında zaten hep hayvansı biçimlerde tasvir edilmiş olan Şeytanla bu ittifakı yapmaya seve seve hazır olmamız gerekiyor. Bu görevdeki ortağımızın, günümüzdeki ekolojik krizin en önemli sebebi olan insanmerkezciliği besleyen Tanrı değil, gerçek kurtarıcımız olan Şeytan olması gerekiyor.

Öte yandan, günümüzde yaşanan bu disiplinlerarası paradigma değişiminin öncülerinden olan Donna Haraway konunun yalnızca felsefi boyutta ele alınmasını eleştirmektedir. Örnek olarak, Haraway *A Thousand Plateaus* (Bin Yayla) içerisinde "gerçek hayvanın tamamen namevcut olmasından, gerçek hayvana karşı hiçbir merak ve ilgi sergilenmemesinden" dolayı Deleuze ve Guattari'ye duyduğu "kızgınlık" hissini dile getirmiştir.[55] Temel akademik formasyonu biyoloji alanında olan ancak bu formasyonunu kuramsal ve felsefi çalışmaları ile birleştiren Haraway'in somut uygulamaya dayalı bir disiplinden gelen bir filozof olarak sadece soyut felsefeye dayalı yaklaşımları kızgınlıkla eleştirmesi aslında anlaşılabilir bir tepkidir. Ancak bilhassa insan edebiyatında hayvanların temsili gibi sorunsalların da öncelikli olduğu bu makalede Deleuze ve Guattari'nin (zaten gene pozitif bilimlerden gelen Barad'ın bulgularıyla örtüşen) kavramsal yaklaşımını göz ardı etmek ve hak ettiği önemi vermemek bu yazıyı felsefi temelleri yeterince güçlü olmayan bir biçimde yazmak anlamına gelirdi. Fakat burada ele alınan insanın yeniden tanımlanması tartışması içerisinde Haraway'in kendisinin de önemli bir yeri bulunmaktadır. 1985 yılında yayımladığı "Siborg Manifestosu" ("A Cyborg Manifesto") içerisinde kullandığı siborg

[53] *Age.*, s. 5.
[54] *Age.*, s. 3.
[55] Haraway, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis: Minneapolis UP, 2007, s. 27.

metaforu ile Haraway sadece "organik/inorganik," "doğa/kültür," "beden/zihin," "organizma/makine" ve "kadın/erkek" gibi geleneksel ikili karşıtlıkları sorunsallaştırıp aralarındaki çizgileri bulandırmakla kalmayıp aynı zamanda insan/hayvan ikili karşıtlığının ifade ettiği farklılıkları da ortadan kaldırmaya çalışmıştır.[56] Özellikle bu farklılıkları sorunsallaştırarak, insan ve hayvan arasındaki farkı ortadan kaldırıp hayvan çalışmalarına kalıcı terimsel bir çözüm üretmese de ışık tutmuştur.

Buraya kadar olan anlatımdaki bulgulara bakılarak, insan sonrası kuramların insanı yeniden tanımlamak konusunda hem felsefeyi hem de fen bilimlerini kucaklayan kavramsal çözümler bulamamış olduğu düşünülebilir. Ancak bu yanlış bir izlenim olurdu. Bu bağlamdaki en temel yeni kavramın Pramod Nayar'ın ortaya attığı ve bir bakıma Haraway'in siborg metaforuyla da örtüşen "insanhayvan" (*humanimal*) terimi olduğu söylenebilir. İnsan sonrası, yaklaşım en genel anlamda "insanı her şeyin merkezi olarak görmemektedir: insanı tüm yaşam biçimleri ile olan bağlantıların, alışverişlerin, ilintilerin ve karşılıklı geçişlerin bir örneği olarak görmektedir."[57] Gene bu eleştirel çerçevede, "insanın kendisi de diğer yaşam biçimleriyle birlikte evrilen ve çevre ve teknoloji ile iç içe geçmiş [*enmeshed*] bir yığıntı [*assemblage*]"[58] olarak görülmektedir. Hayvan çalışmaları özelinde bakıldığında ise, insan sonrası çalışmalar hayvan hakları konusundan ziyade "türler arasındaki sınırlar, insanların farz edilen 'benzersizliği' ve türlerarası/türleraşırı ilişkiler"[59] gibi konuları ele almaktadır. Bu bağlam içerisinde, insanhayvan terimi insanlar ve hayvanlar arasında var olduğu düşünülen ontolojik ayırımı geçersiz kılan bir anlama sahiptir. Başka bir deyişle, insanhayvan kavramı, "Biz kim *oluyoruz*?" sorusuna insan sonrası çalışmaların verdiği en belirleyici cevaptır. Bu nedenle de hayvan hakları/özgürlüğü savunuculuğu ile insanmerkezcilik arasında var olan paradoksun çözüldüğü somut noktadır. İnsan kendisini, bir taraftan bütün hayvanlığı ve bütün yabaniliği ile insanhayvan olarak yeniden tanımlamadığı sürece hayvan hakları/özgürlüğü hareketleri de insanmerkezci ve insan odaklı olmaktan kurtulamayacaktır.

Bu yazıya bir anlatı, bir öykü ile başladık. Diğer bir deyişle, "kurgusal" unsurları da barındıran bir metinden yola çıktık. "Gerçek" bir olayı ve durumu raporlama yoluyla nesnel olarak aktardığı varsayılan bir "gazete haberi"nin kısmen de olsa "kurgusal" yönlerinin olabileceği düşüncesi ilk başta

---

[56] Haraway, Donna. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century." *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991. 149-181, s. 163.

[57] Nayar, Pramod K. *Posthumanism*. Cambridge: Polity Press, 2014, s.14.

[58] *Age*., s. 13.

[59] *Age*., s. 127.

yadırganabilir. Ancak, çağdaş edebiyat kuram ve eleştirisine aşina olanlar artık herhangi bir anlatıda keskin ve kesin bir "gerçek" ve "kurgusal" ayırımının olmadığını, "kurgusal" olarak nitelendirdiğimizin bile "ontolojik bir ihtimal" olarak gerçeklikle bağının bulunduğunu ve hattâ gerçekliğin dil kullanılarak yapılan ve hâkim/hegemon söylemler içerisinde yoğrulmuş ve şekillenmiş tasvirler yoluyla aslında "kurgusal" olan anlatılar tarafından oluşturulduğunu bilecektir. İşte bu nedenle, başlangıçta da belirtildiği üzere, insan-hayvan ilişkilerinde insanmerkezciliğin yüzyıllardır süregelmesini sağlayan "edebiyat"ın da "hayvan-oluş" ve "insanhayvan" kavramları ışığında yeniden tanımlanması gerekmektedir.

Deleuze ve Guattari'nin ifadeleriyle, "hayvanlar arasındaki ilişkiler yalnızca bilimin değil, rüyaların, sembolizmin, sanat ve şiirin" de konusu olmuştur ve gene bu ilişkiler "insan ve hayvan, erkek ve kadın, insan ve çocuk, insan ve elementler, insan ve fiziksel ve mikrofiziksel evren arasındaki ilişkilere bağlıdır."[60] Edebiyat sembolik bir olgudur ve bu sembolik algılama, "hayal gücünün metamorfozlarının yerine kavramsal metaforları; doğa ve kültür arasında var olan muazzam sürekliliğin yerine bu ikisi arasındaki benzerliğe dayanmayan örtüşmeleri birbirinden koparan derin bir uçurumu; asli bir modelin taklidinin yerine kendisi bir modeli olmaksızın asli olan bir *mimesis*'i getirmektedir."[61] Deleuze ve Guattari bu düşünceyi şu somut örnekle açıklamıştır: "Bir adam asla şunu söyleyemez: 'Ben bir boğayım, bir kurdum....' Fakat şunu söyleyebilir: 'Boğa inek için ne ise, ben de bir kadın için oyum, kurt koyun için ne ise ben de başka bir adam için oyum.'"[62] Buradaki düşünce, sadece sembolik olarak algılanan edebiyatın "hayvan-oluş" önünde bir engel teşkil ettiğidir. Aslında yazmak demek büyü yapmak demektir. Bunun belki de en iyi anlatılabileceği örnek İngilizce dilinde hecelemek, harflerini söylemek anlamına gelen "to spell" fiilinin ad halinin, yani "spell" kelimesinin anlamının "büyü" olmasıdır. Söylemek büyü yapmaktır. Yazmak büyü yapmaktır. En ilkel ve en eski kültürlerde bugün alfabe olarak bildiğimiz sembol sistemlerinin kullanılışı bir tür büyü yapmak amaçlıdır. Bu durum modern insanın yazma eylemi için de aynıdır. Deleuze ve Guattari bundan yola çıkarcasına yazarı bir büyücü olarak tanımlamış ve sebebini de şöyle açıklamıştır: "Eğer yazar bir büyücü ise, bunun sebebi yazmak eyleminin oluş [*becoming*] olmasıdır, yazmak eylemi yazar-oluşlar ile değil, fare-oluşlar, böcek-oluşlar, kurt-oluşlar ve benzeri ile örülüdür."[63] Buna örnek olarak da Herman Melville'in ünlü romanını

[60] Deleuze ve Guattari, s. 235.
[61] *Age.*, ss. 236-237.
[62] *Age.*, s. 237.
[63] *Age.*, s. 240.

göstermişlerdir: "*Moby-Dick* kendi bütünlüğü içerisinde oluşun başyapıtlarından birisidir; Kaptan Ahab'ın karşı konulamaz bir balina-oluşu vardır [...] ki bu oluş doğrudan Benzersiz olan ile, Leviathan ile, Moby-Dick ile yapılmış korku verici bir ittifak üzerinden gerçekleşir."[64] Görünen o ki, hayvan hakları/özgürlüğü savunuculuğunu bu savunma ihtiyacına yol açan insanmerkezci düşünce sistemini besleyen insanmerkezci edebiyat engelini de aşarak gerçek anlamda yapabilmek için, diğer türlerden hasbelkader daha fazla protein alarak avantajlı konuma geçmiş bir tür olarak elde ettiğimiz cevap verme becerisini (*response-ability*)[65] diğer canlılara karşı olan "etiko-onto-epistemolojik" sorumluluğumuzu (*responsibility*) yerine getirmek amaçlı kullanacaksak, gene "korku verici" ittifaklara ihtiyacımız var. Gene Şeytanın fısıltılarını dinlemeye ihtiyacımız var.

2014 yılında Aaron M. Moe adıyla ve *Zoopoetics: Animals and the Making of Poetry* [Hayvanşiiri: Hayvanlar ve Şiir Yapımı] başlıklı kitap yoluyla fısıldayan Şeytan bize insan edebiyatının aslında ne olduğunu anlamak için öncelikle alfabetik dilin (hem sözlü hem de yazılı haliyle) ne olduğunu anlamamız gerektiğini hatırlattı.[66] Ancak bu noktadan sonraki düşünceleri net bir biçimde ifade edebilmek için öncelikle Moe'nun şiire atıfta bulunmak için sıkça kullandığı *poiesis* teriminin etimolojik kökenindeki anlamının "yapmak" ya da "üretmek" olduğunu hatırlamak gerekir. İnsan edebiyatının başlangıcı sözlü edebiyattır ve nazım biçimindedir. Başka bir deyişle, bugün anladığımız anlamda insan edebiyatının özü ve başlangıcı şiirdir. Bu yüzden Moe diğer edebî türlerden ziyade özellikle şiir türünü (ama aslında "yapmak" eylemini) irdelemiştir. Fakat kendisinin bu yazının ele aldığı konular açısından vurgulamış olduğu en önemli düşünce, şiirin, yani edebiyatın, yani aslında dilin ve konuşmanın bedenselliği üzerine yapmış olduğu vurgudur. En öz haliyle, Moe alfabetik sistem olgusunun daha çok aklımızın içinden gelen ve bedenselliği neredeyse hiç olmayan "görünmez" bir olgu olduğu yönündeki düşünce kalıbımızı sorgulamış ve gerek insan dilinde gerekse de hayvan-insan dünyalarında bedensel hareketlerin, yani jestlerin ve mimiklerin, ne kadar öncelikli ve temel olduğunu bize hatırlatmıştır. Söz konusu konuşma ve yazma olunca da, bu jest ve mimiklerin ağız, dudaklar, dil, çene ve ellerin üretimi olduğunu özellikle vurgulamıştır. Başka bir deyişle, beden kendi yaptığı/ürettiği anlamı taklit etmektedir ve aslında anlamı da öyle yapmaktadır/üretmektedir. Kelimeler ve anlam zihinsel değil, bedenseldir, maddeseldir. Barad'ın kuantum fiziği

[64] *Age.*, s. 243.
[65] Haraway, *When Species Meet*, s. 71.
[66] M. Aaron Moe, *Zoopoetics: Animals and the Making of Poetry*. Lanham, MD: Lexington Books, 2014.

bakış açısıyla bunu ifade etmek gerekirse, "[m]adde ve anlam ayrı elementler değildir. Son derece karmaşık bir halde birbirlerinin içindedir ve ne kadar enerji yüklü olursa olsun, hiçbir olay onları birbirinden koparamaz."[67] Moe'nun tartışmasını somut örneklerle anlatmak gerekirse, ki kendisinin İngilizce kelimelerle anlattığı durum Türkçe kelimeler için de geçerlidir, "kendimiz de gülümsemeksizin 'gülümse' demek oldukça zordur;"[68] "'tükür' dediğimizde ağzımız tükürme jestini/eylemini canlandırmaktadır;"[69] ya da "'yuvarlak' diyebilmek için ağzımız barizce görülen bir yuvarlaklık jestini/eylemini canlandırmaktadır."[70] Moe bunun yazılı edebiyatta nasıl uygulanabilir olduğunu ise "basılı sayfanın maddeselliğinin [...] harflerin ikonikliği ile jesti canlandırıyor olmasına rağmen, şiirin [ya da okunan herhangi bir yazının] aynı zamanda da okuyanın ağzının maddeselliği ile de oynamaktadır"[71] diyerek açıklamıştır.

Bütün bu anlatılanların insanın "insanhayvan" olarak ve Deleuze ve Guattari'nin gösterdiği üzere yazarın büyücü, yazma eyleminin de "hayvan-oluş" olarak yeniden tanımlanması amacına yönelik, dahası insan-hayvan ilişkilerinin anlaşılmasına yönelik önemi ve ilgisi nedir? Bütün bu anlatılanların hayvan hakları/özgürlüğü savunuculuğu konusu ile bağlantısı nedir? Bu sorulara Moe'nun kendi çalışmasına önemli bir çıkış noktası teşkil eden George Kennedy'den aldığı düşüncelerle cevap vermek yerinde olacaktır:

> Kennedy "biz"im –yani insanların ve hayvanların– "'derin' bir evrensel retoriği paylaşmakta" olduğunu iddia eder ve bu iddiayı desteklemek için evrimsel ve taksonomik bir çerçeve oluşturur. "Retorik kodun evrimsel kurallarının" bazılarını haritalamak amacıyla, Kennedy "retoriğin çeşitli tarihsel anlamlarının" "münferit" türler olarak görülebileceğini ve bu türlerin de kendisinin "retorik enerji" olarak tanımladığı köken gibi ortak bir "köken"den gelmiş olması gerektiğini ileri sürer. Bedenlerin maddeselliği bu enerjiyi "fiziksel eylemler, yüz ifadeleri, jestler" ile ortaya çıkarır. Kennedy, okuyucularına "beden dili"nin [...] "konuşmadan önce" olduğunu hatırlatır. Çeşitli konuşma türleri birçok hayvan tarafından paylaşılan ortak bir kökenden türemiştir; ki bu kökenin karakteristikleri jestlerin, ses tonu değişimlerinin, beden hareketlerinin ve jestlerle anlatımların enerjisidir.[72]

---

[67] Barad, *Meeting the Universe Halfway*, s. 3.
[68] *Moe*, s. 13. Buradaki İngilizce kelime "smile" kelimesidir.
[69] *Age.*, s. 17. Bu örnekteki İngilizce kelime "spit" kelimesidir.
[70] *Age.*, ss. 14-15. Bu örnekteki İngilizce kelime "round" kelimesidir.
[71] *Age.*, s. 14.
[72] *Age.*, s. 8.

Kısacası, insan dili (ve bu nedenle de insanın ürettiği edebiyat) aslında insanın "insan"lığının değil "hayvan"lığının bir sonucudur. Ancak daha da önemlisi, insan dili ve edebiyatı Kennedy'nin ifadesiyle "retorik enerji"nin, Haraway'in kelimeleriyle "maddesel-semiyotik alışveriş"in, Debra Hawee'nin "hayvansı retorik" ve Diane Davis'in de "yaratıksal retorik" diye adlandırdıkları olgunun bir parçasıdır.[73] İşte Moe bu yüzden kendi çalışmasını *Zoopoetics: Animals and the Making of Poetry* [Hayvanşiiri: Hayvanlar ve Şiir Yapımı] olarak adlandırmış ve hayvanların nasıl yapıcı (*maker*) olduğu, nasıl metin ürettiği (*make*), jestleri nasıl kullandığı ve sesleri nasıl ürettiği gibi konuları ele almıştır.[74] Zira "sesler ve seslendirmeler, retorik bir bedenden, şiirsel bir bedenden, aslında daha doğrusu *yapma* yetisi olan bir bedenden çıkmaktadır."[75] Bu beden, yakın zamanda Wendy Wheeler tarafından "tüm canlılardaki göstergelerin ve anlam üretme süreçlerinin incelenmesi"[76] olarak tanımlanan biyosemiyotik alanının önermelerinden yola çıkan Sinan Akıllı tarafından "semantik insanhayvan" olarak tanımlamıştır:

> Bu tanımın işaret ettiği perspektif, insan edebiyatının her şeyden önce biyolojik organizmalar olan yazarların biyosemiyotik edimsellikleri sonucu üretmiş oldukları anlamlı anlatılar bütünü olarak yeniden yorumlanmasını gerektirmektedir. Bütün bunlar ışığında yazar da artık bir "semantik insanhayvan" olarak tanımlanabilir. [...] "semantik insanhayvan" terimi, dünya ile olan karışmışlığının (entanglement) bilincinde olarak ya da olmayarak, gene dünya ile sadece bedensel uzuvlarını (örneğin ellerini ve parmaklarını kullanarak) değil, ayrıca madde (mesela kâğıt) üzerine işaretlediği bir dizi semiyotik sistemi de kullanarak eyleyici ve son derece yoğun bir içten etkime içerisinde bulunan sıradışı bir insanhayvanı ifade etmektedir.[77]

İşte bu "semantik insanhayvan" olgusuna son derece benzer biçimde Moe da ele aldığı konuları irdeledikten sonra da "hayvanşiiri"ni "bir şairin hayvanlara ihtimam gösterme [*attentiveness*] yoluyla biçim anlamında yenilikçi ilerlemeler keşfederek çoktürlü [*multispecies*] durumlar yaratma süreci"nin adı olarak kullanır.[78] İşte burada söz konusu olan ihtimam gösterme eylemi bu yazıda insan edebiyatını insanın doğadaki diğer bütün hayvan-

[73] *Age.*, s. 9.
[74] *Age.*, s. 11.
[75] *Age.*, s. 11.
[76] Wheeler, Wendy. *The Whole Creature: Complexity, Biosemiotics and the Evolution of Culture.* London: Lawrence & Wishart, 2006, s. 22.
[77] Akıllı, s. 74.
[78] Moe, s. 24.

larla olan ontolojik bağına ve karışmışlığına ilişkin bir bilinçle yeniden tanımlamaya çalışma çabasının merkezindeki kavramdır.

"İhtimam" kelimesi, ehemmiyet kelimesi gibi Arapça dilindeki *hmm* kökünden gelmektedir ve "önemseme, ilgi ve kaygı gösterme" anlamına gelmektedir.[79] Moe'nun kendi çalışmasında kullandığı İngilizce *attentiveness* kelimesinin etimolojik yapısı içerisinde ise "uzanmak" (*stretching*) anlamına gelen Latince *tendere* kökü bulunmaktadır.[80] Moe, bu etimolojik bilgiyi kendi çalışmasında, Türkçesini ihtimam olarak kullandığımız *attentiveness* kelimesinin aslında "başka bir şeye doğru uzanma" olarak da düşünülebileceğini fikrini desteklemek için kullanmıştır. "Başka bir şeye doğru uzanma" ifadesi buradaki tartışma bağlamında iki açıdan önemlidir. Birincisi, Moe'nun da belirttiği üzere, bu eylemin zihnin bedensel bir eylemini ifade ediyor olmasıdır. Ancak bu uzanma eylemini dilde, konuşmada, yazıda, yani edebiyatta hayvanlara karşı göstermemiz gereken ihtimamın neye benzemesi gerektiğini gözümüzde canlandırmak için de kullanabiliriz. Buna benzer şekilde, Moe bize Haraway'in kendi çalışmasında öne çıkardığı saygı (*respect*) kelimesini diğer bir örnek olarak sunmuştur. İngilizce *respect* kelimesinin Latince kökeni "yeniden bakmak" anlamına gelen *respecere* kelimesidir. Moe'nun aktardığı üzere, Haraway bu kökeni, türlerin birbiriyle paylaştığı "hürmet etme/saygı duyma/birbirini görme/geriye dönüp bakma/buluşma/görerek-dokunarak karşılaşma eylemlerinin birçok tonunu" barındıran bir "etkin bakma" (*active looking*) olarak tanımlamıştır.[81] İşte bu yüzden bir an için durup hayvanlara yeniden bakmaya, ama bu sefer gerçekten görmek ve anlamak için, saygı duymak için ve ihtimam göstererek bakmaya ihtiyacımız var. Hem bedenimizle hem de zihnimizle hayvanlara doğru uzanmaya ihtiyacımız var. Özellikle sözüm ona "Aydınlanma Çağı"ndan beri doğadan, yabaniliğimizden ve hayvanlığımızdan koparılarak içerisine itildiğimiz karanlıktan çıkmaya ihtiyacımız var. O zamandan beri kaybettiğimiz büyüye yeniden kapılmaya ihtiyacımız var. Büyücülere ihtiyacımız var bizim. Uzanıp Şeytanın elini tutmaya ihtiyacımız var.

Moe'nun Darwin'in bilindik bir ifadesine atıfla söylediği üzere, "insan yapmaları (*makings*) [dili, şiiri, ve yazılı ve sözlü anlatıları] hayvan yapmalarından tür olarak değil sadece derece olarak farklıdır."[82] Çünkü insanın kendisi de hayvan olarak tanımladıklarından tür olarak değil, sadece derece olarak farklıdır. İşte bu yüzden Claire Colebrook'un da belirtti-

[79] "İhtimam." *EtimolojiTürkçe*. Web. 2 Ekim 2017. <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/ihtimam>.
[80] Moe, s. 24.
[81] *Age.*, s. 25.
[82] *Age.*, s. 17.

ği üzere, "insanlar kendilerini insan olarak nasıl yanlış tanıdıklarını ancak hayvan hayatının yaratıcılığına bakarak anlayabilirler."[83] İşte bu yüzden, "bizi (biz insanları) kendi üzerimize empoze etmiş olduğumuz anlamsız mecburiyetlerden kurtaracak olan da hayvanın insan normlarından ve mantığından o eğlenceli farklılığı içerisindeki yaratıcılığına, hayvana bakmak olacaktır."[84] Hayvana yeniden bakmak, gerçekten görmek ve anlamak için yeniden bakmak, yani hayvana saygı duymak, bizi kurtaracaktır. Kendimize yeniden bakmak ve hem kendimize hem de kendimizden başkasına saygı duymak bizi kurtaracaktır. Gerçek aşk ve gerçek sevgi bizi kurtaracaktır... Büyüler ve büyücüler bizi kurtaracaktır. Şeytan'ın fısıldadıklarını dinlemek bizi kurtaracaktır. İşte bu yüzden "insanhayvan-oluş"a ihtiyacımız var. Başlıktaki soruyla sonuca varalım... "Biz kim oluyoruz?" "Biz kim oluyoruz?" da diğer türlerin haklarını/özgürlüklerini savunmaya ve korumaya kalkışıyoruz? Bu bizim sorumluluğumuz ve yetkimiz dâhilinde midir? Bunu gerçekten başarabilir miyiz? Cevap: Evet. Çünkü biz insanhayvan *oluyor*uz... Çünkü biz semantik insanhayvan-*oluyor*uz...

Kaynakça

Akıllı, Sinan, "Hayvan Çalışmaları 'İnsan-merkezci' Olmaktan Kurtulabilir mi? 'İnsansonrası' Kuramların Sundukları", *Şarkî Edebiyat ve Sanat Dergisi* 1.2 (2017): 64-76.

Aristotle, *Politics*, Çev. Benjamin Jowett. Kitchener: Batoche, 1999.

Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke UP, 2007.

___. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28.3 (2003): 801-831.

Bulliet, Richard W., *Hunters, Herders and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationships*, New York: Columbia UP, 2005.

Cavalieri, Paola, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Çev. Catherine Woollard, Oxford: Oxford UP, 2001.

Colebrook, Claire, "Only an Animal Can Save Us." *Academia.edu*. Web. 2 Ekim 2017. <https://www.academia.edu/19843390/Only_an_Animal_Can_Save_Us>.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1987.

Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, 2. Basım. Çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

___. *The Philosophical Writings of Descartes*, 3. Cilt. Çev. John Cottingham ve diğerleri. Cambridge: Cambridge UP, 1991.

[83] Colebrook, Claire. "Only an Animal Can Save Us." *Academia.edu*. Web. 2 Ekim 2017. <https://www.academia.edu/19843390/Only_an_Animal_Can_Save_Us>.
[84] *Age*.

Fox, Rebekah, "Animal Behaviours, Post-human Lives: Everyday Negotiations of the Animal-Human Divide in Pet-Keeping." *Social and Cultural Geography* 7.4 (Ağustos 2006): 525-537.

Gilmore, Timothy, "After the Apocalypse: Wildness as Preservative in a Time of Ecological Crisis." *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment.* 24.3 (Yaz 2017): 389-413. s. 398. Web. 27 Şubat 2018.

Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm, 2003.

___. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991. 149-181.

"İhtimam", *Etimoloji Türkçe*. Web. 2 Ekim 2017. <https://www.etimolojiturkce.com/ kelime/ ihtimam>.

Kutsal Kitap, Web. 1 Kasım 2017. <https://www.kutsalkitap.org/tevrat/>.

Moe, Aaron M., *Zoopoetics: Animals and the Making of Poetry*, Lanham, MD: Lexington Books, 2014.

Philo, Chris, ve Chris Wilbert, "Animal Spaces, Beastly Places: An Introduction", *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*. London: Routledge, 2000. 1-35.

Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*. 3. Basım, Berkeley: U of California P., 2004.

Singer, Peter, *Animal Liberation*, 3. Baskı. New York: Harper Collins, 2002.

Tito, Johanna, "On Animal Immortality: An Argument for the Possibility of Animal Immortality in Light of the History of Philosophy", *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*. Ed. Jodey Castricano. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier UP, 2008. 285-299.

Wheeler, Wendy, *The Whole Creature: Complexity, Biosemiotics and the Evolution of Culture*. London: Lawrence & Wishart, 2006.

White, Lynn, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Ed. Cheryll Glotfelthy ve Harold Fromm. Athens, GA: The U of Georgia P, 1996. 3-14.

Wolfe, Cary. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago: The U of Chicago P, 2003.

___. "Human, All Too Human: 'Animal Studies' and the Humanities", *PMLA* 124. 2 (Mayıs 2009): 564-575.

___. "Introduction." *Zoontologies: The Question of the Animal*. Ed. Cary Wolfe, Minneapolis: U of Minnesota P, 2003. ix-xxiii.

___. *What is Posthumanism*?, Minneapolis: U of Minnesota P., 2010.

"Yılkı Atları Ücretsiz Dağıtılıyor", *Sözcü*, Web. 20 Eylül 2017. <http://www.sozcu.com.tr/2017/ gundem/yilti-atlari-ucretsiz-dagitiliyor-2018035/>.

İnsan-Merkezciliğin Yükselişi: Avcı-Toplayıcılıktan Günümüze Hayvanın Değişen Statüsü*

Sezen Ergin Zengin**

İnsan-hayvan karşıtlığı, insanın kendisini hayvandan daha değerli görmesi ve ona hükmetme hakkının olduğu düşüncesi modern dünyada yaygın bir ideoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Türcülük, insan-merkezcilik gibi farklı etiketlerle adlandırılan bu yaygın ideoloji, yılda trilyonlarca hayvanın sömürülmesini ve öldürülmesini meşru kılan bir zemin hazırlamakta; insanın hayvandan üstün olduğu düşüncesini normalleştirmektedir. Bu ideolojik zeminin sacayaklarını, birbiriyle dirsek temasında olan kültür, ekonomi ve siyaset oluşturmaktadır. Kültür ve din, insanlara, çoğu düşünce ve eylemlerini sorgulama yükünden kurtaran bir davranış platformu sunmakta; ekonomik sistem kendi devamlılığı için gereken davranışları teşvik etmekte; siyaset bir yandan değişken kültürel değer yargılarını yasaların yardımıyla norm haline getirmekte, bir yandan da kendi devamlılığını sağlayacak siyasi özneler yaratmak için algı oluşturmaktadır.

İnsanın tarihi, kendini doğadan ve hayvanlardan koparma, biricikliğini ilan etme tarihidir. İnsan ve hayvan arasındaki iktidar ilişkilerini köklü de-

---

* Bu çalışma yazarın,"Özneden Nesneye: Söylem Analizi Üzerinden Hayvanın Değişen Statüsü Hakkında Bir İnceleme" (Ocak 2017, Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü, Ankara) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Sezen Ergin, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü.

ğişimlere uğratan kırılma noktalarına daha yakından bakmak, hayvan hakları mücadelesi ve hayvan özgürleşmesi açısından önem arz etmektedir; zira, hayvanın aşağı statüsünün ekonomik ve kültürel çıkış noktaları tespit edilirse hayvanı değersizleştiren toplumsal illüzyonlardan kurtulmak mümkün olabilir. Bu yazı, avcı-toplayıcılık uyarlanma stratejisinden başlayarak önce neolitik devrim ve sonrasında sanayileşme-kapitalist düzen etrafında hayvanın insana nasıl yakınlaşıp uzaklaştığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu tarihsel serüvene eşlik eden değişmez soru ise insanın kendisini nasıl tanımladığı ve hayvanın bu tanımla bağlantısıdır.

Tim Ingold, farklı alanlardan akademisyenleri "insan olma-hayvan olma" şemsiyesi altında bir araya getirdiği *What is an Animal?* (1994) adlı çalışmasında, "hayvan olma" düşüncesinin insan düşüncesinde ne kadar merkezi bir yer kapladığını ortaya koymaktadır. Ortak bir kanıya varmanın oldukça güç olduğu bu tartışmalarda varılan tek sonuç hayvan olma durumunun insan olma durumuyla ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği ve bu bağın irdelenmesinin tartışmalı, oldukça hassas, duygusal tepkiler ortaya çıkardığıdır (Ingold, 1994: 1).

Evrimsel olarak geriye gidildikçe insanın, modern çağda kendini ayrı tutabilmek için türlü mekanizmalara başvurduğu hayvana giderek daha fazla benzediği, hatta bir noktada insan-hayvan ayrımını yapmanın güçleştiği aşikardır. İnsan ile hayvan arasındaki ilişkilerin dönüşümünü inceleyen Bulliet'e göre (2005), evcilleştirme dönemine gelindiğinde ise insanlar ve hayvanlar arasındaki güç dengesi bozulmakta ancak insanlar evcilleştirdikleri hayvanlarla hiç olmadığı kadar iç içe bir yaşam sürdürmektedirler. Hayvanlardan üstün ve onlar üzerinde hak sahibi olup onlara son derece yakın yaşamak, insanların hayvanlar üzerinden sıklıkla gözlem yapma şansı buldukları yaşam, öldürme, kan, şiddet, cinsellik gibi olguları hayatın bir parçası haline getirip sıradanlaştırmıştır.

Bulliet'nin (2005) evcilleştirme dönemi olarak adlandırdığı dönem, tarihi ve yazılı kaynaklar yoluyla insan ve hayvan arasındaki uçurumu şüpheye mahal bırakmayacak derecede kanıtlayan fikirler zincirini kapsamaktadır. Batı dünyasının temellerinin atıldığı Antik Yunan'dan başlayarak, skolastik düşünce, aydınlanma, sanayi devrimi gibi oldukça geniş bir zaman skalasına yayılan fikirlerin ortak noktası insan ve hayvan arasındaki farklardır.[1]

Batının, insana ait olan kültür alanını yaratması, doğayı insan olmayan varlıklara ait bir alana indirgemiştir. İnsanların tarıma geçtikleri ve hay-

[1] Burada şüphesiz anaakım düşüncelerden ve yargılardan bahsedilmektedir. Bahsedilen dönemlerin her birinde egemen fikirlerin zıddı yönünde görüş bildiren, alternatif yaklaşımlar da filizlenmiştir.

vanları evcilleştirdikleri neolitik devrim sonrasında doğadan uzaklaşma, doğaya muhtaç kalmama durumu insanı bir zamanlar ait olduğu doğanın bir parçası olmaktan çıkartmış, onu doğayı kontrol eden üstün bir mertebeye yerleştirmiştir. Batı paradigması olarak anılan bu sistem neolitik devrim sonrası şekillenmeye başlayan düşüncelerin Yahudi-Hristiyan inanç sisteminin, Kartezyen düşünce sisteminin ve global kapitalist ekonomik düzenin getirdikleriyle tam formunu kazanmıştır (Bird-David, 1999).

Aşağıda, hayvanı değersizleştiren bu bakış açısının bir gerçek değil, tarihin bir ürünü olduğu ortaya konulacaktır. Hayvanın, saygı duyulan bir özne olarak görüldüğü kültürler ve dönemlerden yola çıkarak, hayvanın statüsünün nasıl bir dönüşümden geçtiği incelenecektir. Yazının sonunda ise modern dünyanın insan-merkezci bakış açısına alternatif oluşturan fikirlerden bahsedilecektir.

Aynı Gökyüzü Altında İnsan ve Hayvan

Avcı-toplayıcılık *homo* genusunun ortaya çıkışından günümüzden 11.000 yıl öncesindeki neolitik devrime kadar geçen en az iki milyon yıllık sürede benimsediğimiz ekonomik sisteme işaret etmektedir. Avcı-toplayıcılık kısaca insanların yabani hayvan ve bitkiler sayesinde geçimlerini sağladıkları bir sosyal örgütlenme ve ekonomi şeklidir (Riches, 2010: 364).

Avcı-toplayıcı gruplar geçmişte olduğu gibi günümüzde de birbirinden oldukça farklı coğrafi bölgelerde ve farklı iklim şartlarında yaşamaktadırlar. Flora ve faunanın da paralel olarak değişim göstermesi nedeniyle avcı-toplayıcı grupların çok farklı bitki ve hayvanlardan gıda temin ettiği söylenebilir ancak yine de genel bazı trendler göze çarpmaktadır: bitkiler besin kaynaklarının büyük bir bölümünü oluştururken, hayvanlardan elde edilen protein toplam enerji alımının %20 ila 45'ini oluşturmaktadır (de Garine, 1994: 233-4). Winterhalder'a göre (2001: 13) avcı-toplayıcılar gruplar dört temel özelliği paylaşmaktadırlar. İlk olarak avcı-toplayıcılar doğal kaynaklardan ihtiyaç duydukları kadarını alırlar, böylece aşırı tüketimden kaçınırlar ve kısıtlı maddi birikimleri vardır. İkincisi, avlanılan hayvanlar ve toplanılan bitkisel kaynaklar topluluğun diğer üyeleriyle paylaşılır. Üçüncüsü daha geniş sosyal örgütlenmelere sahip topluluklarda istisnai durumlar gözükse de genellikle eşitlikçi bir sosyal sistemleri vardır. Son olarak da avlanma genellikle erkekler tarafından, toplama ise kadınlar tarafından yapılmaktadır.

Avcı-toplayıcılarda insan ve doğa arasında modern dünyamızda alışkın olmadığımız bir bağ bulunmaktadır. Avcı-toplayıcıların çevreleriyle ve hayvanlarla kurdukları ilişkilerde kendi aralarındaki eşitlikçi, paylaşımcı yapının yansıması görülebilir (Willis, 1994: 6). Bu özel ilişkinin tezahü-

rü her bir avcı-toplayıcı topluluğunda aynı olmasa da Bird-David'e göre (1992), kendi çalışma konusu olan Nayaka'ların yanısıra İnuitler, Sanlar, Pigmeler, Avustralya aborijinleri ve Kuzey Amerika'nın iğne yapraklı ormanlarında yaşayan Amerika yerlileri gibi farklı gruplarda bu bakış açısı rahatlıkla örnek olarak gösterilebilir.

Genellikle avcı-toplayıcı toplumlarda ilişkilendirilen animizm, kısaca doğadaki canlı ve cansız varlıkların ruhsal bir özü olduğuna dair inançtır (Bird-David, 1999). Avcı-toplayıcı topluluklar dışında da inanç sistemleri dolayısıyla, hayvanlara benzer bir yaklaşım sergileyen farklı ekonomik sistemlere sahip topluluklar antropologlar tarafından kaydedilse de[2] geçim tarzı olarak avcı-toplayıcılık, doğrudan doğayla temas halinde bulunması ve hayatta kalmasının doğa ve hayvanlarla kurduğu ilişkilere bağlı olması nedeniyle animizm inancıyla uyum içerisindedir (Hurn, 2012: 44). Avcı-toplayıcı kozmolojisinde insanın çevresindeki varlıklarla akrabalık bağı bulunmaktadır. Bu akrabalık bağı esasen fiziksel-görünür vücutlar arasında değil canlı ve cansızları yöneten, yönlendiren ruhlar arasında bulunmaktadır. Hayvanlar, ağaçlar, hava gibi doğanın pek çok bileşeni ruhların kontrolündedir (Bird-David, 1992).

Doğanın ve hayvanların da temelde benzer ruhlar tarafından yönetildiğine dair inancın bir uzantısı olarak insanlar hayvanlara bireylik atfederler. Kendilerine özgü kişilikleri ve karakterleri olan hayvanlar bağımsız aktörlerdir. Etraflarında olan bitenin farkına varmakta, bunlardan sonuçlar çıkartmakta ve insanlarla kurdukları özel ilişkiler sonucunda belirli kararlar almaktadırlar (Hurn, 2012: 45). İnsanlar bir yandan hayvanlarda kendilerine benzer özellikler görürler: hayvanlar düşünebilir, hissedebilir ve toplumsal sistemler kurabilirler. Öte yandan insanların ulaşamayacakları doğaüstü güçlere de sahiptirler: tekrar tekrar dünyaya gelebilen ölümsüz ruhları bulunmaktadır (Serpell ve Paul, 1994: 130). Hayvanların yetileri, ustalıkları, güçleri, cesaretleri insanlarda hayranlık uyandırır. Üstelik tıpkı insanlar gibi zorluklardan ve sınavlardan geçtikleri için insanlar kendilerini onlarla kolaylıkla özdeşleştirebilir (Preece, 2002: 1). Batı paradigmasında ise bu bakış açısına tam bir tezat teşkil eden bir yaklaşımdan bahsedilebilir. İnsanlar doğadan ve hayvanlardan ayrı ve onlardan üstündürler. İnsanlık tanımı hayvanlardan ne yönlerden farklı olduğumuz üzerine inşa edilir. Çevrelerini kontrol edebilecek, doğanın insafına kalmayacak zihinsel yetiye sahip olan insanlar rasyoneldirler, bilinç sahibidirler ve hayvan-

[2] Bkz. Brian Morris'in (2000) Malawiler üzerine çalışması. Morris benzer coğrafyada yaşayan Maraviler, Yaolar, Lomweler ve Tumbukaların net bir şekilde avcı-toplayıcı kategorisine dâhil edilmeseler de inançlar açısından avcı-toplayıcı ontolojisindeki temel yapıtaşlarını paylaştıklarını belirtmektedir.

larda bulunmayan ruhları vardır. Bu tanım üzerinden insanların bireysellikleri, öznellikleri ve aktör olma durumları vurgulanırken, hayvanlar içgüdüsel davranışlar sergileyen nesnelerdir ve insanların yararına sunulmuşlardır (Hurn, 2012: 45).

Altay kozmolojisinde de benzer şekilde animizm inancıyla bağlantılı olarak hayvanların eylemliliği ön plandadır. Bu inanç sisteminde sadece hayvanlar değil yer-su olarak ifade edilen orman, dağ, göl gibi değişik mekânlar da tıpkı insanlar gibi canlıdırlar ve konuşurlar, duyarlar hatta evlenip çocuk sahibi olurlar (Hassan, 2000: 84-5). Broz (2007), çağdaş Altaylılar üzerine yaptığı alan araştırmasında Batılı insan-hayvan dikotomisinin bu coğrafyadaki geçerliliğini sorgular. Özellikle Viveiros de Castro'nun (1996, 1998) Amerikan Yerlileri ontolojisi üzerinden geliştirdiği *perspektivizm* kavramının uygulanabilirliğini sorgulayan Broz (2007: 293-5), insan ve hayvanı avlanan-avlayan bakış açısına göre inşa eden bu kavramı birebir Altaylılarda bulamaz. Ancak Altaylılarda da insanın karşıtı olarak inşa edilen ve bütün hayvanları kapsayan bir kavram yoktur. Hayvanlar, avlar-kuşlar (yabani hayvanlar ve kuşlar) ile mal (evcilleştirilmiş havyanlar) olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu kategorilerden özellikle yabani hayvanlar istemli davranan öznelerdir. Pedersen de (2001: 416, 421) özellikle Kuzey Asya topluluklarında *perspektivizm* kategorisine dahil edilebilecek inançlardan bahseder. Hayvanların derilerini çıkarıp insana dönüştüğü, insanların da hayvana dönüştüğü bu inanç sistemi animizmin daha da güçlü bir çeşidine işaret eder. Animizm, insanlar ve insan olmayan arasında yatay bir ilişki ekseni öngörmektedir. Hiyerarşilerin ve sınırların olmadığı bu sistemde bir varlık diğer varlıkların yerine geçip dünyaya onun gözünden bakabilir. Bu insan-hayvan dönüşümünün temelidir.

Avlanmak, kontrolün insanda olduğu basit bir eylem değildir. Avın başarısı, insanlarla hayvanları birbirine bağlayan ruhlar dünyasındaki dengenin kurulmasına ve korunmasına bağlıdır. Bu dengenin bozulması ise bütün bir kabilenin geçimini zora sokacak ciddi tehlikeler barındırır. Ancak avcı-toplayıcılarda doğaya karşı karamsar bir tutum gözlenmez. İnsanın çevreyle ilişkisi güvene dayalı ve oldukça iyimserdir. Örneğin İnuitlerde ruhlar dünyasının, hayvanları avcının önüne çıkaracağına inanılır. Ancak hayvanın ruhuna saygı gösterilmez ve belirli ritüellerle ruhlar dünyasına gönderilmezse sonraki avların başarısı tehlikeye girebilir (Bird-David, 1992). Avcının hayvanın onayını almadan ya da uygun ritüelleri gözetmeden gerçekleştirdiği avlar nedeniyle hayvanlar insanları cezalandırabilirler. Cezalandırma, hayvan bolluğunun azalması, hayvanların insanlara gözükmez olması, avcının avlarda başarısız olması gibi geçim temelli zorluklar ekseninde olabilir. Dahası, avcının kendisi, ailesi veya klanından bireyler,

hastalanma, yaralanma, delirme, ölme gibi durumlarla karşılaşabilir (Serpell, 1992: 27-28; Ingold, 1994). Ne var ki özünde avcılar, hayvanların yararına çalışmaktadırlar çünkü inanç sistemlerinin temel dayanaklardan birisi de avcılar tarafından saygın bir biçimde öldürülen hayvanların daha güçlü bir şekilde hayata dönmeleridir. Bu düşünceyle insanlar hayvanlara iyilik yapmaktadır (Hurn, 2012: 48). Diğer bir deyişle her öldürülen hayvan dengenin bir göstergesi olarak ele alınırken, dengenin korunması için insanüstü bir çaba göstermek gerekmez. Avcı-toplayıcıların kültürel ve inanç sistemlerinin bir parçası olan mitler, hikâyeler ve ritüellerin dengeyi koruyacak zihin yapısını ve eylemleri kolaylıkla öğrettiği görülebilir.

Avcı-toplayıcı toplulukların hayvanlar ve insanları eşit kabul eden bir ontolojiye sahip oldukları antropologlar tarafından genellikle benimsenmektedir (Hurn, 2012: 43). Hatta insanlar hayvanları doğal ortamlarında gözlediklerinde insanlardan pek çok açıdan üstün olduklarını görmüşlerdir. İnsan bir kuş gibi uçamaz, balık gibi yüzemez, avlanma kabiliyetleri de hayvanlardan daha az gelişmiştir. İnsanoğlu kendi eksikliğini ise hayvanları taklit etmek suretiyle, onlara özenerek gidermeye çalışır. Din ve ritüel bu çabanın ortaya konulduğu en dikkate değer kanallardır (Roux, 2005: 91). Hayvanları ritüeller yoluyla taklit edilmeye çalışılması, hayvanın aklına girilmeye çalışılması ve onun gibi düşünülmeye çalışılması avcının sahip olması gereken yeteneklerinin arasında bulunmakta avın başarısını sağlamaktadır. Avcıların avdan önce, av esnasında ve sonrasında dikkat etmesi gereken kurallar da bulunmaktadır. Bazı yiyeceklerin yenilmesi tabu olarak görülür ve hayvanların ruhuna dua edilir. Av sonrasında öldürülen hayvandan özür dilenir ve hayvanın bedenine azami saygı gösterilir. Hayvanın bedeninin her bir parçası kullanılmaya çalışılır. Böylelikle hayvanın bedeni ruhundan boş yere ayrılmamış olur (Hurn, 2012: 48).

Avcı-toplayıcı toplumun hayvanlarla kurduğu ilişkiler konumuz gereği ön planda olduğu için besin alımının bir kısmını karşılayan avlanma faaliyeti önem arz etmektedir. Bu faaliyetin öncelikle neleri kapsadığı, ne gibi sosyal işlevleri yerine getirdiği ve insan-doğa ilişkisini nasıl kurduğu ortaya konulmalıdır.

Avlanma terimi her bir kültürde aynı manaya gelecek kadar tektip bir gerçekliği temsil etmez. Farklı topluluklarda bu tanımın kapsamı da ona atfedilen sembolik anlam çerçevesinde değişmektedir. Cartmill'e göre (1993: 29-30) Batı geleneğinde bir eylemin avlanma olarak sayılması için karşılanması gereken bazı kriterler vardır. Öncelikle öldürülen hayvanın yabani bir hayvan olması, insandan ürkmesi, ona boyun eğmeye meyilli olmaması gerekmektedir. Ayrıca yabani hayvanın özgürce hareket edebileceği ve kaçabileceği doğal ortamında bulunması beklenir. Bunların yanısıra

insanın eylemi önceden planlamış olması gerekir. Yabani bir hayvanın saldırısına uğrayıp hayatta kalabilmek için hayvanın öldürülmesi avlanmak sayılmaz. Av içeriği itibariyle şiddet içeren bir eylemdir. Bu şiddetin niteliği de eylemin bir parçasıdır. Tuzak, kapan gibi doğrudan olmayan yöntemlerin kullanıldığı öldürme eylemleri avlanmaya girmez. Avlanan hayvana ölümcül darbe doğrudan insan tarafından vurulmalıdır. Avcı-toplayıcı gruplara bakıldığında da temelde aynı kriterler geçerlidir. Creelere göre kolaylıkla yakalanabilen küçük, yavaş hayvanlar "toplanılır"ken, geyik ve ayı gibi hayvanlar "avlanılır" (Brightman, 1993: 8). Achuarlarda da benzer bir ayırım vardır. Avlanma erkeklerin işi olarak görülmektedir ve su kaplumbağası gibi kolay kaçabilen hayvanlar avlanır. Kadınlar ise toplayıcılık yapmaktadırlar ve bitkisel kaynakların yanısıra kara kaplumbağaları gibi yavaş canlıları "toplarlar" (Descola, 1994: 251-6). Dolayısıyla yakalanması zor hayvanların öldürülmesi güç ve çeviklik gerektirmekte ve bu özellikler erkeklere atfedilmektedir. Öte yandan biyolojik açıdan hayvan olmalarına rağmen öldürülmesi kolay olduğu için yavaş hayvanlar toplumsal bir kategori olduğu netleşen avlanma kategorisine dâhil edilmemektedir. Görüldüğü üzere avlanma, güç ve çeviklik üzerinden toplumsal cinsiyeti de belirleyen bir eylemdir.

Önceden de belirtildiği gibi et, avcı-toplayıcıların besin gereksinimlerinin genellikle küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Etin bu toplumların besin düzenine yaptığı katkı sınırlı olsa da ete rasyonel nedenlerle açıklanamayacak oranda değer atfedilmektedir ve bu eğilime her kültürde rastlanılmaktadır (Fiddes, 2004; Brightman, 1993). Harris'e göre (1985: 22) dünya üzerindeki pek çok kültür bitkisel kaynaklarla karşılaştırıldığında hayvansal besinlere karşı daha fazla saygı ve ihtiyaç duymaktadır. Dahası, besinsel olarak katkısı göz ardı edilebilecek bir gıda kaynağı için enerjilerini ve birikimlerini mantıksız ölçüde sarf ettikleri söylenebilir. Üstelik avlanmak kolay ya da tehlike arz etmeyen bir faaliyet de değildir. Pek çok coğrafi koşulda yeterli besinleri hatta proteini almak için daha kolay çözümler bulunabilirken avlanmanın seçilmesini açıklamak şüphesiz etin sembolik değerinden kaynaklanmaktadır.

Etin sembolik bir değere sahip olması, avlanmanın genellikle erkek işi görülmesi ve prestijli sayılması birbirine sarmalanmış bir ideoloji bütünüdür. Kaldı ki et yeme tarihsel olarak zenginlik ve statü ile ilişkilendirilmiştir (Franklin, 1999: 148). Avlanmak tıpkı toplayıcılık gibi doğaya tabi olan insanların besin ihtiyaçlarının giderilmesi için bir araçtır. Ancak avcılığın sembolik olarak diğerinden daha üstün sayılması farklı yaklaşımlarla açıklanabilir. İnsan evriminin ilk aşamalarında hayvan eti ve yağının evrimsel açıdan önemli rol oynadığı, kısıtlı miktarda bulunan ve elde edilmesi zor

bir kaynak olduğu için de talep gördüğü bilinmektedir. Günümüzde de dünyanın dört bir tarafındaki farklı kültürlerde besinsel açıdan pek çok alternatifi olmasına rağmen aranan ve yokluğu hissedilen bir gıdadır (Abrams, 1987).

Etin besinsel öneminin yanısıra elde ediliş şekliyle ilişkilendirilen sembolik önemi de ön plandadır. Hatta belki besinsel değerinden çok et bir sembol olarak insan/doğa ikiliğinde temsili bir rol oynamaktadır. Daha önceden de belirtildiği gibi bir hayvansal protein elde etme yöntemi olarak "avlanma" eylemi nispeten büyük, güçlü, özgür ve kaçabilen hayvanları takip etmeyi, onların peşinden koşmayı, pusuya yatmayı içeren zorlu bir süreçtir. Tam da bu nedenle avlanması kolay olan küçük hayvanlar söz konusu olduğunda tanım "toplayıcılık"a kaymaktadır. Avlanmanın getirdiği güçlüklerden dolayı avcıların yaşadıkları toplulukta saygın bir statüleri bulunmaktadır. Avcılıkla ilişkilendirilen bu prestij bile tek başına avcılara bu eylemi sürdürmek için yeterli motivasyonu sağladığı görülmektedir (Russell, 2012: 159). Avcılar, paylaşım yapılırken kendilerine ve ailelerine daha az payın kalacağını bilmelerine rağmen avcılık esnasında ne kadar iyi bir avcı oluklarını gösterebilecekleri seçimler yapmaktadırlar (Wood & Hill, 2000: 124-125). Avcıların bu yöndeki seçimleri hayvanların sadece bir besin kaynağı değil aynı zamanda topluluk içinde başka sosyal getirileri de olan bir statü aracı olduklarını da göstermektedir (Hawkes, 1991: 29).

Yukarıda bahsedilenler aslında ete verilen sembolik önemin sosyal alandaki yansımalarıdır. Temelde sorulacak soru ise avlanmaya ve hayvan etine bu kadar değer atfedilmesinin neler ile bağlantılı olduğudur. Russell'a göre (2012: 156) etin sembolik önemi avcı-toplayıcıların dünya görüşlerine göre kendilerinden pek de farklı olmayan canlıları öldürme eyleminden ve bu can alma durumunun yüklendiği derin anlamlardan kaynaklanmaktadır. Fiddes'e göre (2004) insan, doğaya karşı üstünlüğünü ispat etme mücadelesindedir ve hayvanları öldürüp yemek bu üstünlüğü göstermenin bir yoludur.

Avcılık ve onun değişmez bileşeni olan hayvan öldürme üzerinden yapılan tartışmalar insan ve hayvan arasında mutlak eşitliğin olmadığını gösterse de avcı-toplayıcıların şuuruna işlemiş olan hayvan imgesi, hiçbir zaman, neolitik devrim sonrasında kopmaya başlayan ve günümüzde bağlantılarının güç bela yapıldığı insan-hayvan sürekliliğini zedeleyememiştir. Avcı-toplayıcılar hayvanları öldürmelerini meşrulaştıracak öyküler yaratmışlar fakat yine de öldürecekleri hayvanlara saygı duymuşlardır. Avlanma bu topluluklar için kültürel bir gereklilik olarak görülebilir ancak dünyayı görme şekilleri, etrafta olan bitene yükledikleri anlamlar esasen öldürme eylemi karşısında hissettikleri suçluluk duygusunu hafifletmeye yönelik

mekanizmalar barındırmaktadır. Eşitlikçi topluluklarda ciddi bir üstünlük göstergesi olan öldürmenin "insanla hayvanın eşit olması", "hayvanın avcıya kendini sunması" gibi söylemlerle gizlenmeye çalışılması yapılan eylemden rahatsızlık duyulduğunu göstermektedir (Russell, 2012: 161). Hayvanların ruhuna saygı duyulması, avlanma öncesi-sonrasında bu saygıyı gösteren ritüellerin uygulanması, hayvanların avlanan kişinin karşısına çıkıp kendini teslim edeceğine inanılması aklanmak istemenin göstergeleridir. Bunun gibi mekanizmalar yoluyla, öldürme eylemindeki adaletsizlik bir şekilde açıklanmalı ve telafi edilmelidir (Brightman, 1993: 202-3; Hugh-Jones, 1996: 132).

Neolitik Devrim ve Büyük Kopuş

Günümüzdeki bakış açısının temelleri besin üretimine[3] geçiş ile birlikte atıldığı için hayvanların günümüzdeki statüsünü inşa eden bu değişim özel bir anlama sahiptir. Avcı-toplayıcılık insanlık tarihinin en uzun süren dönemi olmasına rağmen neolitik devrim ve ardından sanayi devriminin getirdiği dönüşümlerin bugünkü yaşamsal koşullarımızın temelini oluşturdukları söylenebilir. Dünyanın her coğrafi bölgesinde tarihsel olarak toplulukların avcı-toplayıcılıktan besin üretimine geçtiği tek yönlü bir gelişim düşüncesi çoktan gözden düşmüştür. Toplulukların besin üretiminden vazgeçip avcı-toplayıcılık geçim tarzını da benimsemesi mümkündür ve tarihte bunun örnekleri mevcuttur (Ellen, 1994: 202). Ne var ki tarihte insanların yoğun olarak avcı-toplayıcılıktan tarıma geçtikleri bilinmektedir.

İnsanoğlunun tarımsal üretime geçmesi ve hayvanların evcilleştirilmesi insan topluluklarında ve doğada öyle büyük değişimlere yol açmıştır ki Gordon Childe (1929) bu döneme "neolitik devrim" adını vermiştir. Özellikle insanlar arasındaki sosyal ilişkileri dönüştürmesi ve devlete giden yolun temellerini atması açısından gerçekten de devrimsel bir atılım söz konusudur. Ancak neolitik devrimin doğaya bakış açısında yarattığı köklü değişim nispeten arka planda kalmıştır. Hayvana bakış açısının masaya yatırıldığı bu yazıda, neolitik devrim ve neolitik öncesi dönem arasındaki ideolojik farklara değinmek hayvanların günümüzdeki statüsünü anlamada yardımcı olacaktır.

Evcilleştirme genellikle neolitik devrim ile birlikte anılan bir süreçtir. Dünyanın her bölgesinde muntazam bir çakışma gözlenmese de genellikle besin üretimi ile hayvanların evcilleştirilmesinin birbirine yakın zaman-

[3] "Besin üretimi" ifadesi avcı-toplayıcı gruplarda üretim olmadığını ima eden bir kullanımdır ve terimin kullanılmasında dikkatli olunmazsa insanın zihinsel açıdan bir gelişim çizgisini takip ettiğini ve avcı-toplayıcıların bu gelişimin ilk aşamalarında bulunan ilkel bir zihni temsil ettiği gibi yanlış sonuçlara varılabilir (Ellen, 1994: 201).

larda gerçekleştiği kabul edilir ancak birbirlerine yakın gözükse de besin üretimi ve evcilleştirme arasında sıkı bir bağlantı kurmak doğru değildir. Evcilleştirme muhtemelen birçok ekolojik, demografik ve teknolojik etmenin ortak ürünüdür (Noske, 1997: 10). İlk evcilleştirilen hayvan olarak bilinen köpeğin yaklaşık M.Ö. 12 binde yani besin üretimine geçişten 2 bin yıl önce evcilleştirildiği tahmin edilmektedir (Roots, 2007: 1). Etinden, sütünden ve gücünden yararlanılan sürü hayvanlarından koyun ve keçi ise verimli hilal olarak betimlenen Mezopotamya bölgesinde M.Ö. 8 bin yılında evcilleştirilmiştir (Roots, 2007: 3). Dünyanın pek çok farklı bölgesinde farklı hayvanların evcilleştirildikleri bilinmektedir.

Evcilleştirmenin tanımını yapmak oldukça güçtür, zira evcilleştirme pek çok farklı coğrafi bölgede birbirinden farklı türleri kapsayan hem biyolojik hem de sosyal bir sürece işaret eder (Clutton-Brock, 1992: 79). Antropolog-arkeolog Wilkinson'a göre (1972: 26) evcilleştirme "insanların kendi ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde hayvanların mevsimsel besin döngülerini aktif olarak değiştirmeye zorlamaları"dır. Bökönyi ise (1989) evcilleştirmeyi "bir türe ait hayvanlardan belirli davranışsal özellikler gösterenlerin insanlar tarafından kâr amacı güdülerek yakalanılması, ehlileştirilmesi, doğal yaşam alanlarından ve üreme popülasyonlarından izole edilmesi ve bakımlarının sağlanıp, kontrollü bir şekilde üremelerine izin verilmesi" olarak tanımlamaktadır. Ehlileştirme (*taming*) ve evcilleştirme (*domestication*) birbirine yakın kavramlar olsa da aralarında önemli farklar bulunmaktadır. Tek bir hayvanın ehlileştirilmesi, yani insanlara alışkın hale getirilmesi mümkünken, evcilleştirmede daha geniş bir hayvan grubu ve onların soyundan gelenlerde uzun vadede gelişen morfolojik ve davranışsal değişikliklerden söz edilir (Ingold, 1980: 82). Hayvanlardaki davranışsal değişiklikleri tetikleyen önemli bir etmen de insanların, sosyal hayvan gruplarındaki alfa konumunu[4] gasp edip hiyerarşik sıralamada en üste yerleşmesi ve hayvan davranışlarını belli çıkarlara göre şekillendirmesidir (Clutton-Brock, 1994: 28-31, Russell, 2012: 210).

Evcilleştirme, getirdiği biyolojik değişimlerin yanısıra toplumsal ilişkilerde de bir dönüşüm yaratmıştır. Avcı-toplayıcılarda hayvanlar-hayvan eti ortak kaynak olarak görülürken, evcilleştirme ile birlikte hayvanın sahip olunan mala indirgenmesi azımsanacak bir değişim değildir (Russell, 2012: 214). Kimse yabani hayvanların sahibi değilken, evcilleştirilmiş hayvanların artık sahipleri vardır ve bu durum insanlar arasında yeni ve

[4] Kendilerini avlayacak herhangi bir hayvanın olmadığı durumlarda evcil hayvanların insanların onlar için yarattığı koşullara rahatlıkla adapte oldukları ve yabani atalarının özelliklerini göstermedikleri görülmektedir, ancak hayvanın kendi türüne özgü davranışları, kendisine sunulan fırsatlardan dolayı baskıladığı, imkân verildiği takdirde kendi doğasına has davranışları sergilemek istedikleri görülmektedir (Clutton-Brock, 1994:30).

özel anlamlar yaratır (Russell, 2012: 248). Bu bağlamda evcilleştirmenin sosyal yönüne vurgu yapan Ducos (1989: 54), hayvanların bir nesne olarak mülkiyet, miras, değiş-tokuş ve ticaret gibi sosyoekonomik düzene entegre olduklarını belirtir. Clutton-Brock'a göre (1995: 15) evcilleştirme bir türün "insan topluluğunun sosyal yapısı içerisine sarmalanması"dır. Hayvanı bir meta olarak gören insan, hayvanları evcilleştirirken de fiziksel ve davranışsal özelliklerini kendi çıkarına yontma amacı güder. Evcilleştirilen hayvanlar hem anatomi hem de davranış açısından yabani atalarından oldukça farklılaşmışlardır. Doğal hayatta evrim ya da doğal seleksiyon, hayvanda belirli şartlar altında hayatta kalabilmesini sağlayan mutasyonları destekler. Başka bir deyişle, doğal seleksiyon hayvanın yararına çalışır. Oysa evcilleştirme hayvanın insana sağladığı faydayı maksime etmeyi amaçlar (Roots, 2007: xvii).

Evcilleştirme insan-hayvan arasında kurulan ilişkileri en temelden dönüştüren bir süreçtir ve bu sürecin insan-hayvan ilişkileri, insanlar arası ilişkiler ve insanların doğaya bakış açıları gibi alanlarda uzun soluklu etkileri olmuştur (Russell, 2012: 248). Hayvanların evcilleştirilmesi insan-hayvan temasını en üst seviyeye çıkartmış ve hayvan sömürüsü ile hayvanların öldürülmesi sıradan, günlük bir olaya dönüşmüş ve giderek çok geniş bir coğrafyada doğal bir eylem kisvesine bürünmüştür. Hayvanların sıradan bir hayatın parçası olması, onların yeteneklerinin ve doğalarının görülmesini engelleyecek bir bakış açısı yaratmıştır (Nibert, 2002: 199). Rousseau (1984), vahşi insan ve medeni insanı karşılaştırıp, medeniyetin insanı zayıflaştırdığından, köle ruhlu yaptığından bahsederken bir yandan da evcil ve yabani hayvanların durumuna değinir. Doğa, kendi kucağındaki hayvanlara büyük bir özenle bakar. Ahırlarda tutulmayan, ormanlarda serbestçe koşan atlar, kediler, boğalar ve hatta eşekler daha sağlam, güçlü ve cesur olurlar. Evcilleştirildiklerinde ise bu özelliklerini yarı yarıya kaybederler.

Nibert'a göre (2002: 199) kendi doğalarını yaşamalarına engel olunan, küçük alanlara hapsedilen hayvanlar özgürlüklerini kaybettikçe giderek daha cansız ve ilgisiz hale gelmiş, sayılarının da artmasıyla bireysellikleri ve kişilikleri insanların gözünde yitip gitmiş ve değersizleşmeleri ve statülerini kaybetmeleri zamanla doğal olarak görülmüştür.

Evcilleştirmenin temelinde insanın hayvanların üreme ve büyümelerini kontrol etme güdüsü yatmaktadır[5]. Bu noktada evcilleştirilmemiş "yabani" hayvanlar "kontrolden çıkmış" hayvanlar gibidir (Ingold, 1994: 3). Ör-

[5] Hayvanların evcilleştirilmesinde insan kastını ve rolünü kabul etmeyen yaklaşımlar da mevcuttur. Hayvan ve insanlar arasındaki ilişkiler simbiyotiktir yani karşılıklı yarar ilkesine dayanmaktadır. Bu görüşe göre hiçbir tarafın diğerini kontrol etmesi, zor kullanması söz konusu değildir (Noske, 1997: 3-4). Ducos'a göre (1989) ise evcilleştirme insanların bilinçli bir şekilde girdiği doğal olmayan, asimetrik bir süreçtir.

neğin, 19. yüzyılda köpek gibi evcilleştirilmiş hayvanlarla kurduğumuz derin bağ üzerine düşünen Francis Galton, geçmişte her bir hayvanın evcilleştirilme şansı olduğunu, fakat büyük bir çoğunluğunun evcilleştirilmek için gereken özellikleri barındırmadıklarından "ebedi bir yabaniliğe mahkûm" olduklarını ve insanın ürettiklerini tüketmekten başka bir işe yaramadıklarını, zamanla bu dünyadan silinip gitmeye mecbur olduklarını dile getirir (akt. Clutton-Brock, 2012: 2). Diğer bir deyişle Galton'un bakış açısına göre hayvanlar evcilleştirilip insan hizmetine sunuldukları zaman yaşamlarının bir değeri vardır.

Evcilleştirme, besin üretimi ile birlikte insanın bir yandan doğadan kopuşuna şahitlik etmekte ve bununla birlikte insanın hükmetme, kontrol altına alma hırsına işaret etmektedir. Marx ve Engels'e göre (1977: 42) insanı hayvandan ayıran onun üretebilme kapasitesidir. Kendi besinini üretip doğaya muhtaç kalmamak gibi, kendi hayvanını yetiştirip avcı-toplayıcılar gibi doğanın insafına kalmamak medeniyet göstergesidir. Yapay koşullara alıştırılan, hayatta kalması insanın sağlayacağı yem ve barınma şartlarına bağlı olan hayvanlar bir noktadan sonra doğanın değil insanın yarattığı mahlûkattır (Roots, 2007: xi). Bu bağlamda evcilleştirilmiş hayvanlar insan kültürüne bir ticari nesne, bir tahakküm nesnesi olarak eklemlenirler. Düşünsel olarak yabani atalarından farklı bir statüye sahip olan evcilleştirilmiş hayvanların arada kalmışlığından bahseden Noske (1997: 2) insanların üretim sistemlerine veya yaşam alanlarına dâhil edilen hayvanların artık doğanın ya da çevrenin bir parçası olarak görülmediğini belirtir. Bu yaklaşım, çevreci grupların ya da doğayı koruma derneklerinin gündeminde (evcilleştirilmiş) hayvan haklarının bulunmamasıyla örneklenebilir (Noske, 1997: 2).

Modern hayatlarımızda en çok karşılaştığımız hayvanlar evcilleştirilmiş hayvanlardır, fakat hayvanları genellikle bir bütün halinde değil tabaklarımızdaki et olarak görürüz. Bu nedenle "hayvan" kavramını zihnimizde belirginleştiren, onu temsil edenler evcilleştirilmiş hayvanlardır (Noske, 1997: 2). Bu nedenle hayvan imgesinin kaynağı olabilecek evcilleştirilmiş hayvanların sembolik anlamları önemli bir göstergedir.

Yediğimiz hayvanlar dışında modern, kentli insanın kurduğu tek gerçek ilişki kedi ve köpek gibi evcil hayvanlar, yoldaş hayvanlardır (*companion animals*)[6] (DeMello, 2012: 147). Evcil hayvanlar sınıflandırması ve anlamlandırması güç olan bir gruptur çünkü ev halkına dahil edilen bu hayvanlar, insan-hayvan arası, akraba olan- olmayan arası, doğa – kültür arasındaki bulanık bir alanda yer almaktadırlar (Russell, 2012: 262; Fiddes, 2004:

[6] Yoldaş hayvanların bir kısmı da kuş, balık gibi evcilleştirilmemiş hayvanlardan veya kaplumbağa, yılan, örümcek vb. egzotik hayvanlardan oluşmaktadır (DeMello, 2012:148).

133; Leach, 1989). Bu hayvanlar yediğimiz hayvanlardan daha farklı bir statüye sahiptirler. İnsanlar evcil hayvanlarla maddi bir çıkar gözetmeksizin ilişki kurmaktadırlar ancak kurulan ilişki toplumsal ve duygusal ihtiyaçların karşılanması olarak ifade edilebilir (Serpell ve Paul, 1994: 129). Evde bakılıp değer verilen kedi ve köpek gibi hayvanların tarihi oldukça yenidir, özellikle zengin ve yüksek statüye sahip kesimin tercih ettiği ev hayvanlarının bu yeni statüsü 17. yüzyılın sonlarına dek toplumun genelince kabul görmemiştir (Serpell ve Paul, 1994: 134). Bazılarınca el üstünde tutulup, neredeyse bir insan yavrusu kadar değer görse de ev hayvanlarının modern çağdaki statüsü kötü muameleyi yasaklayan yasalara rağmen mal/mülk statüsünden fazla değildir. İnsan-hayvan arasındaki ilişki sahip-mal ilişkisidir. Dahası, özellikle kedi ve köpeklerde yapay seleksiyon ile "istenilen" özellikler seçilmekte, insanın kontrol etme güdüsü, hayvanları pek çok fiziksel rahatsızlıkla karşı karşıya getirmektedir. Cins hayvan merakının yarattığı sağlık sorunlarının yanısıra pek çok kişi, hayvanların kulakları, kuyrukları, ses telleri, patilerinin bir kısmının (tırnağı içeren en uçtaki eklem) kesilmesini istemektedir (DeMello, 2012: 162-5). Görüldüğü üzere evcilleştirilen hayvanlar arasında en yüksek statüye sahip olan köpek ve kediler söz konusu olduğunda bile insanın hükmetme arzusu bakidir.

Evcilleştirme, insan ve hayvanlar arasındaki ilişkileri etkileyen doğa/kültür dikotomisine ek olarak insan zihninde yabani hayvan /evcil hayvan ayırımı da yaratmıştır. Yabani hayvanın korunması, saygı duyulması gerekirken, evcilleştirilmiş hayvanın yaşamında önem arz eden nokta insana maksimum faydayı sağlamasıdır. Yabani hayvan, özerkliğine hayran olunan neredeyse insanla eşit statüde bir varlık olarak görülürken evcilleştirilmiş hayvanlar insandan daha aşağı bir pozisyondadırlar (Russell, 2012: 249). Evcilleştirilmiş hayvan bu bağlamda hem doğanın bir parçasıdır hem de değildir.

Başka bir yönden evcilleştirme, bir bakıma insanın hayvan üzerinde kurduğu bir tahakkümdür. Digard, köpekten koyuna, ipek böceğinden kanaryaya her bir hayvan için geçerli olacak bir evcilleştirme tanımındaki ortak paydanın "hükmetme" olduğunu ileri sürmektedir (akt. Russell, 2012: 238). Evcilleştirme her kültürde örneği bulunan bir evrenseldir. Ancak pek çok durumda insana fazladan yük bindiren, zahmetli ve ekonomik açıdan her zaman da anlamlı olmayan evcilleştirme, Digard'a göre bir amaç olamaz. İnsanın hükmetme, kontrol altına alma güdüsü başlı başına bir amaçtır ve evcilleştirme insanlara hayat ve diğer varlıklar üzerinde iktidar kurma fırsatı sağlar (akt. Russell, 2012: 238).

Evcil hayvanlar üzerinde kurulan tahakküm aslında pek çok yönden insanlar arasında kurulan ilişkilere benzetilebilir. Ingold'a göre (1994: 2) in-

sanların birbirleriyle kurdukları toplumsal ilişkiler alanı, insanların doğadaki insan-dışı varlıklarla kurduğu ilişkiler alanından keskin çizgilerle ayrılamaz. Bu nedenle insanların doğayla kurduğu ilişkilerde ortaya çıkacak herhangi bir değişim hem hayvanlarla hem de insanlarla olan bağlarımıza tesir edecektir. Bu bağlamda insanoğlunun hükmetme hırsının öncelikle hayvanlara yöneltilmiş olduğu, hayvanların aşağı statülerinin daha sonra insanlar arasındaki ilişkilere uygulanmış olabileceği gibi fikirler akla gelebilir (Serpell, 1986: 179). Öte yandan, insanlar arasındaki eşitliksiz ilişkilerin hayvanlara yansıtılması da aynı derecede geçerli bir varsayımdır. Ne var ki, tarihsel olarak bakıldığında Eski Dünya ve Güney Amerika'da yapılan kazıların ilk varsayımı desteklediği görülmektedir. Hayvanların evcilleştirilmesi insan sömürüsünü ve sosyal tabakaları mümkün kılacak zihinsel şemayı sağlamıştır (Russell, 2012: 250).

Evcilleştirilen hayvanların etinden, sütünden, gücünden faydalanılması ve özgürlüklerinin kısıtlanması gibi durumlar kölelik statüsüne paralel görülebilir. Bir kâr aracı olarak metalaştırılan, kontrol altına alınıp sömürülen hayvanlarla ilişkiler bize faydalı oldukları müddetçe sürdürülmektedir (Clutton-Brock, 1994; Dunayer, 2001). Ancak daha derinde hayvanların kölelikten çok akrabalık ilişkilerini akla getiren çağrışımsal özellikleri vardır. Evcilleştirme kelimesinin ve İngilizce *domestication* kelimesinin kökündeki "ev", *domus* (Lat.) bize evcilleştirmenin temelinde hayvanların eve alınması, ev ahalisinden sayılmasının olduğunu hatırlatıyor. Özünde eşitsizlik olan bu yeni ilişkiler ağı bu nedenle akrabalık ilişkilerine benzetilebilir (Russell, 2012: 249). Örneğin hayvanlar da çocuklar gibi evin reisinin mutlak otoritesi altında oldukça kısıtlı bir özgürlüğe sahip, kendileri hakkında karar verme özgürlüğünden yoksun, beslenme ve bakım konusunda ilgiye muhtaç canlılardır (Russell, 2012: 239). Öte yandan Ingold'a göre (1987: 254) avcı-toplayıcılık dönemi de dâhil olmak üzere erkeklere tabi konumda olan kadınların aşağı statüsü evcilleştirmeyle birlikte hayvanları da içine alarak genişlemiştir. Kadınlar ve hayvanlar arasındaki anlamsal bağ hakkında tam tersi de düşünülebilir. Kadınlar hayvanlara yakın görüldükleri için daha aşağı bir statüye mahkûm edilmiş olabilirler. Yabani/evcil dikotomisinde evcil hayvanı ikincil statüye indirgeyen düşünce yapısının temelindeki kontrol altına alma güdüsü kadınlar için de geçerlidir. Ev alanına hapsedilen ve her daim kontrol altında tutulmaya çalışılan kadının hayvana benzetilmesi bu açıdan tesadüf değildir. Batı'nın sömürgecilik tarihiyle çakışan aydınlanma döneminde insanın- beyaz Avrupalı erkek- kültür vasıtasıyla doğaya karşı kazandığı zafer ön plana taşınırken, insanın vahşi, kültürden uzak yanını temsil ettiği düşünülen kadınlar, yeni karşılaşılan ilkel kabileler, akli dengesi yerinde olmayanlar, yoksullar, farklı et-

nik kökenden gelenler doğaya yakın ve kontrol edilmesi gereken unsurlar olarak görülmüşlerdir (Ingold, 1994; Dunayer, 1995).

Uçurumun İki Yakasında İnsan ve Hayvan

Evcilleştirme sonrasında insan ve hayvanı derin uçurumlarla birbirinden ayıran kırılma noktaları aydınlanma, hümanist paradigma ve son olarak da kapitalist sistemin getirdiği ekonomik ve zihinsel dönüşümlerdir. Hayvanların giderek artan biçimlerde sömürülmelerine zemin hazırlayan bu sistemler, insan ve hayvan arasına fiziksel ve psikolojik bariyerler koyarak sorgulama mekanizmalarını devre dışı bırakmışlardır.

John Berger'e göre (2009: 12) 19. yüzyılda Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da başlayan süreçte, insan ve doğa ilişkisine aracılık eden her türlü gelenek kopmuştur. Öncesinde, insanı çevreleyen ilişki halkalarının en merkezinde insanın kendisiyle birlikte hayvanlar bulunmaktaydı. 20. yüzyılda tarlada, sokakta çalıştırılan hayvanların yerini yavaş yavaş makinelerin almasıyla ve pek çok vahşi hayvanın ekonomik sebeplerle neredeyse türlerinin yok olma noktasına gelmesiyle hayvanlar görüş alanlarımızdan çıkmaya başlamıştır (Berger, 2009:22). Gündelik yaşantımızdan "yok olan hayvanlar" yerlerini yok oluşlarının yaşayan anıtları olan hayvanat bahçelerine, oyuncaklara ve çok çeşitli hayvan imgelerine bırakmıştır (Berger, 2009: 35-36).

Bahsedildiği üzere, neolitik devrim ve evcilleştirme hayvanların bireyselliklerini zedelemiş ve onları aşağı statüye mahkûm etmiştir. Ancak, kapitalist sistemin getirdiği modern düzende hayvanlar, özellikle de çiftlik hayvanları, fevkalade şiddetli bir sömürü düzeninin içine çekilmektedir. Noske'ye göre (1997: 20), hayvan sömürüsü kapitalizm öncesinde de mevcuttur; ancak hayvanlar kapitalist sistemde her açıdan üretim sisteminin bir parçası haline getirilmişlerdir ve bu sisteme uymayan ne varsa yok edilmeye, değiştirilmeye çalışılmaktadır. Torres (2007: 11) de benzer şekilde kapitalizm olmadan da hayvan sömürüsünün var olabileceğini, ancak kapitalizmin doğasının bu sömürüyü derinleştirdiğini, genişlettiğini ve daha kötü hale getirdiğini belirtir. Nibert (2002:3, 17), binlerce yıldır var olan ekonomik temelli sömürünün hem hayvanlara hem de insanlara zulmettiğini ve bu zulmün birbirine çok benzeyen ekonomik, siyasi ve ideolojik mekanizmalarla mümkün kılındığını öne sürmektedir.

Bu sömürüye dayalı ekonomik düzen Nibert'a göre (2002: 146) devlet adını verdiğimiz siyasi sistem aracılığıyla sağlamlaştırılmaktadır. Devlet aygıtı, ortaya çıkışından beri büyük oranda zengin ve güçlü kesimin çıkarlarını korumak üzere kullanılmıştır (2002: 184). Devletin, toplumsal yaşamı düzenleme konusunda koyduğu kurallar, yasalar tüccar/sermayedar

kesimin beklentilerini karşılar niteliktedir. Hayvan hakları yasaları sınırlı sayıda hayvanı kapsamakta, sınai hayvancılık, kürk hayvanları, deney hayvanları gibi pek çok alan kapsam alanı dışında bırakılmaktadır.[7]

Kapitalizm hem üretim hem de tüketim noktasında doğal-toplumsal tüm varlıkları bir "mal/girdi/kaynak" olarak görmekte ve onları kullanabileceği son kerteye kadar kullanmak istemektedir. Doğada var olan canlı ve cansız varlıklar, insanlar, hayvanlar kapitalist bir üretim yapılanmasında, "insan kaynakları" teriminden de görüleceği gibi "üretim imkanları/üretim kaynakları" kapsamında değerlendirilmektedir. Böylelikle, doğal-toplumsal varlıklar "nesne"leştirilmekte ve "araç"sallaştırılmaktadır. Ticari ilişkilerde ise "meta"laştırılmaktadır.

Kapitalizmin özellikle işçiler olmak üzere insan hayatını tahrip edici gücü çokça tartışılmakla birlikte bu denkleme hayvanlar girdiğinde eleştirel bakış açısı gözden kaybolmaktadır. Noske'ye göre (1997: 22), "hayvansal üretim" veya modern, kapitalist sisteme entegre edilmiş "sınai hayvancılık" sadece bir üretim faaliyeti ve teknik bir mesele olarak görülmekte, arka plandaki değer yargıları ve politik tavır dikkate alınmamaktadır. Tıpkı insan emeği gibi, hayvanların ve doğanın kaynak olarak kullanıldığı, kontrol altına alındığı, sömürüldüğü bir düzen ve kâr odaklılık kapitalizm ideolojisinin bir parçasıdır (Noske, 1997: 12).

Hayvanların aşağı statüsünü oluşturan, sürdüren ve çok geniş kitlelerce paylaşılıp ortak bir inanç sistemi haline getiren söylem-ideoloji karmaşık toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal mekanizmalar yoluyla "sağ duyu" haline gelmiş ve sorgulanması güç bir "gerçekliğe" dönüşmüştür. Türcülük, insan-merkezcilik ya da antroparşi olarak ifade edilen bu ideolojiler insanı hayvandan daha yüksek bir mertebeye yerleştirmekte ve hayvanların kapitalist sistemde sömürülmelerine zihinsel bir dayanak sağlamaktadır (bkz. Dunayer, 1995: 17; Wolfe, 2003: 6; Cudworth, 2011; Taylor, 2012).

Irkçılığın ve cinsiyetçiliğin toplumsal yapılar tarafından üretildiği genel kabul görmesine ve bunların "ideolojiler" kapsamında incelenmesine karşın, türcülük akademik camiada bir ideoloji olarak tanınmamaktadır (Nibert, 2002:6). Örneğin, terimi yoğun bir biçimde kullanan Singer, türcü-

[7] Özellikle Batı'da hayvanların yasal statüsü konusunda gün geçtikte daha da olumlu gelişmeler olmaktadır. İngiltere'de ve İspanya'da evcil hayvanların hakları genişletilmektedir. 5 Mayıs 2015'te Yeni Zelanda, çıkardığı yasa ile bütün hayvanların hissedebilir (*sentient*) canlılar olduğunu kabul etmiş ve kozmetik amaçlı hayvan deneylerini yasaklamıştır (Bekoff, 2015). Hayvan hakları alanında müthiş bir atılım olarak kabul edilse de yasa hayvanların acı ve stresten uzak tutulması üzerine şekillenmiştir. Çok büyük bir kısmı hayvanın katledilmesiyle sonuçlanan bilimsel deneyler, hayvancılık ve avlanmak gibi pek çok aktivite yasadışı olarak görülmemiştir. Ancak milyonlarca dolarlık sınai hayvancılık sektörünün ürünleri haline getirilen hayvanlar için yasal bir koruma ufukta görünmemektedir. Dahası sektörde hayvanların çektikleri ıstırapları görüntülemek suç kapsamına alınmıştır (Weitzenfeld ve Joy, 2014: 31).

lüğü "bir kişinin kendi biyolojik türünün çıkarları lehine ve diğer biyolojik türlerin çıkarları aleyhine, önyargılı ya da yanlı davranması" (2005:43) olarak tanımlamaktadır. Önyargılar kişisel eğilimlerdir, davranışsal kalıplar, olumsuz tavırlardır– bu kullanım türcülüğün arkasındaki iktidar ilişkilerini, kurumsallaşmış sömürüyü, ezici toplumsal pratikleri gizlemektedir. Bireysel tavırlara indirgenerek toplumsal ve kültürel analizi imkansızlaştıran ve eleştirisine imkân vermeyerek sistemin kendini yeniden üretmesinin yolunu açan yaklaşımları eleştiren Nibert'a göre türcülük bir ideolojidir ve toplumsal düzenlemelerin bir sonucudur (2002: 9).

İdeoloji, bu noktada baskıcı düzenlemelerin doğallığı konusunda algı yaratmakta, toplum tarafından inşa edilen aşağı statüleri normalleştirmektedir. Binlerce yıldır kölelerin, kadınların, çocukların ve hayvanların aşağı statüsünü normalleştiren din ve benzeri metafizik açıklamalar yakın zamanda yerini günümüz toplumsal düzeninin altını sağlamlaştıran "bilimsel" ideolojilere bırakmıştır. Bunların yanısıra bu yapay gerçeklik okullar, müzeler, din, kitle iletişim araçları, aile, devlet gibi hegemonik kurumlar vasıtasıyla inşa edilmekte ve çok yaygın bir biçimde içselleştirilmektedir (Nibert, 2002: 238).

Sistemin kârlılığı için sürdürülmesi gereken bu pratikler, toplumun oldukça kısıtlı bir kesimini oluşturan hayvan hakları savunucuları haricinde genel toplum tarafından göz ardı edilmektedir. Bu noktada hayvansal ürünlerin tüketimi üzerine ciddi bir ideolojik manipülasyonun varlığından bahsedilebilir. Hayvanların bedenlerini tüketilebilir nesnelere döndüren "karnizm" ideolojisi çerçevesinde Melanie Joy (2011) toplumsal ve psikolojik olarak hayvanların çektiği acılara duyarsızlaşmamızı sağlayan çeşitli mekanizmalardan bahseder. İnkâr etme, kaçınma, rutinleştirme, meşru kılma, nesneleştirme, kişisizleştirme (*deindividualization*), dikotomi yaratma, rasyonelleştirme ve kopma gibi mekanizmalar neticesinde insanların ve hayvanların benzer yönlerini görüp empati yapma yeteneğimiz köreltilmektedir (Joy, 2011:19).

Bu mekanizmalardan dikotomi yaratma insan ve hayvan arasına sınırlar çekmektedir. Bruno Latour'un (1993:10-11) arındırma (*purification*) olarak adlandırdığı bu sınır çekme yaklaşımı insanı hayvandan ayıran modernizme özgü bir kavramdır ve amacı bir tarafında insanların diğer tarafında insan olmayanların bulunduğu ontolojik olarak birbirinden kesin bir şekilde ayrılan alanlar yaratmaktır. Taylor'a göre (2012: 41), insanı hayvandan, toplumsalı doğal olandan ayırma çabasındaki bu süreç hem doğallaştırılmakta hem de bir yandan sürdürülmesi için yoğun bir emek gerektirmektedir. "Gerçek" olarak pazarlanan bu sınırlar bir yandan insanlar açısından sorgulanmadan kabul edilmektedir. Ancak öte yandan, doğal olmayan bu

sınırın devamlı surette korunması, kontrol altında tutulması ve gerektiğinde yara alan kısımların tamir edilmesi gerekmektedir. Sınırların devamlılığı her zaman siyasal bir mevzudur çünkü insan-hayvan-doğa arasına çekilen sınırların alaşağı edilmesi doğanın ve hayvanların tahakkümüne dayalı pek çok çıkar mekanizmasını tehdit etmektedir (Taylor, 2012: 41).

Bu bağlamda medyanın etkisi de göz ardı edilmemelidir. Radyo ve televizyon sermayedar kesimin elinde popüler kültürü ve vatandaşların gündelik algı ve deneyimlerini şekillendirecek güçlü bir ideolojik güç haline gelmiştir (Nibert, 2002: 206). Örneğin, reklamlar eti, sağlık ve refahla ilişkilendirmekte (Noske, 1997: 24); süt, yoğurt, yumurta gibi hayvansal ürünlerin sağlığa verdiği zararların anlatılması bir yana,[8] hepsi sağlıklı büyümek için bir ön şart olarak dayatılmakta; hayvancılık faaliyetlerinin çevre üzerindeki tahribatları[9] veya et tüketiminin eşitsiz dağılımı ile açlık[10] gibi konular ana haber bültenlerine çıkmamaktadır.

Sonuç yerine: İnsan-hayvan arasında köprüler kurmak

İnsanı doğadan ve hayvandan kopartarak üst bir mertebeye yerleştiren modern görüş özellikle akademide giderek artan bir biçimde eleştirilmekte ve her türlü ahlaki sorumluluktan uzak, her şeye muktedir insan imgesi yerine alternatif görme biçimleri önerilmektedir. Örneğin, hümanist paradigmayı eleştiren Haraway (1991: 189), insanların hayvanların sahipleri olduğu ve onları sömürmeye haklarının olduğu fikrinin Batı düşüncesine kazınmış olduğunu dile getirir. Hümanizm, insanın kendisine her şeyi gören ve her şeyi bilen bir Tanrı imgesi yakıştırmasına yol açmıştır. Kendinde büyük bir yaratma/üretme gücü keşfeden insan, doğaya ve hayvanlara yukarıdan bakmış, onlarda yönetilmeyi ve sömürülmeyi hak eden aşağılık özellikler görmüştür. Haraway (2003: 4), sado-hümanist adını verdiği bu dünya görüşü yerine "*nonhumanism*"i ve hayvanları bize eşlik eden türler olarak gören dünya görüşünü savunur.

[8] Hayvansal proteinin zararları ve yararları hakkında bkz. Smil, 2013: 20-39.

[9] Sınai hayvancılığın küresel ısınma, hava, toprak ve su kirliliği üzerindeki olumsuz etkileri bilimsel çalışmalarda giderek daha fazla dile getirilmeye başlanmıştır. Örneğin, sınai hayvancılık kaynaklı sera gazlarının toplam sera gazı salınım oranının %18'ini oluşturduğu, bu oranın ulaşım kaynaklı salınımdan bile fazla olduğu belirtilmektedir (Taylor, 2012).

[10] Alcott (2013: 28-9), hayvanların yedikleri tahılları yetiştirmek için kullanılan arazilerde sebze ve meyve yetiştirildiği taktirde ABD'de 20 milyon yerine 60 milyon kişinin, Birleşik Krallık'ta ise 21 milyon kişinin yerine 49 milyon kişinin gıda ihtiyacının, yeni araziye gerek duymadan karşılanabildiğini aktarır. Bu nedenle et yeme pratiğinin 63 milyon kişinin keyifli ve mutlu bir hayat sürme haklarının ellerinden alındığını dile getirmektedir.

Çoktürlü etnografi ya da posthümanizm olarak adlandırılan alternatif görme biçimleri, doğa ve toplum arasındaki ilişkiyi tekrar ele alma, insanı kuramsal ve ahlaki açılardan merkezden indirme, bilim ve teknolojiyi irdeleme ve alternatif epistemolojilerle denemeler yapma gibi birbirinden farklı alanlara değinmektedir (Ogden vd., 2013: 6). Hayvan, bu yaklaşımlarda artık insanın karşısında değil yanında yer alır ve insan, kimliğini aktif bir şekilde hayvanlarla birlikte inşa eder (bkz. Thompson, 2014; Wolfe, 2010; Maiti, 2013; Pedersen, 2011).

Bilişsel bilim, etoloji ve diğer alanlarda yapılan çalışmalar, hayvanların da insanlar gibi acıyı hissettiklerini ve duygusal yaşantılarının, aile bağlarının ve yaşama yönünde çıkarlarının olduğunu göstermektedir (Griffin, 1984; Bekoff, 2002; Cavalieri ve Singer, 1994; Dawkins, 1998; Singer, 2013). Sıradan bir gözlem ile dahi fark edilebilecek olan bu özellikleri, gözlerimize çekilen türcülük perdesi yüzünden göz ardı etmekteyiz. Hayvanların yüzlerce yıldır karşı karşıya kaldıkları sistematik ve kurumsallaşmış tahakkümle mücadele etmek ve hayvanların insanların amaçlarına araç olarak kullanılmasına karşı çıkmak yukarıda kısa bir tarihinden bahsedilen insan-merkezci bakış açısını reddetmekle başlar. Alışkanlıklarımız etrafında normalleştirdiğimiz öldürme ve sömürme eylemlerini sorgulayarak, hayvanların tıpkı bizler gibi acıdan uzak bir yaşam sürdürme haklarının olduğunu kabul ederek, hayvanları da ahlaki sorumluluk alanımıza dahil etmeliyiz. Bunu yapabilmenin yolu, insanın da hayvanın da aynı gökyüzü altında yaşam mücadelesi veren yoldaş türler olduğunu, hepimizin dünyalılar olduğunu görebilmekten geçer.

Kaynakça

Abrams, H. L. Jr. (1987). The Preference for Animal Protein and Fat: A Cross-Cultural Survey. M. Harris ve E. B. Ross (Ed.), *Food and Evolution: Towards a Theory of Human Food Habits* (ss. 207-223). Philadelphia: Temple University Press.

Alcott, W. A. (2013). Et Yiyicilik ve İnsan Katliamı. K. Savaş (Ed.), *Hayvan Hakları ve Veganizm* (ss. 28-31). İstanbul: Kült Neşriyat.

Bekoff, M. (2002). Awareness: Animal reflections. *Nature*, *419*(6904), 255–255. https://doi.org/10.1038/419255a

Bekoff, M. (2015, Haziran 16). *New Zealand Declares Animals to be Sentient, Bans Testing*, Erişim Tarihi: 01.11.2016, https://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201506/new-zealand-declares-animals-be-sentient-bans-testing

Berger, J. (2009). *Why Look At Animals?* London: Penguin UK.

Bird-David, N. (1990). The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters. *Current Anthropology*, *31*(2), 189–196.

Bird-David, N. (1992). Beyond "The Original Affluent Society": A Culturalist Reformation. *Current Anthropology*, *33*(1), 25-47.

Bird-David, N. (1999). Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, *40*(S1), 67-91.

Bökönyi, S. (1989). Definitions of Animal Domestication. J. Clutton-Brock (Ed.), *The Walking Larder: Patterns of Domestication, Pastoralism and Predation* (ss. 22-27). London: Unwin Hyman.

Brightman, R. A. (1993). *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley: University of California Press.

Broz, P. (2007). Pastoral Perspectivism: A View from Altai. *Inner Asia*, *9*, 291–310.

Bulliet, R. W. (2005). *Hunters, Herders, and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationships*. New York: Columbia University Press.

Cartmill, M. (1993). *A View to Death in the Morning: Hunting and Nature through History*. Cambridge: Harvard University Press.

Cavalieri, P., & Singer, P. (Ed.). (1994). *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity* (St Martin's Gri edition). New York: St. Martin's Griffin.

Childe, G. (1929). *The Most Ancient East: The Oriental Prelude to European Prehistory*. London: Kegan Paul.

Clutton-Brock, J. (1992). The Process of Domestication. *Mammal Rev.*, C. 22, No. 2, ss. 79-85.

Clutton-Brock, J. (1994). The Unnatural World: Behavioural Aspects of Humans and Animals in the Process of Domestication. A. Manning & J. A. Serpell (Ed.), *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, (ss. 23-35). London: Routledge.

Clutton-Brock, J. (1995). Origins of the Dog: Domestication and Early History. J. A. Serpell (Ed.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior, and Interactions with People*, (ss. 7-20). Cambridge: Cambridge University Press.

Cudworth, E. (2011). 'Most Farmers Prefer Blondes": Social Intersectionality and Species Relations. Carter, B. ve Charles, N. (Ed.) Human and Other Animals: Critical Perspectives, (ss. 112-132). London, New York: Palgrave Macmillan.

Dawkins, M. S. (1998). *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*. Oxford; New York: Oxford University Press.

De Garine, I. (1994). The Diet and Nutrition of Human Populations, T. Ingold (Ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London & New York: Routledge.

DeMello, M. (2012). *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press.

Descola, P. (1994). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ducos, P. (1989). Defining Domestication: A Clarification. J. Clutton-Brock (Ed.), *The Walking Larder: Patterns of Domestication, Pastoralism, and Predation*, (ss. 28-30). London: Unwin Hyman.

Dunayer, J. (1995). Sexist Words, Speciesist Roots. C. J. Adams ve J. Donnovan (Ed.), *Animals and Women*. London: Duke University.

Dunayer, J. (2001). *Animal Equality: Language and Liberation*. Derwood: Ryce Pub.

Ellen, R. (1994). Modes of Subsistence: Hunting and Gathering to Agriculture and Pastoralism. T. Ingold (Ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London: Routledge.

Fiddes, N. (2004). *Meat: A Natural Symbol*. London & New York: Routledge.

Franklin, A. (1999). *Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*. London; Thousand Oaks: Sage.

Griffin, D. R. (1984). Animal Thinking: Ethologists Are Once Again Investigating the Possibility That Animals Have Conscious Awareness. *American Scientist*, 72(5), 456-464.

Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Haraway. D. (2003). *Companion Species Manifesto.* Chicago: Prickly Paradigm.

Harris, M. (1985). *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*. New York: Simon and Schuster.

Hassan, Ü. (2000). *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler* (2. Baskı). İstanbul: Alan Yayıncılık.

Hawkes, K. (1991). Showing off: Tests of an Hypothesis about Men's Foraging Goals. *Ethology and Sociobiology*, 2, 29-54.

Hugh-Jones, S. (1996). Bonnes raisons ou mauvaise conscience? Del'ambivalence de certains amazoniens enversla consummation de viande. *Terrain*, 26, 123-148.

Hurn, S. (2012). *Anthropology, Culture and Society: Humans and Other Animals: Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal Interactions*. London: Pluto Press.

Ingold, T. (1980). *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, T. (1987). *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Iowa: University of Iowa Press.

Ingold, T. (1994). Introduction. T. Ingold (Ed.), *What is an Animal?* London & New York: Routledge.

Joy, M. (2011). *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. Berkeley, CA; Enfield: Conari Press.

Latour, B. (1993). We Have Never Been Modern. Cambridge: Harvard University Press.

Leach, E. (1989). Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. *Anthrozoös*, *2*(3), 151–165. https://doi.org/10.2752/089279389787058055

Maiti, K. (2013). The Animal That Therefore Derrida Is: Status of Animal in Derridean Posthumanism. *Bhatter College Journal of Multidisciplinary Studies*, *3*.

Marx, K. & Engels, F. (1977). *The German Ideology,* C. J. Arthur (Ed.). London: Lawrence & Wishart.

Mitchell, W.J.T. (2003). The Rights of Things. Foreword. C. Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Morris, B. (2000). Wildlife Depredations in Malawi: The Historical Dimension. J. Knight (Ed.), *Natural Enemies: People–Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective,* (ss. 36-49). London: Routledge.

Nibert, D. (2002). *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation* (Critical Media Studies: Institutions, Politics, and Culture). Rowman & Littlefield Publishers. Kindle Edition.

Noske, B. (1997). *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. New York: Black Rose Books.

Ogden, L. A., Hall, B., & Tanita, K. (2013). Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multispecies Ethnography. *Environment and Society*, *4*(1).

Pedersen, H. (2011). Release the Moths: Critical Animal Studies and the Posthumanist Impulse. *Culture, Theory and Critique*, *52*(1), 65–81.

Preece, R. (2002). *Awe for the Tiger, Love for the Lamb*. London & New York: Routledge.

Riches, D. (2010). Hunting and Gathering Societies. A. Barnard & J. Spencer (Ed.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge.

Roots, C. (2007). *Domestication*. Connecticut: Greenwood Publishing Group.

Rousseau, J. J. (1984). *A Discourse on Inequality*. New York: Penguin.

Roux, J. P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, (Prof. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Russell, N. (2012). *Social Zooarchaeology: Humans and Animals in Prehistory*. New York: Cambridge University Press.

Serpell, J. (1986). *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.

Serpell, J. (1992). Animal Protection and Environmentalism: The Background, R. Ryder (Ed.), *Animal Welfare and the Environment*. London: Duckworth, 27-39.

Serpell, J. & Paul, E. (1994). Pets and the Development of Positive Attitudes to Animals. A. Manning ve J. Serpell (Ed.), *Animals and Human Society: Changing Perspectives* (ss. 127-144). London & New York: Routledge.

Singer, P. (2005). *Hayvan Özgürleşmesi*, (H. Doğan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Singer, P. (2013). Hayvanlar Acıyı Hisseder mi? K. Savaş (Ed.), *Hayvan Hakları ve Veganizm* (ss. 89-93). İstanbul: Kült Neşriyat.

Smil, V. (2013). *Should We Eat Meat? Evolution and Consequences of Modern Carnivory*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.

Taylor, N. (2012). *Humans, Animals, and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Lantern Books.

Thompson, P. B. (2014). Environmentalism and Posthumanism. *Essays in the Philosophy of Humanism*, *21*(2), 63–73.

Torres, B. (2007). *Making A Killing: The Political Economy of Animal Rights*. Oakland: AK Press.

Viveiros de Castro, E. (1996). Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, *25*, 179–200.

Viveiros de Castro, E. V. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), 469. https://doi.org/10.2307/3034157

Weitzenfeld, A., Joy, M. (2014). An Overview of Anthropocentrism, Humanism, and Speciecism in Critical Animal Theory. A. J. Nocella II, J. Sorenson, K. Socha, A. Matsuoka (Ed.), *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation* (Draft). New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers.

Wilkinson, P. F. (1972). Oomingmak: A Model for Man-Animal Relationships in History. *Current Anthropology*, 13(1), 23-44.

Willis, R. (1994). *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World.* London & New York: Routledge.

Winterhalder, B. (2001). The Behavioural Ecology of Hunter-Gatherers. C. Panter-Brick, R. H. Layton & P. Rowley-Conwy (Ed.), *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective* (ss. 12-38). Cambridge: Cambridge University Press.

Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Wolfe, C. (2010). *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wood, B. & Hill, K. (2000). A Test of the 'Showing-off' Hypothesis with Ache Hunters. *Current Anthropology,* 41(1), 124-125.



Trakya'da bir süt çiftliğinde doğumundan üç saat sonra annesinden ayrılan buzağı.

Fotoğraf: Cansu Özge Özmen

Hayvan Hakları



19. yüzyılın başından itibaren ve 1950'li yılların sonuna kadar Avrupa'da "eğlence" ve "eğitim" amaçlı bir insanat bahçesi. Kongo, Fildişi Sahilleri, Sudan gibi Afrika'nın çeşitli ülkelerinden kaçırılarak getirilen kadın, erkek ve çocuklar buralarda sergilenir, ziyaretçiler de kafeslerden ellerini uzatarak sergilenen insanları beslerlermiş"



"Esaret hâlâ devam ediyor"
Kaynak: Birone.org Hayvan Hakları ve İnsani Yardım

HAYVAN HAKLARI VE SINAÎ ÇİFTLİKLER

Erol Kuyurtar*

> Haklar yegâne uygun yanıtı minnettarlık olan sevgi veya merhamet tarafından yönlendirilen hediyeler veya iyilikler değildir. Bir hak ezilip büzülmeden veya mahcup olmadan talep edilen veya ısrar edilen bir şeydir.
>
> Joel Feinberg, *Social Philosophy* (1973)

Geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren ırkçılığa ve cinsiyetçiliğe karşı entelektüel ve pratik zeminlerde geliştirilen sivil haklar mücadelesi, yiyecek için yetiştirilip öldürülen ve genellikle her türden deneylerde kullanılan hayvanlar başta olmak üzere, bazı hayvanlara karşı *meşru olmayan* ayırımcılık biçimlerine de ilgiyi yoğunlaştırdı. Hayvanları *öteki* varlıklar olarak algılayıp onlara istediğimiz gibi davranmadaki mantığın, aslında bir ırkçının veya bir cinsiyetçinin diğer ırktan veya cinsten olan insanlara davranmadaki mantıkla aynı olduğu iddiasıyla Richard Ryder, hayvanlara karşı ayırımcılık biçimlerini 1970'te *türcülük* olarak adlandırdı. Zira ırkçılar ve cinsiyetçiler ahlâki bakımdan meşru kılınamaz gerekçelere dayanarak kendi grubunun üyelerinin çıkarlarının diğerlerininkinden daha önemli olduğunu ileri sürerek yanlışa düşerler. Türcüler de aynı şekilde, kendi türünün *önemsiz* çıkarlarını diğer türlerin *önemli* çıkarlarına tercih ederek ahlâken meşru kılınamaz bir pozisyonu benimsemiş olurlar. Peter Singer'ın 1975'te yayımlanan, 2002 basımından da Türkçeye çevrilen *Hayvan Özgürleşmesi* adlı kitabı, türcülüğün yanlışlığını felsefi ve pratik zeminlerde göstererek, dünya çapında hayvanları önemseyen örgütlenmelerin bir kılavuzu olmayı

* Prof. Dr. Erol Kuyurtar, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

başardı ve milyonlarca insanın hayvan refahını gözeten bir yaşamı sürdürmesine önayak oldu.

Öte yandan, birçok hayvanın lehine olan böylesi göreli bir gelişmeye karşılık, hayvanlar insanların ihtiyaçlarını karşılayan *mutlak* araçlar veya kaynaklar olarak görülmekte ve insanlık tarihinde olmadığı kadar sistematik eziyet biçimlerine maruz bırakılmaktadırlar. II. Dünya Savaşı'ndan bu yana, geleneksel aile çiftliklerinin yerini hızla büyük şirketler almakta ve gelişmiş teknolojilerle donattıkları sınaî çiftlikler hayvanlar için, deyim yerindeyse, eziyet merkezlerine dönüştürülmektedir. İlk olarak Amerika ve Avrupa'da, günümüzde ise Türkiye dâhil birçok ülkede yaygınlaşan bu çiftliklerin kuruluş mantığı, olabildiğince küçük bir alanda olabildiğince fazla sayıda hayvan yetiştirip maliyeti düşürme ve kârı artırma isteğine dayanır. Nitekim dar alanlarda tutulup hareket etme şansı bırakılmayan hayvanların daha az enerji harcayıp daha az besin tüketmelerinin sağlanmasıyla hem maliyet düşürülür hem de bu hayvanların etlerinin kasa dönüşmesi engellenerek tüketiciye daha lezzetli et daha ucuza sağlanır. Daha fazla kâr elde etme isteğinin temel değer olduğu kapitalist anlayış ile gene bu anlayışın etkilediği, mümkün olabilen en az maliyetle mümkün olabilen maksimum faydayı elde etme isteğinde olan insanların örtük uzlaşısı, sınaî çiftliklerin temel nedenidir. Anlaşılabileceği gibi, üretici ve tüketici arasında özellikle maliyete dair örtük uzlaşı, bu mekânlara hapsedilen hayvanların bütün yaşamlarını eziyet içinde geçirmelerine neden olmaktadır. Nitekim bu pratiği karakterize eden modern teknolojik araçlarla donatılmış bu mekânlar, hem eziyete neden olduğu hayvan sayısı hem de verdiği zararın derecesi bakımından, hayvanlara en fazla zarar veren insan kurumudur.

Bu yazıda hayvanların ahlâken önemli olduğunu ileri süren bazı görüşler üzerinden, et, süt ve yumurta elde etmek için kurulan sınaî çiftliklerinin dünya çapında tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini ileri süreceğiz. Bu gerekliliği gerçekleştirmenin zemini olarak da haklar kuramına vurgu yapacağız.

Bazı hayvanların ahlâken önemli olduğunu ileri süren görüşlerden biri olan Faydacı ahlâk anlayışı, hayvan acısına vurgu yaparak insan hayvan paralelliğini göstermiş ve bu bakımdan hayvan refahının ahlâken önemsenmesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Nitekim acının biricik kötü, hazzın veya mutluluğun ise biricik iyi olduğunu ileri süren, dolayısıyla bir davranışın ahlâki bakımdan kabul edilebilir olup olmadığını belirleyen ölçütü, bu davranıştan etkilenen varlığın acı hissetme yetisine dayandıran klasik faydacılardan Jeremy Bentham'ın, hayvanlara karşı yapılan kötü muameleyi değerlendirirken sormamız gereken sorunun, "Akıl yürütebiliyorlar mı

ya da konuşabiliyorlar mı değil, fakat acı çekebiliyorlar mı?"[1] olması gerektiği iddiasını Singer, Hayvan Özgürleşmesi teorisinin merkezine yerleştirir. Ona göre, "Eğer bir varlık acı çekiyorsa, bu acıyı önemsemeyi reddeden ahlâki bir meşrulaştırma olamaz".[2] Singer'ın bu görüşünü etkileyen filozoflardan Ryder'a göre de, "Acı (en geniş anlamıyla alındığında) kötü olan tek şeydir ve dolayısıyla bütün ahlâkın temelini oluşturur".[3]

Hayvan Özgürleşmesi kitabının en hacimli iki bölümünü hayvanlar üzerinde gerçekleştirilen deneysel araştırmalara ve yiyecek elde etmek için bazı hayvanların yetiştirildiği sınaî çiftliklerine ayıran Singer, bu hayvanların nasıl kabul edilemez eziyet biçimlerine maruz bırakıldıklarını somut örneklerle gösterir. Bu eziyetlerin kabul edilemezliğini ise, "insanların eşitliğine temel oluşturan" meşru çıkarların "eşit derecede önemsenmesi" ilkesine dayandırır.[4] Meşru çıkarların eşit derecede önemsenmesi, ilgili varlıklara her zaman eşit muameleyi zorunlu olarak gerektirmez. Eşitlik ilkesi, eşit muamelenin yanısıra, ahlâki bakımdan meşru kılınabilir farklılıklar söz konusu olduğunda, farklı muamele biçimlerini de gerektirir. Singer bunu kabul etmekle birlikte, bir varlığın çıkarlarının önemsenmesini "acı hissetme" kapasitesinin varlığına dayandırır. Dolayısıyla bazı hayvanların çıkarlarının ahlâken önemsenmesini mümkün kılan şey, bu hayvanların acı hissetme kapasitesine sahip olmalarıdır. Nitekim, "Bir varlık acı çekme ya da haz/mutluluk duyma yeteneğinden yoksunsa, göz önünde bulunduracak hiçbir şey yoktur" diyerek, bir varlığın çıkarlarını önemsememizi belirleyen temel ölçütün acı hissetme kapasitesi olduğunu belirtir.[5] Ona göre, "Acı çekme ya da haz duyma kapasitesi *herhangi bir çıkara sahip olmanın önkoşuludur*; yani ancak bu koşul sağlanırsa çıkarlardan anlamlı bir biçimde bahsetmeye başlayabiliriz".[6] O halde acı hissetme kapasitesine sahip olan hayvanların, acı çekmemeye dair çıkarlarının önemli olduğu; insanların önemsiz, yani ahlâki bakımdan meşru kılınamaz çıkarları karşısında bu çıkarların çiğnenemeyeceğini belirten Singer, bu temel kabul üzerinden, sadece insana özgü olduğu ileri sürülen, rasyonel yetiye sahip olma gibi, bazı nitelikleri gerekçe gösterip, acı hissetme kapasitesine sahip olan hayvanlara dilediğimiz gibi davranamayacağımızı şöyle belirtir: "Daha zeki olmak bir insana başka insanları kendi amaçları doğrultusunda kullanma

[1] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Clarendon Press, 1789/1970), s. 282b.
[2] Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 57.
[3] Richard Ryder, "Türcülük", *Birikim*, 195 (2005), s. 34.
[4] Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan (İstanbul: Ayrıntı, 2005), s. 37-63.
[5] *Age.*, s. 46.
[6] *Age.*, s. 45.

hakkı vermiyorsa, nasıl olur da genel olarak insanlara insan olmayanları sömürme hakkı verebilir?"[7]

Diğer Faydacı teorisyenler gibi Singer da bu görüşünü, hak kavramıyla ilişkilendirmez. Nitekim kendisi, "Hayvanlara yaklaşımımızda radikal bir değişime gitmemiz yönünde kanıtları ortaya koymak için bu kavrama hiç ihtiyacımız[ın]" olmadığını ileri sürer.[8] Fakat acı hissetme yetisine sahip hayvanların çıkarlarının önemsenmesi gerektiğine dair iddiasını hak kavramıyla ilişkilendirmemesi, bu kuramın bir eksikliğidir. Zira bu haliyle Faydacılığın hayvan savunusu, bireysel yaşamları dönüştürmekle sınırlı kaldığından, politik bir talebe dönüşememekte ve bundan dolayı da hayvanların lehine olabilecek kurumsal anlamda gerçek bir değişimi gerçekleştirme zemini olmaktan uzaklaşmaktadır. Mesela bu anlayış sınaî çiftliklerle ilişkisinde bireylerden vejetaryen olmayı talep etmektedir ve gerçekten de dünya çapında ahlâki gerekçeler üzerinden vejetaryen olanlar artmaktadır. Fakat öte yandan sınaî çiftliklerin sayısı da, Türkiye dâhil olmak üzere dünya çapında artmaktadır.[9]

Burada insanların vejetaryen olup olmamaları gerektiğine dair bir tartışmayı ileri sürmüyoruz. Bu, ayrıntılı olabilecek başka bir çalışmanın meselesidir. Fakat burada belirtmeye çalıştığımız, sadece etik bir zeminde kalıp bireyleri vejetaryen kılmayı hedeflemekle sınaî çiftliklerin tamamıyla ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığıdır. Zira hayvan sömürüsüyle ilişkisinde işleyen ekonomi küresel çaptadır ve sınaî çiftliklerin varlığından dolayı gerçekleşen hayvan sömürüsünün ortadan kaldırılması da ancak küresel çapta olmak zorundadır.

Bu kurumsal pratiğin küresel çapta tamamıyla ortadan kaldırılmasını sağlayabilen, dolayısıyla bu pratiğin devam edip etmemesini insanların bireysel tercihlerine bırakmayan zemin haklar kuramıdır. Hayvanların kötü muamele biçimlerine maruz bırakılmamalarını hak temelli bir meşrulaştırma üzerinden gösterebilme çabası, en azından teorik olarak biraz itici gelebilir. Zira hakların *sadece* insanlar için olduğuna dair bir görüş oldukça yaygındır. Fakat bir görüşün yaygın olması, onun zorunlu olarak doğru ol-

---

[7] *Age.*, s. 43-44.

[8] *Age.*, s. 46.

[9] TÜİK'le bireysel iletişimin sonucunda elde ettiğim bilgiye göre, Türkiye'de "2016 yılı ortalama süt işletmesi sayısı 1620"; "ortalama kanatlı işletme sayısı ise 1445"tir. Sınaîleşmiş besi hayvan çiftliklerinin sayısına ise ulaşmak mümkün olmadı. Muhtemelen sınaî çiftliklerinden elde edilen yiyeceklerin Türkiye'de her geçen yıl ne kadar arttığını gösteren bir bilgi için bkz.http://www.tarim.gov.tr/sgb/Belgeler/SagMenuVeriler/HAYGEM.pdf (Erişim tarihi, 8 Aralık 2017). Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü'nün bir yayınına göre dünya çapında artan sayıdaki bu çiftliklerde her yıl 50 milyardan fazla hayvanın öldürüldüğüne dair bir yazı için bkz. http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/animalwelfare/intensive_farming_booklet.pdf (Erişim tarihi, 8 Aralık 2017).

duğunu göstermez kuşkusuz. Bir görüşü doğru veya yanlış kılan şey, bu görüşün kendisine dayandığı gerekçe(ler)dir. İnsanların sahip oldukları haklardan *bazılarını* meşru kılan gerekçelerin, *bazı* hayvanlar için de geçerli olduğunu gösterebilmemiz, bu hayvanların *farklı derecelerden* de olsa bazı haklara sahip olduklarını kabul etmemizi gerektirir. Böylesi bir kabul son derece önemli olabilecek pratik bir sonucu içinde barındırır. Nitekim hakların, belli bir ahlâki ve siyasal anlayışın kabulü üzerinden toplumsal kurumların nasıl olması gerektiğine dair belli bir vizyonu öneren, dolayısıyla ilgili taraflara belli bazı sorumluluklar veya yükümlülükler yükleyerek onların davranışlarını *sınırlandıran* anlayışlar olduğunu kabul ettiğimizde; *bazı* hayvanların bazı haklara sahip olabileceklerini gösterebilmemizin pratikteki sonucu, insanların bu hayvanları istedikleri gibi kullanamamaları anlamına gelir.

Hayvan haklarının insan haklarıyla paylaştığı ortak zeminlerden biri, bu hakların da temel içerikleri bakımından *ahlâki haklar* olmalarıdır. Nitekim insan hakları, ahlâki haklar olarak, belli bir toplumun hukuk sisteminde tanınıp tanınmamalarından bağımsız var oldukları iddia edilen haklardır. Başka bir ifadeyle, insan haklarından bazılarının veya tümünün birden belli bir toplumun yasal sisteminde tanınmaması, bu hakların var olmadığı veya bu toplumdaki insanları ilgilendirmeyeceği, bu insanların ilgili olabilecek insan haklarına dayanarak mevcut yasal sistemin veya toplumsal düzenin bazı yönlerini eleştiremeyeceği veya değiştiremeyeceği anlamına gelmez. Dolayısıyla temel içeriği ve dayanağı bakımından ahlâki olan bu haklar, belli bir hukuk sistemi tarafından kabul edilip edilmemelerinden bağımsız olarak varlıklarını ahlâki haklar olarak devam ettirirler. Fakat amaç, bu hakların yasal haklara dönüşmesidir. Zira ancak yasal hakların *yaptırımları* olabilir.

Hayvan hakları da temel içeriği ve dayanağı bakımından ahlâki haklardır ve eğer hayvan kullanımına dair kurumsal bir değişim veya dönüşüm gerçekleşecekse, bu değişim ve dönüşüm, ancak bu hakların yasal haklara dönüşmesiyle mümkün olabilir. Bu bakımdan hayvan hakları teorilerinin temel hedefi, ilgili hayvanların haklarının hukuk sistemlerinde kabul edilmesini sağlamaktır. Zira hayvan hakları, ilgili hayvanların kaderlerinin biz insanların bireysel tercihlerine veya insafına kalmaması anlamında hukuk yönelimli kurumsal bir dönüşümü öngörmesi bakımından istenilirdir. O halde şimdi sormamız gereken soru, bazı hayvanların –ve insanların– haklarını teyit eden veya meşru kılan gerekçelerin veya ölçütlerin neler olduğudur.

Hayvan hakları teorilerinden biri, Tom Regan'ın ileri sürdüğü teoridir. Regan, Immanuel Kant'ın "insan her zaman amaçtır, hiçbir amacın aracı

olamaz" görüşünü, "içsel değere" (*inherent value*) sahip olduklarını iddia ettiği bazı hayvanları da içine alacak derecede genişletir. Ona göre "temel yanlışlık, hayvanları kendi kaynaklarımız olarak, burada, bizim için var olan –yemek için, tıbbi deneylerde yararlanmak için ya da spor yapma veya para kazanma amacıyla kullanmak için– varlıklar olarak görmemize izin veren sistemdir".[10] Oysa "içsel değere" sahip olan bir varlığın, diğerlerinin kaynakları veya araçları olarak kullanılamayacağını belirten Regan, içsel değere sahip olmayı "bir yaşamın öznesi" olmaya, bir yaşamın öznesi olmayı ise, diğerlerinin iyisi ve kötüsünden bağımsız olarak ilgili varlığın kendi iyisinin ve kötüsünün olmasına dayandırır. Buna göre, "bir yaşamın öznesi" olan varlıklar, "başkalarına sağladıkları yararlardan ya da başkalarının çıkarlarına alet olmalarından mantıken bağımsız olarak, kendileri için iyi ya da kötü" bir yaşama sahip olan varlıklardır.[11] Bu varlıkların kendileri için iyi ya da kötü bir yaşama sahip olmayı sağlayan ölçütleri ise şöyle belirtir: "Her birimiz bir yaşamı yaşantılayan bir özneyiz, başkaları için yararımız ne olursa olsun kendimiz için önemli olan bireysel esenliğe sahip bilinçli bir varlığız. Şeyleri bilir ve yeğleriz, şeylere inanır ve onları hissederiz, şeyleri anımsar ve bekleriz, (...) zevkimiz ve acı çekişimiz, tatminimiz ve hayal kırıklığımız, (...) bütün bunlar bizim birer birey olarak yaşadığımız, yaşantıladığımız yaşamın niteliğinde bir farklılık meydana getirir."[12] Regan, bir yaşamın öznesi olan "Herkesin bu değere [içsel değere] eşit olarak sahip olduğuna inanmak zorundayız" der, ve bunu şöyle ifade eder: "Deha ile zekâ engelli çocuk, hükümdar ile yoksul yurttaş, beyin cerrahı ile manav, Rahibe Teresa ile en pervasız ikinci el oto satıcısı –bütün bu insanlar– içsel değere sahiptir, hepsi bu değere eşit ölçüde sahiptir ve hepsinin saygıyla davranılmaya, onları başkalarına kaynak olarak varlarmış gibi nesne konumuna indirmeyen tarzda davranılmaya hakkı vardır."[13]

Regan, insanlar için ileri sürdüğü bu argümanların bazı hayvanlar için de geçerli olduğunu belirterek, bir yaşamın öznesi olan bu hayvanların da insanlarla birlikte içsel değere, "eşit derecede"[14] sahip olduklarını ileri sürer. Bir yaşamın özneleri olan hayvanlar arasına balıkları da dahil ettiğini, ama "Tartışmanın selameti uğruna, [savunduğu] tezleri *en az tartışmalı* örneklerle yani memeliler ve kuşlarla sınırlı tutmaya razı" olduğunu belirtir.[15] Ona göre bu hayvanların "hakların[ın] tanınması reformu değil,

[10] Tom Regan, "Hayvan Hakları Mücadelesi", *Cogito*, 32 (2002), s. 172-173.
[11] Tom Regan, "Hayvan Hakları için Temel Argümanlar", *Birikim*, 195 (2005), s. 35-36.
[12] Regan, "Hayvan Hakları Mücadelesi", s. 185.
[13] *Agm.*, s. 184.
[14] *Agm.*, s. 186.
[15] Tom Regan, *Kafesler Boşalsın: Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*, çev. Serpil Çağlayan (İstanbul: İletişim, 2007), s. 94.

eski uygulamanın topyekûn feshedilmesini gerektirir. (...) Hayvanları ister gıda, ister giyim, ister eğlence ya da araştırma amacıyla sömürüyor olalım, hayvan hakları hakikatinin gerektirdiği şey, [hayvanların yaşam koşullarının iyileştirilmesi anlamında] kafeslerin genişletilmesi değil, kafeslerin tamamen boşaltılmasıdır".[16]

Regan'ın hayvan hakları savunusuna yöneltilen itirazlardan biri, onun eşit içsel değer vurgusuna dairdir. Örneğin R. G. Frey, ileri derecede zihinsel engelliler, demanslı yaşlılar, koma durumundaki kimseler ve insana özgü bir yaşamı mümkün kılan beyinsel bir yeterlilikten yoksun yeni doğmuş bebekler gibi marjinal insan yaşamlarını gösterip, bu yaşamların değerinin, normal bir insanınkiyle eşit değere sahip olmadığını, zira insana özgü bir yaşamı mümkün kılan özelliklerden yoksunluğun "yaşamın kalitesi üzerinde kesinlikle ciddi olumsuz etkileri" olduğunu ileri sürerek, Regan'ın bütün insan yaşamlarının eşit içsel değerinin olduğu iddiasını reddeder.[17] Carl Cohen ise içsel değerin iki anlamından söz ederek, hakların kendisinden çıktığı veya kendisine dayandığı içsel değerin sadece insana özgü içsel değer olduğunu belirtir. Ona göre, "yeri doldurulamaz ve biricik" olmaları bakımından "diğer şeylerin ve yaşamların" bir içsel değere sahip olduğunu, dolayısıyla bu anlamda "her bir farenin" içsel değerinin olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu kabul, hayvanların bir hakkın öznesi olmalarını mümkün kılan "ahlâki anlamda" içsel değerlerinin olduğunu göstermez. Kantçı anlamda, yani "ahlâk yargıları" oluşturabilmesi ve "yükümlülüklerinin bilincinde" olabilmesi anlamında, sadece insan böylesi bir içsel değere sahiptir. Hayvanlar sadece birinci anlamdaki içsel değere sahip olmalarına karşın, insanlar her iki anlamda da içsel değere sahiptir ve bu da onların, neden hakların özneleri olduklarının gerekçesini oluşturur.[18]

Ahlâki yargılar oluşturabilme ve bu yargılar doğrultusunda eyleyebilme yetisi gibi belli bir özelliğe sahip olma, bir varlığa hak atfetmenin *tek koşulu* olamaz kuşkusuz. Zihinsel engellilerin, demanslı yaşlıların hakları vardır, ve insana özgü rasyonel bir yetiyi gerektiren "ahlâk yargıları oluşturabilme" veya "yükümlülüklerinin bilincinde olma" gibi ölçütler, bu insanların neden haklarının olduğunu açıklayabilmekten uzaktır. Fakat Frey ve Cohen'in bu argümanları başka bir bakımdan doğrudur. Zira Regan'ın marjinal insan yaşamları ile normal insan yaşamı arasında "eşit içsel değer" üzerinden inşa ettiği eşit haklar iddiası doğru değildir. İnsana özgü bir yaşamı –herhangi bir insan yaşamını– mümkün kılan özelliklerden yoksun

[16] *Age.*, s. 24.

[17] R. G. Frey, "The Case against Animal Rights", *Animal Rights and Human Obligations*, der. Tom Regan ve Peter Singer (New Jersey: Prentice Hall, 1989), s. 116-117.

[18] Carl Cohen, "Reply to Tom Regan", *The Animal Ethics Reader*, der. S. J. Armstrong ve R. G. Botzler (London: Routledge, 2003), s. 26-27.

olan bir insan yaşamının, diğer normal insan yaşamlarıyla eşit içsel değerde olmadığını, dolayısıyla onun eşit haklara sahip olduğu iddiasının makul bir argüman olmadığını kabul ettiğimizde, insanlar ile hayvanlar arasında kurulan eşit içsel değer ve eşit haklar iddiasının da geçersiz olduğunu kabul etmeliyiz.

Hakları bir varlığın sahip olduğu özelliklerle ilişkisinde ahlâki bakımdan meşru kılınabilir çıkarlarını koruyan ve geliştiren anlayışlar olarak kabul ettiğimizde, ilgili varlıkların ahlâki bakımdan meşru kılınabilir farklı özelliklerinin veya koşullarının farklı hakları, benzer özelliklerinin veya koşullarının da benzer hakları gerektirdiğini kabul etmeliyiz. İnsan haklarına bütün insanların sahip olduğu kabulü, ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi *haksız* ayırımcılık biçimlerine karşı çok önemli bir bariyeri sağlaması bakımından hem istenilir hem de gerekli bir kabuldür. Öte yandan, insanlar arasında birçok bakımdan ilgili, yani ahlâki bakımdan önemsenmesi gereken, dolayısıyla meşru kılınabilen farklılıklar vardır ve bu farklılıklar, daha adil bir insanlık durumunu oluşturmanın gereği olarak, farklı hakları gerektirirler. Nitekim insanlar için eşit derecede geçerli olan haklar bile, çocuklar, kadınlar, engelliler, farklı din ve kültürler söz konusu olduğunda farklılaşabileceği gibi; insan hakları olarak kabul edilen *bütün* haklar da, insanların tümü için geçerli olmayabilir. İfade özgürlüğüne dair bir hak, düşüncelerini çeşitli yollardan ifade edebilen kimseler için geçerli olabilir sadece. Din ve vicdan özgürlüğünü güvence altına alma iddiasında olan haklar, ancak bir dinsel inanca sahip olan insanlar için anlamlı olabilir. Bunun gibi, oy hakkı sadece belli bir yeterliliğe sahip olan insanlar için geçerlidir, zira bu hak, zihinsel engellileri, küçük çocukları ve demanslı yaşlıları kapsamaz.

Hayvanların insanlardan birçok bakımdan farklı olduğu olgusal bir gerçekliktir. Din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin bir hak, tüm hayvan türleri için ilgisizdir. Hayvanların siyasal haklarından söz etmek de anlamsızdır. Fakat bu gibi haklara sahip olamadıkları olgusu üzerinden, bazı hayvanların hiçbir hakka sahip olamayacağı da ileri sürülemez. Yukarıda belirttiğimiz gibi, ahlâki bakımdan meşru kılınabilir bazı benzerlikler benzer hakları gerektirir. Bir varlığın sahip olduğu hakkı meşru kılan gerekçeler veya özellikler, başka bir türe ait varlık için de geçerliyse, o zaman bu varlığın da ilgili hakka sahip olduğunu kabul etmeliyiz. Eğer insanların sahip olduğu özelliklerden *bazılarına* hayvanlardan *bazıları* da sahipse, o zaman ilgili olabilecek hak(lar) bu hayvanlar için de geçerli olmalıdır.

Haklara sahip olmayı içsel değere, içsel değere sahip olmayı da bir yaşamın öznesi olma koşuluna dayandıran Regan'ın, bir yaşamın öznesi olmayı sağlayan "bireysel esenliğe sahip bilinçli" varlıklar olma, "şeyleri bilme", "inanma", "anımsama", "beklentiler" oluşturma, "hayal kırıklığı"

gibi ileri sürdüğü ölçütlerin *tümüne* birden hiçbir hayvan türü sahip değildir. Bu ölçütlerden bazılarına bazı hayvanların farklı derecelerden sahip olduklarını kabul etsek bile, Regan'ın hak atfetmek istediği hayvanlardan ancak çok azı bu haklara sahip olabilir ve özellikle "kaynaklarımız" olarak kullanılan hayvanlar, yani Regan'ın *hak atfetmek istediği hayvanlar*, hakların kapsamı dışında kalırlar. O halde onun hak teorisi, sadece belli bazı yüksek türlere ait hayvanların haklarını temellendirebilir ve sınaî çiftliklerine hapsedilen hayvanlar, Regan'ın belirttiği bu yüksek standartlı ölçütlerden dolayı muhtemelen sınıfı geçemezler.

Öte yandan, bir diğer hayvan hakları teorisyeni Gary L. Francione, haklara sahip olmanın ölçütü olarak "hissetme yetisini" ileri sürerek birçok hayvan türünü hakların korumasına dâhil eder ve Regan'ın teorisindeki bu güçlüğü aşar. Singer gibi, o da "eşit gözetilme" (veya eşit önemseme) ilkesine vurgu yaparak, insanlarla hayvanların "hissetme yetisine" sahip olmaları bakımından benzer çıkarlara sahip olduklarını, "acı çekmemekte benzer çıkarları[nın]" olduğunu, dolayısıyla bu çıkarların eşit derecede gözetilmesi gerektiğini ileri sürer.[19] Hayvanlara gereksiz yere acı çektirmeyi reddeden genel bir kabule sahip olmamız ile onları herhangi türden ve dereceden amaçlarımız için fütursuzca kullanıp acı çekmelerine neden olan pratiklerimiz arasındaki tutarsızlığı "ahlâki şizofrenimiz" olarak adlandıran Francione'ye göre, "(...) hayvanlara gereksiz yere acı çektirilmesini açıkça reddedişimize somut anlam kazandırmak istiyorsak, bunun tek bir yolu var: *Eşit gözetilme ilkesini* ya da benzerlere benzer muamele etmek zorunda olduğumuz kuralını hayvanlara uygulamak. (...) Hayvanlar ve insanlar hissetme yetisine sahip olmaları bakımından benzer varlıklar. (...) İnsanlar gibi hayvanların da kaynak olarak kullanılmaktan *hiçbir şekilde* acı çekmemekte ahlâken önemli çıkarları olduğunu kabul etmek zorundayız."[20]

Öte yandan Francione, Hayvan Özgürleşmesi teorisinin merkezine "acı hissetme yetisini" koyan Singer'dan farkını ise şöyle belirtir: "Singer'a göre hayvanların acı çekmemekte ahlâken önemli çıkarları vardır ve onlara salt birer mal muamelesi ettiğimizde bu çıkarların ahlâki önemini reddetmiş olmayız. Singer'ın iddiası, hayvanlara malımız olarak muamele etmeye devam edebileceğimiz, ama onlara salt ekonomik meta muamelesi edemeyeceğimizdir."[21] İşte Francione'nin ileri sürdüğü temel iddia, hayvanların başka bir kişinin *özel mülkü* olarak görülmesini onaylayan anlayı-

[19] Gary L. Francione, *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu? Köpeğiniz mi?*, çev. Renan Akman ve Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2008), s. 181.
[20] *Age.*, s. 28-29.
[21] *Age.*, s. 254-255.

şın, hayvanlara yapılan yanlışın temel nedeni olduğudur. "Hayvanlar sadece mal olduklarından, genellikle, çıkarlarını yok saymamıza ve ekonomik bakımdan kârlı olduğunda onlara en korkunç acı ve ıstırapları çektirmemize veya öldürmemize izin verilir."[22] Ona göre, eğer hayvanların acı çekmemeye dair çıkarları ahlâken önemliyse, o halde yapılması gereken, her insanın "(...) eşya olarak, malımız olarak muamele görmeme temel hakkını [acı hissetme yetisine sahip] hayvanları da kapsayacak şekilde genişlet[ip]" (...) "hayvanların kurumsallaşmış sömürüsünü ortadan kaldırmak olmalıdır".[23]

Francione, acı hissetme yetisine sahip hayvanların mal statüsünde olmama haklarının tanınması gerektiğini ileri sürmesiyle, Regan'ın hayvan hakları teorisinden farkının nerede yattığını belirtmiş olur.[24] Aslında hem Regan hem de Francione, hayvanların insanların kaynakları olarak görülmeme haklarını aynı *genel* hak anlayışı üzerinden temellendirirler: bir varlığın diğerlerine sağladığı faydalar ne olursa olsun, bu varlığın haklarının olması demek, söz konusu faydaların geçersizleştiği anlamına gelir.[25]

Regan'ın hayvanların "kaynak" olarak "hiçbir biçimde kullanılmamaları" ve Francione'nin hayvan kullanımının "tamamıyla yürürlülükten kaldırılması" gerektiğine dair görüşleri problemsiz değildir. Hayvanların hiçbir biçimde kullanılmamalarını talep etmek, bazı toplumlar için belki gelecekte gerçekleştirilmesi gereken bir ideal olarak görülebilir ve görülmelidir de. Fakat böylesi bir ideali bütün insanların ve toplumların gerçekleştirmeleri gerektiğini ileri sürmek ise tartışmaya açıktır. Birbirinden son derece farklı yaşam koşullarını içeren günümüzün parçalanmış dünyasında, insanlarla hayvanların karşı karşıya geldiği her bir yaşam koşulunu kapsayıcı ve doyurucu bir biçimde açıklama iddiasında olan bir kuram, hataya düşmekten kurtulamaz. Bazı yaşam koşulları ilgili insanların, gerçekten de hayvanlardan elde edilen yiyecekleri tüketmelerini *zorunlu* kılabilir. Bazı yaşam koşulları ise insanla hayvanı birbirine bağımlı kılar. Biri olmadan diğerinin yaşamasının mümkün olmayabileceği insanlık ve hayvanlık durumları vardır. Bu belirttiklerimiz, her bir yaşam koşuluyla ilişkisinde gerçekleşen bütün ilişkilerin doğru olduğu anlamına gelmez kuşkusuz. Fakat bu, her bir yaşam koşulunun doğurduğu ilişkilerin bir değerlendirmesini yapmanın ayrı çalışmaları ve belki de farklı kuramları gerektirdiği anlamına gelir.

Sınaî çiftliklerin olduğu toplumlarda hayvan kullanımının topyekûn ortadan kaldırılmasını önermenin ise geri tepen bir yanı olabilir. Halihazır-

[22] *Age.*, s. 27.
[23] *Age.*, s. 28-29, 37.
[24] *Age.*, s. 40-42.
[25] *Age.*, s. 29-32; Regan, *Kafesler Boşalsın*, s. 63-66.

daki insanlık donanımımıza uygun düşmeyen böylesi yüksek bir standardı gerçekleştirmeyi içeren bir yükümlülüğü yerine getirmeleri gerektiğine dair bir talep karşısında insanlar, nasıl olsa bu standardı yakalayamayacaklarını düşünüp gerçekten gerçekleştirilebilir kurumsal değişimlere dair taleplere de duyarsız kalabilirler. Başka bir ifadeyle, hayvan kullanımının topyekûn ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürmek, sınaî çiftliklerin tamamıyla ortadan kaldırılması gerektiğine dair meşru ve gerçekleştirilebilir bir talebin gücünü zayıflatmakla kalmaz, bu talebi tamamıyla etkisizleştirebilir de.

Öte yandan, bu hak teorisyenlerinin belirttiği gibi, hayvanlara dair anlayışımızda ve onlara yaklaşımımızda temel bir değişikliği gerçekleştirmemiz gereklidir. Hayvanlara dair temel bir değişikliği gerçekleştirebileceksek, sınaî çiftlikler böylesi bir değişikliği gerçekleştirebilip gerçekleştir(e) meyeceğimizin önemli bir test alanıdır. Bu, biz insanların, bizim gibi olmayanların ve bizim gibi yaşamayanların, meşru çıkarlarını gözetebilme yeterliliğine sahip olup olmadığımızı gösterebilen bir test alanıdır aynı zamanda.

Bu mekânlara hapsedilen hayvanların, hapsedilmeme hakları vardır ve bu hakları birbiriyle ilintili olan iki ölçütle temellendirmek mümkündür. Bunlar, "acı hissetme yetisi" ve "yapısal özellik" veya "türlerine özgü bir yaşama sahip olma" ölçütleridir. Hayvan haklarını, hayvanların acı çekmesini engelleyen ve yapısal özelliklerine veya türlerine uygun bir yaşama durumu içinde olmalarını sağlayan anlayışlar olarak gördüğümüzde, hem hayvan haklarını anlamlı bir zeminde inşa etmiş oluruz, hem de hayvan refahını önemseyen, ama bunu hak kavramı üzerinden temellendirmeyen Faydacılık gibi bazı etik anlayışlara da oldukça yaklaşmış oluruz. O halde insan haklarından bazılarını da meşru kılan bu iki ölçütü aşağıda tartışmaya başlayabiliriz.

İnsan hakları söylemiyle, insanların sahip olduğu ve ahlâki bakımdan önemsenmesi gereken bazı özelliklerin korunması gereğine vurgu yapılarak, onların iyi durumda olması hedeflenir. Şiddetli fiziksel acıların yanısıra; korku, sıkıntı, stres, kaygı, ıstırap gibi duygusal acılar çekmemeleri, insanların iyi durumda olmalarının önemli koşullarındandır. Yani acının olmadığı bir yaşam, insanın iyi durumda olmasının temel koşullarındandır. İnsanların işkenceye maruz kalmama hakları olduğunu belirten İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 5. maddesi bu hakkı, insanların acı hissetme yetisine sahip olduğu, acı çekmelerinin onlar için kötü olduğu, çünkü acının onlara zarar verdiği gerekçesine dayandırır. Bu, ahlâki dayanağı son derece güçlü bir gerekçedir. Zira işkence görmeme hakkının meşru gerekçesi, basit olarak acı hissetme yetisine sahip olmaktır. Böylece insanın acı

çekmeme hakkı olduğunu ve bu hakkın, ilgili kimselerin veya yönetimlerin acıya neden olmama, mevcut acıyı hafifletme veya ortadan kaldırma yükümlülüğünü oluşturduğunu kabul ederiz.

Bazı hayvanların da iyileri vardır. Acı hissetme yetisine sahip olan hayvanların acıyı hissetmediği bir yaşama durumu içinde olmaları, onların iyilerindendir.[26] Bu, söz konusu hayvanların acı çekmemeye dair önemli bir çıkarının olduğu anlamına gelir, zira acı, acı çeken varlık açısından istenmeyen, dolayısıyla rahatsız edici zihinsel bir olaydır. Bazı hayvanların acı hissetme yetisine sahip olduğunun işareti olarak, onların davranışlarını, sinir sistemlerinin yapısını veya genel olarak doğalarını göstermek mümkündür. O halde, uyarıcılara karşı salt sinirsel tepkilerde bulunan, yani sadece hissetme yetisine sahip olan hayvanlardan farklı olarak, fiziksel acıların yanısıra; şiddetli korku, stres, kaygı, sıkıntı gibi duygusal acıları hissetme yetisine sahip olan hayvanların, bu acıları hissetmemeye dair önemli çıkarları vardır.

Acı hissetme yetisine sahip olma, ilgili olabilecek bir hakkın varlığını meşru kılar. Bir kimsenin hak sahibi olmasının ölçütünü, ilgili kimsenin seçim yapabilmesini sağlayan insana özgü belli bir rasyonel yeterliliğe sahip olması gerektiğine dayandıran "seçim" (choice) teorisinden farklı olarak; bir varlığın hak sahibi olmasının ölçütünü, bu varlığın karşı tarafı bir yükümlülük altına almasını meşru kılan bir çıkara sahip olması gerektiğine dayandıran "çıkar" (interest) teorisini kabul ettiğimizde,[27] hayvanların acı çekmemeye dair çıkarlarının önemli olduğunu, bunun da ilgili kimseler ve yönetimler üzerinde acıya neden olmamayı içeren bir yükümlülüğü meşru kıldığını, dolayısıyla bu hayvanların *insanların neden olduğu* acılara maruz bırakılmama haklarının olduğunu da kabul etmeliyiz.

Bu hayvanların acı çekmeme haklarının olduğunu kabul etmeliyiz, çünkü etik yargıların evrensel bir yönü vardır. Belli bir özelliği ahlâki bakımdan önemsenmesi gereken bir özellik olarak kabul ettiğimizde, bunun, söz konusu özelliğe sahip olan bütün varlıklar için geçerli olduğunu da kabul etmeliyiz. Bir taşın tekmelenmekten zarar görmeyeceği açıktır. Dolayısıyla taşın tekmelenmemeye dair bir çıkarının olduğu ileri sürülemez. Bunun gibi koparılmamaya dair herhangi bir çıkarı olmayan bir bitkinin de hakkı

[26] Bazı hayvanların acı hissetme yetisine sahip olduğunu gösteren yazılar için bkz. David Degrazia, *Hayvan Hakları*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi, 2006), s 70-80; Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 48-54; Bernard E. Rollin, "Animal Pain", *The Animal Ethics*, der. Susan J. Armstrong ve Richard G. Botzler (London: Routledge, 2003), s. 86-91.

[27] Hakların doğasına dair ileri sürülen bu iki teorinin kısa bir tartışması için bkz. William Edmundson, *An Introduction to Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 119-133. Daha ayrıntılı bir tartışma için ise, bkz. M. H. Kramer, N. E. Simmonds, H. Steiner, *A Debate over Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

olamaz, çünkü bitki başına geleni önemseme yetisine sahip değildir. Ama acı çekme yetisine sahip olan hayvanlar başlarına geleni önemserler, çünkü acı çekmek, acı çeken varlık için kötüdür, dolayısıyla istenmeyen bir bilinç durumudur. O halde, acı çekmemeye dair bir çıkar ilgili bir hakkı, yani acı çekmeme hakkını doğurur. Bu hakkın bağlantısal kavramı olan yükümlülüğün içeriği ise, acıya neden olmama ve diğerlerinin neden olduğu acıyı hafifletme, ortadan kaldırma veya telafi etme gibi yükümlülüklerdir. Bu yükümlülüklerin asli muhatabı da siyasal iktidarlardır.

Acı hissetme yetisinin yanısıra, bazı hayvanların haklarının bir diğer meşru gerekçesini, onların "yapısal özelliklerine" uygun veya türlerine özgü bir yaşama durumundan yoksun bırakılmamaları gereğine dayandırabiliriz. Bu hayvanların yapısal özelliklerinin gerektirdiği bir yaşama durumu içinde olmalarının onların iyisi olduğunu, insan hakları düşüncesine meşruiyetini veren temel bir iddiaya vurgu yaparak göstermemiz mümkündür. Bu düşünceye içkin olan özgürlük değerinin korunması ve geliştirilmesi gereğine meşruiyetini veren temel gerekçe, "insanın yapısal özelliklerini koruma[nın], yani (...) insanın olanaklarını geliştirme[nin]" onun *iyisi* olduğu kabulüne dayanır.[28] Buna göre, "İnsan hakları insan onuruyla, yani tür olarak insanın bazı yapısal olanaklarının değerinin bilgisiyle ilgilidir".[29] İnsanın değerli olan yapısal özelliklerine veya olanaklarına uygun bir yaşama durumu içinde olmasının, neden onun iyisi olduğunu da iki gerekçeyi ileri sürerek gösterebiliriz. Birincisi, insan yapısal özelliği gereği, *sadece* kendisine özgü olan rasyonel bir yetiyi kullanarak otonomisini oluşturabilir, ve bu otonomiye dayanarak gerçekleştirdiği eylemleri onun özgürlüğünün çapını ve derecesini belirler. Nitekim insanların "özgür olma hakkına doğal olarak" sahip olduğunu iddia ettiği yazısında H. L. A. Hart, bu hakkı "seçme kapasitesine sahip olan herhangi bir yetişkin[le]" sınırlandırır.[30] Sadece insana özgü olan rasyonel bir yetinin varlığını gerektiren *bu* özgürlük, insanın kendi bireysel "olanaklarını" kullanıp geliştirmesiyle istediği yaşama durumlarını oluşturması bakımından bir *değerdir*. Zira kendisi için iyi yaşamın nasıl olması gerektiğine dair oluşturacağı anlayışını bireyin kendisinin belirleyebilmesi, bu belirlemeye uygun bir yaşam pratiğini sürdürebilmesi, iyi yaşama dair anlayışını sürekli olarak yeniden değerlendirip geliştirebilmesi, gerektiğinde bu anlayışını değiştirebilmesi bireyin iyi durumda olmasının temel koşullarındandır. Dolayısıyla bu iyinin korunması ve geliştirilmesi gereğinden doğan haklar, diğerlerinin bu yaşama müda-

[28] Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2007), s. 2.
[29] *Age.*, s. 75.
[30] H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?", *Theories of Rights*, der. Jeremy Waldron (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 77.

hale etmeme veya bu yaşamı sınırlandırmama yükümlülüklerinin varlığını gerektirir. Yani başkalarına zarar vermediği veya başkalarının benzer özgürlüklerini tehdit etmediği sürece, ilgili bireyin rasyonel yetisini kullanarak oluşturduğu yaşamına ve seçimlerine, diğerlerinin müdahale etmeme yükümlülüğü vardır.

Öte yandan, bireysel otonominin kullanımını gerektiren rasyonel bir yeterliliğe sahip olmak, her bir varlığın özgürlüğünün değerini belirlemede *tek faktör değildir*. İnsana özgü rasyonel bir yetiyle ilişkisinde gerçekleştirilen özgürlüğün son derece değerli olduğuna dair bir kabul, bu yeterlilikten yoksun olan insanların kendilerine özgü belli tarzlarda davranma *isteklerinin* hiçbir bakımdan önemli olmadığı kabulüne bizi sürüklememelidir. Bu da, insanın yapısal özelliklerine uygun bir yaşama durumu içinde olmasının, neden onun iyisi olduğunun ikinci gerekçesini oluşturur. Nitekim bu insanların gereken rasyonel yeterliliğe sahip olmamaları, onların özgürlük hakkından bütünüyle yoksun oldukları anlamına gelmez. Rasyonel yeterliliğe sahip olan insanlardan farklı olarak bu insanların, yapısal özelliklerinin gerektirdiği farklı tür ve çapta bir özgürlük durumu içinde olabilmeleri, özgürlüğün gerektirdiği bir diğer koşulu da son derece belirginleştirir: Diğerlerine zarar vermedikleri sürece bu insanların isteklerine dayanarak gerçekleştirdikleri eylemleri veya hareketleri üzerinde meşru olmayan dışsal bir sınırlandırmanın olmaması.

Diğerlerine zarar vermedikleri sürece ilgili kimselerin eylemleri veya hareketleri üzerinde meşru olmayan dışsal sınırlandırmanın olmaması gerektiğine ilişkin bu kabul, bazı hayvanlar için de geçerli olmalıdır.[31] Bir varlık rasyonel yetisini kullanarak yapısal özelliğinin gerektirdiği belli bir durumu, alternatif olabilecek diğer durumlara tercih ederken; söz konusu yetiye sahip olmayan başka bir varlık ise gene yapısal özelliğine özgü olan duyguları veya istekleri aracılığıyla belli bir durumda olmayı, başka bir duruma tercih edebilir. Bir tavuğun önüne kımıldayamayacağı bir kafes ile kanatlarını çırpabileceği, rahatça dolaşabileceği, çerçöpü eşeleyebileceği bir alan arasında tercihte bulunma şansı verildiğinde, tercihi ikinci durumdan yana olacaktır kuşkusuz, çünkü bu durumda olmak, *onun* iyisidir. Nitekim insani anlamda rasyonel seçim yapma yeterliliğine sahip olmasalar da, bazı hayvanların hareketleri sınırlandırıldığında ciddi bir biçimde zarar gördükleri açıktır. O halde sadece insana özgü rasyonel bir yetinin varlığını gerektiren özgürlüğün yanısıra, yapısal özelliğinin gerektirdiği derece ve çapta bir hareket serbestîsinin olmasını da ilgili varlığın özgürlüğü –do-

[31] James Rachels, "Why Animals Have a Right to Liberty?", *Animal Rights and Human Obligations*, der. Tom Regan ve Peter Singer (New Jersey: Prentice Hall, 1989), s. 127; Degrazia, *Hayvan Hakları*, s. 92.

layısıyla iyisi– olarak kabul edersek, bazı hayvanların bu koşulu farklı derecelerden de olsa karşıladığını görürüz. O halde bazı hayvanların yapısal özelliklerinin gerektirdiği bir yaşamdan kendilerini yoksun kılmanın *onlar için kötü*, dolayısıyla bu kötü durumda olmamaya dair çıkarlarının önemli olduğunu, bu çıkarların korunması gereğinin ilgili olan hakları meşru kıldığını, bu hakların da bağlantısal yükümlülüğünün, bu hayvanların kötü durumda olmalarına neden olmamayı içerdiğini kabul etmeliyiz.

Sınaî çiftliklerdeki hayvanların yaşamları boyunca acı, rahatsızlık, can sıkıntısı ve korku gibi istenmeyen duyguları yaşadıkları açıktır.[32] Zira bu kurumsal pratik, söz konusu hayvanların iyilerini tehdit eden, bu iyileri gerçekleştirmelerinden kendilerini yoksun kılan *kapatılmayı* veya *hapsedilmeyi* içerir.[33] Bu çiftliklere kapatılan hayvanlar için bu durum kötüdür, çünkü yürüyememeleri, koşamamaları, gerinememeleri, bir grubun veya bir sürünün parçası olamamaları, yani yapısal özelliklerine veya türlerine özgü işlevlerini gerçekleştirememeleri onlara zarar verir. Bu zarara son verebilen ilgili hakların hukuki zeminde ve evrensel çapta tanınması gereklidir. Nitekim insanların şiddetli fiziksel acıların yanısıra, korku, sıkıntı, stres, kaygı, ıstırap gibi duygusal acılar yaşamamalarını ve insanın değerli olan yapısal özelliklerine veya olanaklarına uygun bir yaşama durumu içinde olmasını hedefleyen haklardan söz etmek ne kadar önemliyse veya anlamlıysa, bu hayvanların acı çekmemelerini ve türlerine özgü bir yaşamdan mahrum bırakılmamalarını hedefleyen haklardan söz etmek de o kadar önemlidir veya anlamlıdır. Zira daha önce belirttiğimiz gibi, belli bir özelliği ahlâki bakımdan önemsenmesi gereken bir özellik olarak kabul ettiğimizde, bunun, söz konusu özelliğe sahip olan bütün varlıklar için geçerli olduğunu da kabul etmeliyiz. Bu kabulün pratikteki sonuçlarından birisi, sınaî çiftliklerin küresel çapta tamamıyla ortadan kaldırılmasını gerektirir.

Öte yandan, sınaî çiftliklerin tamamıyla ortadan kaldırılmasına karşı itirazlar birkaç zeminde ileri sürülebilir. Bu itirazlardan biri, sınaî çiftçiliğinin bütünüyle terk edilmesi durumunda, bu mekânlarda tutulan hayvanların hiç var olmayacağı, bir süre yaşamanın hiç yaşamamaktan daha iyi olduğu, dolayısıyla bu hayvanlardan elde edilen ürünlerin veya *kalıntıların* tüketilmesiyle onlara, şans eseri de olsa iyilik edildiği iddiasına dayanır.[34]

[32] Hayvanların zihinsel ve duygusal yaşamlarına dair yazılar için bkz. DeGrazia, *Hayvan Hakları*, 3. Bölüm; Marian Stamp Dawkins, "Animal Minds and Animal Emotions", *The Animal Ethics*, der. Susan J. Armstrong ve Richard G. Botzler (London: Routledge, 2003), s. 94-99.

[33] Burada hareketlerin sınırlandırılmasından söz etmiyoruz, zira bazen hareketleri üzerinde bir sınırlandırma, ilgili varlık için iyi olabilir.

[34] Bu iddianın kısmi bir savunusu için bkz. Jon Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 1997), s. 217-219. Karşıt görüşler için ise bkz. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları 2006), s. 73-78; Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 307-310.

Her şeyden önce var olmamanın nasıl bir şey olduğunu bilme olanağına sahip olamadığımızdan, var olma ile var olmamanın bir karşılaştırmasını yapmanın yanılgılı olduğunu belirtmeliyiz. Var olma iyi bir şey olsa bile, bu, herhangi bir nitelendirmeden bağımsız bir iyi olamaz. Bir varlığın deneyimleyebileceği yaşamın ne sadece acıları ne de sadece hazları içeren bir yaşam olduğunu; tersine, acıların ve hazların bir karışımı olduğunu ve bu haliyle yaşamın bir değeri olduğunu kabul ettiğimizde, dünyaya yeni varlıklar getirmenin kendisi bakımından olumlanamayacağını, bunun iyi olup olmadığını belirleyen ölçütün, söz konusu varlıkların bu dünyadaki durumlarıyla doğrudan ilintili olduğunu, dolayısıyla *sadece* acıları içeren bir yaşama maruz bırakma pahasına bir canlıyı dünyaya getirmenin doğru olmadığını da kabul etmeliyiz.

Sınaî çiftliklere kapatılan hayvanlar bütün yaşamlarını eziyete maruz bırakılarak geçirirler.[35] Yani onların yaşamları acı ve hazzın karışımını içeren yaşamlar değil, fakat sadece acıyı içeren yaşamlardır. Bu yaşamlarda fiziksel acıların yanısıra, rahatsızlık, can sıkıntısı ve korku gibi duygusal acılar vardır sadece, çünkü bu hayvanlar yürüme, koşma, rahatça gerinme, bir sürünün parçası olma gibi kendilerini iyi kılan yapısal özelliklerine özgü davranışları gerçekleştirebilme olanağından yoksun bırakılırlar. Böylesi bir yaşamı sürdürmeleri için onları dünyaya getirme, onlar için son derece kötü, bu kötüye neden olan ve katkıda bulunan biz insanlar açısından ise ahlâki değildir. O halde bir süre yaşamanın hiç yaşamamaktan daha iyi olduğu iddiası doğru olsa bile, bu iddia, sınaî çiftliklerin varlığını ve bu mekânlarda yaşamaya mahkûm edilmiş hayvanların *bedenlerini* yemeyi veya bu hayvanlardan elde edilen yiyecekleri tüketmeyi hiçbir biçimde haklı kılamaz. Nitekim bu hayvanların yapısal özelliklerinin gerektirdiği bir yaşama durumunu kendilerine sağlama veya onları bu durumdan yoksun kılmama yükümlülükleri son derece belirgindir.

Bu yükümlülükleri, hayvan haklarının olamayacağını ileri sürenlerden bazıları da kabul eder.[36] Gerçekten de, ahlâki olmanın gerektirdiği koşullardan olan diğerlerinin meşru çıkarlarını gözetebilme yeterliliğine sahip olan herkesin, bu yükümlülükler üzerinde uzlaşması gerekir. Zira bu yüküm-

[35] Bu mekânlarda yaşamaya mahkûm edilmiş hayvanların maruz bırakıldığı eziyetleri ayrıntılı belirten yazılar için bkz. Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 147-223; Regan, *Kafesler Boşalsın:- Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*, s. 129-157.

[36] İnsanların hayvan ürünlerine ihtiyacının olduğunu belirttiği, bu ihtiyacı Kantçı ve Faydacı etik teorilerinin bir senteziyle temellendirdiği yazısında R. M. Hare, "geleceğe yönelik istekleri olmayan" hayvanların öldürülebileceğini ileri sürmekle birlikte, bu yükümlülükleri kabul eder. R. M. Hare, "Why I Am only a Demi-vegetarian?", *Singer and His Critics*, der. Dale Jamieson (Oxford: Blackwell, 1999), s. 233-246. Hayvan haklarının olamayacağını iddia ettiği kitabında Roger Scruton da sınaî çiftliklerini şiddetle reddeder. Roger Scruton, *Animal Rights and Wrongs* (London: Demos, 2000), s. 99-105.

lülükleri gerçekleştirmek, ilgili hayvanların meşru çıkarlarını gözetmeyi içermesinin yanısıra, biz insanların birbirimizle ilişkilerinin ahlâki kalitesi üzerinde de olumlu etkileri olabilir. Nitekim hayvan haklarının olamayacağını ileri sürdüğü kitabında Roger Scruton, hayvanlara davranma tarzımız ile birbirimize davranma tarzımız arasında var olan derin bağı göstermek için iki yaşlı kadın arasında geçen şu diyalogu bize aktarır: Trenle seyahat eden kadınlardan birinin ineklerle dolu sınaî çiftliğine bakarak arkadaşına "ineklerin ruhlarının olduğu günleri hatırlıyorum" demesi üzerine arkadaşı, "evet, biz insanların da ruhlarının olduğu günler vardı" diyerek karşılık verir.[37] Sınaî çiftlikleri tamamıyla ortadan kaldırmamızın, biz insanların birbirimizle ilişkilerinin ahlâki kalitesi üzerinde olumlu etkilerinin olabilmesinin yanısıra; sürekli adaletsizlik *üretmemize* vesile olan bu mekânları tamamıyla ortadan kaldırmamız, daha adil kurumlardan oluşan bir toplumsal düzene sahip olmamıza da belki vesile olabilir. Nitekim bir sömürü biçimine izin vermek veya kayıtsız kalmak, diğer sömürü biçimlerini de tetikleyebilir. Bunun gibi, bir sömürü biçimini sona erdirmek, diğer sömürü biçimlerini de zora sokabilir.

Öte yandan, sınaî çiftliklerin tümüyle ortadan kaldırılmasıyla birçok insanın zarar göreceğine dair bir iddia, farklı gerekçeler üzerinden ileri sürülebilir. Bu iddiaya birkaç zeminde yanıt vermek mümkündür. Her şeyden önce, adaletin gerektirdiği faydanın gerektirdiği ile çatıştığında, ilkesel olarak tercihimiz adaletin gerektirdiğini gerçekleştirmek olmalıdır. Konumuz bağlamındaki hayvanlar için adaletin gerektirdiği, insanların faydasına veya zararına olup olmamalarından bağımsız olarak, bu hayvanların haklarını tanımaktır. Ancak bu hakların tanınmasından sonra, hangi insan hak ve çıkarlarının risk altında olduğuna dair bir soru anlamlı olabilir. Paola Cavalieri'nin belirttiği gibi, "Ne zaman ki her türlü resmî ayırımcılığı ortadan kaldıran bir adımla, genişletilmiş insan hakları kuramının koruması altına aldığı varlıklar arasına (...) hayvanlar da dâhil edilir, ancak o zaman tek tek hak sahipleri arasındaki özgül ilişkiler sorunuyla ya da kaçınılmaz çıkar çatışmalarını düzenleme yöntemleriyle ilgilenmek mümkün olur".[38]

Bu çiftliklerin tamamıyla ortadan kaldırılmasının insanların faydasına olmadığı veya onlara zarar vereceğine dair ileri sürülen bu iddianın bir diğer problemi, faydayı sadece insan açısından ele almasıdır. Bu çiftliklerde yetiştirilen hayvanlar fayda ve zarar hesabında *taraftırlar*. Dolayısıyla burada sorulması gereken soru, bu kurumlarda elde edilen hayvan kalıntılarının tüketimiyle ilişkisinde hangi zararların hangi faydalarla karşılaştırıldığı

[37] Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, s. 102-103.

[38] Paola Cavalieri, "Genişletilmiş Bir İnsan Hakları Kuramı İçin", *Birikim*, 195 (2005), s. 39, dipnot 6.

ve hayvanlara verilen zararla ortaya çıkan kötünün nasıl meşru kılınabileceğidir. Bu mekânlarda tutulan hayvanların maruz kaldığı olumsuzluklar onlar için kötüdür ve insanlara sağladığı faydayla ilişkisinde bu kötülüğün meşru kılınabileceği iddiası da, ahlâken son derece gevşek bir zemindedir. Zira bu hayvanlara verilen zarar, insanların yaşamsal çıkarlarıyla ilgisiz olması bakımından *zorunlu değildir*. Nitekim II. Dünya Savaşı'ndan önce bu çiftlikler yoktu ve insanlar yaşıyordu. İnsanların damak zevki, tat zevki ve bununla ilintili diğer bazı zevklerin tatmin edilmesi istenilir olmasına karşılık, bu hayvanların yaşamlarının ve acılarının içerdiği *ahlâki değere* ağır basamaz. Bu çiftliklerin kaldırılmasının sonucunda bazı insanların kısa vadede ekonomik bakımdan zarar görebileceklerini kabul etsek bile, gene de bu kabul, hayvanların sürekli eziyet dolu hayatlar yaşamasına, onların sürekli sömürülmelerine neden olan, dolayısıyla sürekli adaletsizlik üreten sınaî çiftçiliğine dayalı kurumların varlığını meşru kılamaz. Zira adil olmayan kurumların varlıklarını, tek tek bireylerin –haklı bile olsa– çıkarlarına vurgu yaparak veya bazı toplumsal değerleri ileri sürerek meşru kılma çabasının kendisi ahlâken yanlıştır.

Öte yandan, bu söylediklerimiz bazı insanları ikna etmeyebilir ve her halükârda insanların çıkarlarının, sınaî çiftliklere hapsedilen hayvanlarınkinden daha fazla önemsenmesi gerektiğini, dolayısıyla bu pratiğin sürdürülmesinin doğru olduğunu ileri sürebilir. Böylesi bir görüşe, bu çiftliklerin temelde insanların zararına işleyen kurumlar olduğuna dair yaygın bir görüşün varlığına vurgu yapılarak cevap verilebilir. Nitekim bu çiftliklerin insan sağlığını olumsuz etkilediği, doğal dengenin bozulmasında önemli etkilerinin olduğu, gıda dağılımında adaletsizliğe neden olduğu, dünyadaki açlık sorununu körükleyen önemli faktörlerden biri olduğu, kısacası, genel olarak, insan refahını olumsuz etkilediği ileri sürülür.[39] Belki de bir gün biz insanlar, bizzat bu hayvanların çıkarına olduğu için değil de, bizim çıkarımıza olmadığı için bu çiftliklerin varlığına son vermek isteyeceğiz. Fakat o günlerin gelmesini beklememeliyiz. O günlerin gelmesinden önce, haklarını talep edemeyen ve hakları için mücadele yürütemeyen bu hayvanların acı çekmeme ve türlerine özgü bir yaşamdan mahrum bırakılmama haklarını tanıyarak, bizim gibi olmayanların ve bizim gibi yaşamayanların meşru çıkarlarını gözetebildiğimizi göstermekle, muhteşem varlıklar olduğumuza dair sahip olduğumuz düşünceyi kanıtlama fırsatını kaçırmamalıyız.

[39] DeGrazia, *Hayvan Hakları*, s. 115-118; Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 231-238.

Etkileşimde Olduğumuz Hayvanların Yüzde 95'i: Endüstriyel Çiftlik Hayvanlarının Durumu, Etik Tartışmalar ve Çözüm Yaklaşımları

Engin Arıkan*

Günümüzde Türkiye'de insanların etkileşimde olduğu hayvan sayısı yaklaşık 6 milyar. Türkiye İstatistik Kurumu verileri bunların en az yüzde 95'inin endüstriyel hayvancılıkta kullanıldığını gösteriyor. Bu nedenle herhangi bir hayvan özgürleşmesi yaklaşımı endüstriyel çiftlik hayvanlarını ciddi biçimde ele almadan tamamlanamaz. Bu yazıda, endüstriyel hayvancılıkta kullanılan hayvanların durumu, sağlık açısından hayvansal gıdaları tüketmemizin gerekli olup olmadığı, etik açıdan hayvanları kullanmamızın doğru olup olmadığı, muhtemel itirazların ve endişelerin haklılığı, endüstriyel hayvancılığa dair dünyadaki gelişmeler ve çözüm için bazı öneriler incelenecek.

Endüstriyel Hayvancilikta Kullanilan Hayvanlarin Durumu

Günümüzde birçok gıda firması kullandıkları hayvanların doğal ve mutlu bir hayat yaşadığına dair birçok reklâm yayımlıyor. Bunlarda da bir gerçeklik payı var. Gerçekten de geçmişte çiftlik hayvanları günümüze kıyas-

* Engin Arıkan, Türk-Alman Üniversitesi.

la çok daha iyi şekilde yaşıyordu. Ancak günümüzde durum ciddi biçimde değişti. Zaten bu değişiklikten dolayı da pek çok gıda şirketi bu reklâmlarında artık animasyonlar kullanıyor. Şimdi bugün gerçekten neler olduğuna bakalım:

A) YUMURTACI TAVUKLAR

Yumurtacı tavukların önemli bir kısmı kafeslerde yetiştirilir. Bu hayvanlar hayata suni kuluçka makinesinde ısıtılan yumurtalarından çıkarak başlarlar ve aileleri ile asla beraber olamazlar. Yumurtacı tavukların erkek olanları hemen ayrılır ve imha edilir çünkü ırkları yeteri kadar hızlı etlenmeye müsait olmadığı için eti için yetiştirilmeleri kârlı olmaz. Dişi olanlar ise hızlı bir şekilde büyütülür ve hayatlarının tamamını geçirecekleri kafeslere yerleştirilir. Genellikle bu kafesler kapalı alanlardadır ve tavuklar güneş görmezler. Tavuklar hayatları boyunca kanatlarını rahatça açamaz, toprağa ayak basamaz, diğer tavuklar ile makul bir sosyal yaşantı veya bir aile hayatı kuramazlar. Kafesler metaldendir ve yumurtaların yuvarlanması için eğimlidir. Tavuklar bu zor şartlarda genellikle kavga ettikleri için gagaları dağlanarak yaralanmaların önüne geçilmeye çalışılır. Yumurta üretiminde tavuklar çoğu kez beslenme ve ışıklandırma manipülasyonları ile de aşırı yumurtalamaya zorlanır, ancak bunlar tavuklar açısından oldukça eziyetli olur. On yıllar süren ırk seçilimi sonucu yumurta tavukları yılda neredeyse 200 yumurta yumurtlar ki bu da aslında bünyeleri açısından çok zorlayıcıdır. Normal şartlarda bu hayvanlar 6-8 yıl yaşar, ancak endüstri şartlarında 1-2 sene içerisinde yumurta randımanları düştüğü için kesilirler.

"Serbest gezen tavuk yumurtası" ve "organik yumurta" en azından tavukları kafeslerde tutmadığı için çok daha yüksek bir refah sağlar ancak bu sistemlerde de gaga dağlama ve erkek civcivlerin imha pratikleri devam etmektedir. "Serbest gezen tavuk yumurtası" tipleri de mevcut mevzuatta herhangi bir denetime tâbi değildir sadece "organik yumurta"ları yumurtlayan tavukların serbest gezip gezmedikleri, dışarıya erişimlerinin olup olmadığı denetlenmektedir. Bu tipteki üretimde dahi tavuklar doğalarına aykırı şekilde çok dar bir alanda çok kalabalık bir sürü ile yaşamak zorunda kalırlar ve randımanları düşünce kesilirler.

Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre Türkiye'de 2017 itibariyle 121.556.027 yumurtacı tavuk vardır.

B) BROİLER TAVUKLAR (ET TAVUKLARI)

Broiler tavuklar da yumurtacı tavuklar gibi hayata suni kuluçka makinesinde ısıtılan yumurtalarından çıkarak başlarlar ve aileleri ile asla beraber olamazlar. Broiler tavuklar, on yıllar süren ırk seçilimi sonucunda çok hızlı büyürler ve yaklaşık 40 günde 4 kiloya erişirler. Bu süreç boyunca kafes-

te olmamalarına rağmen güneş görmezler ve çok kalabalık bir şekilde yetiştirilirler. Hızlı büyüme birçoğunun eklemlerinde aşırı yük oluşturur ve hayvanların önemli bir kısmı neredeyse hiç hareket etmeden oturur. Tavukların tüm dışkısı yaşam alanlarında kalır ve çok kalabalık olduğu için hayvanlar bu kirli havayı tüm hayatları boyunca teneffüs etmek zorunda kalır. Broiler tavukların kesimi de çok eziyetlidir. Tavuklar oldukça sıkışık kafeslerde kesimhaneye sevk edilir. Daha sonra tavuklar baş aşağı olarak ayaklarından kelepçelenir. Üretim bandında hızlı bir şekilde ilerleyen tavukların boğazları döner bir dişli ile kesilir. Bu süreçte herhangi bir şoklama veya anestezi kullanılmaz. Düşük olasılıkla da olsa bazı tavuklar döner dişlinin keskilerine denk gelmezler. Bu tavuklar bir sonraki aşama olan tüy yolunması aşaması için canlı olarak kaynar suya batırılır. Normal şartlarda bir broiler tavuğun yaşam süresi 7 yıl iken bu hayvanlar 7 haftada kesime gönderilir.

Sadece 2017'de bu eziyetli süreçten geçen tavuk sayısı Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre 1.228.454.000'dir (1 milyar 228 milyon 454 bin). Bu rakam "yıllık" kesimi ifade ediyor. Yani 2018'de bir bu kadar daha (yani yaklaşık 1 milyar 228 milyon) tavuk kesilecektir.

C) HİNDİLER

Hindiler de aynı broiler tavuklar gibi hayata suni kuluçka makinesinde ısıtılan yumurtalarından çıkarak başlarlar ve aileleri ile asla beraber olamazlar. Hindiler de ırk seçilimi sonucunda çok hızlı büyürler. Bu süreç boyunca kafeste olmamalarına rağmen güneş görmezler ve çok kalabalık bir şekilde yetiştirilirler. Hızlı büyüme birçoğunun eklemlerinde aşırı yük oluşturur ve hayvanların önemli bir kısmı neredeyse hiç hareket etmeden oturur. Hattâ bu ırk seçilimi o kadar uç noktaya erişmiştir ki damızlık hindiler doğal olarak çiftleşemezler; çiftlik çalışanları suni olarak hayvanlardan döl alarak çiftleşmeyi gerçekleştirir. Hindilerin tüm dışkısı yaşam alanlarında kalır ve çok kalabalık olduğu için hayvanlar bu kirli havayı tüm hayatları boyunca teneffüs etmek zorunda kalır. Hindilerin kesimi de çok eziyetlidir. Hindiler oldukça sıkışık kafeslerde kesimhaneye sevk edilir. Daha sonra tavuklar gibi baş aşağı olarak ayaklarından kelepçelenir. Üretim bandında hızlı bir şekilde ilerleyen tavukların boğazları döner bir dişli ile kesilir. Bu süreçte herhangi bir şoklama veya anestezi kullanılmaz. Düşük olasılıkla da olsa bazı hindiler döner dişlinin keskilerine denk gelmezler. Bu hindiler bir sonraki aşama olan tüy yolunması aşaması için canlı olarak kaynar suya batırılır. Normal şartlarda bir hindinin yaşam süresi 15 yıl iken bu hayvanlar 3 ayda kesime gönderilir.

Sadece 2017'de bu eziyetli süreçten geçen hindi sayısı Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre 5.199.000'dir.

D) KIRMIZI ET ÜRETİMİNDE KULLANILAN KÜÇÜK VE BÜYÜKBAŞ HAYVANLAR:

Kırmızı et üretiminde kullanılan küçük ve büyükbaş hayvanlar diğer endüstriyel hayvanlara kıyasla refahları çok daha yüksektir. Ancak gene de bunlar da çevrili alanlarda yetiştirilirler ve doğal yaşantılarını tam olarak gerçekleştiremezler. Normal şartlarda bu tip hayvanların yaşam süresi yaklaşık 12 yıl iken endüstride bu hayvanlar 1-1,5 yıl arasında kesilir. Bu kesim sürecinde hayvanlar baş aşağı olacak şekilde bacaklarından asılır ve boğazları kesilir. Bu işlemde hayvanın hissiz hale gelmesi yaklaşık bir dakika sürer. Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre 2017'de 3.608.238 büyükbaş, 7.203.204 küçükbaş hayvan kesilmiştir.

E) BALIKLAR

Yediğimiz balıkların bir kısmı çiftliklerde yetiştirilir bir kısmı da denizlerden avlanır. Çiftliklerde yetiştirilen balıkların beslenmesinde mısır yemi gibi bitkisel gıdalar kullanıldığı gibi diğer balıklar da yem olarak kullanılır. Bu açıdan bakıldığında çiftlik balıkları kendi doğalarına aykırı olacak şekilde kalabalık ağların ve tankların içinde yetiştirilirler ve hareket imkânları kısıtlıdır. Ağların doğası gereği hayvanların pislikleri de bu yaşam alanının içinde yoğunlaşır.

Denizde avlanma da genellikle büyük ağlar vasıtasıyla gerçekleştirilir ve kullanılmayan birçok balık ve canlı da bu süreçte hayatını kaybeder. Balıkçılığın önemli bir kısmı ekosistemin karşılayabileceğinden fazlasını denizlerden çeker. Bunun da yanında denizlerdeki kirlilik nedeniyle çoğu balıkta olağanın üstünde ağır metal birikmesi mevcuttur.

Balıkların ölümü diğer hayvanların ölümüne kıyasla çok daha eziyetlidir çünkü boğularak ölürler. Balıkların ölümü yaklaşık 10 dakika sürer.

Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre 2017'de yaklaşık 4 milyar balık üretilmiş ve avlanmıştır. Bunların önemli bir kısmı çiftlik balıkçılığında yem olarak kullanılır.

F) SÜTÜ SAĞILAN HAYVANLAR

Sütüsağılan hayvanların (inek, keçi, manda gibi) da diğer memeliler gibi süt vermesi için gebe olması gerekir. Bunun için sütü sağılan bu hayvanların bir yaşlarından itibaren düzenli olarak çoğu zaman da suni olarak gebe bırakılırlar. Bu süreçte de ırk seçilimi ve ek hormonlar sayesinde aşırı süt salgılaması sağlanır. Hayvanlar doğum yaptıktan sonra da yavruları kısa bir süre sonra onlardan alınır. Bu sayede yavrunun sütü tüketmesi en-

gellenir ve bağlılıkları önlenir. Yavrular ayrı şekilde yetiştirilir. Bu durum her memelide olduğu gibi gerek anne gerekse yavrusu açısından büyük bir travma yaratır. Erkek yavruların çoğu işletmede et olarak kullanılmak için kısa bir süre sonra kesilir. Dişi yavrular ise annelerinin çektiklerini kendileri tecrübe eder.

Bu yoğun döllenme, gebe kalma, doğum ve süt verme döngüsü doğal olarak hayvanların bünyelerini bozar ve belli bir süre sonra hayvanların süt verimi düşer. Bu noktada bunlar da kesime gönderilir.

Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre Türkiye'de 2017 itibariyle 28.505.537 hayvan sütü için kullanılmaktadır.

Etik Açıdan Tüm Bunlar Doğru Mu?

Basit bir şekilde ifade edersek, eğer hayvanlara tüm bu eziyetleri çektirmeden de hayatımızı makul bir şekilde sürdürebiliyor isek ve hayvansal gıdaları tüketmememiz durumunda hayvanlar bu eziyetleri yaşamayacak ise bunu yapmamamız gerekir. Eğer eylemlerimiz büyük acılara sebep oluyor ve bunun karşılığında önemli bir menfaat ortaya çıkmıyor ise o zaman yaptıklarımız gayriahlâkidir.

Bir analoji kurarsak: eğer bir kişinin boğa güreşi izlemeden de kendini eğlendirebilecek imkânları var ise ve boğa güreşinde kullanılan hayvanlar büyük bir eziyet içerisinde ise o zaman bu pratiğin devam etmemesi gerekir.

Ahlâk felsefesinde bu çizgi faydacı yaklaşımdır ve temsilcisi Peter Singer'dır. Singer genelgeçer bir ilke olan eşitlik ilkesinin tutarlı olabilmesi için bunun hayvanları da içine alacak şekilde uygulanması gerektiğini savunur. "İnsanlar eşittir" önermesi, insanların her birinin eşit özelliklere sahip olduğunu iddia edemez çünkü bu doğru değildir. Bu önerme ancak tüm insanların menfaatlerinin (yani acı ve hazlarının) eşit derecede önemsenmesi gerektiğini ileri sürer. Bu noktada hayvanların da acı ve haz hissetme kapasitesi olduğuna göre bu ilkenin hayvanlara da uygulanması gerekir.[1]

Faydacılıktan farklı olarak hak temelli yaklaşım ise hayvanları "bir hayatın öznesi" olarak ele alır. Hayvanlar, (en azından önemli bir kısmı) düşünceleri, arzuları ve kendi farkındalıkları olan canlılardır. Kedi, köpek besleyen veya bu hayvanları gözlemleyen biri için bu önerme çok açık görünecektir. Hayvanların hayatı sadece biyolojik değil; ama aynı zamanda biyografiktir. Onların hayatını biz tam olarak anlamasak da hayvanlar kendi içlerinde farkında bir şekilde kendi hayatlarını yaşarlar (veya otobiyografilerini yazarlar). Bu etik yaklaşımın temsilcisi Tom Regan, hayvanların

[1] Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev: Hayrullah Doğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 42-54.

bir hayatın öznesi olmasından dolayı bir araç olarak kullanılmama haklarının olduğunu öne sürer. Evet, hayvanlar insanların önemli bir kısmından bazı özellikler açısından aşağı olabilir ancak bu durum onları ahlâkın alanının dışına çıkarmaz. Örneğin akıl hastası veya zihinsel engelli bir insan da diğer insanlardan akli yetiler ve ahlâki kararlar açısından daha düşük bir seviyede olabilir; ancak bu durum o insanları birer araç olarak kendi menfaatimiz için kullanabileceğimiz sonucunu doğurmaz.[2]

Etik açıdan son olarak, erdem etiği yaklaşımına değinebiliriz. Bu yaklaşım hayvanların ahlâki statüsünden ziyade, biz insanların nasıl "iyi hayatlar" yaşayabileceğimize odaklanır. Bu yaklaşımın hayvan özgürleşmesi özelindeki temsilcisi olan Rosalind Hursthouse iyi bir hayat yaşamamız için erdemli olmamız gerektiğini ve bu erdemlerin gereği eylemlerde bulunmamız gerektiğini söyler. Bu zaten oldukça açık bir önermedir. Bu önermeden hareketle Hursthouse iyi bir hayat için dürüstlük, merhamet, saygı, cesaret, yardımseverlik, açık fikirlilik gibi erdemlere sahip olmamız gerektiğini söyler. Bu erdemler gereği de hayvanları gıda olarak tüketmek zorunda olduğumuzu dürüst bir şekilde söyleyemeyiz. Bunun damak zevkimiz için olduğunu kabul etmemiz gerekir. Hayvanların çektiği eziyeti merhametli bir insan olarak kabul edemeyiz; merhamet gereği bunu yapmamamız gerekir. Saygılı bir insan olarak hayvanların hayatını kendi elimizle (veya tüketimimiz ile) sonlandırmamamız gerekir. Beslenmemizi değiştirirken, cesaret erdemi gereği belli sosyal baskılara direnebilmemiz ve hayatımızda değişiklikler yapmak için açıkfikirli olmamız gerekir vb. Bu tip analizler hayvan özgürleşmesinin bizim için bir "yük" olmaktan ziyade hayatımızı daha anlamlı ve güzel bir noktaya taşıyabileceğini de göstermektedir.[3]

Bu argümanlar daha fazla detaylandırılabilir, ancak kanımca hayvan özgürleşmesi argümanlarına dair şüpheler bu argümanların zayıflığından ziyade belli eleştiri ve endişelerden dolayı tam olarak kabul görmüyor.[4] Aşağıda muhtemel itirazlar ele alındıkça bu argümanlar daha da açık hale gelecek.

---

[2] Tom Regan, *The Case For Animal Rights*, California: University of California Press, 1985, ss. 235-260.

[3] Rosalind Hursthouse, "Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals", *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, ed. Jennifer Welchman, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006, s. 136-156.

[4] Bu etik tartışmaların daha ayrıntılı incelemesi için bkz: Engin Arıkan, *Hayvan Hakları, İnsan Hukuku*, Bursa: Ekin Yayınları, 2016.

Sağlık açısından hayvansal gıdaları tüketmek gerekli mi?

Bu konuda öne sürülen ilk ve en önemli itiraz hayvansal gıda tüketiminin sağlık açısından bir zorunluluk olduğudur.

Ama hayvansal gıdaları tüketmek sağlık açısından bir zorunluluk değildir; tam tersine hayvansal ürünler sağlık açısından riskler taşımaktadır. Sağlık otoriteleri bu konuda oldukça açık:

> Dünya Sağlık Örgütü bitkisel temelli bir beslenmeyi önerirken hayvansal gıdalara karşı mesafeli yaklaşıyor.[5]

Dünyada besin tercihleri ve kılavuzları açısından en önemli ve köklü kuruluş olan Beslenme ve Diyetetik Akademisi (Academy of Nutrition and Dietetics) de vegan/vejetaryen bir diyetin gereklilikleri yerine getirildiği sürece sağlıklı olduğunu onaylıyor. Hattâ bu kuruluş vegan/vejetaryen bir diyetin kalp ve damar rahatsızlıkları, diyabet, belli kanser tipleri ve obezite hastalıkları açısından riskleri düşürdüğünü de belirtiyor.[6]

Adventist sağlık araştırmalarının sonuçlarına göre de, vejetaryen/veganların etçil beslenenlere kıyasla yaşam süresi yüzde 15 daha yüksek.[7]

Medyada gördüğümüz diyetisyen ve doktorların ağırlıklı bir çoğunluğu da şu ifadeleri kullanıyor: "doğal beslenin", "hayvansal gıdalar kalp ve damar hastalıkları açısından fazla tüketilmemeli", "bakliyatlar, kuruyemişler, sebze ve meyveler çok faydalı".

Tüm bu otoritelerin veri ve önerilerini dikkate alırsak, yukarıda bahsedilen oldukça suni ve riskli üretim süreçlerinden elde edilen ürünleri tüketmek sağlık için bir zorunluluk olmaktan ziyade bir risktir. Vejetaryen/vegan bir diyette ihtiyaç duyulan gıda unsurları aşağıdaki kaynaklardan sağlanabilir:

Protein: Bakliyat (nohut, fasulye, bezelye vb.), kuruyemiş (fındık, fıstık, badem, ceviz), tahıl (buğday, pirinç, yulaf vb.), mantarlar

Demir: Mercimek, ıspanak, fasulye, tahin...

Omega3: Ceviz, Fasulyeler, Marul, Kavun...

Kalsiyum: Fasulyeler, Elma, Muz, Portakal, Badem...

Probiyotik: Turşu, sebzeler...

D Vitamini: Güneş, mantarlar

B12: Mantarlar, vitamin takviyesi[8]

---

[5] http://www.euro.who.int/en/health-topics/disease-prevention/nutrition/a-healthy-lifestyle

[6] http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2212267216311923

[7] http://jamanetwork.com/journals/jamainternalmedicine/fullarticle/1710093

[8] Vegan ve vejetaryenlerin kesinlikle B12 vitamin takviyesi alması gerekmektedir. Bu vitamin takviyeleri oldukça ucuzdur ve sağlıklıdır. Birçok sağlık otoritesi vegan/vejetaryen olmayanların

Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri nüfusunun (320 milyon) yüzde 3'ü vejetaryen, yüzde 1'i vegandır. Almanya nüfusunun yüzde 5'i vejetaryendir. Eğer böylesi bir beslenme, sağlık açısından bir risk taşıyor olsaydı, kamusal bir sağlık krizinin çıkması gerekirdi. Tam tersine, bu tip bir beslenme tarzını benimseyenler yukarıda belirtilen sağlık risklerinden korunmuş oluyor.

Türkiye İstatistik Kurumu verilerini Türkiye'nin nüfusu ile karşılaştırdığımızda kendi diyetimizin yarattığı etki konusunda belli çıkarımlarda bulunabiliriz.

Bu rakamlara göre ortalama bir Türk vatandaşı yılda yaklaşık 75 hayvanın endüstriyel hayvancılıkta eziyet çekmesine neden olur. Eğer orta sınıf gelir ve imtiyazlarına sahip biri iseniz muhtemelen tüketiminizin 100 hayvana kadar çıkacağını varsayabiliriz.

Bu durum 50 yılda (yani kabaca geri kalan yaşamınızın boyunca) 3.750-5.000 arası hayvanın eziyeti mânâsına gelir. Eğer beslenmemizi daha sağlıklı ve daha etik bir şekilde sürdürmemiz mümkün ise bu kadar büyük bir acıyı yaratmak makul mü? Hayatımızda bunu telafi edebilecek bir şey yapabilecek miyiz? Yoksa hayatımızın son muhasebesine baktığımızda dünyada olumlu bir etkiden ziyade daha fazla acı mı yaratmış olacağız? Bu açıdan bakarsak endüstriyel hayvancılık ürünlerini tüketmek muhtemelen hayatımızdaki en büyük kötülüktür ve hayatımızda olağan üstü bir şey yapmayacaksak bunu telafi edebilecek bir iyilik yapmamız da pek olası değil.

Bu noktada başka bir seçeneği de belirtmekte fayda var: yarı-vejetaryen diyet.

Eğer tamamen bitkisel temelli bir diyete geçme konusunda endişeleriniz varsa beslenmenizde çok ufak değişikliklerle dahi büyük bir etki yaratabilirsiniz.

Diyetinizden endüstriyel tavuk, balık, hindi ve kafes tavuğu yumurtasını çıkarırsanız yarattığınız hayvan eziyetinin önemli bir kısmı azalır. İkinci etapta balığı tamamen diyetinizden çıkarırsanız gene müthiş bir etki yaratılmış olur. Bu noktadan sonra da eğer arzu ederseniz vegan bir diyete geçebilirsiniz.

Dışarıda yemek yerken birçok vejetaryen/vegan seçenek mevcut; ama en azından tavuk, yumurta ve balık yerine peynirli veya kırmızı etli seçenekleri tercih edebilirsiniz. Birçok okul ve işyeri yemekhanesinde de vejetaryen/vegan menüler mevcut; bunları tercih edebilirsiniz.

---

dahi B12 vitamin takviyesi almalarını önermektedir. Muntazam bir diyet takip edemeyenler, D vitamini ve Demir takviyesi de almayı tercih edebilirler. Bu vitamin takviyeleri de vegan/vejetaryen bir beslenmeyi benimsemeyenler için dahi birçok sağlık otoritesi tarafından tavsiye edilmektedir.

Vejetaryen/vegan bir diyete geçerken gerek aileniz gerekse sosyal çevrenizden tepki görmekten de çekinebilirsiniz. Bunun için ilk başta sağlık gerekçesi ile belli gıdaları tercih ettiğinizi ifade edebilirsiniz. Bunu söyleyerek aslında bir yalan söylemiş olmazsınız; hem de karşınızdaki kişilerin de gıda tercihlerini değiştirmeye yöneltebilirsiniz.

BAZI İTİRAZ VE ENDİŞELERE CEVAPLAR

A) "HAYVANLAR GERÇEKTEN ACI HİSSETMİYOR, BU NEDENLE ENDÜSTRİYEL HAYVANCILIK ETİK AÇIDAN BİR SORUN TEŞKİL ETMİYOR."

Hayır, tüm bilimsel otoritelere göre hayvanlar acı hissediyor. Balıklar da diğer hayvanlar gibi acı hissediyor. Sadece balıklar ölürken ses çıkarmıyorlar. Bu da su altında yaşayan bir canlı açısından normaldir. Ancak çalışmalar balıkların da doğal olarak ölüm sürecinde büyük acı tecrübe ettiğini gösteriyor. Zaten evrimsel olarak "acı" canlıları ölüm risklerinden uzaklaştırma işlevini gördüğünden dolayı bu tip durumlarda hayvanların büyük acılar çekmeleri çok doğal.

B) "BİTKİLER DE CANLI. ONLARI DA BU MANTIĞA GÖRE YEMEMEMİZ GEREKİR. BU DA ABSÜRD OLUR."

Bitkiler canlıdır ancak acı çekmezler. Çünkü bitkilerin merkezî sinir sistemleri yoktur. Zaten hareket edemeyen bir canlının evrimsel olarak acı çekme kapasitesi sahip olması garip olurdu. Ancak şüpheci yaklaşıp bitkilerin de acı çektiğini ve bitkisel beslenmenin de dünyada acı yarattığını düşünsek bile bu durum hayvansal gıdaları tüketmemiz gerektiği sonucunu doğurmaz. Çünkü endüstriyel hayvancılık, hayvanların beslenmesi için de muazzam miktarda bitkisel yem kullanır. Yaklaşık bir kilo et üretmek için yedi kilo yem kullanılır. Yani sonuç olarak hayvansal gıdalara dayalı bir diyet bitkisel temelli bir diyete kıyasla çok daha fazla bitki tüketmiş olur.

C) "DOĞANIN DÜZENİ BU DEĞİL Mİ?"

Doğanın belli alanlarında av ve avcı hayvanlar arasında bir şiddet ilişkisi vardır. Ancak günümüzde tükettiğimiz hayvansal ürünler bu doğallık sıfatına hiç uygun değildir. Günümüzde tipik bir tavuk suni kuluçka makinesinde ısıtılan yumurtadan çıkar ve ırk seçilimi gereği yaklaşık 40 günde 4 kiloya kadar ulaşır. Daha sonra da endüstriyel bir kesimhanede kesilir, yolunur ve paketlenerek market raflarına yerleştirilir. Tüketiciler de bunları satın alır. Bu süreci doğal olarak niteleyip o şablona uyduğu için meşrulaştıramayız. Endüstriyel hayvancılık kesinlikle "doğal" değildir.

Kaldı ki her durumu sırf doğal diye de kabul edemeyiz. Doğada birçok tür içindeki ilişkiler oldukça katı bir hiyerarşiye tâbidir, ancak biz toplumumuz açısından demokratik kurum ve pratikleri isteriz; doğada çok eşlilik ve zorla cinsel ilişki yaygındır ancak biz kendi toplumumuzda bu pratikleri asla kabul etmeyiz. Belli türler arasında olan bir ilişkiyi "eğer farklı bir seçeneğimiz varsa" (ki var) neden illa ki kendimiz de taklit etmeliyiz ki?

D) "BİZ İNSANIZ ONLAR HAYVAN. ÖZELLİKLERİMİZ FARKLI. NASIL EŞİT OLABİLİRİZ?"

Evet, insanların hayvanlardan birçok konuda üstün özellikleri var. Örneğin akıl yürütme yetilerimiz, dil kullanma becerilerimiz ve medeniyetimize dair tarihsel gelişimimiz açısından hayvanlardan üstünüz.

Bu argümanı bir şablona oturtursak, "yüksek özelliklere sahip olanlar düşük özelliklere sahip olanlara zarar verebilir, onları daha önemsiz menfaatleri için kullanabilir" formülüne ulaşabiliriz.

Bu şablon hayvanlar açısından ilk başta sezgilerinize uysa dahi daha yakından bakarsak oldukça sorunlu çıkarımlara da kapı açar. Örneğin insanlar arasında da nitelikler açısından birçok farklılık söz konusudur. Bazı insanlar diğerlerine göre daha akıllıdır, daha güçlüdür. Bazı ülkelerin halkları diğer ülke halklarına kıyasla gelişmişlik açısından daha öndedir; çocukları standart eğitim notları açısından daha başarılıdır vb.

Bu durumda bu tipteki "üstün" insanların diğerlerini köle olarak kullanmalarını onları öldürmelerini onaylar mıyız? Eğer cevabımız hayır ise o zaman hayvanların bunca eziyeti sadece damak zevkimiz için çekmesini de onaylamamız gerekir.

E) "HAYVANLAR TOPLUMA BİR KATKIDA BULUNMUYOR İSE NASIL HAKLARI OLABİLİR?"

Toplumda birçok insan da (örneğin ağır zihinsel engelliler) topluma büyük bir katkıda bulunmaz ama bu durum onların eziyet çektirilerek kullanılmaları sonucunu doğurmaz. Burada tartışma konusu olan şey, hayvanların devletten eğitim, sağlık hizmeti alması değil; hayvanların rahat bırakılması. Bunun için de hayvanların kimseye ödemesi gereken bir borcu yok.

F) "DİNİMİZ BİZE BU HAKKI VERMİYOR MU?"

Evet, din kuralları hayvanları gıda olarak kullanma hakkı veriyor. Ancak bir şartla: eziyet edilmemeli. Endüstriyel hayvancılık tarihte hiç olmadığı kadar hayvanlara eziyet ediyor. Din kurallarının oluştuğu dönemlerde onay verilen hayvancılık pratikleri ile günümüzdekiler arasında büyük bir fark var. Kullanılan hayvanlar da ırk seçilimi nedeniyle bambaşka hayvanlar haline gelmiş durumda. Sadece din açısından bakılsa dahi birçok hayvan-

sal gıdanın bu "eziyet etmeme" şartı nedeniyle tüketilmemesi gerekir: yumurta, tavuk eti, süt ürünleri ve çiftlik balıkları. Ancak çok doğal şartlarda hayvanların yumurta, süt ve etleri tüketilebilir ki bu nitelikleri taşıyan ürünler günümüzde süper market raflarında yoktur. Organik ürünler de bu şartları taşımaz.

Din ve vejetaryenlik/veganlık tartışmalarında anlamsız bir odak noktası kurban bayramı olmuştur. Ancak aslına bakılırsa kurban bayramında kesilen hayvan sayısı yılın geri kalanında kesilen hayvanlara kıyasla daha düşüktür ve görece endüstriyel olmayan koşullarda yetiştirilen hayvanlar kesilir. Kurban kesmek istiyorsanız, kesin ama geri kalan endüstriyel hayvancılık ürünlerini tüketmeyin.

G) "İNSANLAR NASIL DOYACAK?"

Bitkisel gıdalar, hayvansal gıdalara kıyasla daha besleyici ve daha ucuz. Sağlık risklerini de düşünürsek genel halk sağlığı ve beslenmesi açısından en azından yarı vejetaryen beslenmenin yaygınlaşması çok daha olumludur.

Aslına bakarsak, zaten geçmişte de durum bu idi. Bundan 50 sene önce milyarlarca hayvan asla kesilmiyordu. İnsanlar fiiliyatta zaten bitkisel temelli besleniyordu. Vegan/vejetaryen/yarı vejetaryen beslenmeden ziyade günümüzün beslenme pratikleri gariptir. Eğer ortalama bir Türk vatandaşı olarak etçil bir diyetiniz varsa muhtemelen sizin tüm üst neslinizden daha fazla hayvansal gıda tüketiyorsunuzdur.

J) "ENDÜSTRİYEL OLMAYAN HAYVANCILIK ÜRÜNLERİNİ TÜKETMEK DOĞRU MU?"

Endüstriyel olmayan şartlarda üretilen gıdalar da hâlâ hayvanlara en azından kesim sırasında büyük acı verecektir ve bu ürünler de sağlığımız açısından ve çevreye verilen zarar açısından sorunludur.

Ancak endüstriyel hayvancılık ile karşılaştırıldığı zaman kırsalda yetiştirilen hayvansal gıdaları tüketmek oldukça iyi bir noktadadır. Makul bir pozisyon olarak görülebilir.

I) "DÜNYADA DAHA ÖNEMLİ SORUNLAR YOK MU?"

Aslına bakılırsa sadece bir sene içerisinde altı milyar canlının muazzam acılar yaşaması oldukça önemli bir meseledir. Bu konu aynı zamanda oldukça ihmal edilen ve diğer meselelere kıyasla direnişin sağlanmasının daha zor olduğu bir sorundur.

Kaldı ki endüstriyel hayvancılığa karşı çıkmak ve diyetimizi buna göre şekillendirmek ile diğer sorunlara dair pozisyonumuz birbirini dışlayan yaklaşımlar değildir. Vejetaryen/vegan olup "aynı zamanda" diğer konularda da çalışmalarda bulunabilirsiniz.

J) "NEDEN ETİK DAVRANALIM Kİ? BEN KEYFİME BAKMAK İSTİYORUM. ET YEMEKTEN ÇOK MUTLU OLUYORUM."

Eğer etiği hayatımızdan keyfî olarak çıkarabiliyorsak, diğer insanları etik açıdan nasıl yargılayabiliriz? O zaman elimizde insanları sömüren, kadınları taciz eden, çocukları öldüren kişileri yargılayabileceğimiz herhangi bir ölçüt kalmaz. Pekâlâ, onlar da "biz de kendi menfaatimiz için bunları yaptık" diyebilir ve tartışma orada kapanır. Halbuki etiğin böyle bir şey olamayacağını, en azından büyük acıların yanlışlığı konusunda objektif yargılar ve zorunluluklar olduğunu sezgisel olarak biliriz.

Kaldı ki, etik bir yaşam kendimiz için de iyidir. İnsan olarak sadece yiyip içerek güzel bir hayata ulaşamayız. Bizi asıl mutlu eden şeyler bunun ötesindeki unsurlardır: güzel ilişkiler, arkadaşlık, belli eserler yaratmak, yeni şeyler öğrenmek, kendimizi geliştirmek vb. Gelişim konusundaki en önemli unsurlardan biri de muhtemelen "ahlâki gelişim"imizdir (veya daha basit bir dille: daha iyi bir insan olmak). Psikoloji bilimi de artık bunu destekliyor. Düzenli bağış yapan ve hayatlarında belli değerler için emek veren insanlar bunları yapmayanlara göre daha mutlular ve daha az depresyona giriyorlar.[9]

DÜNYADAKİ GELİŞMELER:

Günümüzde hayvan meselesi gittikçe önem kazanıyor. Avrupa Birliği'nde önemli hayvan refahı reformları gerçekleştirildi. Avrupa Birliği'nde kafes tavuğu yumurtacılığı bitiyor, hayvanlar kesilmeden önce şoklanıyor ve gerek beslenme gerek yetiştirilme gerekse nakliyat aşamalarında hayvanların çektiği eziyeti azaltmak için tedbirler alınıyor. Bunlar tek başlarına yeterli değil ama oldukça önemli gelişmeler.

Tüm dünyada vejetaryen/vegan sayısı artıyor ve ilgi yükseliyor.[10] Özellikle eğitimli ve genç insanlar arasında bu oran oldukça yükseldi.[11] Çin, yakın gelecekte gerek sağlık gerekse çevre endişeleri nedeniyle et tüketimini yüzde elli düşürmeyi planladığını açıkladı.[12]

Siyasi açıdan da hayvanlar ön plana çıkıyor. Avrupa'da birçok çevreci parti oldukça güçlü ve hayvanları gündeme taşıyor. Özellikle hayvan haklarını ön plana koyan partiler de var: örneğin Hollanda'da Hayvan Parti-

[9] http://www.huffingtonpost.com/brady-josephson/want-to-be-happier-give-m_b_6175358.html

[10] https://www.reportbuyer.com/product/4959853/top-trends-in-prepared-foods-2017-exploring-trends-in-meat-fish-and-seafood-pasta-noodles-and-rice-prepared-meals-savory-deli-food-soup-and-meat-substitutes.html

[11] https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2016/may/27/the-rise-of-vegan-teenagers-more-people-are-into-it-because-of-instagram

[12] https://www.theguardian.com/world/2016/jun/20/chinas-meat-consumption-climate-change

si'nin beş milletvekili var; Portekiz'de Hayvan Hakları Partisi koalisyon ortağı olarak hükümette.[13]

Teknolojinin ilerlemesiyle beraber laboratuvar ortamında, hayvan yetiştirilmeden et dokusunun büyütülmesi ile sağlanan yapay et üretimi de ileride çok daha ucuz, lezzetli, sağlıklı ve çevreye zararsız et sağlayabilecek.[14] Suni deri üretimi günümüzde oldukça yaygın; aynı süreç gıda için üretilen et için de söz konusu olabilir. Geçmişte atlı arabaların içten yanmalı motorlu araçlar ile ikamesinin benzerini yakın gelecekte endüstriyel hayvancılıkta da görebiliriz.

Çözüm İçin Bazı Öneriler:

İlk olarak, yukarıda da belirtildiği üzere beslenmemizi değiştirerek oldukça yüksek sayıda hayvanı çok büyük eziyetlerden kurtarabiliriz.

İkinci olarak, diğer insanların da bu tip beslenme değişikliklerinde bulunmaları için onlara bilgi verebilir, baskı kurmadan onları da ikna edebiliriz. Çoğu insan her ne kadar tam bir vegan diyete geçmeye meyilli olmasa da beslenmelerindeki hayvansal gıda oranını azaltmaya açık.

Üçüncü olarak, okulumuzda veya işyerimizdeki yemekhanelerde vegan/vejetaryen menünün çıkması, kafes tavuğu yumurtasının kullanılmaması, tatlı yerine salata servis edilmesi, menünün Dünya Sağlık Örgütü'nün de önerdiği şekilde çoğunluğu bitkisel öğünlerden meydana getirilmesi için yönetime talepte bulunabiliriz.

Dördüncü olarak, büyük perakendecilerin, gıda imalatçıların ve yemek tedarikçilerin kafes tavuğu yumurtası yerine en azından kafessiz sistem (*cage-free*) yumurta kullanması için temasa geçebilir veya bu konudaki kampanyaları destekleyebiliriz.[15]

Son olarak, dünyada endüstriyel çiftlik hayvanları konusunda kapsamlı çalışmalar yapan ve kampanyalar yürüten sivil toplum kuruluşlarına maddi destekte bulunabiliriz. Bu kuruluşların en etkili olanları hakkında bilgi almak için Animal Charity Evaluators'a bakabilirsiniz.[16]

[13] https://www.bloomberg.com/news/articles/2017-03-02/in-the-netherlands-a-party-for-animals-is-winning-over-voters

[14] https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/apr/18/veggie-burger-clean-meat-revolution-plant-foods-animals

[15] Bu konularda Türkiye'de yapılan çalışmalar için: www.ciftlikhayvanlarinikorumaplatformu.com

[16] www.animalcharityevaluators.com

Son bir soru ve sonuç:

Peki, bunca argümana rağmen o zaman neden milyarlarca hayvan bu kadar eziyet çekiyor? Eğer bu durum açıkça yanlış ise nasıl oluyor da hâlâ devam ediyor? Bu sorulara iki şekilde cevap verilebilir:

İlk olarak, bu endüstrinin oldukça büyük bir "endüstri" olduğunu belirtmeliyiz. Yani bazı varlıklı ve imtiyazlı insanlar bu düzenden muazzam miktarda maddi kazanç elde ediyor. Bu nedenle kamu sağlığı ve hayvan refahı, hakları bir kenara itilerek gerçekler gizleniyor ve çarpıtılıyor. Hatırlanırsa eskiden sigaranın da sağlığa zararlı olmadığı iddia edilirdi. Bugün hâlâ bazı çevrelerde küresel ısınmanın da gerçek olmadığı iddia edilerek petrol endüstrisi kendisini savunmaya gayret ediyor.

İkinci olarak, şu gerçeği de gözden kaçırmamak lazım: insanoğlu olarak birçok konuda tarih boyunca hata yaptık. İnsanların köle olmadan özgürce yaşama hakkı ancak 18. ve 19. yüzyıllarda; kadınların, eşlerinden izin almadan çalışma hakkı, seçme ve seçilme hakkı gibi çok temel ve doğal hakları almaları Avrupa'da dahi 20. yüzyılda ancak gerçekleşebildi. 1950'lerde Birleşik Krallık gibi medeni kabul edilen bir ülkede dahi eşcinsellere kimyasal hormon "tedavisi" zorunlu olarak uygulanıyordu. O zamanlarda da bu tip adaletsizlikler ideolojik çarpıtmalar ile "doğal", "kaçınılmaz", "aksi düşünülemez" olarak niteleniyordu. 2017'de de hâlâ büyük adaletsizliklerin ve akıl almaz kötülüklerin devam etmesi çok şaşılacak bir durum değil. Doğru olan şeyin ne olduğunu araştırırken sadece toplumun doğal akışına bakmak iyi bir yöntem olmayabilir. Toplumsal değişim ile beraber o dönemlerin "normal" ve "doğal" olanları bugün artık "anormal" ve "geri" olarak tanımlanıyor. Yani bugün "kaçınılmaz zorunluluklar" olarak nitelenenler gelecekte "kabul edilemez bir adaletsizlik" olarak nitelenebilir.

Biz bugün geçmişteki nesilleri ırkçı, cinsiyetçi ve sömürgeci olarak yargılıyoruz. Bundan yüz sene sonraki nesiller bugünkü mezbahaları, endüstriyel çiftlikleri gördüklerinde bizi de aynı şekilde yargılamayacaklar mı?

Eski dönemlerde de büyük adaletsizlikler ve eziyetler karşısında birçok insan diğerlerinden ayrılıp doğru olanı yaptılar ve toplumsal değişime katkıda bulundular. Siz de bugün hayatınızda oldukça önemli bir değişiklik yaparak tarihsel süreçteki doğru tarafa geçebilirsiniz.

HAYVAN SOYKIRIMINDAKİ PAYIMIZIN FARKINDA MIYIZ?

Burak Özgüner*

Hayvanlar ile yolum 1995 yılında kesişti. Taşındığımız beldede, Bahçeköy'de sokak hayvanları düzenli olarak katlediliyor; okula gidip gelirken birçok hayvanı ya feci koşullarda can çekişirken görüyordum ya da hayvanların cansız bedenleri ile karşılaşıyordum. Manzara, hem hayvanlar açısından, hem de benim açımdan, 8 yaşındaki bir çocuk açısından korkunçtu. İlk haftalar böylesine bir tabloya anlam veremedim, daha sonra ise hayvanların acı içinde kıvranarak ölmesine neden olanları araştırmaya karar verdim. Konuyu araştırdığımda, bu zulmün, aslında Bahçeköy'ün bir rutini olduğunu, zehirlemelerin belediye tarafından gerçekleştirildiğini öğrendim. Hayvan koruma derneklerini beldeye davet edip belediye ile görüşmeleri ve bu zulmü durdurmaları için harekete geçmeleri konusunda ricacı oldum ancak bu, hiçbir şeye yaramadı. Çeşitli derneklerden birçok gönüllü beldeye geldi ama tam bir linç yaşandı. Ahali, beldeye gelen hayvan koruma derneklerinin üyelerinin bazılarını taşladı; belediye başkanı ise derneklerle görüşmek yerine çözümü kaçmakta buldu. Bu girişimim hayvanlara hiçbir fayda sağlayamadı. Daha sonra gene çeşitli dernekler ile Bahçeköy'de aşılama ve kısırlaştırma seferberliği başlattık. Bir buçuk senede yaklaşık

* Burak Özgüner, Hayvan Hakları Komitesi (HAKİM) Koordinatörü.

800 sokak köpeğini aşıladık, kısırlaştırdık. Bu süre zarfında zehirlemeleri durdurmuştuk ancak bir süre sonra gece zehirlemeleri gene başladı. Binbir zorluk, travma ile yakalanan, üstüne üstlük bir de operasyon ağrısı çeken yüzlerce köpekten sadece birkaçını kurtarabildik, koruyabildik. Sokak köpekleri ile yaşamı paylaşmak istemeyenler, onlara sokağın kuytu bir köşesini dahi çok görenler, gene savunmasız hayvanlara musallat oldular ve hepsini katlettiler. Bu kıyım yaşandıktan sonra, ister istemez şunu düşündüm: Kısırlaştırma-aşılama için bu hayvanlar, bu kadar stresi, korkuyu, acıyı, travmayı ne için çektiler? Bundan kendilerinin çıkarı ne oldu? Yürüttüğümüz aşılama-kısırlaştırma seferberliği, onları o acılı ölümden sadece bir buçuk sene uzak tutabildi. Değer miydi peki? Onları o kaçınılmaz sondan belki kurtaramadık ama en azından bir buçuk sene yaşatabildik. Ama bunun, hayvanlar açısından hiçbir anlamı yoktu. Yürüttüğümüz seferberlik, tamamen insanların refahı içindi; sokak köpeklerinden rahatsız olan ve sayısı binlerle ifade edilen tahammülsüzleri susturmak içindi tüm yaptıklarımız... Hayvanları katliamdan kurtarmak için seferberliğimiz bile insanmerkezciydi. Kısırlaştırdığımız, aşıladığımız hayvanların tamamı öldürüldükten sonra, kısırlaştırmanın hayvanlar için, hayvanlar yararına bir çözüm olmadığına kanaat getirdim ve hâlâ da öyle düşünüyorum.

Beldede ve Türkiye'nin birçok yerinde, sokak hayvanlarına yönelik katliamlar, yıllar boyunca devam etti. Korkunç manzaralara tanık oldum; sayısız trajedinin içinde bulundum. 2004 senesinde, Türkiye'de 5199 sayılı Hayvanları Koruma Kanunu yürürlüğe girdiğinden beri, Türkiye'de sokak hayvanlarını zehirlemek, öldürmek yasak. Kanun ile, dünün eli kanlı "itlaf ekipleri", bugünün hayvan toplama ekibi oldu. Yıllarca gözünü kırpmadan hayvanları öldürmüş, zehirlemiş, hayvanlara işkence yapmış kişilerden hayvanları korumasını beklemek ne kadar akılcı? Sokak hayvanlarını öldürmek yasak olmasına rağmen, çocukken tanık olduğum o katliamlar, bugün hâlâ devam ediyor. Sadece artık herkesin gözü önünde, ulu orta, sokak ortasında değil; bu katliamlar ya gece vakitlerinde yapılıyor ya da toplanan hayvanlar, kapalı kapılar ardında öldürülüyor. Hayvanları Koruma Kanunu'nun getirdiği tek şey, bu oldu. Katliama artık birebir tanık olamıyoruz ve yeterince ya da zamanında tepki veremiyoruz, hayvanları kurtaramıyoruz. Peki, kanunun varlığı, hayvanlar ve onların haklarını savunan bizler için pratikte bir kazanım mı? Bence bir kazanım değil, belki de bir kaybediş... Bizlerle yüzyıllardır aynı yaşamı, sokakları paylaşan sokak hayvanlarını kaybettik ve her gün kaybetmeye devam ediyoruz. Belki birçok insan onlarla ilişki kurmamayı tercih ediyor ama onlar, bir komşudan, bir mahalle sakininden farksız. Onların komşularımızdan, mahalle sakinlerinden bir farklarının olmadığını, onlarla ilişki, iletişim kuran herkes farkına varmış-

tır zaten... Ama onlar o kadar savunmasız ve birçok tehdit ve tehlike ile her an burun buruna ki bir gün varlar, bir gün yoklar. Onların yok olduklarını fark ettiğimizde onları bulmak, geri getirmek için elimizden geleni yapıyoruz ancak sadece şanslı olanlara ulaşıp onların imdadına koşabiliyoruz. Sokak hayvanlarını büyük bir gözü dönmüşlük ile toplayan belediyelerin tamamının karakteristiği ise yalancılık... Aldıkları hayvan için "almadık, bizde yok" derler. Kaybolanı geri getirmek her zaman çok zor olmuştur; emek, çaba, çelik gibi sinir ister...

Türkiye'nin 90'ları, "gözaltında kayıplar" ile tarihe damgasını vurdu. Cumartesi Anneleri'ni bilmeyen yoktur; insanlar yıllardır kayıplarını, yakınlarını, çocuklarını, eşlerini arıyorlar, onların mezarlarının yerini öğrenmek istiyorlar. Mezar yerini bile değil, yakınlarının kayıp kemiklerini bulmak için yıllardır cansiparane bir adalet mücadelesi veriyorlar. Türkiye'de verilen bu adalet mücadelesi, Türkiye'nin imza atmak zorunda kaldığı uluslararası sözleşmeler ile –devlet zihniyeti yerli yerinde dursa da– şimdilerde gözaltında insan kaybedilemiyor, hayatlarımızdan "beyaz toros"lar çıktı ancak Türkiye'nin yeni "gözaltında kayıplar"ı, "beyaz toros"ları var: Sokak hayvanları ve hayvan toplama araçları... "Gözaltında kayıplar", "beyaz toros"lar tabii ki çok ağır ve hassas konular ve acılar başka acılar ile mukayese edilmez, edilemez. Ama yıllardır Cumartesi Anneleri/İnsanları'nın haftalık buluşmalarına gidip gelen her insan, devlet yaklaşımındaki benzerliği çok rahat kavrayabilir; uygulamaya baktığımızda sadece özneler değişmiştir... Gene yıllardır sokak hayvanları için mücadele veren her insan, 1910 Hayırsız Ada Soykırımı'ndan bugüne, devletin, sokak hayvanlarına yönelik bakış açısının, yaklaşımının değişmediğini çok rahat görebilir. Türkiye'deki barınaklara baktığımızda, % 90'ının hayvanlar için cehennem koşullarında olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Barınaklar, hayvanları yaşatmak için çeşitli imkânları olan, bakım-besleme koşullarının iyi olduğu yerler değil; insanların şikâyeti ile sokağından koparılan hayvanların tecrit edildiği ve her an ölüm tehlikesi ve tehdidiyle, açlığa, hastalığa mahkûm edildikleri yerler.

(Hayırsız Ada Soykırımı üzerine bildiklerimi özetle aktarayım: 1910 yılında, coğrafyamızı kasıp kavuran İttihat Terakkiciler, sokak köpeklerine de kafayı takmış, kötücül emelleri ile İstanbullu sokak köpeklerinin sonunu getirmek için kolları sıvamıştır. Dönem malûm, soykırımlarla anılır; her istenmeyen ya katledilir ya sürgün edilir. O dönemin istenmeyenlerinden olan sokak köpekleri de malûm zihniyetten nasibini alır: Sorun olarak tespit ve teşhis edilen sokak köpekleri toplanacak, Marmara Denizi'ndeki çorak bir ada olan Sivriada'ya terk edilecektir ve gerçekten bu plan uygulanmıştır da... İstanbullu sokak köpekleri için felaket yılı olan 1910'da, 80.000

sokak köpeği açlık, susuzluğa mahkûm edilmiş, çıldırtılmış, birbirine yem edilmiştir. Tam bir trajedi yaşanmıştır İstanbul'da, o yüzden ben Hayırsızada Sürgünü'nden bahsederken soykırım tanımlamasını kullanmayı tercih ederim. Böylesi bir kötülüğü hayal dahi edemiyorum!)

Belediyelerce kıyıma uğratılan sokak hayvanları için verdiğimiz mücadeleden bahsederken, sokak hayvanlarının, bugünün "gözaltında kayıplar"ına benzetmiştim. Yaşadığım hissiyatı anlatabilmek için "gözaltında kayıp" ifadesini kullanmıyorum, durum apaçık bundan ibaret. Ben yıllardır, hayvanlara ve dolaylı olarak da bize yaşatılanlar üzerine bu şekilde hissederken, hayvan koruma mücadelesinden bir tanıdığım, birkaç yıl önce gerçekleştirdiği bir görüşmenin ayrıntılarını aktarmıştı bana. Tanıdığım kişi, İstanbul'da yıllardan beri çılgınlık boyutlarında gerçekleştirilen sokak köpeği toplamaları ile ilgili olarak, İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) yetkilileri ile görüşmeye gittiğinde, dönemin İBB Genel Sekreteri, mücadelemizi Cumartesi Anneleri'ninkine benzeterek şunları söylemiş: "*Bir dönem Cumartesi Anneleri vardı, hatırlıyor musunuz? Bakın şimdi varlar mı, yoklar... Onları kimse hatırlamıyor*". Bu aktarımı, "bakın ben hissiyatımda, ifadelerimde ne kadar haklıyım, doğruyum" demek ya da aradaki benzerliğe dikkat çekmek için yapmıyorum. Çünkü görüyoruz ki "gözaltında kayıplar"a neden olanlar, bu kayıplarda sorumluluğu bulunanlar ile sokak hayvanlarını toplayıp kaybedenler, onları bilinmeze gönderenler veya 1900'lerin başlarında coğrafyamızda insan-hayvan demeden belli başlı topluluklara, türlü dramlar, acılar, trajediler yaşatanların zihniyeti hep aynı. Onlar aynı zihniyetten besleniyorlar ve o zihniyeti fiiliyata dökerek yaşamı birilerine zindan ediyorlar... Bugün bu acılar insanlara doğrudan yaşatılamıyorsa bunda coğrafyamızdaki insan hakları mücadelesinin büyük katkıları var, o çabalar ile bu ülkede kanunî düzenlemelere gidilerek insanlara, insan topluluklarına karşı suç işleyen faillere, kamu görevlilerine karşı hürriyeti bağlayıcı cezalar öngörüldü. Türkiye'nin bir hukuk devleti olup olmadığı, yasaların uygulanıp uygulanmadığı, yargının durumu tartışılır ancak cezaî yaptırımın varlığı ile, o malûm zihniyetten beslenenler kendilerini biraz olsun dizginlemek zorunda hissediyor bugün. Hayvanlar ise kanunun dışına itilmiş özneler olduğundan, onlara karşı suç işleyenler hürriyeti bağlayıcı şekillerde cezalandırılmadığından, geçmişte olduğu gibi günümüzde de her türlü şiddetin âdeta nesnesi hâline getiriliyorlar. Türkiye ve benzeri ülkelerde toplumlar ya da halk, maalesef cezalandırma üzerinden kendisini şekillendirdiği için, birey, yaptığı eylemin ya da gerçekleştirdiği saldırının karşılığında caydırıcı bir ceza yok ise kendisinde endişe verici bir özgürlük görüyor. "Özgürlükten endişe edici olarak hiç bahsedilir mi" diye sorabilirsiniz tabii ki ama bu "özgürlük" o kadar endişe

verici ki insanlar, sokakta gördüğü bir hayvanı alıkoyarak ona tecavüz veya işkence etme hakkını kendinde görebiliyor. Bir insan, elinin altındaki hayvanı döverken kendisine müdahale ettiğinizde "sana ne, benim köpeğim o" diyenler bu durumu "özgürlük" diye tanımlarken, biz hayvan hakları savunucuları bu durumu bambaşka şekillerde tanımlıyoruz. Buna yazının ilerleyen bölümlerinde değinmeye çalışacağım.

Cezalandırmanın, failleri dizginlediği, toplumu şekillendirdiğinden bahsetmişken Türkiye'deki ulusal mevzuatın hayvanları ilgilendiren kısmına bakarsak eğer... Evet, Türkiye'de hayvanların haklarını gözetmek için bir kanun var: Hayvanları Koruma Kanunu. Yazının başında da değinmiştim; kabul edilen bu kanunun hayvanlar lehine yorumlanabilecek maddeleri oldukça az; o nedenle bir kazanımdan da bahsedebilmemiz mümkün değil. Kanun, hayvanlara hakları olan bireyler olarak yaklaşmıyor. Zaten adından da anlaşılacağı üzere, kanunun adı Hayvan Hakları Yasası filan değil; "Hayvanları Koruma Kanunu". Burada hemen şu soruyu sormak gerekiyor: Hayvanlar kimlerden korunmalı, kanun hayvanları koruyabiliyor mu?

Hayvan özgürlüğü aktivistleri olarak, bizler hayvanları, hakları olan, hissedebilir bireyler olarak kabul ediyoruz ve ona göre de hareket ediyoruz, yaşıyoruz. Bizler de hayvanız diyoruz, zaten biyolojik olarak da öyleyiz. Öte yandan evet, hayvanlar korunması gereken, âciz ya da insanın merhametine, sevgisine, şefkatine muhtaç canlılar değil ama hayvanları kimlerden korumak zorunda kalmıyoruz ki?.. Bir kere, tahsil durumu, ekonomik durumu, sosyal statüsü ne olursa olsun, her çeşit insan, hayvanlar için birer potansiyel fail olabiliyor. Bu cümleyi kurduktan hemen sonra aklıma gelen vakaları ve failleri sıralayayım: Sokak hayvanlarına bakmakla yükümlü olan belediyelerin görevlileri, mezbahada her gün binlerce hayvanın boğazını kesip evine, ailesine "ekmek parası" götüren insan, sokakta köpek gezdirirken kendisine havlayan sokak köpeğini levyeyle öldürüp çöpe atan doktor, köpeğe tecavüz ettiği ortada olup köy ahalisi tarafından aklanan yaşlı "amca", beslenmek için tavuklarını avlayan bir şahini yakalayıp onu evcilleştireceğini paylaştığı fotoğraf ile sosyal medyada duyuran milletvekili, bir köpeği ağaca asıp öldüren avukat, cep telefonuna ötücü kuşların sesini çıkartan bir "uygulama" indirip yabanî kuşları yakalayan "komşu", bahçesine girdiği için kediye kızıp üstüne kaynar su döken insan, okuduğu veteriner lisesinde uygulama dersleri için kullanılan hayvanlara tecavüz eden "öğrenci", fakültesinde öyle bir ders var diye tavukların boynunu kırmak için sıraya giren veteriner hekim adayı öğrenciler, sokakta buldukları hayvanları kaçırıp bodrumuna kapayıp tecavüz eden baba-oğul... Vakalar da failler de saymakla bitmez, bunlar hemen aklımda belirenler. Bu örnekleri, yazıyı dramatize etmek için vermedim. Bunlar, benim ya birebir

tanık olduğum, duyduğum ya da sosyal medya aracılığıyla takibini yapıp yaptırımla sonuçlanmasını sağladığımız vakalar... Bu vakaların benzerleri tabii ki insanlara da yapılıyor, failler hemen hemen aynı. Faillere bu suçları neden işlediklerini sorduğunuzda ise her zaman verecekleri bir cevap oluyor ve bu cevabı da çok "akıllıca" seçmeye özen gösteriyorlar. Öyle cevaplar veriyorlar ki bu faillerin, toplumumuzun bir parçası olduğu, bizlerin içinden geldiği izlenimi doğrudan basında da yer ediniyor. Zaten bu da bir gerçek; onların çok büyük bir çoğunluğu ne hasta ne de sapık... Onlar, kendilerini kanıtlama derdinde olan, çeşitli saikler ile güçlerini göstermek isteyen, bugün içinde yaşadığımız şiddet ve cinnet toplumunun içinde ufalanan, öğütülen insanlar. Dolayısıyla onlara hasta, sapık, canavar gibi tanımlamalar ile yaklaşarak işledikleri suçları da hafifletmemek gerek. Kime yapılırsa yapılsın, işkencenin, cinsel şiddetin hafifletilebilecek hiçbir yanı yok. Ama gündelik yaşantımızdan da mahkeme kararlarından da bu fiillerin ne şekillerde hafifletildiğini çok iyi biliyoruz.

İster insan, isterse insandan farklı bir hayvan olsun, hissedebilir canlılara karşı işlenen suçlar, ne tür acılara sebep olduğuna bakılmaksızın, orasından burasından çekiştirilerek, "iyi hâl indirimi" ile hafifletilirken, failler âdil bir şekilde yargılanıp cezalandırılmazken, gene toplumumuzun içinden çıkan hâkim ve savcıların kararları ortada iken, hayvan haklarını gözetme iddiası ile kabul edilerek yürürlüğe giren Hayvanları Koruma Kanunu da korkunç bir cezasızlık ortamı sağlıyor. Kanunla ilgili olarak, en başta şunu söylemek gerekir: Hayvana işkence, tecavüz gibi fiiller bu kanuna göre suç değil. Kanundaki yasaklar ve cezaların hepsi, Kabahatler Kanunu'na tâbi. Yani bir ya da beş hayvana işkence eden bir fail, evinde yüksek seste müzik dinleyerek çevreye rahatsızlık veren ya da sahilde bir bira içen kişi ile aynı kanuna göre idarî olarak cezalandırılıyor. Genelde taksite bölünen ya da ilk onbeş günde tahsil edilirse % 25 oranında indirime uğrayan bu cezalar ödenmediğinde, failler hiçbir yaptırım ya da olumsuz uygulama ile karşılaşmıyor üstelik...

Hayvanları Koruma Kanunu'nun hayvanlara ve hayvanların haklarına olan yaklaşımının, cezalar özelinde daha iyi anlaşılması açısından iki örnek versem yeterli olur diye düşünüyorum. Örneğin sokakta iki Pitbull köpek buldunuz ve internete ilân vererek bu köpeklere yuva buldunuz diyelim. Kanuna göre bu bir yasak ve bu fiiliniz karşılığında size, hayvan başına 6.306 TL olmak üzere, toplamda 12.612 TL idarî para cezası uygulanabilir. Öte yandan bir fail, aynı gün beş eşeğe ya da köpeğe tecavüz etse, faile uygulanacak ceza, 625 TL idarî para cezası... Dikkatinizi çekmek istiyorum, ceza hayvan başına dahi uygulanmıyor. Cezaların bu orantısızlığının, kanunun kimin hakkını koruduğunu göstermek açısından yeterli olduğunu

düşünüyorum. Cezalar hem orantısız hem de yetersiz. İşkenceye ya da tecavüze 625 TL "değer" biçmek?...

Gündemde olan, Adalet Bakanlığı tarafından hazırlanan yasa tasarısı taslağında ise tecavüzde, işkencede 1.375 TL'lik artışa gidilerek bu fiillerin "bedeli" 2.000 TL olarak belirlenmiş. Kimi hayvanseverlerin buna razı olduğunu duydum; biz buna razı değiliz! Bana ya da bir başkasına işkence veya tecavüz edilse nasıl ki fail toplumdan tecrit edilmeli ise hayvanlara işkence, tecavüz eden, edecek fail de aynı tecrit ile karşılaşmalı. İşkence, tecavüz 2.000 TL ya da 10.000 TL'lik idarî para cezaları ile geçiştirilebilecek suçlar değil...

Peki yürürlükteki kanun ne getirdi? Onları kısaca sıralamaya çalışayım: Mesela eskiden bir hayvanat bahçesinde, kötü koşullarda tutsak edilen bir hayvana herhangi bir idarî para cezası yoktu. Şimdi cezası, hayvan başına 1.468 TL... Eskiden her araştırmacı ya da akademisyen, istediği hayvan üzerinde deney yapabiliyordu. Şimdi "etik kurul"dan izin alma şartı var, "etik kurul" izni olmadan deney yapana, hayvan başına 625 TL; yetkisi olmadığı hâlde deney yapana ise hayvan başına 2.520 TL idarî para cezası uygulanabiliyor. Bu yasaklara uymayanlar tespit edilebiliyor mu, bugüne kadar kaç kişiye ya da kuruluşa bunlardan ceza kesilmiş diye merak edeceğinizi varsayarak hemen söyleyeyim: Kanunun yürürlükte olduğu 14 senelik süre zarfında ceza kesilen kişi ya da kuruluş sayısı 10'u bulmamıştır! Tabii ki gerçekten hiç yoktan iyidir, en azından bunların bir cezası var. Ama bunlara karşılık bir cezanın belirlenmiş olması içimizi rahatlatmalı mı? Uygulansın ya da uygulanmasın, zaten uygulanabilirliği oldukça düşük olan bu cezalar, benim içimi hiç rahatlatmıyor, en önemlisi de hayvanlara yaşatılanları engellemiyor; hayvanlar öldükleriyle, işkence gördükleriyle kalıyor...

Evrensel Hayvan Hakları Beyannamesi'ne imza atmış devletlerin tamamı, hayvanların doğuştan gelen haklara sahip olduğunu kabul ediyor. Peki, içinde esaretin, beden üzerinde her türlü tasarrufun, sistematik işkencenin, cinsel, psikolojik ve fiziksel şiddetin, rencide edici muamelenin olduğu tesis ve sektörlerde zorla alıkonulan hayvanları düşündüğümüzde, onlar için bir haktan bahsetmemiz mümkün olabilir mi? Bir hak ya vardır ya da yoktur. Bu mantık karşısında, hayvanların belli başlı haklara sahip olduğunu kabul edip hem de onları akla hayale gelmeyecek şekillerde kullanmak, sömürmek, kapatmak ne anlama geliyor? Bana göre bu, büyük bir şuursuzluk, ikiyüzlülük ve tabii ki kibir... İşte burada devreye hemen "hayvan refahı" giriyor. İnsanlığı kurtarmak, onu canavar ilân etmemek, yüceltmek için bulunmaz bir nimet: Hayvan Refahı!

Ülkemizde ve dünyada, birçok hayvan kuruluşunun, hayvanseverin, hayvan korumacının da peşine takıldığı hayvan refahı teorisi, hayvanların sömürülmesinde, öldürülmesinde, onları acı, üzüntü içinde bırakan hiçbir eylemde sakınca görmeyip sömürünün, ölümün acısız, ağrısız, "insanî" olması gerektiğini salık veren uygulamaları içeriyor. Öldürelim de "acısız" ölsün; deney masasında keselim, biçelim de mümkün olduğunca az acı verelim; iyi bakılamıyorsa "ötanazi" adı altında öldürelim; en nihayetinde ölsün ama daha geniş kafeste yaşatalım; yükümüzü, kendimizi taşıtalım ama biraz da dinlendirelim; eti için okyanus ötesinden taşıyalım ama birbirlerini eze eze değil de birbirlerine zarar vermeden taşıyalım... Mantık bu, ölçüt "insanî"lik...

Avrupa'da, Amerika'da, Afrikalıların ya da dogmasal anomalileri bulunan ve "ucube" diye tanımlanan insanların teşhir edildiği "insanat bahçeleri"nin kapatılmasının üstünden daha yüz sene bile geçmemişken, "insanî"-likten bahsetmek bizi, bizim dışımızdaki canlıları, sayesinde yaşayabildiğimiz yeryüzü açısından, epey tehlikeli bir noktaya taşımış durumda bence. Davranışlarımızı ve nasıl yaşadığımızı belirleyen kıstas, ne olduğu dahi bilinmeyen, oldukça göreceli ve tartışmalı olan "insanî"lik mi olmalı, yoksa adalet mi olmalı? Kıstasımız adalet olacaksa da sadece bize, yakınlarımıza, türdeşlerimize adalet isteyip bizlerin dışındakilere adalet istememek ne kadar âdil olur? Bugün alışkanlıkları, gelenekleri, görenekleri, kültürü ile yeryüzündeki yaşamı ciddi derecede tehdit eden insanlık, kendi türettiği ve ürettiği "insanî"lik ölçütü ile köleliği de bir zamanlar meşru görüyordu. Bugün evrensel olarak kölelik sözde yasak... Tüm dünya ülkelerinde kölelik yasak, zorunlu çalışma hayatındaki köleliği de bir kenara bırakırsak savaş gibi durumlarda köleliğin nasıl hemen hortladığını görmüyor muyuz? Suriye'de çıkan savaşta kimler, ne şekilde alınıp satıldı? Geçtiğimiz sene Libya'da 800 dolara satılan insanları gördük, okuduk. Köleleştirilmişlerdi, yüzleri açık bir şekilde, çıplak fotoğraflarını sosyal medyada, haberlerde gördük. Tüm bunlar hâlâ olup biterken dünyada kölelik yasak diyebilir miyiz? İnsan ticaretinin, köleliğinin gözümüzün içine soka soka gerçekleştirildiği bir dünyada "insanî"lik bir kıstas olabilir mi? Kendilerini bizim dilimizde ifade edemeyen, savunamayan hayvanlar için, insanlığın aydınlanmacı bir çıktısı ve gerçekten çok zor tanımlanabilecek olan "insanî"liği temel alan hayvan refahı teorisinden bir medet umulabilir mi? Eğer hayvanların hakları olduğunu kabul ediyorsak, bu teoriden medet umamayız. Savaşları, silâh ve tıp endüstrisindeki çıkar hesaplarını, devletlerin karşılıklı çıkar ilişkileri arasında gözden çıkarılan milyarlarca insanı düşündüğümüzde, biz insanlar bile insanlıktan medet umamazken hayvanlar için mi medet umacağız? Bu size ne kadar gerçekçi geliyor?..

Öte yandan, yerlere göklere sığdırılamayan, insanlığı kurtardığı söylenen, hayvanların bedenleri üzerine basa basa, onları eze eze gelişen bilim bile, hayvanların duygulu, duyarlı canlılar olduklarını kabul etmiş durumda. 2012'de, alanında uzman nörofarmakologlardan, nörofizyolojistlerden, nöroanatomistlerden ve nörologlardan oluşan ve İngiltere'deki Cambridge Üniversitesi'nde bir araya gelen uluslararası bir bilim insanı grubu, Cambridge Bilinç Deklarasyonu'nu yayınladı. Hayvanlarla olan ilişkisi nedeniyle bilimden hazzetsek de hazzetmesek de yayımlanmış bu deklarasyonun herkes tarafından okunması ve ardından, her fırsatta yüceltilen ve ortak çıkarlar nedeniyle dokunulmazlık zırhı ile kuşattığımız insanlığın tekrar sorgulanması gerektiğini düşünüyorum. Yasemin Küçükler, Gamze Öztürk ve Emir Çelik'in Türkçeye çevirdiği Cambridge Bilinç Deklarasyonu'nun sonuç kısmını aynen alıntılamak istiyorum:

> Şunu beyan ederiz: 'Bir neokorteksin bulunmaması, bir organizmanın duygulanım hallerini yaşamasını engellememektedir. Aynı noktada buluşan ortak kanıtlar, insan harici hayvanların nöroanatomik, nörokimyasal ve nörofizyolojik bilinç durumlarının substratlarına ve kasıtlı davranış sergileme kapasitesine sahip olduklarını gösterir. Sonuç olarak, delillerin ağırlığı göstermektedir ki, insanlar bilinç oluşturan nörolojik substratlara sahip olma konusunda benzersiz değildir. Aralarında tüm memelilerin, kuşların ve ahtapotlar da dâhil olmak üzere birçok varlığın da bulunduğu insan harici hayvanlar da bu nörolojik substratlara sahiplerdir.'

Sonuç kısmını alıntıladığım bu deklarasyondan önce de şimdi de aynı şekilde düşünüyorum: Birçok hayvan, bir yenidoğan insandan ya da üç yaşındaki çocuktan çok daha zeki, duygulu, hattâ yaşama karşı çok daha deneyimli. Bir çocukla köpeği ya da kendimle bir kuşu karşılaştırmayacağım. Çünkü devletlerin bile kabul ettiği üzere en basitinden aynı yaşam hakkına sahibiz. Ama şu soruyu kendime de başkalarına da sormadan edemiyorum: Çocukla ya da kendimiz ile her gün milyonlarcası öldürülen, sömürülen hayvanlar arasına çektiğimiz çizgi nerede, ne zaman başlıyor, nasıl, neye göre sona eriyor? "Çocuk mezbahası" diye bir şeyden, hayal ürününden bahsedip abartmayacağım ama çocuk yaşta zorla evlendirmelere, büyük bir çoğunluğumuz ısrarla karşı çıkıyorken hayvanlara "mal" muamelesi ve onlara sistematik işkence uygulanması neden birçoğumuzu rahatsız etmiyor? Çok büyük bir çoğunluğumuz tanımadığımız bir çocuğun kılına dahi zarar gelmesin diye, ister istemez aşırı hassas iken gene çok büyük bir çoğunluğumuz o çocuktan hem haklar bağlamında hem de bilişsel olarak hiçbir farkı olmayan hayvanlar, her gün mezbahada boğazlanırken neden

bir sakınca görmüyoruz? Umursamayı geçtim, bir zamanlar o hayvanların bacağı, kolu, dili olan parçalarını afiyetle yiyebiliyor, vitrinlerde teşhir edip satabiliyoruz. Kesim, gözümüzün önünde gerçekleşmediği ya da hayvanların derileri canlı canlı yüzülmediği için mi bu kadar rahatız? Bu soruları on, onbeş seneden beri kendime soruyorum. Ama bunun evveliyatı, yani bu soruları kendime sormadığım zamanlar var. O zamanlar bu sorular üzerine hiç düşünmemiştim, belki de aklıma hiç gelmemişti.

Yazının başında, hayvan hakları mücadelesine nasıl dâhil olduğumu anlatmıştım. Bir çocuk olarak, her gün karşılaştığım ama hiçbir iletişimimin olmadığı hayvanların neden, kimler tarafından katledildiğini sorguladıktan ve en önemlisi de o hayvanlara yaşatılan acılara tanık olduktan sonra hayvanlar için mücadele etmeye başladım. Kentte doğan tüm çocuklar gibi, benim de etrafımda kediler, köpekler, kuşlar vardı daha çok. 10 yaş civarındayken, ailem bir Kurban Bayramı'nda bir koyun kestirmiş, mahalledeki birçok ailede de "kurban"lar kesilmiş, bizler de çocuklar olarak kesime refakat ediyoruz, nedense... Alnıma, öldürülen koyunun kanının sürüldüğünü hatırlıyorum, diğer birçok çocuğa yapıldığı gibi... Ben o koyunun kesildiği sırada, çırpınışlarını gördükten sonra evde küçük çaplı bir kıyamet kopardığımı hatırlıyorum. O "bayram"dan sonra, neyse ki ailem, sonraki yıllarda bir hayvanı daha öldürtmedi. Bunun dışında bir de Konya'da kuzular ve koyunlarla çekilmiş bir fotoğrafım var. Koyun, sığır, keçi, manda gibi hayvanların, hayatımda hiç yeri olmamıştı; ben de o "kurban" travmasını unutmayı seçmiş olabilirim, hayvan yemek üzerine uzun yıllar düşünmemiştim. Üniversitede ise hayvanlara bir faydam dokunsun, tek başıma da hayvanlara bir çare olabileyim diye hayvan sağlığı okumaya karar verdim. İşte o zaman tüm gerçekler tokat gibi yüzüme çarptı diyebilirim.

Üniversite eğitimim boyunca hayvanlara doğru düzgün fayda sağlayacak bir bilgi edindiğimi pek hatırlayamıyorum. Üniversitede öğretilen pratik bilgileri, çocukken zehirlenen hayvanları hayata döndürebilmek için mecburiyetten zaten öğrenmiştim. Üniversitedeki derslerden hatırlayabildiklerim: Kanatlı hayvan yetiştiriciliği ve hastalıkları, at yetiştiriciliği ve hastalıkları, koyun yetiştiriciliği ve hastalıkları, üreme sağlığı ve hijyeni, suni tohumlama, hayvan besleme, klinik uygulamalar, mikrobiyoloji, genel patoloji... Bu derslerin çoğunda, ne gibi hileler uygularsak hayvanların "verim"ini arttırabileceğimiz, yavru hayvanların gagalarının, boynuzlarının kaçıncı günler arasında kesilmesi gerektiği gibi bilgiler, beynimize depo edildi. Üniversite eğitimimin, bana en belirgin katkısı, insanlığın vahim tablosunu görebilmemi sağlaması oldu diyebilirim. Bizler, üniversitede, hayvanların yaşamına dair değil, insanların tüketimine sunulan ve sunulacak hayvanların, ekonomik olarak nasıl daha kârlı bir şekilde ölüme

gönderileceğini, onlar öldürüldükten sonra ya da sütü, yumurtası için sömürülürken ne gibi müdahaleler bulunulması gerektiğini öğrendik.

Üniversitedeyken, suni tohumlama dersinin uygulaması için bir mezbahaya götürüldük, daha önce hiç mezbahaya gitmemiştim. İkinci öğretimler ile birlikte, kırk civarında öğrenci, kapalı kamyon kasasına bindik, araç hayvan taşınan bir kamyon gibiydi, mezbahanın yolunu tuttuk. Mezbahaya gittiğimizde, kesime sevk edilmiş bir inek vardı. Kırk civarında öğrenci, hayvana suni tohumlama uygulaması yaptı; burun kıskacı ile "zapturapt" altına alınan ve birazdan öldürülecek bir ineğin, sıra ile rektumuna kolunu, vajinasına ise demir bir çubuk soktular. Dersin uygulaması yapıldıktan sonra ise, inek öldürüldü. Mezbahadayken ineğin "sahibi" (?) ile konuştum. Adam, ineğin on sene süt verdiğini, "randımanı" düştüğü için de ineği kestirdiğini anlattı. Bu ilk mezbaha ziyaretimin, tanıklığımın hemen ardından bir daha da hayvan yiyemedim. Hayat bu muydu: "Annenden zorla ayrıl, sürekli süt ver diye 'sunî tohumlama' adı altında devamlı tecavüze maruz kal, her doğumdan sonra yavrun elinden zorla alınsın, on sene makineyle her gün sağıl, sütün azalmaya başladığı zaman da hayatın elinden alınsın."

Tabağımıza gelen etlerin, bir zamanlar yaşayan, ömür boyu sömürülen, özgürlüğü kısıtlanan bir hayvanın uzuvları olduğu gerçeği ile yüzleşmek ve hayatını buna göre şekillendirmek bu kadar zor olmamalıydı. Ben, çocukluğumdan beri hayvan koruma hareketinin içindeydim ama hareketin içinde de vejetaryen insan doğru düzgün yoktu. Hareketin neredeyse tamamı kedi ve köpek gibi, bir kuzuyu ya da koyunu da sevdiğini söylüyor ama kediyi, köpeği yemezken ya da bu hayvanların hakları ihlâl edildiğinde kıyameti koparırken, bu hayvanlardan hiçbir farkı olmayan diğer hayvanların mezbahalarda, süt sağım veya yumurta tesislerinde acı çekmesi ya da öldürülmesi ile ilgilenmiyordu. Birçok kişi ya da sosyal hareket de bu ikiyüzlülük hâli nedeniyle hayvan koruma hareketini eleştiriyordu, şu anda ben de dâhil olmak üzere birçok kişi bu tutumu eleştirmeye devam ediyor. Bir hakkın gasp edilmesini meşrulaştırarak, zulme ortak olarak o hakkın gözetilmesini sağlayabilir miyiz? Bu nasıl bir sevgi ki insanlar, başını okşadıkları ya da canının yandığını bildikleri bir hayvanın öldürülmesinde bir sakınca görmüyor? Gündelik yaşamda, birçok sektör ve tesiste insan menfaati için sömürülen, öldürülen ancak hiç sesleri duyulmayan bu hayvanları, ben nasıl 18 yaşıma gelene kadar fark etmemiştim? Ne ailemde ne etrafımda ne de aktif olarak gönüllülük yaptığım hareketin içerisinde bir vejetaryen tanıyordum. Ailemde ya da etrafımda vejetaryen olmamasını anlayabiliyorum ama hareketin içinde söylem, eylem üreten insanların hayvanlardan yana değil de sömürüden, zulümden yana saf tutması beni oldukça

rahatsız etmişti. Peki, bu insanların, sömürülen bu hayvanlara yönelik zulümden haberlerinin olmaması mümkün müydü? Ben bunun mümkün olabileceğini düşünmüyorum. Peki, hayvanlar için mücadele veren insanlar dahi, hayvanlara yaşatılan bu soykırımı, sömürüyü neden görmezden geliyordu? Bu yoksayma, görmezden gelme tutumunda ailenin, çevrenin, toplumun oldukça rol oynadığını düşünüyorum.

Ebeveynler ya da çocukları büyüten kişiler, çocuklara et, yumurta yedirerek, süt içirerek, daha en başında, hayvanların canı alınarak ya da hayvanları korkunç koşullarda sömürerek elde edilen "gıda"ları, hayatın olağan bir akışıymış gibi, gayet normalleştiriyor. Çocuklara anlatılan öykülerde, her zaman mutlu ya da dost hayvanlara yer verilip onların hayatları tozpembeymiş gibi gösteriliyor. İlkokula gelindiğinde ise, hayvanlar "etinden, sütünden, yumurtasından, yününden yararlandığımız" canlılar olarak tanıtılıyor. Onların varoluş amaçlarının, insanlığa hizmet etmek, insanlığı beslemek, giydirmek olduğu çocuklara öğretiliyor. Televizyon ekranlarında, süt ya da et reklâmlarında da sürekli mutlu hayvanların çizimleri kullanılıyor. Reklâmları izlediğinizde, sanki o hayvanların güle oynaya mezbahaya gidip bıçağın altına yattığı izlenimi yaratılıyor. Tüm semavi dinlerde de dünya üzerindeki hayvanların, "insanoğlu"na fayda sağlamaları için gönderildikleri söyleniyor. Birçok yerden desteklenen mitler, üretilen öğretiler, dayatmalar, manipülasyonlar ve sürekli pompalanan tüketim çılgınlığı, hayvanlara yönelik soykırımı görünmez kılıyor. Bilimsellikten de uzak olan "et yemeden doyulmaz", "etsiz, sütsüz, yumurtasız yaşam sağlıksızdır" gibi, hiçbir dayanağı olmayan argümanlar, topluma devamlı empoze ediliyor. İnsanlığın sözde menfaati, hayvanlardan her zaman üstün geliyor ve günümüzde her dakika tekrarlanan hayvanlara yönelik zulmün de devamını sağlıyor.

Yakın geçmişi soykırımlar, imhalar, asimilasyonlar, sürgünler, savaşlar ile dolu olan insanlığın kendisine bahşettiği bu üstünlük, hayvanlara nasıl yansıyor? Bunu tam olarak ortaya koymak mümkün olmasa da biz, Hayvan Hakları İzleme Komitesi (HAKİM) olarak, tür ayırt etmeksizin, Türkiye genelinde yaşanan hayvan hakları ihlâllerini raporluyoruz. Geçen sene açıkladığımız 2016 hayvan hakları ihlâlleri raporumuza yansıyan verileri de yaşanan hayvan soykırımının boyutlarının anlaşılması açısından oldukça önemli buluyorum.

Sadece 2016'da, Türkiye'de en az 1 milyar 156 milyon 407 bin 473 hayvanın yaşam hakkının gasp edildiğini raporlayabildik. Bu sayının 1 milyar 106 milyon 235 bin 358'i, eti için öldürülen tavuk ve hindilerden; 9 milyon 741 bin 786'sı gene eti için öldürülen sığır, koyun, keçi ve mandalardan oluşuyor. 5'erli veya 6'şarlı olarak 35 cm'lik kafeslere hapsedilen bu

tavukların %20'si yaşam koşullarından dolayı stresten, hastalıklardan, kemik ve eklem kırıkları ile acı içinde ölüyorlar. Hayatlarının her saniyesinde acı çekip bazen hiç güneş ışığı görmeden ya da toprağa ayak basmadan öldürülüyorlar. Bunlar, kayıtlı olarak öldürülen, resmî istatistiklere yansıyabilen hayvanlar, bir de kayıtdışı öldürülenler var... Sadece bir yılda canı alınan, canı alınana dek sürekli işkence gören hayvan sayısı bu... İşte bu, hayvan soykırımının belgesi bence. Bizim yaşam hakkımızın başkalarının yaşam hakkından daha değerli olduğu iddiası ile mi belgelenen bu soykırımı kolayca meşrulaştırıyoruz? Eğer böyle ise bir başka insan, beni ya da bir başkasını öldürdüğünde ve bu eylemini de "ben ondan daha üstünüm, benim daha rahat yaşayabilmem için onun ölmesi gerekiyordu" şeklinde açıklasa cevabımız ne olurdu?

Öte yandan, hayvanlar sadece etleri için öldürülmüyor. İnsanlığın kendisine köle olarak belirlediği hayvanlar kürkleri, derileri için; ilaç, silâh, kozmetik gibi alanlarda yapılan deneylerde; ipek ve bal üretiminde, avcılıkta da öldürülüyor. Bugün halen "avcılık" diye bir hobi (!) yasal ve keyfî olarak devam ediyor. Türkiye de dâhil olmak üzere birçok devlet, "av turizmi" adı altında ihaleler düzenliyor, avcılıktan büyük gelirler elde ediyor. 2016 itibarı ile, Türkiye'de kayıtlı avcı sayısı 239 bin 986 idi. Kayıtsız avcı sayısını tahmin etmek zor olsa da her gün basına yansıyan "kaçak av" haberlerinden, öldürmeye programlanmış, türlü hileler kullanarak ve otomatik, dürbünlü silâhlar kuşanarak doğaya çıkan hayvan katillerinin katlettiği hayvanların sayısı milyonlar ile ifade edilebilir.

Birçok alternatif yöntem bilinmesine rağmen, gereksizliği birçok yönden kanıtlanmış olan hayvan deneyleri tüm dünyada devam ediyor. Her yıl milyonlarca hayvan, deneylerde kesilip biçiliyor, ısıtılıyor, donduruluyor, zehirleniyor, aç bırakılıyor, parçalanıyor, depresyona sokuluyor, ruh hastası yapılıyor. Türkiye'de, kaç hayvanın deneylerde kullanıldığı ve öldürüldüğüne ilişkin doğru istatistik verilerine ulaşmak ise her türlü çabamıza, başvurumuza rağmen bugüne kadar mümkün olamıyor.

İnsanlar, sadece hayvanları öldürmüyor; aynı zamanda hayvanların bedeni üzerinde de her türlü hakkı iddia ediyor. Bunu, gündelik yaşantımızdan, alışveriş yaptığımız marketlerin raflarından kolaylıkla görebiliriz. Öyle bir noktadayız ki bugün yumurta, et, süt, tereyağı, bal, insanlar için sadece bir gıda... Toplum içerisindeki en özgürlükçü kesimler dahi, adına "gıda" denilen bu çalıntı hayvan salgılarını ya da yumurtalarının gasp süreçleri üzerine düşünmüyor. O "gıdalar" market raflarına ulaşana kadar, hayvanların çektiği acılar tamamen gözardı ediliyor. Gene 2016 hayvan hakları ihlâlleri raporumuzdan istatistikî bir veri verecek olursam, sadece 2016'da 1 milyar 505 milyon 382 bin 472 hayvan, eti, sütü, yumurtası, yünü, tiftiği ve kılı

için tutsak edildi. Verdiğim bu sayıdaki hiçbir hayvan muhtemelen şu anda hayatta değil. Sistem öyle bir şekilde işliyor ki bir saniyede milyonlarca hayvanı öğütüyor. Ne için, insanlığın damak zevki için, sermaye gruplarının kazancı için...

Bu devirde hâlâ hayvanat bahçelerinin, yunus parklarının, hayvanlı sirklerin varlığına, buralara giden insanlara da gerçekten şaşırıyorum. Çünkü seyrettikleri manzara, korunan hayvanlara sunulan bir yaşam ortamı değil; insanlar, buralarda esareti, zulmü izliyorlar... 2016 verilerine göre, Türkiye'de 32 ruhsatlı hayvanat bahçesi vardı. Ruhsatsız olanların ise nerelerde olduğunu söyleyeyim hemen. Akaryakıt istasyonları, oteller, dinlenme tesislerinde mini hayvanat bahçeleri görmek mümkün. Şu anda Türkiye'de 10 yunus parkı mevcut. "Tematik akvaryum" adı altında açılan işletmelerin, hapishanelerin sayısı ise gün geçtikçe artıyor. Penguenler, timsahlar, maymunlar, köpek balıkları AVM'lere kapatılıp insan beğenisine sunuluyor, yaban hayvanlarının bedenleri teşhir ediliyor. Türkiye'de onbinlerce hayvan, hayvanat bahçelerinde müebbet hapse mahkûm edilmiş durumda. Buralarda kaç hayvanın tutsak edildiği, müebbet hapse mahkûm edilen bu hayvanların kaçının, nasıl öldüğüne ilişkin bilgiye sahip olmak ise neredeyse imkânsız.

2014 yılında, 24. yasama döneminde, TBMM'de, Hayvanları Koruma Kanunu'nun değişikliğini öngören yasa tasarısının görüşmelerine katılmıştım. Bizler, hayvanat bahçelerinin kademeli olarak kapatılması ve yeni hayvanat bahçelerinin açılmaması için mücadele verirken, devlet hayvanat bahçelerini teşvik ediyordu. Yasa tasarısı görüşmelerinde bulunan Orman ve Su İşleri Bakanlığı bürokratları, hayvanat bahçelerinden, çocuklara hayvan sevgisi aşılamak için gerekli olan yerler olarak bahsediyordu. Hayvanat bahçesini ziyaret eden, oralarda esir tutulan hayvanları izleyen çocukların, hayvanlara birer "mal" olarak yaklaşmasından doğal bir şey olamaz. Çünkü öyle bir hapishane ile karşılaşan çocuğa, aynı zamanda bir öğreti zerk edilmiş oluyor: Hayvanları istediğimiz şekilde, istediğimiz zaman kapatabiliriz; onlarla eğlenebilir, alay edebiliriz.

İnsanın olduğu her yerde hayvan hakları ihlâllerini, hayvanlara yönelik türlü kötücül pratikleri görmek mümkün... Faytonlar ve taşımacılıkta, barınaklarda, süt ve yumurta tesislerinde, kürk üretiminde, ipekböcekçiliğinde, mezbahalarda, arıcılıkta, avcılık adı altında yapılan katliamlarda, hayvanat bahçelerinde, hayvanlı sirklerde, yunus parklarında, deney laboratuvarlarında, kumar ve "eğlence" amaçlı düzenlenen hayvan dövüşlerinde, petshoplar ve hayvan üretim tesislerinde, canlı hayvan nakillerinde milyarlarca hayvanın hakkı sistematik olarak gasp ediliyor. Bu saydığım sektör ve tesisleri, raporlama yapmak amacıyla ziyaret etmeniz neredeyse imkânsız;

hak ihlâllerine maruz kalan hayvanların tam sayısına da ulaşılamıyor. Bu tür girişimlerimizde, işin içine "devlet sırrı", "ticarî sır", "kurum içi düzenleme" gibi gerekçeler, bahaneler giriyor ve bu kadar korkunç şekilde yaşanan hayvan soykırımını belgelemenin dahi önüne koca bir engel konulmuş oluyor. Peki, hayvanlara yönelik soykırım, zulüm ve sömürü hem yasalar ile hem de toplumun moral değerleri ile bu kadar meşru bir şekilde sürdürülüyorken bu bilgiler neden bizlerden ya da toplumdan saklanıyor? Bu zulüm bu kadar meşru ise hayvanların tutsak edildiği veya sömürüldüğü tesislere girişimiz neden engelleniyor? Madem her şey bu kadar meşru, en basitinden herkes, bir mezbahaya girip neden çekim yapamıyor? Bu konudaki şahsî düşüncem, toplumun gerçekler ile yüzleşmesini mümkün olduğunca geciktirmek için tüm bu engellemeler ile kastî şekilde karşı karşıya bırakılıyoruz. Çünkü işin içinde devlet ve devletin koruduğu sermaye grupları var. Bu yüzden hayvan soykırımı katlanarak büyüyor ve yeryüzü ekolojik felaketin kıyısına getirilmiş durumda...

Uygulayıcısının devletler, hükûmetler, şirketler; destekleyicilerinin de toplum ve medya olduğu bu soykırım ve bu soykırımın neden olduğu küresel iklim krizinin karşısında, hayvan hakları için mücadele verenlerin tavrı ne peki?..

Yazıda nasıl et yemeyi bıraktığımı anlatmıştım. Vegan olmam, hayatımdan hayvan sömürüsü ile elde edilen "şey"leri çıkartmam da gene bir mezbaha ziyaretine dayanıyor. Bu mezbaha ziyaretimde nasıl bir "manzara" ile karşılaştığımı merak edenler, Youtube'da "Zulme ortak olma" şeklinde arama yapıp çıkan bir buçuk dakikalık videoyu seyredebilir. Vegan olduktan hemen sonra, bana ikram edilen bir peynirli böreği geri çevirmem üzerine, o zaman gönüllüsü olduğum derneğin başkanı "ne o, peynir de mi yemiyorsun artık?" şeklinde bir söz sarf etmiş, bu tercihimi uzun süre alay konusu etmişti kendince. Ve bu insan, Türkiye'de, mezbaha gerçeğini 90'ların başında ilk kez gündeme getiren bir hayvan korumacı. Bu kişinin verdiği benzer tepkileri, hayvan koruma ve hayvan refahı mücadelesi veren, hayvan haklarını gözetme iddiası bulunan birçok oluşum ve gönüllüden de aldım. Daha birkaç sene öncesine kadar veganlar ve hayvan özgürlüğü aktivistleri, hareket içinde dahi "marjinal", "agresif", "radikal", "ekstrem" insanlar olarak görülüyor ve eleştiriliyordu. Uzun yıllar, hayvan özgürlüğü aktivistleri ile hayvan refahı örgütleri yan yana gelip hayvanlar için stratejik ortaklıklar bile kuramadı. Hayvan refahı örgütleri, biz hayvan özgürlüğü aktivistlerini "kibirli" olarak tanımlarken, biz ise onları "tutarsız" olarak görüyor, eleştiriyorduk.

Eğer kendinizi hayvan hakları aktivisti, savunucusu olarak tanımlıyorsanız belli hayvanların haklarını koruyup belli hayvanların haklarını gör-

mezden gelemezsiniz, gelmemelisiniz. Eğer bu şekilde bir ayırım yapıyorsanız, hayvan haklarını değil, belli hayvanların haklarını savunuyor olursunuz. Bu ayırım, verdiğiniz hayvan hakları mücadelesini bir iddiadan öteye götüremez; verdiğiniz mücadelenin samimiyetini sorgulatır. Eğer hayvan haklarını savunuyorsak, hayvan türleri arasında hiçbir ayırım yapmamamız ve bizim dışımızdaki hayvanların haklarını eşit derecede savunmamız gerekir. Bizler, veganlığı, herkes için hayvanlara karşı asgarî bir yükümlülük olarak dile getirirken, en başta, kendisine "hayvan hakları savunucusu" diyen kişilerin vegan olması gerekmez mi? Veganlık, son yıllarda özellikle Türkiye'nin metropollerinde hızla artarken, Türkiye'nin hayvan koruma ve refahı hareketinde böyle bir artıştan ne yazık ki söz edemiyoruz. Uzun yıllardır sokaklardaki hayvanları korumak, barınakların, hayvanat bahçelerinin iyileştirilmesi için mücadele veren gönüllü ve aktivistler, kendisini değiştirmemek için var gücüyle direniyor. Üstelik günümüzde et, süt, yumurta vb. hayvandan elde edilen "şey"lere alternatif olarak birçok seçenek sunuluyor; kendi evimizde, mutfağımızda damak zevkimize uygun ancak içinde kan, sömürü, zulüm olmayan birçok yemek hazırlamak mümkün. Bu mümkün iken, zaman zaman stratejik ortaklıklar kurmak zorunda kaldığımız, birlikte mücadele verdiğimiz insanlar neden değişime bu kadar kapalı? Kendileri ile konuştuğumuzda, hayvanlara uygulanan zulmün ve sömürünün de farkında olduklarını görüyoruz. Ben değişsem ne değişir, diye mi düşünüyorlar? Hayvanların sömürüsü, soykırımı ile ayakta kalan, bu kadar köklü bir sistem karşısında, kendi değişimlerini önemsiz mi buluyorlar? Bunu algılayabilmek gerçekten zor...

Toplumumuzda çocukları kurban etmek kabul görseydi gözümüzü kırpmadan bu geleneği sürdürür müydük? Bu geleneğin varlığı, yaptıklarımızı, yapacaklarımızı ve içinde yaşadığımız toplumun onayı ile yapılan tüm eylemleri meşru bir zemine taşır mı? Çin'de kedi-köpeklerin yenilebilmesi ya da köpek etinin bolca tüketildiği Yulin Festivali için hayvanseverler, Çin'e beddualar okuyup Çinlilere karşı nefret söylemleri geliştirirken hiç kendi ülkelerinde olup bitenlere bakmayacak mı?

Atlı faytonların yasaklanması için yıllardır verdiğimiz mücadele karşısında bazı hayvansever ve hayvan korumacılar, faytonlar yasaklandığında faytonlarda sömürülen mevcut atların mezbahaya gönderileceğini, bizim atların ölüm fermanını imzaladığımızı düşünüyor, dillendiriyor. Bu şekilde düşünen kişiler, faytonlarda sömürülen atlar yaralandıklarında zaten doğrudan mezbahaya gönderildiği, faytonlar olduğu sürece sadece İstanbul Adalar'da yılda ortalama 400 atın can verdiği gerçekleri ile ne zaman yüzleşecek? Bu kişilerin, fayton atlarını koruma iddiası ile dillendirdikleri "atlar çalıştırılsın ama iyi bakılsın" söylemleri, faytonlar konusunda koru-

dukları statüko her yıl yüzlerce atın zaten ölümüne neden oluyor. Bu statükoculuk, insan menfaati için sömürülen tüm hayvanlar üzerindeki tahakkümü de meşrulaştırıyor. Hayvanlara "mal" muamelesi yapılması, onların haklarının sistematik bir şekilde gasp edilmesi anlamını taşıyor. Bu tutumdan vazgeçilmediği sürece, hayvansever, hayvan korumacı desteğiyle hayvan sömürüsü ve soykırımı da sürmeye devam edecek.

Toplumdaki her bireye, değişimi kendimizden başlatabileceğimizi söylediğimizde, kendisini ısrarla değiştirmeyen, çeşitli bahanelerle hayvan soykırımına karşı duruş sergilemeyip statükoyu koruyan ama hayvanlardan yana saf tuttuğunu ifade eden kişiler, kendilerini nasıl görüyor? Benim, bir başkasının ya da toplumun kendilerini nasıl gördüğüne değil, kendilerinin kendilerini nasıl gördüğüne bakmaları, gerçekler ile yüzleşmeleri gerekiyor. İnsanlara herkes için adalet, topyekûn özgürlük çağrısı yaptığımızda, hele ki özne hayvanlar ise, insanların ilk baktıkları kişiler hayvanları koruma, onların haklarını gözetme konusunda mücadele verenler oluyor. İşkence ile kesim yapılan bir mezbahadaki hayvana üzülen kişinin neden et yemeye devam ettiği üzerine de düşünmeliyiz. Hayvanların haklarına saygı duyduğunu ifade eden insanların, hayvan soykırımı karşısındaki vurdumduymazlığının, hayvanla, hayvanın "kişi" olma durumuyla, hayvanların hakları ile ilgisi olmayan insanları, bu soykırım konusunda daha da rahat hissettirdiğini düşünüyorum. Sıklıkla karşılaştığımız düşünce şu: "Hayvanseverler bile et yiyor, dünyayı ben mi kurtaracağım?"

Hayvandan yana saf tutan insanlarda, hayvan zulmü ve soykırımına karşı büyük bir vurdumduymazlık var iken ekolojistlerde, çevrecilerde durum nasıl peki? Ekolojistlerin, küresel iklim değişikliği gibi çevresel konuları, gündemlerinin ilk sıralarında gördüğünü biliyorum. Peki, küresel iklim değişikliğinin, ekolojik felaketin birincil faktörlerinden olan hayvancılık endüstrisi konusundaki tavırları nasıl? Çevremdeki ekolojist arkadaşlarıma baktığımda, çoğunun hiç düşünmeden et yediğini, et ile ilgili tartışmalarda ise kendilerine göre argümanlar geliştirip hayvancılık endüstrisinin sonuçlarının üstünü kolaylıkla kapadıklarını görüyorum. Dünya topraklarının üçte biri, hayvancılık endüstrisi nedeniyle çölleşmişken, dünyadaki temiz suyun gene üçte biri hayvancılık endüstrisi için kullanılırken, hayvancılık endüstrisi küresel ısınmanın en büyük etkenlerinden biriyken, et yemeye, süt içmeye devam edip hayvan soykırımında hiçbir sakınca görmeyerek nasıl ekolojist olabiliriz? Yeryüzünü yaşanmaz bir hâle getiren bu endüstri, bu endüstriyi ayakta tutan insanlığın sözde çıkarları, yeryüzünden, milyarlarca canlının yaşamından daha mı önemli? Hayvancılık için alan açma amacı ile her saniye 1-2 dönüm yağmur ormanı yok olurken milyonlarca hayvan da yerinden yurdundan oluyor, acı içinde ölmeye devam ediyor.

Ama ekolojistlerin çoğu da gözünü, kulaklarını kapamayı tercih ediyor. Böylesi daha mı kolay?

Bugün insanmerkezciliğin; ırkçılık, cinsiyetçilik, milliyetçilik, yabancı düşmanlığı, homofobi/transfobi gibi bir ayırımcılık çeşidi olan türcülüğün nelere mâl olduğunun farkına varmak için bilim insanı olmamız gerekmiyor. Çocukluğumuzdan bugüne, yaşadığımız mahallede, ilçedeki değişimleri kendi gözümüzle kolaylıkla görebiliriz. Mesela benim doğup büyüdüğüm mahallede, on beş sene öncesine kadar alabildiğine kelebek, arı, kaplumbağa, kirpi varken artık hiçbirisi yok. Bu kadar hayvan nereye gitti, buharlaşıp havaya uçmadılar herhalde... Böylesine saldırgan, istilacı, yayılmacı, işgalci bir yaşam tarzının hiçbir sürdürülebilirliği yok. Her gün milyonlarca hayvanı öğüten, hayvan nesillerini, doğayı yok eden ve hiçbir sürdürülebilirliği olmayan bu sistemi insanlık yarattı ve insanlığın, insan uygarlığının geldiği nokta ortada. İnsanlar, yani bizler, diğer hayvanlar ve doğa ile birlikte, şişirdikçe şişirdiğimiz, menfaatlerini dokunulmaz kıldığımız, her fırsatta yücelttiğimiz insanlığı da yok ediyoruz. İnsanlık, "son model" örgüt olarak kurduğu, her şeye muktedir devletler ile kendi genelgeçer, evrensel değerlerini her gün çiğniyor ve tüm dünyada olup bitenleri sorguladığımızda toplumların, insan topluluklarının çok büyük bir kısmı, dillere pelesenk olan "insanlığın evrensel değerleri"nin çiğnenmesinde de bir sakınca görmüyor.

Kapıda olan küresel ölçekli ekolojik yıkımın gündelik hayatta tanık olduğumuz belirtileri gösteriyor ki insanlığın tercihi yaşamdan yana değil, ölümden, yıkımdan yana... Ortada çok belirgin bir seçim, imha üzerine kurulmuş bir yok olma eğilimi varken insanlığın bizzat toplumlar, devletler tarafından yok edilmesi, insanlığın derdi olacak mı, orasını bilemiyorum. Ama insanlık, planlı, programlı bir şekilde kendi kaderini tayin ediyorken yaşamı, insanların dışındaki topluluklara da zindan ediyor. Kulağa garip gelebilir ama bizim dışımızdaki hayvan topluluklarının da hepsinin bir dilinin, kültürünün, uygarlığının olduğuna düşünüyorum. İnsanlık, bu hayvan topluluklarının hem kendisini hem de uygarlığını ortadan kaldırıyor. Bu da yetmiyormuş gibi elinin, ayağının ulaştığı her yerde, hayvan toplulukları üzerinde her türlü hakkı kendisinde görerek onların bedenleri üzerinde de bir yıkım yaşatıyor. Onları "mal" olarak değerlendiriyor, bu yaklaşım ile yasalar çıkartıyor, gelenek görenekler yaratıyor. İnsanlıkla alakası olmayan hayvanları, kendimizle birlikte yok etmeye, soykırıma uğratmaya hakkımız var mı? Bence yok. Her yasal olanı meşru; çoğunluğun ezici yargısını da mutlak doğru kabul etmek zorunda mıyız?

İnsanlık kendisini kurtarmak için bile adım atmazken, ezici bir çoğunlukça kabul gören bir soykırımın, bin yıllara dayalı bir köleliğin bir anda

bitmesi yönünde tüm insanlığın konsensüse varmasını mı bekleyeceğiz? Ben, dünyanın bugün içinde bulunduğu feci durumdan, hayvanlara uygulanan soykırımdan, vatandaşı olduğumuz devletlerin ve onların desteklediği şirketlerin doğaya, yaşama düşman olan, karşı çıkmadığımız her eyleminden hepimizin sorumlu olduğunu düşünüyorum. Bir başkasını sömürmeden, öldürmeden yaşamanın mümkün olduğunu artık herkes biliyor. Bu mümkünken, tercihlerimiz, konforlu yaşamımız bir başkasının yaşamına mâl oluyorsa, sistematik ve ölümüne işkenceye, cinsel şiddete, soykırıma neden oluyorsa durup düşünmemiz gerekmez mi? Kendimizi değiştirmemek için direnip insanlığın bu konuda konsensüse varmasını beklediğimiz sürece bu soykırımın destekçisi ve bir parçası olmaya devam edeceğiz.

Evet, dünyayı tamamen değiştirmemiz mümkün değil ama kendimizi değiştirmek bizim elimizde. Kendimizi değiştirerek, vegan ya da frütaryen bir yaşam sürdürerek bu soykırımı bireysel olarak reddetmek mümkün. Hayvanların bireyliği ve hakları karşısında, soykırımın gerçekliğini reddetmek bize bir illüzyon içinde yaşamaktan başka ne sağlayabilir? Hayvan soykırımını gizleyen bu illüzyon, birey olarak bizi nereye götürür, neye dönüştürür?

Damak zevki ya da alışkanlıklarımız birilerinin yaşam hakkından daha değerli olabilir mi? Karar sizin... Kararınızı verirken, yaşamımız boyunca en başta kendimizden sorumlu olduğumuzu gözardı etmeyeceğinizi umuyor; dilimizi, yaşamımızı, tercihlerimizi değiştirmediğimiz sürece hayvanlara yönelik tahakkümü bizzat üretmeye devam edeceğimizi ve böylelikle hayvan soykırımının asla sonunun gelmeyeceğini de yine hatırlatmak istiyorum.



Kasaptan kaçan öküzün Mevlânâ'ya sığınması.
Sevâkıp-ı Menâkıb, Topkapı Sarayı Müzesi.

EDEBİYAT



Kelîle ve Dimne'nin yazma nüshasındaki bazı hayvan tasvirleri.
(Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 3682, vr. 246b, 503a)

İHVÂN-I SAFÂ'DA ZOOPOLİS VE KOZMOPOLİS KARŞI KARŞIYA

Fatih Altuğ*

10. yüzyılda çoğunlukla Basra'da etkinlik göstermiş ve kimlerden oluştuğunu kesin olarak bilmediğimiz İhvân-ı Safâ'nın felsefeye, dine, kozmolojiye, canlılara, ahlâka, politikaya, mantığa, matematiğe ve daha birçok konuya dair yazdığı elli iki risale arasında en ilginçlerinden biri "Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair"[1] başlığını taşıyan yirmi ikinci risaledir. Risalenin başlangıç kısmı İhvân-ı Safâ'nın diğer risalelerindeki yazış tarzıyla uyumludur. Bir önceki risalede bitkiler incelendikten sonra burada da madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve meleklerin bitişik nizamı anlatılır. Hayvanların tabiatlarına ve karakterlerine, insanların azgınlık ve taşkınlıklarına dair görüşler, insanın varlık bakımından hayvanlara ve bitkilere üstünlüğüne dair açıklamalar sürmekteyken akıl yürütmeye dayalı söylem değişir ve kendimizi bir kurmacanın içinde buluruz. Hem "İhvân-ı Safâ" ismini hem de risalelerdeki birkaç hikâyeyi Beydeba'nın *Kelile ve Dimne*'sinden ilhamla oluşturan İhvân-ı Safâ, en uzun risalelerinde yer alan ve metnin yüzde doksanını oluşturan bu kurmacaya neden ihtiyaç duyduklarını şöyle açıklıyor:

* Y. Doç. Dr. Fatih Altuğ, İstanbul Şehir Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] İhvân-ı Safâ, "Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair", *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. 2, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013). Metne yapılan göndermeler bundan sonra ilgili yerde parantez içinde sayfa numarasının belirtilmesiyle olacaktır.

> [İ]nsanın kendisine boyun eğenler dışındaki tüm hayvanlara yaptığı azgınlık, taşkınlık ve haksızlığı, nimetler karşısındaki nankörlüğü ve yükümlü olduğu şükrün edası konusunda gösterdiği gafletten bir kısmını açıklamak istiyoruz. İnsan erdemli ve hayırlı olursa yüce bir melek ve insanların en iyisidir. Eğer şerli olursa kovulmuş şeytan ve insanların en kötüsüdür. Bunu öğütlerin en önemlisi, hitabın en açığı, hikâyelerin en ilginci, işitilenlerin en zarifi, yararların en yenisi, fikirlerin en derini ve düşüncenin en güzeli olması için hayvanların diliyle anlattık. (s.142)

İnsan ve hayvan arasında bir hiyerarşi kuran ancak insanın zalimliğini de şiddetle reddeden bir konumla başlayan bir söylemin bünyesine, hayvanların dilinin de olduğu bir anlatı dâhil olduğunda ne olur? Derrida'nın fabllara dair eleştiri ve endişesi mi gerçekleşir? Derrida, fabllaştırmanın, hikâyeleştirmenin (fabulasyonun) tarihinde daima "insanbiçimci bir uysallaştırma, ahlâklandırıcı bir tâbi kılma, evcilleştirme"[2] olduğundan söz eder. Tamamen hayvanlardan oluştuğunda bile bu hikâye insana dairdir. Hayvanların kurmaca varlığı her anlamıyla insanîdir. O halde İhvân-ı Safâ'nın hikâyesi fabl mıdır? Yoksa insanmerkezci söylemin içine düşmekle birlikte aynı zamanda bu söylemi istikrarsızlaştırır mı? Hayvanlarla insanların karşı karşıya geldiği bir hukuk kurmacasında hayvan haklarına, hayvanların failliğine ve özgürleşmesine dair bir potansiyel de var mıdır? Bu makalede İhvân-ı Safâ'nın "Cinler Kralının Huzurunda Hayvanlarla İnsanların Davası" hikâyesini çözümleyerek metnin yoğunlaştığı noktaları, ana hatlarını ve bu nokta ve hatlar arasındaki gerilimleri göstermeyi amaçlıyorum. İlk olarak, hikâyenin mahkemeye doğru gittiği süreci bize hangi bağlamda sunduğuna bakalım.

Cinlerin Egemenliğinde Hayvanlar ve İnsanlar

970-980 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen[3] yirmi ikinci risalenin odağında hayvanlar ve insanların taraf olduğu bir mahkeme vardır. Mahkeme, Birast el-Hakîm adındaki Şah Merdan lakaplı bir cinin yönettiği Sağun adasında gerçekleşir. Cinlerin çoğunluğu oluşturduğu bu ada, ekvator üzerindeki Yeşil Deniz'in ortasında yer alır. İnsan merkezli yönetimin ve coğrafyanın ötesindeki bu bolluklar adasına bir gün insanlar yerleşir. İnsanların adayı kendi vatanları kılma arzusuyla birlikte hayvanlar üzerinde hak iddia etme ve egemenlik kurma çabaları eşzamanlı olarak ilerler. Hayvanlar insanlardan kaçarken insanlar da hayvanların "kendilerinin kaçmış, baş-

[2] Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, çev. David Wills (Fordham University Press, 2008), s. 37.

[3] Sarra Tlili, "All Animals Are Equal, or Are They? The Ikhwan al-Safa's Animal Epistle and its Unhappy End", *Journal Of Qur'anic Studies*, 16 (2014), s. 43.

kaldırmış ve isyan etmiş köleleri" (s. 156) olduğunu iddia eder. Hayvanlar cinler kralının huzuruna çıkarlar ve insanların kendilerine uyguladıkları zulümden ve hayvanlar üzerinde hak iddia etmelerinden şikâyet ederler. Kral insanları huzuruna çağırır ve tercüman aracılığıyla insanlara davranışlarının nedenlerini sorar.[4] İnsanların temel iddiası burada açıklıkla ortaya konur:

> Evet, ey kral, bu evcil hayvanlar, büyükbaş hayvanlar, yırtıcılar ve vahşi hayvanlar bizim kölelerimizdir. Biz onların efendileri, onlar bizim hizmetçilerimizdir. Biz onların efendileriyiz. Onlar içinde kaçan, uzaklaşan ve başkaldıranlar olduğu gibi kulluktan/kölelikten hoşlanmayıp reddeden [gene de] itaatkâr [olan]lar da vardır.[5] (s. 156)

İnsanlar, hayvanlarla kurdukları ilişkinin asıl mahiyetinin efendi-köle ilişkisine dayandığını söylemektedir. Sağun adasındaki insanların öne sürdüğü bu iddia, hayvan hakları aktivistlerinin/düşünürlerinin merkezî bir önem verdiği, insanın hayvanlar üzerindeki zulmünün meşrulaştırıcısı olarak işlediğini öne sürdüğü, hayvanları mülk olarak görmenin özel bir örneğidir. İnsanlar arası ilişkinin o zamanki meşru formlarından olan kölelik argümanıyla hayvanların insanlara koşulsuz tâbi olması istenmektedir. Canlı ve iradesi olan varlıkların mülk edinilmesi, kölelik açıklamasıyla meşrulaştırılmaktadır. Ancak ilginçtir ki insanın yukarıdaki açıklamasında gönüllü köleliği benimseyen hayvanlardan bahis yok: Hayvanlar, insanların mülkiyetçi ve köleci hayvan tasavvurları ve pratikleri karşısında ya isyan ediyorlar ya da kerhen tâbi olmak durumunda kalıyorlar.

İnsanın sözlerinde, insanla hayvan arasındaki sınırın keskinlikle çizildiği, hayvan kategorilerinin tek bir hayvanlığı destekleyecek şekilde sayıldığı bir söylem bulunmaktadır. Bulanıklığa izin vermeyen bir sınır söylemi ve tüm farklılıkları silen bir hayvanlık telakkisi ile kölelik ve mülkiyet iddiaları yan yana gitmektedir. İnsan ve insan olmayan hayvanlar arasında radikal bir başkalık vardır ve hayvanlar insana tâbi olma zorunluluğu bakımından homojendir, *tür*deştir: Türlerin özgüllüğü ve her bir hayvanın tekilliği silinmiştir. David Wood, hayvanlığın/hayvanlıkların tüm farklarını silerek tek kelimede toplayabilmenin bağıntılı olduğu zihniyet ve pratikleri tartışırken adlandırmanın, genellemenin ve hayvanlara dair yaygın mecazların ve gündelik ifadelerin, kölelik ve mülkiyet söylemiyle irtibatından da

[4] Davanın geri kalan kısmında tercümanın dolayımı silinir; sanki cinler, insanlar ve hayvanlar aynı dilin içerisinden konuşurmuş gibi varsayılır.

[5] Metnin İngilizce çevirisiyle karşılaştırdığımızda son kısımda kastedilen, bazı hayvanların köleliği reddetse de kerhen insanlara itaat ettikleridir. Bkz. *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn*, çev. Lenn E. Goodman ve Richard McGregor (Oxford University Press, 2009), s. 102.

söz eder: "Derrida 'animot' kelimesini, hayvan-kelimeyi ya da kelime-olarak-hayvanı icat ettiğinde bu, 'hayvan' kelimesinin öldürmek ve boyun eğdirmek için bir ehliyet verdiğini söylemek içindir." Bu söylemin içerisinde, "hayvan" demek, "köle kelimesi gibi, insana ait mülk ya da potansiyel mülk anlamına gelir".[6]

Gary L. Francione, hayvan hakları kavramını tartıştığı eserlerinde, aynı zamanda mülkiyetle hukukun hayvanlar *söz konusu* olduğunda da nasıl birlikte işlediğini gösterir. Bir yandan yasaların hayvan haklarına dair eksik de olsa önemli maddelerinin mahkemelerde insanların, *mülk sahiplerinin* nasıl lehine yorumlandığını örneklerle tartışırken diğer yandan hayvanların mülkiyet olarak görülmesinin önemli dönüm noktalarını gözler önüne serer. Mülkiyet haklarının kutsal sayıldığı bir haklar rejiminde bunun anlamını sorgular.

> Hayvanlar bizim *malımızdır*; sahibi olduğumuz şeylerdir. Modern siyasi ve ekonomik sistemlerin hemen hepsinde, hayvanlar açık açık sahiplerinin –bireyler, kurumlar ya da devlet– onlara yüklediği değerden başkaca bir değeri olmayan metalar olarak görülür. Hayvanların mal statüsü yeni değildir; bu binlerce yıldır böyledir. Nitekim tarihsel bulgular hayvanların evcilleştirilmesinin ve sahiplenilmesinin mülkiyet ve para düşüncesinin gelişmesiyle yakından bağlantılı olduğuna işaret etmektedir. Örneğin, İngilizce *cattle* (davar, mal) sözcüğü *capital* (sermaye) sözcüğüyle aynı kökten gelir ve bu iki sözcük pek çok Avrupa dilinde eşanlamlıdır. İspanyolcada mal sözcüğünün karşılığı *gnaderia*dır; davarın karşılığı ise *gnado*'dur. Latincede paraya *pecunia* denir ve bu sözcük 'davar' anlamına gelen *pecus*'tan türemiştir.[7]

Hayvan, mülkiyet ve sermaye geçişliliği ile hukukun mülkiyeti kutsallaştırması arasında Francione'nin tartıştığı bağıntıları düşündüğümüzde, insanların hikâyenin açılışındaki iddiaları ve bu iddiaların bir mahkemede tartışılacak olması, sonuca dair bazı imalarda bulunur. Zira insanların lideri argümanlarına devam ettikçe "köle olarak hayvan" fikrini daha da meşrulaştırmaya çalışır. Nitekim kendisi de Müslüman olan cinler kralına "[o]nların bizim için ve bizden dolayı yaratıldıklarına ve onların bizim kölemiz, bizim ise onların efendisi olduğumuza delalet eden" (s. 157) âyetlerden örnekler verir:

> Allah dedi ki: 'Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için (giysi gibi) ısıtıcı şeyler ve birçok fayda vardır. Onlardan bir kısmını da yersiniz. Si-

[6] David Wood, "Hayvanlar Hakkındaki Hakikat", *Cogito*, 80 (Bahar 2015), s. 124.

[7] Gary Francione, *Hayvan Haklarına Giriş*, çev. Elçin Gen, Renan Akman (İletişim Yayınları, 2008), s. 130.

> zin için onlardan ayrıca akşamleyin getirirken ve sabahleyin salıverirken bir güzellik (zevk) vardır.' Yüce Allah dedi ki: 'Onların ve gemilerin üzerinde taşınırsınız.' Gene o dedi ki: 'Onlar sizin yüklerinizi ancak güçlükle varabileceğiniz bir memlekete taşırlar. Şüphesiz Rabbiniz çok şefkatli, pek merhametlidir. Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve zinet olması için yarattı. Bilmediğiniz daha nice şeyler yaratır.' Gene dedi ki: 'Bu sayede sırtlarına kurulup onları kumanda edesiniz; ve onları her kumanda ettiğinizde de Rabbinizin nimetini anıp şöyle diyesiniz: Bütün bunları bizim yararımıza bir yasaya bağlayan Allah'ın şanı ne yücedir, aksi halde buna bizim gücümüz asla yetmezdi.'[8] (s.157)

İnsanlar efendilik ve mülkiyet haklarını bu âyetlere dayandırırken, başka bir deyişle iddialarını şerîleştirirken söz sırası hayvanlara geçer. İlk bakışta hayvanlar insanlarla ortak bir zemini paylaşıyor gibidir: Adadaki hayvanların lideri olan katır, yeryüzünün insanlar için döşendiğini kabul eder. İnsanların "zulüm ve haksızlık etmeyen halifeler" (s. 157) kılındığını da ifade eder. Ancak bu ortak kabullerden sonra hayvanların insanların mülkiyet iddialarına çok katmanlı cevaplarını dinleriz. Katıra göre, bir varlığın başka bir varlığın hizmetine verilmesi aralarında efendilik-kölelik ilişkisi doğurmamalıdır:

> Ey kral, bu insanın okuduğu Kuran âyetlerinde kendilerinin efendi, bizim onların kölesi olduğumuz şeklindeki iddiasına dair bir işaret yoktur. Bunlar ancak Allah'ın onlara olan nimet ve ihsanına ilişkin bir hatırlatmadır. Onlara: 'Bizi onların hizmetine verdiğini' söyledi. Nitekim şöyle de demişti: Güneşi, Ayı, bulutları ve rüzgârları hizmetinize verdi. Ey kral, bundan onların bunların kulu ve kölesi, bunların ise onların efendisi olduğu mu anlaşılıyor? (s. 157-8)

Katırın gözünden dünya tarihi insanın vücuda gelişiyle kökten değişir. Âdem'in yaratılmasından önceki dünya, herkesin kendi işiyle meşgul olduğu mutlak bir denge konumu olarak sunulur. Nimetler, güvenlik, ilişkiler, her şey yerli yerindedir. Ancak Âdem'in yeryüzüne halife kılınmasıyla, zürriyetinin çoğalıp yeryüzüne dağılmasıyla denge kaybolur:

> Yerlerimizi ve vatanlarımızı daralttılar. İçimizden koyun, sığır, at, katır ve eşek esir alındı. Onları hizmetlerine aldılar, yolculukta ve yolculuk dışında taşınma ve binme gibi zor işlerinde kullandılar; çifte koşma ve dolaplara bağlama gibi, boyunduruk altında ve değirmenlerde ömrümüz boyunca zorbalıkla, baskı uygulamak, dövmek, aşağılamak ve çeşitli

[8] Risalede sırasıyla Nahl Sûresi 5.-6. âyetlerin, Müminun Sûresi 22. âyetin, Nahl Sûresi 7.-8. âyetlerin ve Zuhruf Sûresi 13. âyetin ifadeleri alıntılanmıştır.

> eziyetler yapmak suretiyle çalıştırararak ve boyun eğdirerek yordular. Gücü yetenlerimiz bozkırlara, çöllere ve dağ başlarına kaçtı. Âdemoğulları bizi yanlarında tutmak için çeşitli hileler geliştirdiler. Ellerine düşenimizi bukağıyla ve zincirle bağlayarak, avlayarak, boğazlayarak, derisini yüzerek, karnını yararak, eklemlerini keserek, tüylerini yolarak, kıllarını ve yünlerini kırkarak, ateşte pişirerek, yakarak, kızartarak ve tasviri imkânsız çeşitli işkenceler ederek baskı uyguladılar.
>
> Bütün bunlara rağmen bu insanlar bizden hoşnut değillerdir. Hattâ bunun bize karşı kendilerinin hakkı olduğunu; onların bizim efendimiz, bizim ise onların kölesi olduğumuzu iddia ettiler. [Onlardan] kaçan herkes firari, asi ve itaatsizdir. Onların bize karşı delilsiz, beyansız ve burhansız olarak yaptıkları bu işler zorlama ve zorbalıktan başka bir şey [değil]dir. (s. 158)

Hayvanlar, insanın, nispî üstünlüğünü radikalleştirerek mutlak bir zulüm uyguladığını iddia ederken, insanlar zulüm uyguladıklarını inkâr etmezler. İnsanlar efendi, hayvanlar köle olduğu için insanların hayvanlar üzerine, "efendiler gibi hükmetme ve krallar gibi tasarrufta bulunma" (s. 159) yetkisi vardır. Hikâye boyunca bir yandan insanla hayvan arasındaki kökten olduğu düşünülen fark şiddetle vurgulanırken, diğer yandan da hayvanlar insanların siyasal rejiminin en alttaki madun özneleri olarak tahayyül edilir. Muktedirlerin madunlar üzerindeki egemenlik ve şiddet hakkıyla insanların hayvanlar üzerindeki hakları paralellik arz eder. İnsanların efendi oluşunu destekleyen apaçık delillerden söz edilirken de kralların tebaa üzerindeki egemenliğini meşrulaştıran söyleme başvurulur: "[S]uretimizin güzelliği, beden yapımızın düzgünlüğü, boyumuzun dikliği, duyularımızın yetkinliği, ayırt etme (*temyiz*) kabiliyetimizin inceliği, ruhlarımızın zekiliği ve akıllarımızın üstünlüğü, bütün bunlar, bizim efendi, onların bizim kölemiz olduğunu gösterir." (s. 159)

Cinler kralı, ayakta dik durma ve düzgün oturmanın krallara, beli bükük olma ve yüz üstü eğilmenin de kölelere özgü oluşu fikrine olumlu yaklaşır. İnsanlık, diklik, otorite ve egemenlik birbirine teyellenir. İnsanların ve cinler kralının suret farklılıklarını politikleştirme taktiklerine karşı hayvanların itirazı biyolojik ve ekosistemiktir: İnsanların besinleri ve elbiseleri için ağaçların asli önemi olduğundan ağaçlardan meyve ve yaprak toplayabilmek mümkün olsun diye insan dik yaratılmıştır. Hayvanların beden yapısı ise yerdeki otları kolayca alabilmek için eğiktir. Bu biyolojik açıklamaya itiraz gene şerîdir. İnsanlar ve cinlerin bilgesi Tîn Sûresi'nin dördüncü âyeti olan "Şüphesiz biz insanı en güzel şekilde yarattık" ve İnfitar Sûresi'nin yedinci ve sekizinci âyetlerindeki, "Seni yarattı, şekillendirdi, ölçülü yap-

tı ve dilediği biçimde oluşturdu" ifadelerini insanın "ne uzun ince ne kısa ve yapışık" olduğunun, aksine "ikisinin ortası olarak" yaratıldığının işareti olarak okurlar. Hayvanların oluşları ise ölçüsüzdür.

Âyetleri kendi argümanları için kanıt olarak kullanan insanlar, tartışmayı bağlamından ve dünyasallığından koparırlar. Bu akıl yürütme tarzında her şey mutlaklaşır ve insan ile hayvan farkı keskinleşir. Hayvanlar ise âyetleri ve tartışmayı bağlama oturtarak yorumlar ve yürütürler. İnsanlar ölçüyü insana, ölçüsüzlüğü hayvanlığa atfederken hayvanlar ise ölçülülüğün tek bir örneği olmadığını, her bir hayvanın da ölçülülükle yaratıldığını örneklerle gösterir. Devenin boynu, otlara ulaşabilmek için ayaklarının uzunluğuna uygun olması gerektiğinden uzundur, bu uzunluk onun yerden kalkmasını ve vücudunu kaşımasını kolaylaştırır. Filin kulaklarının büyüklüğü gözünü tahtakurularından, kenelerden ve sineklerden korumak içindir. Fil, dişleriyle de kendini yırtıcı hayvanlardan korur. Tavşanın kulakları da her mevsimde ona örtü, perde ve elbise olur. (s. 160)

Hayvanlar, tartışmayı bir bağlama oturturken, ölçülülüğe çevreyle uyumluluk ve örtüşme üzerinden bir açıklama geliştirirler. İnsanların özerkliğe ve egemenliğe dayalı söyleminin karşısında hayvanların ifadeleri ilişkisel ve nispidir. Bu çerçeveyle bakıldığında insanların iddia ettiği duyu mükemmelliği ve ayırt etme gücü, temyiz kudreti bazı hayvan türlerinde insanlardan daha zayıf iken bazılarında daha güçlüdür: Deve, insana göre çok karanlık olan bir yolu apaydınlık görebilecek duyu mükemmelliğinde, kuzu ise daha hayatının ilk gününde sürünün içinde kendi annesini bulabilecek temyiz kudretindedir. (s. 161)

İnsanlar, hayvanların köleleri olduğunu göstermek için onlara gösterdikleri şefkat, merhamet ve sevgiyi de kanıt olarak öne sürmekten çekinmezler. Hayvan-insan ilişkilerinde şefkat, merhamet ve sevginin bağlamsız bir şekilde idealleştirilmesinin tehlikeleri bakımından çok önemli bu iddialarda, söz konusu eylemlerde örtük olabilen hiyerarşi ve mülkiyet apaçık görülür:

> Onları satarız, satın alırız, hastalandıklarında yedirir ve sularız, sıcak ve soğuğa karşı onları giydirerek koruruz, yırtıcı hayvanların parçalanmaması için onları savunuruz, hastalandıkları zaman tedavi ederiz, sakatlandıklarında ihtiyaçlarını karşılaşırız, bilmediklerinde öğretiriz, yorulduklarında serbest bırakırız ve suç işlediklerinde bağışlarız. Bütün bunlar onlara karşı bir şefkat, merhamet ve sevgi gösterisidir. Bütün bunlar efendilerin köle ve hizmetçileri için yaptıkları işlerdir. (s. 162)

Mülkiyeti meşrulaştırmak için öne sürülen bu duygular *gösteri*sine sırasıyla eşek, öküz, koç, deve, fil, at ve katır itiraz eder. Her biri kendi türüne

yönelik zulümleri örnekler. Kırbaçlanan eşekler, boyunduruk altına alınmış öküzler, burunlarına halka geçirilmiş develer, ayaklarında zincir boyunlarında kalın ip olan filler, ağzında gem sırtında eyer olan atlar, "ayakları[na] zincir, ağız[larına] gem, avret yerleri[ne] kilit vurulmuş, yavrulama arzusundan mahrum edilmiş" katırlar adına insanın şefkat, merhamet ve sevgiden uzaklığı anlatılırken koçun tanıklığında hayvan yemeye içkin olan zulüm de vurgulanır:

> Ey kral, bizi Âdemoğullarının elinde küçük yavrularımız olan oğlak ve kuzular alınmak, annelerinden ayrılmak, sütlerimiz sadece kendi çocuklarına tahsis edilmek, yavrularımız elleri ve ayakları bağlı, aç ve susuz, bağırtı ve melemesine acınmaz ve imdat çığlığına kulak verilmez halde mezbahane ve kesim yerlerine götürülmek suretiyle esir bir halde, sonra bizi boğazladıklarını, yüzdüklerini, kasap dükkânlarında karınlarımızın yarıldığını, organlarımızın, kafalarımızın, işkembelerimizin, bağırsaklarımızın ve karaciğerlerimizin parçalandığını, satırlarla doğrandığını, tencerede pişirildiğini, fırında kızartıldığını seyretmekte ve ağlayıp şikâyetçi olmadan sessizce durmakta iken –kaldı ki şikâyet etsek ve ağlasak bile merhamet edilmezdi– görseydin [anlardın] bu insanın iddia ettiği gibi bize hangi merhametin ve hangi acımanın gösterildiğini. (s. 163)

Bu noktada hayvanların yaptıkları müdafaa ve itirazların ilk defa hayvan türdeşliğini bozuşuna tanık oluruz. Önce ihtilaflı bir hayvan olarak domuzun sınıflandırılamaz konumu öne çıkar. Katır sözü domuza verirken onun da büyükbaş hayvan olduğundan söz eder, cinlerden bir bilge domuzun yırtıcı hayvan olduğunu söyleyerek itiraz eder, bir başka cin ise domuzu, yırtıcı, büyükbaş ve evcil hayvanların bileşimi olarak tanımlar. Sınırlar arasında bir canlı olarak domuz da kendi durumunu açıklarken bir yandan hor görülüp eziyet çekmelerinden bir yandan da önemsenmelerinden dolayı yaşadıkları hali anlatır.[9] Ancak asıl ayırım evcil hayvanlar ve diğerleri arasında kurulur. Tavşan sözü aldığında, köpekler ve atlar gibi evcil hayvanların, avlara katılan bazı yırtıcı hayvanların Âdem*oğulları* ile işbirliği yapmasından yakınır. Özellikle ava atıfta bulunarak bu hayvanların tavşanları, ceylanları, yaban eşeklerini, yaban öküzlerini, yaban develerini, dağ keçilerini yakalamak için gösterdikleri gayreti eleştirir. Tavşanı, özellikle

[9] "Müslümanlar bizim çirkinleştirilmiş ve lânetlenmiş olduğumuzu söylüyorlar, suretimizi çirkin sayıyorlar, ruhlarımıza tahammül edemiyorlar, etlerimizi pis buluyorlar ve bizi anmayı uğursuz kabul ediyorlar. Rumlar, kurbanlarda etlerimizi yemek için yarışıyorlar ve onunla Allah'a yaklaşmaya çalışıyorlar. Yahudiler ise kendilerine karşı işlediğimiz bir suç ve cinayet olmadığı halde bizden nefret ediyorlar, bize sövüyorlar ve bizi lânetliyorlar. (...) Şaşırdık, kime teşekkür edeceğimizi, kimden şikâyetçi olacağımızı ve kimden dolayı hayıflanacağımızı bilmiyoruz." (s. 164)

atı eleştirirken kullandığı gerekçe tartışmamız bakımından önemlidir. Atların birçok hasleti olmakla birlikte "hakikat bilgilerinin kıtlığı" (s. 165) asli bir eksikliktir. Zalim, mazlum, dost, düşman demeden herkesi aynı şekilde sırtlarında taşıyabilirler. Doğru ile yanlışı ayırt edebilme yetisinin kıtlığı bakımından insanlar da atlara benzer:

> [İnsanlardan] biri, kendisinden hiçbir iyilik ve ihsan görmediği uzak düşmana yaptığı gibi anne babasına, arkadaşlarına ve akrabalarına bile düşmanca davranabilir, hile yapabilir ve kötülük edebilir. Bu insanlar, annelerinin sütünü içtikleri gibi bu büyükbaş hayvanların sütünü içerler, küçükken babalarının omuzlarına bindikleri gibi evcil/binek hayvanların sırtına binerler, onların yün, tüy ve kıllarından bir süre ev eşyası ve giysi olarak faydalanırlar ve en sonunda onları boğazlarlar, yüzerler, karınlarını yararlar, eklemlerini parçalarlar, ateşte pişirmek ve ızgara yapmak suretiyle zevklenirler, onlara acımazlar, kendilerine olan iyiliklerini ve onlardan elde ettikleri nimet ve bereketi hatırlamazlar. (s. 166)

Bu sözler bir nevi insanların hayvanlara dair pratiklerine hayvanların getirdiği kökten eleştirinin özetidir. Hayvanların insanların mülkiyet iddialarına karşı çok düzlemli itirazlarını değerlendirme sırası cinler kralına gelmiştir.

Hayvanlar ve İnsanlar Arasında Cinler

Aslında risalenin başlangıcındaki ton tersine dönmüştür. İnsanların akli ve şerî delillerle öne sürmeye çalıştıkları iddia çürütülmüş gibidir. Cinler kralının, cin bilge ve âlimlerinden oluşan meclise konuyu danışırken sorduğu soru bile durumu ifade eder: "Şu evcil ve büyükbaş hayvanların şikâyetini ve Âdemoğullarına nispetle anlattıkları zulüm, haksızlık, taşkınlık ve acımasızlığı duymuyor musunuz?" (s. 167) Bilge cinler de söylenilenlerin hakikat olduğunu doğrular. Hattâ bu noktada insan karşısında hayvan ve cin yakınlaşır. Vaktiyle cinler de "İnsanların çirkin eylemlerini, kötü işlerini ve rezil huylarını görünce önlerinden ve arkalarından kırlara, çöllere, sahralara, ıssız yerlere, dağ ve tepebaşlarına, vadilere ve deniz sahillerine" (s. 167) kaçmıştır. Ancak bu koşullarda bile insanların kendileri hakkındaki haksız inançlarından, suizanlarından kurtulamazlar. Hayvanları haklı bulan, onlarla kader ortaklıklarının farkında olan cinler çeşitli çözüm önerileri geliştirir. Fıkıhçı bir cin, hikâyelerini yazıp fıkıhçılara başvururlarsa hayvanların özgürlüklerini ve zulümden kurtuluşlarını bildiren fetvalar alacaklarını söyler. Bu öneride hikâyeleştirilmeye verilen önem dikkat çekicidir. İhvân-ı Safâ'nın bu mahkemeyi hikâyeleştirmesine paralel olarak, hukuki düzleme girebilmenin ve sonra da hukuk yoluyla özgürleşebilmenin ilk şartı hikâyeleştirmedir. Hayvanların başlarına gelenlerin hikâyesini oku-

yan hâkim, hayvanlar hakkında "ya satış, ya hürriyet, ya hafifletme veya onlara iyilik yapılmasına" (s. 168) karar verecektir. İnsanlar bu karara uymazsa ve hayvanlar insan esaretinden kaçarsa da hayvanların hiçbir hukuki sorumluluğu olmayacaktır.

Kararsız bir cin, yukarıdaki senaryoda hayvanların satılması kararı söz konusu olursa parayı kimin ödeyeceğini sorar. Fıkıhçı, cinler kralının Müslüman cinlerin hazinesinden ödeyebileceğini söyler ancak hazinede bu kadar para yoktur. Soruyu soran cin, hayvanların geceleyin topluca kaçmalarının kesin çözüm olacağını söyler. Cinler hayvanların bağlarını çözecek, böylece mazlumlara yardım etmiş olacaklardır, üstelik hayvanlar da kaçıp özgürleşebilecektir. Herkesin ikna olduğu bu plana, bilge bir cin itiraz eder: Bu plan insanlarla cinlerin arasını bozacaktır, aslolan üste düşman çekmek değil, arabulucu olmaktır. Bazı cinler insanlardan korkmamak gerektiğini ifade eder. İnsanların yersel, cinlerin ateşsel bedenleri vardır. Cinler bu sayede fark etmeden insanların arasında dolaşabilir; insanlar cinlere dokunamaz ama cinler insanları kuşatabilir. Ancak geçmiş tecrübeleri hatırlayan bir bilge insanın "felekî ruhları ve düşünen melekî nefsleri" nedeniyle göksel olanla da bağıntılı olduğunu, cinlere üstün olduklarını ifade eder.

O halde hayvanların insanlara dair şikâyetlerinin kararı, insan cin ayırımı ve hiyerarşisi tarafından kesintiye uğratılmış olur. Vaktiyle krallık, peygamberlik, din ve şeriatın cinlerde olduğu bir devir yaşanmıştır. Ancak cinler taşkınlıkta bulunduğu için bu "dönem bitip Kur'an yeniden başlayınca" Allah melekler ordusuyla cinleri yeryüzünün kıyısına sürer ve sonrasında Âdem ve Havva'nın yaratılışıyla insanın devri başlar. Meleklerin arasına karışmış bir melek olan Azazil'in iğvasıyla insan cennetten kovulunca ve insanın soyu dünyada çoğalınca cinler insanların arasına karışıp onlara sanatları, teknikleri, dünya bilgisini öğretir. Ancak bu dostluk insanların Azazil'in cin soyundan olmasını hatırlamasıyla bozulur, İdris peygamber insanlarla cinleri barıştırır, Süleyman peygamber zamanında da insanlar cinlere üstünlük sağlar. İnsanlar cinlerin ayartıcılığına dair bilgiyi unutamaz ve insanlar ve cinler ayrı yaşamaya başlar. Dolayısıyla hayvanların özgürleşmesine cinlerin açıktan yardımı eski düşmanlıklarını hareketlendirecektir.

Hayvanların haklarına dair bir tartışma insan-hayvan-cin üçgenindeki gerilimleri harekete geçirir. Cinler hem insanlarla aralarını bozmak istemiyordurlar, hem de mazlumlara destek olmayı umursamaktadırlar. Hikâyenin üç farklı ve kesişimsiz canlılık kategorisi olarak gördüğü insanlık, hayvanlık ve cinlik arasında çaprazlamasına bağlar vardır. Bu nedenle hayvanlarla insanlar arasındaki davanın çözümünde cinler tam anlamıyla tarafsız bir merci olamamaktadır. Mevcut durumu tarafsız değerlendirseler

bile türsel ilişkilerin tarihi cinlerin karar sürecini kuşatmaktadır. Bu koşullarda, daha büyük bir mahkeme toplayıp insanlar ve hayvanların davasını etraflıca görmenin en doğru karar olacağını düşünürler. Adadaki insanlar arasında yer alan birçok milletin mensubu, ada nüfusunu insanlığı temsil bakımından yeterince çeşitli kılar. Buna karşılık adada temsilcisi olmayan hayvan sınıflarına da elçiler gönderilir ve her bir sınıfın temsilcileri büyük mahkemeye çağrılır. Burada hayvan türleri yedi sınıfta toplanmıştır: Böcekler, kuşlar, yırtıcı hayvanlar, yırtıcı kuşlar, sürüngenler, su hayvanları, "evcil ve büyükbaş" hayvanlar. Bu sınıfların temsilcileri olarak sırasıyla arı, bülbül, çakal, papağan, cırcır böceği, kurbağa Sağun adasına gelir. Evcil ve büyükbaş hayvanlar zaten adada vardır, onlara özel bir elçi gönderilmez. Bu hayvanların karşısında ise "İranşehi, yani Irak ülkesinden bir adam", "Hint ülkesinden Serendipli bir adam", "Şamlı ve İsrailoğullarına mensup İbrani bir adam", "Mesih Aleyhisselamın ailesinden Süryani bir adam", "Tihame'den bir Kureyşli", "Yunan ülkesinden Rum halkına mensup bir adam", "Merv ve Şaha ülkesinden Horasanlı bir adam", "Iraklı bir İbrani adam", "Hintli Brahman" başlıca konuşmacılardandır. Hem bu listede hem de tartışmanın tamamında kadınlığın silinişine özellikle dikkat edelim. Mahkeme, hayvanlarla insanoğlu arasındadır, hikâye boyunca adada kadınların varlığına dair hiçbir işaret yoktur.

Mahkeme Huzurunda

A. Dilin Açıklığı

Yeryüzündeki insan ve hayvan çeşitliliğini türler, cinsler, milletler ve dinler düzeyinde temsil etmeyi amaçlayan bir mahkeme kurulurken asli meselelerden biri dildir. Makalenin başında insanlar, cinler ve hayvanların haklar mevzuunda ilk karşılaşması esnasında çeviri yapıldığından söz etmiştik. Ancak metnin devamında bu çeviri dolayımı silinir, sanki her şey aynı dilin türdeş koşullarında gerçekleşiyor gibidir. İhvân-ı Safâ, hikâyeleri karşısında inançsızlığımızı askıya almamızı, hikâye esnasında hayvanlar ve insanların aynı dilin failleri olduğuna inanmamızı ister. Çeviri dolayımı silinmeseydi bile bu durumda çok büyük bir değişiklik olmayacaktı. Hikâye evreninde tüm varlıkları kuşatan bir dil vardır ve özneler, değişik türleri, lehçeleri, şiveleri de olsa aynı-dilin failleridir. Bu anlamda insan-hayvan ilişkisi, insanlar arası bir ilişkiye, efendi-köle ilişkisine nasıl tercüme edildiyse, insan ve hayvan iletişimi de insani dilin içerisinde konumlanır. İnsanların ve hayvanların dillerinin tekilliği ve türselliği içerisinde birbirlerine radikal başkalığı, aynı dilin içerisindeki performans farkına indirgenir. Hayvan ve insan dillerinin arasındaki açıklık, ancak iddiasını açıklıkla ifade edebilme becerisiyle ifade edilir.

Kararı büyük bir mahkemeye ve karşılıklı iddiaların yarışmasına bırakan cinlerin en büyük endişesi, insanların "dillerinin keskinliği ve anlatım ve fesahatlerinin üstünlüğüyle" (s. 173) hayvanlara baskın gelmesi ve hayvanların açık, anlaşılır konuşmadaki kusurları nedeniyle insanların iddialarına karşı koyamamalarıdır. Bu ihtimal gerçekleşirse hayvanlar kalıcı bir şekilde insanların esiri olur. Bilge cin, bu ihtimali şöyle bertaraf eder: "[B]u evcil hayvanlar, Kur'an'ın devri bitip yeni bir yaratılış başlayıncaya kadar esaret ve kölelik altında kalırlar." (s. 173)

Hayvanların da en büyük endişesi dildir. İnsanların daha açık ve iyi konuştuğundan emin olan adalı hayvanların, başka hayvan sınıflarından temsilci istemelerinin ardında da bu dezavantajı gidermek fikri vardır. Bu sınıflar, aralarındaki en iyi hatipleri gönderirse "her türün diğerine göre temyiz, doğru görüş, açık konuşma, anlatım, düşünme ve tartışma gibi" (s. 176) alanlardaki üstünlüğü kullanılarak "kurtuluş ve hürriyet" umudu sürdürülebilir. Nitekim mahkeme sırasında tekdilliliğin içerisinde tüm tarafların eşit bir şekilde kendini ifade ettiği, hayvan temsilcilerin insan temsilcilerle eşit dilsel koşullarda ve yeterliliklerde tartıştığı pürüzsüz(leştirilmiş) bir tartışma atmosferi sunulur. Derrida'nın ötekinin tekdilliliğine dair analizlerine ve yasanın tekdillilikle bağıntısına dair söyledikleri, bu mahkeme için de geçerlidir:

> Ötekinin tekdilliliği, şüphesiz, öncelikle bu egemenliktir, başka yerden gelen bu yasadır, ama aynı zamanda ve öncelikle Yasa'nın dilinin ta kendisidir. Ve Dil olarak Yasa, *özerk* gibi tecrübe edilecektir, zira bu yasayı konuşmak zorundayımdır ve sanki onu kendi kendime veriyormuşum gibi anlamak için kendimin kılmalıyımdır; buna karşın zorunlu olarak yaderk [heteronom] kalır, çünkü temelde her yasanın özü yaderkliği ister. Yasanın deliliğinin imkânı bu özerk-yaderkliğe hiç çıkmamacasına yerleşmiştir.
>
> Öteki tarafından dayatılan tekdillilik bu temele dayanarak işler, her zaman sömürgeci olan bir özle ve bastırılabilir veya bastırılamaz bir biçimde, dilleri Tek'e, yani homojenin hegemonyasına indirgemeye temayül eder. Bunu her yerde sınamaktayız, bu homo-hegemonyanın katları silerek, metni düzleştirerek kültürde işlemeye devam ettiği her yerde. En temelinde, sömürgeci iktidarın bunu başarmak için dinsel misyonlar düzenlemeye, insan dostu veya insancıl eserler vermeye, pazarları fethetmeye, askerî girişimlere veya soykırımlara ihtiyacı yoktur.[10]

[10] Akt. Zeynep Direk, "Derrida'nın Ardından: Ölüm, Kültür ve Dil" https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/derridanin-ardindan-olum-kultur-ve-dil/.

Tartışma bu tekdillilik içerisinde, yasanın/insanın sahasında gerçekleşse de hayvanların bu tekdille ifade ettikleri arasında çoğul ve çok-katmanlı bir dilselliğe göndermeler de vardır. İnsanlar dilsel becerilerinden, aralarındaki şairler ve hatiplerden övündüklerinde, papağan, hayvanların da dilsel çeşitlililiğinden ve insani dilin ve bakış açısının bunu kavramadaki yetersizliğinden söz eder:

> İçinizde şairler, hatipler, konuşmacılar, öğüt verenler ve benzerleri olduğu sözüne gelelim. Eğer siz kuşların dilinden, böcek ve sürüngenlerin tespihinden, evcil hayvanların La ilahe illallah demesinden, cırcır böceğinin zikrinden, kurbağanın duasından, bülbülün vaazlarından, tarlakuşunun hutbelerinden, turnanın tespih ve tekbirinden, horozun ezanından, güvercinin ezgisinden, kumrunun okumasından, kâhin karganın azarlayıcı ötüşünden, kırlangıcın anlattığı konulardan, ibibiğin haberlerinden, karıncanın söylediklerinden, balarısının iddialarından, sineğin tehdidinden, tahtakurusunun ikazından ve sesli, vızıltılı ve zilli hayvanların söylemek istediği diğer şeylerden anlasaydınız, ey insanlar topluluğu, bu topluluklar içinde de Âdemoğullarında olduğu gibi hatipler, fasihler, konuşmacılar, vaizler, uyarıcılar ve tespih edenler olduğunu bilir ve kavrardınız. Öyleyse bize karşı niçin hatipleriniz, şairleriniz ve benzeri kimselerle övündünüz?
>
> Yüce Allah'ın şu sözü, senin dediklerine ve anlattıklarına karşı delil ve burhan olarak yeter: 'Allah'ı hamd ile tespih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tespihini anlamazsınız.' (s. 240)

Papağanın sözlerinde hayvanların dilsel çeşitliliğine yapılan atıflar gene de insanmerkezci gibidir. Hayvan türlerinin üretebildiği dilsel ifadeler, simgesel anlam üretimini ima eder. Ancak gene de hayvanların tekil ve türsel olarak üretebildiği göstergelere işaret eden ama bunu insanca mecazlarla ifade edebilen bir yaklaşım olarak okuyabiliriz bu sözleri. Hattâ son örnekte "sesli, vızıltılı ve zilli" hayvanların ifadesinden söz ederken simgeselliği azalmış, bedensellikle cisimleşmiş bir dil anlayışına atıf da vardır. İnsan merkezci yaklaşım papağan tarafından yerinden edilmeye çalışılırken dinsel olanın kullanımına da dikkat edelim. Varlıkların gösterge üretimleri son tahlilde Allah'ı tespihle bağıntılıdır ve bu bağıntı sayesinde her bir varlığın tekil ve benzersiz ifadesine de olanak tanınır.[11]

[11] Hayvanların dillerini simgeselleştirmeden düşünebilmenin imkânları ve bu imkânları dikkate alan bir çoklu-türler etnografisi için bkz. Eduardo Kohn, "How Dogs Dream?", *American Ethnologist*, c. 34, s. 1 (Şubat 2007), s. 3-24.

B. HAYVANLARIN ALGI DÜNYALARININ TEKİLLİĞİ VE TÜRSELLİĞİ

Hayvanların dilinin çeşitliliğine, dilin insana özgü olmayışına dair bu dikkatler, hep birlikte yaşanılan bu dünyada her bir hayvan türünün kendisine özgü tecrübesinin olduğunu ifade eden açıklamalarla iç içedir. Her ne kadar İhvan-ı Safâ, risalenin başında, henüz hikâye başlamadan önceki açıklamalarında hayvanların gelişmişliğini insanlara ve bitkilere olan mesafelerine göre, duyusal çeşitliliklerine dikkat ederek kategorize etmiş olsa da her bir hayvan türünün kendisine özgü bir dünya deneyimlediğine dair ifadeler de hem açıklama hem de hikâye kısmında söz konusudur. "Beş duyusu, dakik temyiz ve öğrenebilme gücü" (s. 144) olan hayvanlar, hayvanlığın en üst derecesi olmakla beraber daha az duyuya sahip olan hayvanlar da bütünlüklü bir dünya deneyimi yaşayabilir. Sedefler ve kurtçuklar yalnızca dokunma duyusuna sahiptir, çabuk oluşur ve yok olurlar. Ancak hem dokunma hem de tatma duyusu olan kurtçukların "bünyesi tam ve sureti yetkin"dir. Deniz ve su diplerinde ve karanlık yerlerde yaşayan hayvanlar ise yalnızca dokunma, tatma ve koklama duyusuna sahip olmakla beraber tam ve yetkindirler. İhvan-ı Safâ, bu noktada özellikle kenelerin dünya tecrübesine odaklanır:

> Tam ve yetkin hayvanlar arasında, sürüngenler ve böcekler gibi, karanlık yerlerde sürünerek ilerleyen ve dokunma, tatma, işitme ve koklama duyuları olduğu halde görme duyusu olmayanlar da vardır. Keneler (Haleme) böyledir. Dokunma yoluyla bedenini ayakta tutar, tatmayla besin ve başka şeyleri ayırt eder, koklamayla besin ve yiyeceğin bulunduğu yeri bilir, işitmeyle eziyet veren şeylerin basacağını anlar ve o gelip saldırmadan önce tedbir alır. Ona göz verilmemiştir. Çünkü o karanlık yerlerde yaşar ve görmeye ihtiyaç duymaz. Eğer ona göz verilseydi bu onu koruma konusunda ona kötülük olurdu. Zarar veren şeylere karşı gözü kapatmak gerekir. Çünkü ilâhi hikmet, hayvana ihtiyaç duymadığı ve yararlanmadığı hiçbir organ ve duyu vermemiştir. (s. 145)

Kene örneğiyle İhvân-ı Safâ, modern etolojinin kurucularından olan ve Heidegger ve Deleuze'ün hayvan telakkilerinde de etkisi bulunan Jakob von Uexküll ile virtüel bir diyaloga girer. Her bir hayvanın kendisine ait bir dünyası ve her bir canlının bir ton olduğunu, bu tonların çokluğunun kâinatı oluşturduğunu öne süren Uexküll, kenenin dünyasını şöyle anlatıyor:

> Bu hayvanın gözleri yoktur ve pusu yerini, derisinin ışığa olan duyarlılığı sayesinde bulabilir ancak. Bu sokak haydutu, tamamen kör ve dilsizdir ve avının yaklaştığını sadece koku duyusu aracılığıyla algılar. Bütün memelilerin sebum foliküllerinden yayılan butirik asidin kokusu, kene-

> nin yerini terk edip avına doğru atlamasına yönelik bir işaret görevi görür. Talih kenenin yüzüne gülerse kene sıcak bir şeyin üstüne düşer (o bunu, ısıya duyarlı bir organı sayesinde algılar) ve bu, amacına ulaştığı, sıcak kanlı bir hayvan bulduğu anlamına gelir; mümkün mertebe tüysüz bir yer bulmak ve başına dek hayvanın derisine girmek üzere artık sadece dokunma duyusuna ihtiyacı kalır. İşte şimdi sıcak kanı ağır ağır emebilir.[12]

Kenenin kendisini kuşatan dünyayla ilişkisini butirik asidin kokusu, memelilerin kan ısısı olan 37 derecelik ısı ve memelilere has deri tipinden oluşan anlam taşıyıcıları kurduğuna işaret eden Uexküll'ün ilişkisel yaklaşımının bir öncüsünü İhvân-ı Safâ'nın hayvanlarının hem genel söyleminde hem de kene örneğinde buluyoruz. İhvân-ı Safâ'nın hayvanları, dünyanın çok tonluluğuna ve katmanlılığına dinsel söylemin içinden işaret ederken, Uexküll'ün çalışmaları deneyselliğe dayalıdır. Çoklu zaman ve mekân, renk, koku, dokunma, ses algılarını, duyumsamayı vurgularken, Uexküll, her canlı türünü kuşatan kendine has dünyaların (*umwelt*lerin) kesişip benzeşebildiğini ama asla tamamen örtüşmediklerini öne sürmektedir.[13] Kendi dönemlerinin biyolojisinden ve hikmet ve dinsellik söylemlerinden yararlanarak İhvân-ı Safâ'nın kurduğu söylem, bu veçheleriyle proto-Uexküllcüdür.

Bu minvalde, karınca ve arıların kendilerine has dünyaları insanınkiyle yakınlaşır. Bu hayvanlar fikir ve temyiz kudretine, tedbirli olma pratiğine ve siyasal işleyişe sahip canlılardır; toplumsaldırlar, yurt edinirler ve yardımlaşırlar. İhvan-ı Safâ için insanın yaratılışı kadar her bir hayvanın yaratılışı da hayranlık uyandırıcıdır. İnsanlar genellikle büyük hayvanların yaratılışına daha çok şaşırırken İhvan-ı Safâ, tahtakurusunun filden çok daha ilginç olduğunu söyler. Küçücük bir cüssede çok daha karmaşık bir organizma söz konusudur: "Çünkü filin bedensel büyüklüğüne rağmen dört ayağı, bir hortumu, iki fildişi varken, tahtakurusunun bedensel küçüklüğüne rağmen altı ayağı, bir hortumu, altı kanadı, kuyruğu, ağzı, boğazı, karnı, kalın ve ince bağırsakları ve gözün algılayamadığı daha başka organları vardır. Cüssesi küçük olmasına rağmen eziyette file üstün gelir. Filin ona gücü yetmez ve ondan sakınamaz" (s. 147). Bu da Uexküllcü bir pozisyondur. Uexküll'e göre "bir dünyanın küçüklüğü onu diğerlerinden daha yoksul yapmayacaktır, zira ne denli küçük olursa olsun içerebileceği sınırsız ve kendine has bir anlam derinliği mevcuttur. [*Umwelt*] hem o canlının sınırla-

[12] Akt. Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Mine Çilingiroğlu (YKY, 2009), s. 50.
[13] Can Batukan, "Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş", *Cogito*, 80 (Bahar 2015), s. 75.

rını belirler, hem de bizim onu gözlemlememize engel olur".[14] İhvân-ı Safâ da küçük canlıların temsile gelmediğine işaret eder, onların suretleri insan tarafından yeniden üretilemez: "Gene beşer bir yapıcı/üretici, tahta, demir veya başka bir şeyden tam bir fil şekli yapabilir; fakat hiçbir yapıcı tahta, demir veya başka bir şeyden tam bir tahtakurusu şekli yapamaz." (s. 147)

Mahkeme sürecindeki tartışmada birçok örnekte her bir hayvan türünün kendisine özgü karmaşıklığına atıf olsa da üzerinde en çok durulan örnek, beyaz karıncadır. Cinler kralı, beyaz karıncanın ayakları ve kanatları olmadan çamurdan usta eseri mimari yapılar inşa etmesinin hikmetini merak eder. Kuran'da da geçen beyaz karınca, Süleyman peygamberin yaslandığı değneği içten içe oyup onun ölümünü ortaya çıkaran hayvan olarak anılır. Mabedini tamamlamak üzere olan cinleri çalıştıran peygamber, ölürse cinlerin işi yarım bırakacağını düşünerek ölse bile ayakta durmasını sağlayacak bu değneğe yaslanmaktadır. Beyaz karıncanın işi de ancak mabet tamamlanınca biter. Bu nedenle beyaz karıncanın mimari melekelerinin cinler tarafından verildiği söylenir. Cinler bunu reddeder. Yunanlı bir filozof beyaz karıncanın gelişmişliğini Yunan bilimine dayanarak açıklar: "[T]abiatı çok soğuk ve bedeni gevşektir; şişkin gözenekleri hava ile dolar, tabiatının aşırı soğukluğundan donar, suya dönüşüp bedeninin dışına ter olarak süzülür, üzerine daima hava bulutu çöker, ıslanır ve kir gibi toplanır. O bunu bedeninden toplar ve kendi üzerinde onu afetlerden koruyacak olan bu yüksek kuleleri yapar. Onun neştere benzer iki keskin bıçağı vardır. Onlarla tohum, odun, meyve ve bitki kırpar; tuğla ve taşları oyar." (s. 249)[15]

Cırcırböceği filozofun açıklamalarına karakter boyutunu da ekler. İri cüsseli hayvanlar itaatkâr olurken beyaz karınca gibi küçük cüsseliler isyankâr, yıkıcı ve güçlü nefslidirler. Güçlü bünyeler zayıf nefslere sahip olduğu için onlara birçok iş yaptırılabilir, isyankâr olsalar bu mümkün olmayacaktı. Ağaçkurdu, beyaz karınca, balarısı, ipekböceği, meme kurdu gibi zayıf bünyeli ve güçlü nefsler ise karmaşık organizmalarıyla maharetli sanatçı hayvanlardır.

C. MÜNAZARA

İnsanlarla hayvanların cinlerin huzurundaki mahkemesi, karşılıklı argümanlarla ilerlerken hayvanların temel taktikleri, insanların üstünlük olarak sürdüklerinin aslında üstünlük olmadığı / bu konularda hayvanların daha üstün olduğunu / insani üstünlüğün ardında eksiklik yattığı / üstünlüklere

[14] Batukan, *agm.*, s. 74.

[15] Beyaz karıncaya dair bu tartışma da beyaz karıncaların davranışlarını, dünya algılarını ve kolektif hareket tarzlarını inceleyen Eugène Marais'nin 1920'lerde yazılmış *The Soul of the White Ant* [Beyaz Karıncanın Ruhu] kitabıyla virtüel bir diyalog kurmaktadır. Marais'nin kitabının on dördüncü bölümü, burada işaret edilen beyaz karıncaların mimari yeteneklerine ayrılmıştır.

göreli bir bakış açısını benimseyerek her bir canlının yaşam dünyasını dikkate alarak bakmak gerektiği üzerine kuruludur. Bu taktiklerle hemen hemen her tartışmadan hayvanlar başarılı olarak çıkarlar.

İnsanlar, argüman olarak erdemlerini sunduklarında, hem hayvanlar hem cinler şerlerini ve zaaflarını sakladıkları için insanları eleştirir. Hayvanlar, insanların kendilerine muhtaç oluşunu göstererek efendinin köleye ihtiyacı olmasının tuhaflığından söz ederler. İnsanlar hayvanlar olmadan yaşayamaz, ancak hayvanlar insanlar olmadan yaşayabilirler (s. 215, 219). İnsanlar kendilerine sunulan yiyeceklerin bolluğundan ve temizliklerinden, seçilmişliklerinin, üstünlüklerinin nişanesi olarak bahsederler. Bülbül, yiyeceklerin bazılarının helal, bazılarının haram oluşundan ancak hayvanlar için böyle kategorilerin olmamasından söz eder. Üstelik insanlar yiyeceklere yoğun emekle ulaşırken hayvanlara yiyecekleri sunulur, onlar emek harcamazlar (s. 222). Aynı şekilde insan hastalıkla maluldür, hayvanlar arasında ise yalnızca insanların arasına karışan hayvanlar hastalanırlar. Hayvanlara hastalığı yayan insandır (s. 223). İnsanın yeryüzündeki varlığıyla hayvanların huzuru bozulmuştur, insanda asli bir ölçüsüzlük vardır. İnsan için güzel olan her şeyin karşısında, kötü olan bir şey de vardır. Eğlence insan içinse yas da onun içindir. Halbuki hayvanların dünyadaki varoluşu zahmetsizcedir (s. 224-5).

Bülbüle itiraz eden İbrani, insanlara dinin gönderilmiş oluşunun üstünlüğünden söz eder. Bülbül ise bu üstünlüğü de tersine çevirir. Dinin kötülüklerden alıkoymak için olduğunu, dolayısıyla insanda kötülük olduğu için dinlerin onlara gönderildiğini ifade eder. Peygamberler ruh tabipleridir ve ruhları hasta olanlara gönderilirler. İnsanda gıybet gibi günahlar olduğundan namaz ve orucun farz kılındığını, harama el uzatıldığı için sadaka ve zekât ibadetlerinin olduğunu vurgulayan bülbül, insanların yaşadığı şekliyle cinsel arzunun da bir zillet olduğunu öne sürer (s. 225-6). Dolayısıyla günahtan, cinsel arzudan azade olan hayvanın dine ihtiyacı yoktur, dinî hükümler insanlara "vurulmuş zincir, bukağı ve prangadır" (s. 227). Allah'ın vahyettiği arı, Süleyman'ın dilini öğrendiği kuşlar, insana cenazelerini gömmeyi öğreten kargalar ve diğer hayvanlar, zaten her an ibadet içindedir.

İnsanların mahremiyet duygusuna sahip olmasını bir üstünlük olarak sunan Iraklıya Kelile adlı çakal, hayvanların örtülerinin kendiliğinden olduğunu, insanların ise örtülerini hayvanlardan gasp ettiğini vurgulayarak cevap verir (s. 230). Konuşmayı bölerek yırtıcı hayvanların vahşiliğini, diğer hayvanları katledişini hatırlatan insana karşı ise çakal, yırtıcı hayvanların şiddetinin de insanlardan kaynaklandığını söyler. İnsanların bazı hayvanları evcilleştirmesiyle yırtıcı hayvanların beslendiği leşlerin miktarında azalma olmuş, ihtiyaçlarını karşılayamayan yırtıcılar, zorunlu olarak canlı

hayvanlara saldırmaya başlamıştır, insan hayvanlar arası ilişkilere müdahale etmese hayvanlar arası şiddete de gerek kalmayacaktır. Üstelik insanın şiddetinin yanından yırtıcıların şiddeti çok kısıtlıdır (s. 231). Hattâ insanlar o kadar kötü varlıklardır ki, insanların en hayırlısı olan dervişler, zahitler insanlardan kaçıp hayvanlara ve doğaya sığınırlar. Bu iddiaya cinlerin bilgesi de katılır ve insanlar utanırlar (s. 232-3). İnsanların sınıf, meslek ve topluluk bakımından çeşitliliğiyle övünen Farslı lidere cevaben papağanın insanlar arasında dünyaya ve canlılara zarar veren kötü meslek ve sınıflardan söz etmesiyle insanlar tekrar utanır. Papağan, kulluğun insanlara, özgürlüğün ise hayvanlara daha uygun olduğunu vurgular (s. 235). İnsanların sayısız sapkın halleri varken hayvanlar hep birlikte Allah'ı tespih ederler. (s. 252) İnsanlara cennet vaat edilmiştir, ancak cehennem de (s. 256).

Ç. *SİYASET: BİR VE ÇOK ARASINDA*

Hayvanların insanların her argümanını çürüttüğü bu tartışma ortamında süreç ilerledikçe, siyasetin anlamı, birlik/çokluk ilişkisi, benzerlik/fark gerilimi gibi meseleler üzerinden toplumsalın mahiyetine dair bir tartışma da yürürlüğe girer. Tartışmayı sonlandırmayan ama sonlandırıcı hamlenin yapılmasını mümkün kılan bir boyuttur bu. Tartışmanın başındaki efendilik/kölelik gerilimi böylelikle siyasal ve toplumsal bir rejim tasavvurunun bünyesine katılır.

Bu tasavvurun ilk belirişi, cinler kralının insanlara, "Neden bu hayvan topluluklarının her türün sayılarının çokluğuna rağmen bir kralı var da az oldukları halde insanların çok kralları var?" (s. 211) sorusunu sormasıyla başlar. Iraklı lider, insanlar arasındaki işbölümünün, toplumsal katmanların çokluğunun gereği olarak insan kralların sayısının da çok olması gerektiğinden söz ederek cevap verir. Tüm dünyaya yayılmış ve her bir şehirde örgütlü bir şekilde yaşayan toplulukların çok daha karmaşık ve zengin hayat pratikleri olduğu için kralların sayısı da çoğalmaktadır. Başka türlü bu çeşitliliği yönetmek mümkün değildir.

Mahkemede bir başka dinamik daha vardır. Hayvan toplulukları elçi olarak kralların seçtiği türlerle temsil edilirken aynı zamanda kral olan arı, kendisini elçi olarak seçmiştir. Dolayısıyla mahkeme esnasında iki kral arasında daha özel bir ilişki kurulmuştur ve yönetimin mahiyetine dair iki kral söyleşir. Her varlığın son tahlilde Allah'a itaat ettiği eşmerkezli dairelerden oluşan hiyerarşik bir tâbi oluş silsilesi içinde cinler krallarına itaat ederler. Bu anlamda cinler, kâinatın asli düzenine ve cinlerin siyasal düzenine mutlak bağlılıkla tanımlanırlar; ancak insan böyle değildir: "Onların başkan ve krallarına itaatleri çoğunlukla hile, tuzak, nifak, gurur ve karşılık, erzak, mükâfat, azil, istek ve yücelik talebidir. İstediklerini bulamazlar-

sa açıkça başkaldırırlar, muhalefet ederler, itaatten çıkarlar, topluluğu terk ederler ve yeryüzünde düşmanlık, harp, savaş ve bozgunculuğa kalkışırlar" (s. 217). Cinler kralına göre, insanlar yalnızca krallarına değil, peygamberlere de isyan ederler: "Bazen onların davetini reddetmek, açık gerçeği ve zaruri delili geri çevirmek suretiyle inkâr ederler ve onlardan inatla mucize isterler. Bazen de gizlice ve açıkça münafıklık, şüphe, kuşku, hile, aldatma ve hıyanetle icabet ederler" (s. 217). Hattâ kalpleri kör, tabiatları kaba, âdetleri kötü, işleri çirkin ve cahil insanlar "hiçbir delil ve burhanları olmadığı halde kendilerinin efendi, başkalarının onların kölesi olduğunu iddia ederler" (s. 217). Mahkemenin tam ortasında cinler kralının insanların argümanına karşı pozisyonunu belirten önemli bir ifadedir bu. İnsanların tarafsızlık endişelerine karşılık cin bilgeleri, krallar arası bu konuşmanın doğal olduğundan söz ederler, sonda ifade edilen fikir, cinler kralının adaletine gölge düşürmeyecektir.

Tartışmanın sonlarına doğru insan, metni baştan sona kat eden efendilik/kölelik ikiliğine tekrar döner: "Başkanlık ve efendilik birliğe, kölelik çokluğa benzer" (s. 251). Bu bakımdan insanın şekli bir, hayvanların şekli çok ve farklı olduğu için konumlar da ona göre düşünülmelidir. Bülbül, odağa şekli değil nefsi getirir: [B]izim şekillerimiz farklı ve çok olsa da nefslerimiz birdir. Fakat bu insanların şekilleri bir olsa da nefsleri çok ve değişiktir" (s. 251). Bülbül, insanların inanç çeşitliliğini eksiklik addederken hayvanların tek bir inançta olmasını üstünlük işareti sayar. Farslı ise yolların çeşitliliğinin hakikatin birliğine halel getirmediğini vurgular.

Hayvanların tekçi, insanların çoğulcu olduğu bu tartışmanın düzlemi kralın müdahalesiyle din ve krallık/siyaset bağıntısına gelir. Cinler kralı, dinlerin maksadı bir ise insanların neden farklı inançta olanları öldürdüğünü sorar. Farisi ise bunu dinin değil, krallığın gereği olarak ortaya çıktığını söyler, zira dinde zorlama yoktur:

> Din ve krallık birbirinden ayrılmayan ikiz kardeştir. Hiçbiri kardeşi olmadan varlığını sürdüremez. Ancak din birinci kardeş, krallık onu takip eden sonuncu kardeştir. Krallık, insanların insanlara itaatini sağlamak için dine, din de insanlara kendi sünnetini gönüllü veya zorunlu uygulanmasını emretmek için krallığa muhtaçtır. Bundan dolayı diyanet sahipleri krallık ve başkanlığı ele geçirmek için birbirlerini öldürürler. Her biri bütün insanların kendi dininin gelenek/sünnet ve hükümlerine uymasını ister. (...) Nefslerin öldürülmesi bütün din, diyanet ve devletlerde gelenektir. Ancak din geleneğinde nefs öldürme, din talibinin kendisini öldürmesidir. Krallık geleneğinde ise saltanat talibinin başkasını öldürmesidir. (s. 252)

İhvân-ı Safâ'nın siyaset teorisine dair önemli içerimleri olan bu pasajda, siyaset, bir ve çok arasındaki gerilimde, dinin öznellik teknolojileri ile krallığın tahakküm pratiklerinin oluşturduğu terkipte konumlanır. Bu gerilim ve terkip dinamiktir de. Tartışma esnasında türlerin çokluğunun kıymetine dair ortak bir kabul de gerçekleşir. Hintlilerin lideri, insanların inanç, sınıf, köken, huy, dil ve görüş çokluklarının bir üstünlük işareti olduğunu belirtirken insanlığın heterojen terkibinin örneklerini de verir. Bu konuda başlangıçta tekçi olan hayvanların da konumu değişmiştir. Kurbağa hayvanların türsel çeşitliliği ve zenginliği gerçekten bilinse insan çeşitliliğinin ne kadar kısıtlı olduğu anlaşılır der. Yeryüzünün çoğulluğu kıymetlidir ve varlıklar birbirinin değil Allah'ın kullarıdır. Bu konuda son sözü ise cinlerin filozofu söyler: "Ey insanlar ve hayvanlar topluluğu, eğer siz unsurlu cisim ve boyutlu bedenlerde olmayan bu yaratık türlerini tanısaydınız ve onların türlerinin, suretlerinin çokluğunu, şahıs ve şekillerinin sayısını bilseydiniz bütün cismanî hayvanların, bedenli türlerin ve tikel şahısların çokluğu gözünüzde küçülürdü." (s. 255)

Risalenin bu noktasında tartışmada bir uzlaşmaya varılıyor *gibi*dir. İnsanlar, hayvanlar ve cinler çokluğun kıymetinde birleşmiş, çoklukla kölelik ve efendilik arasında ilişki olmadığını kabullenmiştir. Bu dünyadaki çoklu türler, tecrübeler, ilişkiler, algılar Allah'a kulluk etrafında meşru bir zemine kavuşuyor gibidir. Canlı olan her şeyin haklarını özgürce yaşayacağı, birbirinin hakkını gözeteceği bir birlikte yaşama alanının, *zoopolis*in eşiğindedirler.[16] Ancak bu eşik geçilmez. Öte dünya, bu dünyanın adaletini ve çoğulluğunu askıya alacak bir zaman-mekân olarak devreye sokulmuştur. Hicazlı bir insan, insanın ebediliğini vurgular. İster cennet ister cehennem olsun insan ahirete gidecektir, hayvan ise ruhu ve bedeniyle bu dünyada kalacak, burada çürüyüp yok olacaktır: "Ey hayvanlar topluluğu, siz bütün bunlardan mahrumsunuz. Çünkü ruh bedenden ayrıldıktan sonra bozulursunuz, çürürsünüz, fani olursunuz, baki olmazsınız. Bu, bizim efendi olduğumuzun, sizin de bizim kölemiz ve hizmetçimiz olduğunuzun delilidir" (s. 257). Dolayısıyla sonsuz olan insan, sonlu olan hayvan karşısında üstün ve efendidir. İslâmi ruh ve ahiret kavrayışıyla da uyuşmayan[17] bu iddiaya hayvanların liderleri ve cinlerin bilgeleri *boyun eğerler*: Hakikat ilk defa söylenmiştir ve onlar kabul etmek durumundadırlar.

İnsanların efendi olmaya devam edeceğini ama zalimlikten sakınacağını bildiren ve insanlar adına son sözü söyleyen kişinin niteliklerine baktığımızda, İhvân-ı Safâ'nın kozmopolit bir insanlık idealinin temsilcisi bir

[16] Bu zoopolisin günümüzdeki imkânına dair bkz. Sue Donaldson, Will Kymlicka, *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*, çev. Mine Yıldırım, (Koç Üniversitesi Yayınları, 2016).

[17] Bu iddianın dinsel zemini olmadığına dair tartışma için bkz. Tlili, *agm.*, s. 72-74.

figür oluşturduğunu görürüz: "Farisi nisbeli, Arabî dinli, Hanefî mezhepli, Irakî edepli, İbranî asıllı, Mesihî yöntemli, Şamî ibadetli, Yunan ilimli, Hindî basiretli, sufi tavırlı, melekî ahlâklı, rabbanî görüşlü, ilahî ve ezelî bilgili haberdar, fazıl, zeki ve basiretli âlim" (s. 257). İnsanın erdemlerini çoğul bir tahayyülle birleştirerek sunan, kültürel çoğulcu bir *kozmopolis*in ideal figürü sayesinde, zulümden sakınmaya çalışan efendiler olarak insanlar tescillenmiş, *zoopolis* imkânı engellenmiştir. Cinler kralının son hükmüyle hayvanların insanların emir ve yasakları altına girmeleri ve *yeni bir devir* başlayıncaya kadar hayvanların insanların hizmetinde olmaları emredilir.

Görünüşte bu hükümle, dinî anlamda da hakikati tartışmalı olan insandışı canlıların varlığının bu dünyayla kayıtlı olduğu kanaatine dayanarak tüm tartışma boşa çıkmaktadır. İhvân-ı Safâ, metin boyunca "Kuranî devir" diye bir devre atıfta bulunmaktadır, bu devrin temel niteliği ise insanların seçilmişliği ve egemenliğidir. Ancak bir yandan Kuranî olduğu tartışmalı bir iddiaya başvurmanın paradoksuyla Kuran mutlaklaştırılmakta, diğer yandan da Kuran öncesi devirlere ve sonrası muhtemel devirlere atıfta bulunularak Kuran, yaratılmışların büyük tarihi içerisinde kısmileştirilmekte, tarihselleştirilmektedir.

Bu çelişkili tutumu ve metnin tamamını dikkate aldığımızda, yirmi ikinci risaleyi kesin bir şekilde insan egemenliğini ve hayvanlara tahakkümü meşrulaştıran bir metin olarak okumanın doğru olmadığını düşünüyorum. Risalenin insanmerkezci olan yanlarının inkârı mümkün olmasa da özellikle risaledeki hayvanların söylemlerinde müstakbel bir *zoopolis*e, her canlının türselliği ve tekilliği içerisinde benzersiz olduğuna, çoklu türlerin çoklu dünya deneyim ve algılarının birbirine katlanıp kıvrıldığı bir dünya tecrübesinin potansiyeline dair işaretler de vardır. Bu işaretler, hikâyeyi kuşatan insan dünyasının (tahakkümcü *umwelt*in) iddialarını istikrarsızlaştırmaktadır.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Mine Çilingiroğlu, YKY, 2009.

Batukan, Can, "Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş", *Cogito,* 80 (Bahar 2015): 70-85.

Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*, çev. David Wills. Fordham University Press, 2008.

Direk, Zeynep, "Derrida'nın Ardından: Ölüm, Kültür ve Dil", https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/derridanin-ardindan-olum-kultur-ve-dil/.

Donaldson, Sue ve Will Kymlicka. *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*. çev. Mine Yıldırım, Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.

Francione, Gary, *Hayvan Haklarına Giriş*. çev. Elçin Gen, Renan Akman, İletişim Yayınları, 2008.

İhvân-ı Safâ, "Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair", *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. c. 2. çev. Murat Demirkol. Ayrıntı Yayınları, 2013: 141-258.

Kohn, Eduardo, "How Dogs Dream?" *American Ethnologist*. c.34. s. 1 (Şubat 2007): 3-24.

Marais, Eugene, The Soul of the White Ant, A Distant Mirror, 2009.

The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn. çev. Lenn E. Goodman ve Richard McGregor. Oxford University Press, 2009.

Tlili, Sarra, "All Animals Are Equal, or Are They? The Ikhwan al-Safa's Animal Epistle and its Unhappy End", *Journal Of Qur'anic Studies*, 16 (2014): 42-88.

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

Edebiyatta Hayvan Temsili: Yokluk Olarak Varoluş

Nuray Tekin

> Hayvanlara yakınlığımızın anlatımı olarak kullanılan insanbiçimcilik, artık kaygı vermeli, çünkü hayvanların büyük ölçüde sürgün edildiği bir dünyada yaşıyoruz.
>
> G. Berger (*Why Look at Animals*/Hayvanlara Niçin Bakarız?)[1]

Hayvanlar her yerde; kitle iletişim araçlarından internete, popüler kültürden sanata, bilimsel dilden müzelere kadar, sayısız hayvan "temsili" ile dolu çevremiz. Kültürün hemen her alanında görülen bu hayvan "varlığı", bilimden sanata, felsefeden kültür ve medya araştırmalarına kadar birçok alanın da araştırma "nesnesi". Hayvanlar temsil ve nesne olarak her yerde ama gerçekte neredeler? İnsanın tür olarak ortaya çıkışından sonra, mağara resimlerinde, mitlerde, masallarda, sözlü hikâyelerde ve efsanelerde yer alan, evcilleştirmeden itibaren toplum içinde insanlarla birlikte şu veya bu şekilde iç içe olan, modernizmle birlikte toplum içindeki hayvan varlığının farklı bir biçim almasıyla yeni bir kimliğe bürünen ve günümüzde giderek artan sayıda insanın evinde onlarla birlikte yaşayan "petler"; birçok ülkede sayıları azımsanmayacak büyüklükte olan sokak hayvanları, "gelişmiş" ülkelerde barınaklarda "sahiplendirilmeyi" bekleyen, 2 ay, 1 ay, 15 gün, hattâ 7 gün içinde bir insan onları sahiplenmediğinde öldürülen hayvanlar. Sportif faaliyet olarak avlanan, sirklerde, hayvanat bahçelerinde seyir nesnesi olarak sergilenen, güreştirilen, dövüştürülen, üzerlerinde deneyler

[1] J. Berger'ın hayvan, insan, doğa ilişkileriyle ilgili diğer makaleleriyle birlikte, *Hayvanlara Niçin Bakarız?* adıyla (çev. Cevat Çapan) Delidolu Yayınları tarafından 2017'de yayımlanmıştır.

yapılan; kürkü, derisi, eti için öldürülen hayvanlar, "ürünleri" için yığınlar halinde daracık yerlere hapsedilip oradan oraya taşınan hayvanlar. Öte yandan, oyuncaklar, biblolar, anahtarlıklar, kalem uçları, giysiler, paspaslar gibi gündelik yaşam nesneleriyle; çizgi filmler, yarışmalar, TV dizileri, bilgisayar oyunları, eğlencelik videolar, sosyal medyada ve popüler edebiyatta uçuşan "kedi-köpek hikâyeleri"; belgeseller, fotoğraflar, sinema ve edebiyatla yaşamımıza yeniden davet ettiğimiz hayvanlar. Evet, hayvanlar her yerde ama paradoksal bir biçimde aslında hiçbir yerdeler ve yoklar. "Bizim ilgimiz arttıkça, gerçek hayvanlar ortadan kayboluyor".[2]

Edebiyat ve Hayvan

Geleneğinde hayvanları figür, sembol, metafor, alegori olarak barındıran edebiyatta da hem hayvan anlatılarının artışı hem de bu anlatıların hayvan-merkezli bakış açısıyla çözümlemesi anlamında benzer bir gelişme gözlenmektedir. Edebiyatta hayvan temsilinin uzun bir tarihi var. Mitler, ritüeller, sözlü hikâyeler, efsaneler ve masallarla ortaya çıkan kadim başlangıcından, doğa-kültür etkileşimine yönelimin öne çıktığı romantik döneme, pastoral edebiyat, doğa şiiri ve Ovidius'un *Metamorphoses*'u gibi insan ile insandışı yaşam arasındaki dönüşüm öykülerinden çağdaş fantastik edebiyata ve gerçekçi anlatılara kadar hemen her türde hayvan temsillerine rastlanmaktadır. Edebî metinlerde hayvanlar, betimleme, sembol, alegori, metafor vb farklı amaçlarla sunulmakta ve farklı biçimlerde görünmektedir. Hayvanların karakter olarak, özellikle de hikâyenin kahramanı olarak boy gösterdiği masal ve fabl gibi türlerde, insan tiplerine ve özelliklerine işaret eden semboller ya da alegori işleviyle, insanbiçimci bir nitelik göstermektedir. Gerçekçi olarak tanımlanabilecek edebî metinlerde de hayvan varlığına giderek daha fazla rastlanmakta, hattâ yalnızca hayvanlara adanmış anlatılar bulunmaktadır. Bu tür kurguda da hayvanlar, dokunaklılıktan sıradanlığa farklı retorik etkiler yaratmak amacıyla kullanılabilmektedir. Ancak, diğer kültürel alanlar ve toplumsal yaşamda olduğu gibi, bu alanda da temsil olarak var olurken, gerçek hayvan görünmez mi olmaktadır?

Fabl türü öykülerde hayvanlar görünür ama hayvan sorunu yoktur. Gerçekçi anlatıda ise durum daha karmaşıktır. Hayvanlar genellikle karakter kategorisine yükseltilir. İnsanbiçimcilik ve sembolik anlam, artık masallardaki gibi basit bir biçimde değil, neredeyse zorunlu olarak sorunlu bir biçimde hayvan temsiline karışır. Burada hayvanlar, yalnızca kurgusal dünyanın ögelerini canlandırmak için sahneye çıkabilirler. Bu durumda da hayvanlar oradadır ama hayvan sorunu yoktur. Aslında, hayvanların bu her

[2] B. Creed, M. Reesink, "Animals, Images, Anthropocentrism", *Animals*, Spring 2015. (https://necsus-ejms.org/animals-images-anthropocentrism/)

yerde bulunma ve tanınırlığı, belki de bilimin edebiyatta hayvan temsili üzerinde yeterince durmamasının da nedenidir.[3]

"Temsil Krizi" ve İdeoloji

20. yüzyılın sonlarında, semiyotik, dilbilim, felsefe, fenomenoloji, bilişsel bilimler, zihin araştırmaları vb geniş bir alana yayılan ve "temsil sorunu"[4] ya da "temsil krizi" olarak tanımlanan, Charles Sanders Peirce'tan, Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean Baudrillard, Giorgio Agamben, Jacques Derrida ve Gilles Deleuze'e uzanan tartışma, hayvan merkezli edebiyat eleştirisi alanında da yankı buldu. Bu çalışmalarda, temsilin hiçbir zaman açık ve "saydam" olmadığı, "gerçek" hayvanı temsil etmediği ve edemeyeceği,[5] temsilin kaçınılmaz olduğu, ancak gerçek hayvanın ortadan kaybolabileceği anlamına da geldiği[6] öne sürülmekte, yazılı metinlerdeki hayvan temsilleri çözümlenmektedir.

Temsil sözcüğünün kökenleri araştırıldığında, kavrama içkin dolaylılık ve sorun rahatlıkla görülebilmektedir. Oxford Sözlüğü'nde temsil (*representation*) "1. Birisi adına konuşma ya da hareket etme ya da bu şekilde temsil edilme durumu. 2. Bir kimsenin ya da bir şeyin özel bir biçimde tanımlanması ya da betimlemesi" olarak tanımlanmaktadır. Eski Fransızca *représentation* ya da Latince "göstermek, sergilemek" anlamındaki *repraesentare*den türetilen *repraesentatio*(n-)'dan gelmektedir.[7] Türkçede ise "temsil" sözcüğü, Arapça "mal" kökünden gelen "tamsīl" (benzetme, benzerini yapma, örnek verme, resmetme) sözcüğünden gelmektedir.[8]

G. Deleuze/F. Guattari terminolojisinde temsil, yalnızca dilin gerçekliğe aracılık ettiği anlamına gelmez. Ağaç benzeri bir yapısı olan temsil, yaşamı cinsler, türler, kategoriler ve örneklere göre düzenler ve "fark" ile yalnızca özdeşlik, benzerlik, benzeşim ya da karşıtlık ilişkileri (yani zaten oluşturulmuş/biçimlendirilmiş varlıklar arasındaki benzerlik ya da farklılığa dayalı ilişkiler) yoluyla başa çıkabilir. Temsil şeması içinde şeyler, kendilerini kavrayan yapının onlar için ayırdığı yerlerde dondurulur ve yeni

[3] E. Bolongaro, "Calvino's Encounter with the Animal: Anthropomorphism, Cognition and Ethics in Palomar", *Quaderni d'italianistica*, Volume XXX, No. 2, 2009, 105-128. (http://jps.library.utoronto.ca/index.php/qua/article/viewFile/11905/11408)

[4] S. Baker, "Guest Editor's Introduction: Animals, Representation, and Reality", *Society & Animals* 9:3 (2001). (https://www.animalsandsociety.org/wp-content/uploads/2015/11/baker.pdf)

[5] S. Baker, *age.*

[6] E. Fudge, "A left-handed blow : writing the history of animals", "Representing animals" içinde, *Theories of Contemporary Culture*, Indiana University Press, Bloomington, ss. 3-18, 2002. (https://strathprints.strath.ac.uk/29540/1/left_handed_blow.pdf)

[7] https://en.oxforddictionaries.com/definition/representation

[8] https://www.etimolojiturkce.com/

bir şey oluşturmak için kendilerinden sapamaz ve bölünemezler. Deleuze'e göre, temsilin farklılıkları "aynılık için ele geçirme biçimi"nde temel unsur dildir.[9]

Temsil sorunu dilden, dolayısıyla da dili şekillendiren ve çerçevesini çizen ideolojiden ayrı düşünülemez. Bu nedenle, hayvan temsili ve hayvan sorunu da ideolojiden ayrı değerlendirilemez. Siyaset bilimi, felsefe, toplumbilim alanlarından sonra sosyal psikoloji, edebiyat eleştirisi, dilbilim, görece yeni disiplinlerden söylembilim ve bilişsel bilimlerin de ilgi alanına giren ideoloji kavramı, çok yönlü yapısı ve anlamıyla tek bir disiplinin çözmekte zorlanacağı ya da eksik kalacağı bir kavram. Bu kavramı disiplinlerarası bir yaklaşımla çözümleyen ve genellikle ırkçılık üzerine söylem çözümlemesi alanındaki araştırmalarıyla öne çıkan Teun van Dijk, ideolojiyi "Bir grubun paylaştığı sosyal temsillerin temelini oluşturan inançlar" olarak tanımlamaktadır. "Bunlar sosyal bellekte bir tür grup şemaları olarak temsil edilir. Bu zihin modelleri, söylem üretimi ve söylemin kavranması dâhil, sosyal eylemleri kontrol eder. İdeoloji, yalnızca ne konuştuğumuzu ve yazdığımızı değil, nasıl konuştuğumuzu ve yazdığımızı da belirler."[10] Hayvan temsillerinde, özellikle de insan ve insan dışındaki hayvanların bütünüyle ayrı varlıklar olduğu yönündeki temsillerde, ideolojilerin işleyişindeki stratejilerin çoğu işbaşındadır.[11]

İdeoloji, iç içe geçmiş, halka halka genişleyen ve bireyi belirleyen inançlar/düşünceler sistemidir. Bizi saran en kapsayıcı ideoloji ise "insan olmak"tan kaynaklanır. B. Russell, bu tür bir inançlar sisteminden söz ederken "insanlık çemberi" ifadesini kullanır. "Böylece, bizi rahatlatan aşamalı bir inançlar dizisine sahip bulunuyoruz: Kişiye ait olanlar, ailesi ile paylaştıkları, sınıfında veya ulusunda yaygın olanlar, son olarak da bütün insanlığa aynı ölçüde hoş gelenler."[12] Van Dijk de, söylem özellikleri ile ilgili olarak "ideolojik daire" ifadesini kullanmaktadır.[13]

İnsanmerkezcilik, *Britannica*'da şöyle tanımlanmaktadır: "İnsanın dünyanın merkezi ya da en önemli varlığı olduğunu savunan felsefi bakış açısı. İnsanları doğadan ayrı ve üstün, diğer canlıları (hayvanlar, bitkiler, mineral

[9] M. MacLure, "Qualitative Inquiry: Where Are the Ruins?", *Qualitative Inquiry* 17(10) 997–1005, 2011. DOI: 10.1177/1077800411423198. https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=where-are-the-ruins-maclure.pdf&site=41)

[10] T. van Dijk, *Ideology and Discourse, A Multidisciplinary Introduction*, Pompeu Fabra University, Barcelona.

[11] B. Creed, M. Reesink, *age.*

[12] B. Russell, "Düşler ve Gerçekler", *Sorgulayan Denemeler*, çev. Nermin Arık, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.

[13] T. van. Dijk, *age.*

kaynakları vb) ise kendi yararı için haklı olarak istismar edilebilecek kaynaklar olarak görür."[14]

Kökeni tek tanrılı dinlere ve ikili karşıtlıklara dayalı Antik Yunan düşüncesine uzanan "insanmerkezli" ideolojiler, insan toplumlarındaki diğer baskı biçimlerinin (sınıf, ırk, cinsiyet) de kavramsal çerçevesini oluşturmuş, doğayla ilgili kültürel normları belirlemiştir.[15]

Edebiyatta İnsanmerkezcilik ve "Estetik İstismar" Eleştirisi

Popüler kültürel metinlerde ve diğer yapıtlarda hayvan yaşamının yanlış, önyargılı ya da kötü temsili, edebiyat eleştirisinde insanı merkeze koyan bakış açılarının sorgulanmasını sağladı. Edebî metinlerdeki hayvan temsil ve figürlerinin ideolojik açıdan sorgulandığı, etik ve politik nitelikli bu eleştiri türünün, bu açıdan feminist ve Marksist eleştiriden farklı olmadığı düşünülmektedir.[16]

Edebiyatta insanmerkezlilik eleştirisi, genellikle 1970'lerde Gregory Bateson'ın bilim dünyasına sunduğu, doğa ile kültür, düşünce ile çevre arasındaki karşılıklı etkileşimi vurgulayan "zihin ekolojisi" kavramına dayandırılmaktadır. Bateson'ın kuramının kültür ürünlerine yayılmasıyla "kültürel ekoloji", "kültürel ekoloji olarak edebiyat", "edebiyat ekolojisi", "ekoeleştiri" gibi kavramlar ve yeni araştırma alanları ortaya çıkmıştır.

Hayvan sorununun estetik açıdan incelenmesi, genellikle John Berger' in 1977 tarihli *Why Look at Animals?* (Hayvanlara Niçin Bakarız?)[17] adlı denemesiyle başlatılmaktadır. Berger'a göre hayvanlar, kendi deneyimlerimizi göstermek amacıyla kullanılmaktadır. Hayvanların yalnızca insan bakışının pasif nesneleri olarak tasvir edilmeleri, onların marjinalleştirilmesini güçlendirmiştir. Berger, hayvanların kültürel anlamlarına ilişkin tarihî bir yön değişimine paralel olarak, onlarla fiziksel ilişkilerimizde 18. yüzyıldan itibaren bir değişim yaşandığını, hayvanların gıda maddesi olarak metaya indirgenmesinin de hayvan masumiyetine ilişkin nostaljik bir bakış açısını doğurduğunu belirtmektedir. Hayvanların bir türü de "pet" olarak, bizim ih-

[14] https://www.britannica.com/topic/anthropocentrism

[15] N. Tekin, "İdeoloji ve İnsanötesi Edebiyat", *Hayvanların Aynasında İnsan (blog), Mayıs 2017. (https://hayvanlarinaynasinda.wordpress.com/2017/05/06/insan-ideolojisi-ve-insanotesi-edebiyat/)*

[16] J. Donovan, "Tolstoy's Animals", *Society and Animals, 17 (2009), 38-52.* (https://www.animalsandsociety.org/wp-content/uploads/2015/04/Tolstoys_Animals.pdf)

[17] J. Berger'ın hayvan, insan, doğa ilişkileriyle ilgili diğer makaleleriyle birlikte, *Hayvanlara Niçin Bakarız* adıyla (çev. Cevat Çapan) Delidolu Yayınları tarafından 2017'de yayımlanmıştır.

mal edilmiş yanlarımızı (duygusal, özgeci) onaylama işlevi görmektedir.[18]

18. ve 19. yüzyıllardaki ilk dalgasında doğa yazımı üzerinde yoğunlaşan, ikinci dalgasında ise insan ile insandışı doğa ve varlıklar arasındaki ayırımın ortadan kaldırılmasına yönelen ekoeleştiri, çağdaş araştırmacılardan Greg Garrard'a göre, "İnsanla insandışı arasındaki ilişkinin kültürel tarih boyunca irdelenmesi ve bizzat 'insan' kavramının eleştirel bir incelemesidir."[19] "Ekoeleştiri yalnızca edebiyatta doğayı analiz eden bir araç değildir; biyo-merkezci dünya görüşüne kayan bir hareketi anlatır ve insan idrakinin fiziksel çevre ve insan olmayan yaşam formlarını içeren küresel toplulukları da kapsayacak şekilde genişletilmesini temsil eder."[20]

Bir yorumlama yöntemi olarak ekoeleştiri, bir yandan ekoloji biliminin F. Saussure, C. L.-Strauss, Louis Althusser, Michel Foucault, J. Derrida ile gelişen anti-hümanist felsefi temel ile buluşmasına, bir yandan da edebiyatta "insanötesi" diyebileceğimiz bir damarın keşfine dayanırken, özellikle 80'li yıllarda hayvan hakları hareketinin yükselmesine yol açan hayvan hakları kuramları (ör. Tom Regan, Peter Singer) ile genişlemeye devam etti.

Bugün, felsefeden ayrılamayacak bir alan olarak, Alman doğa felsefesinden Nietzsche'nin "özgür oyun"una; Martin Heidegger'in sanatla ilgili düşüncelerine ve "dünyada olmak" kavramına, Maurice Merleau-Ponty'nin, Heidegger'in düşüncelerini ekofelsefeye doğru genişletmesine; Raymond Williams'ın kültürü doğa, sosyal evrimi biyolojik evrim, insan zihnini değişen çevre ile aynı bağlama yerleştirmesine; Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Kuramı'na; Theodor W. Adorno, Max Horkheimer ve son çalışmalarında doğa-kültür gibi ikilikleri yapısökümüne uğratan Derrida'ya; bilim, toplum ve maddi nesneler arasındaki "enine enerji akışları"nı fantastik edebiyatın (burada kastedilen, fantezi, mit, bilimkurgu, gotik, spekülatif edebiyat) başlangıç noktası olarak gören Deleuze'e uzanan geniş bir bakış açısıyla, hem ekolojik düşünceyi felsefi açıdan ele almakta, hem de edebiyatı ve estetiği kültürel pratiğin farklı bir biçimi olarak yeniden değerlendirmektedir. Bu özelliğiyle ekoeleştiri, insandışı doğanın ve yaşamın araçsallaştırıldığı insanmerkezli görüş ve hiyerarşinin alaşağı edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.[21]

---

[18] J. Berger, Why Look at Animals. (http://artsites.ucsc.edu/faculty/gustafson/FILM%20161.F08/readings/berger.animals%202.pdf)

[19] Akt. Gaia dergi, https://gaiadergi.com/kaybettigimiz-dogayi-yeniden-kurgulama-cabasi-olarak-ekoelestiri/

[20] S. Opperman, *Ekoeleştiri*, PEN Türkiye'nin "GreenPEN" projesi kapsamındaki panel sunumu. (http://www.pen.org.tr/files/GreenPEN%20Ekoele%C5%9Ftiri%20Prof.%20Dr.%20Serpil%20Opperman.pdf)

[21] A. Buck, *Literature as Cultural Ecology: Sustainable Text* (Hubert Zapf) kitap incelemesi. (http://dgfa.de/hubert-zapf-literature-as-cultural-ecology-sustainable-texts-london-and-oxford-

Hayvan temsilini politik açıdan ve hayvan hakları ile bağlantılı olarak araştıran çalışmalarda, insanın hayvan kavrayışının onlarla doğrudan deneyim tarafından değil, temsil tarafından şekillendirildiği boyut öne çıkarılmaktadır. Hayvanı merkeze koyan bu eleştirel çalışmalarda, hayvanların edebî yapıtlarda insanlık durumlarına ya da insan duygularına ilişkin sembol, metafor, alegori ya da metonimi olarak kullanımı, "estetik istismar" olarak tanımlanmaktadır. Hayvan temsilinde sembol ve metaforun yaygın kullanımı, gerçek hayvanın "göstereni" tarafından gizlenmesine yol açacak, yani hayvan "kayıp gönderge" olacaktır.[22]

"İNSAN"DAN "YAŞAM"A DEĞİŞEN MERKEZ

Dil ve kültür, kaçınılmaz olarak ilgi ve arzularımıza göre anladığımız bir dünyayı yansıttığından, yazarların ve eleştirmenlerin temel sorunu, hayvan yaşamının yanılsama ya da çarpıtma olmaksızın insan dilinde ve kültüründe temsil edilip edilemeyeceği ve nasıl temsil edilebileceğidir.[23] Hayvan sorunu, yalnızca hayvanlar temsil edildiğinde, ancak hayvan temsilinde kullanılan teknikler (antropomorfizm, alegori, sembolizm) sorunsal haline getirildiğinde ortaya çıkabilir. Önemli olan nokta, hayvan temsilinden hayvan sorununun temsiline nasıl geçilebileceğidir.[24]

Edebiyat, düşünceyi ikili karşıtlıklar, belirli şemalar içine hapsederek algıyı da sınırlayan ve görülmeyen "kör noktalar", duyulmayan "sağır noktalar" yaratan baskın "bilinç" biçimlerinin, söylemlerin dışında/karşısında farklı bir bilinçlilik ve söylem yaratma gücüne sahiptir. Hayvan sorunuyla ilgili kültürel sınırların aşılmasına en uygun söylem türüdür.

Dogmatik dünya görüşünün ve dışlayıcı savların kapalı devrelerinin kırılmasıyla çoğul bakış açıları, çokanlamlılık ve devingen ilişkiler içinde edebiyat, dilin, algının, iletişimin ve imgelemin yaratıcı ortamı haline gelir.[25] Kuramsal ve ampirik bilgi kadar bilişsel ve etik duyarlılığı da hayvanla ve hayvanlarla olan deneyimlerimizi keşfedebilecek bir imgesel zenginlikle tamamlayabilir.[26] Edebî söylemin yardımıyla insanlık, farklılıklar arasında bir köprü olabilir.[27]

---

bloomsbury-2016-312-pp/)

[22] J. Donnovan, *age.*

[23] A. Goodbody, Animal Studies: Kafka's Animal Stories, *Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology* içinde, Berlin: de Gruyter, ss. 249-272. (Handbook of English and American Studies; 2). (http://opus.bath.ac.uk/44961/3/Animal_Studies_Ecocriticism_and_Kafkas_Animal_Stories_4.pdf)

[24] E. Bolongaro, *age.*

[25] H. Zapf, akt. S. Iovino, Ecocriticism, Cultural Evolutionism, and Ecologies of Mind, Notes on Calvino's Cosmicomics, *Cosmo. Comparative Studies in Modernism, 2*, 2013, s. 113-126.

[26] E. Bolongaro, *age.*

[27] Donovan, J., *age.*

Edebiyatın taşıdığı bu potansiyel, nasıl açığa çıkarılacaktır? Kuşkusuz, temsilden dile, biçemden türe kadar, edebiyatta ideolojik belirlenimleri, güç söylemini aşabilecek sayısız araç ve yöntem keşfedilip kullanılabilir. "İdeolojinin dışı yoktur" der Althusser.[28] Zaten sorun, dışına çıkma değil, "yerinden etme"dir. Yine metaforik bir ifadeyle, ideolojiler matematikteki kümeler gibi yapılandıkları için, sorun kümelerin düzenlenme biçimlerinin "yerinden edilmesi"dir. "Fakat ideoloji, onun saklı sınırlarını aydınlatacak, kendi sınırları dışına çıkması için kışkırtacak, zayıf noktalarını ve eksikliklerini açığa vuracak ve böylece zorunlu olarak sustuğu noktalarda onu 'konuşmaya' zorlayacak bir biçime sokularak çelişkiye düşürülebilir." Pierre Macherey'e göre, ideoloji üzerinde edebî metnin yaptığı iş tam da budur.[29]

Deleuze, sabit göndergeler, anlamlar ve konuşan özneler oluşturmak için farklılıkların akışına karışan temsilin muazzam gücünün gizlediği, temsilî olmayan ikinci bir boyut ya da eğilimden söz eder. Deleuze bu eğilimi, "vahşi söylem" ya da dilin "delirmesi" olanak tanımlar. Bu dil, kendi göndergeleri üzerinden kayarak kendi sınırlarını aşar ve dili, "oluş"un açık potansiyeline geri götürür. Dilin doğasındaki bu paradoksal mantığı harekete geçirmenin yolu olarak da dil sistemini "kekeletmek"ten söz eder.[30]

Bu tartışma, aslında sanat üzerine bir tartışmadır. Edebiyatın, "güzel söz söyleme sanatı" dışındaki anlamına ilişkin bir tartışmadır. Temsil karşıtı yazın ya da temsilin yerinden edilmesi, insan-hayvan ayırımını yıkan biyomerkezci yazın gibi, edebiyatın merkezini değiştirecek düşünsel sıçrama taşları, yol gösterici olabilir. Edebiyatı ve yazmayı oluş felsefesi içinde değerlendiren Deleuze, "Hiçbir sanat temsilî değildir" der, "Sanat, ister sözcüklerden geçsin, isterse renklerden, seslerden ya da taşlardan, duyumların dilidir; bir duyumlar kitlesidir, yani algılam ve duygulamların bir bileşimidir. Duygulamlar, işte asıl, insanın bu insansı olmayan haline-gelişleridir, tıpkı algılamların (kent dâhil) doğanın insansı olmayan manzaraları olması gibi."[31]

Hayvanın özne niteliğini yitirip nesne konumuna indirgenmesi, toplumsal yaşamın ve kültürün her alanına yayılmış bir sistem sorunudur. Bu, tüm doğanın insan tarafından istismarının bir sonucudur ve kendi ideolojisini yaratmıştır. Diğer türlerle birlikte insan varlığını da tehdit eden bu ideolojik daireden çıkışta, bilim ve felsefe gibi sanat da yaşamın görünmeyen yüzünü, insanın asıl gerçeğini açığa çıkarabilme gücüyle önemli bir yol göstericidir.

---

[28] Akt. T. Eagleton, *İdeoloji*, Ayrıntı Yayınları, çev. Muttalip Özcan, 1996.
[29] Akt. T. Eagleton, *age.*
[30] M. MacLure, *age.*
[31] G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?,* çev. T. Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 6. basım, 2001.

AYNANIN İÇİNDEN: NASIL BAKARSAK ÖYLE GÖRÜRÜZ*

Hande Sonsöz

Yaşadığımız dünyada cansızlar, bitkiler, hayvanlar, insanlar yani yaratılmış her şey kendi yerinde farklı, renkli, bir ve bütün halindeyken insanoğlunun çoğunlukla istekten kaynaklı ihtiyaçları dünyayı da kendi hegemonyasına almasının nedeni haline geldi ve bundan en çok etkilenen de hayvanlar oldu. Endüstri devrimi ve insanların emeğini kullanmak için kentlere akın etmesi, insanın kendisiyle ve toplumla yabancılaşmayı ortaya çıkardığı gibi "hak" kavramını da geliştirdi. Ancak insanın doğadan koptuğu her anda ve insan merkezli bakılan yerlerde en çok acı çeken gene hayvanlar oldu. Türleri tükenmekte olanlar, kentlerden, sokaklardan hattâ bahçelerimizden, işyerlerimizden sürülenler, hayvanat bahçelerine sıkıştırılanlar, doğal ortamlarından kopartılıp maddi kazanç için seyirlik malzeme haline getirilenler ve "cins" adı altında üretilen hayvanlar insanın hayvana bakış açısının sonuçlarının sadece görünür olanıdır.

Günlük hayatımızda insanların bazılarının karşısındakine kızdığında ya da eleştirdiğinde ağzından kolayca "hayvan" sözcüğünün çıkıverdiğine şahit oluyoruz. Kullanılan kelimenin içeriğine bakıldığında da sözcüğün daha çok karşısındakini tahkir etmek amacıyla kullanıldığı ortadadır.

Halbuki "hayvan" kelime anlamı olarak "canlı, diri" anlamına gelmektedir. Başka bir tanımda ise "duyu organlarıyla ebedi kalma özelliğine sa-

* Hayatımı paylaştığım kedilerim; Cincır'a, Mutlucuk'a, Yumak'a, Şimşim'e, Bambi'ye, Şükufe'ye ve bebeklerine...

hip varlıklara da hayvan denir".[1] Yaratılış hikâyeleri, kutsal kitaplarda yer alırken hayvanlara da ayrı bir yer ayırmışlardır.

Kur'ân-ı Kerim de "Rabbu'l âlemîn" ifadesi, kâinattaki bütün varlıkların yaratıcısının Allah olduğunu belirtmektedir. Tabiatta canlılar; bitkiler, hayvanlar, insanlar sırasına göre yaratılmışlardır.

"Allah, her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür... Allah dilediğini yaratır; şüphesiz Allah her şeye kadirdir."[2]

İslâm anlayışında âlimler, yeryüzündeki varlıklar arasında hareket eden ve gelişip büyüyenlerin, sadece hayvanlar ve bitkiler olduğu görüşündedirler. İnsanı "yürüyen hayvanlar"* sınıfından kabul ederler.[3]

Kur'an da üzerinde durulan ve işaret edilen başka bir âyette;

"Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler."[4]**

Bütün canlıların topluluk olduğuna ve hepsinin kendi içinde ortak kuralları olduğunu vurgular.

"Hayvan Hakları" denilince aklımıza öncelikle şehirde bizimle birlikte yaşayan kedi, köpek ve kuşların hukuksal hakkının korunması gelmektedir. Zaman zaman gündemde yer alan hayvanlara kötü muamelenin hukuksal yaptırımı oldukça önem arz etmektedir. Aynı ortamı paylaşmadığımız yaban hayvanlarının durumu da hiçbir şekilde bunun dışında bırakılmamalıdır ancak hukuki korumanın yanında insan ve hayvan türüne dair farklı ve alternatif felsefi çıkarımlar konuya nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda netlik kazandırmaktadır.

Uygarlık tarihinde insanlar ve hayvanların yollarının kesişmesi, yaşanan olayların hayvanlara çeşitli boyutlarıyla yansıması alınan kararlarla uygulanmaya konmuştur. Sadece hayvanları sevmekten ziyade sistemin konu üzerinde yarattığı çelişkiler tartışmalara farklı açılımlar sağlamış diğer yandan tarihin ilerlettiği zaman içerisinde insanların hayvanlar için "hak ve özgürlük" kapsamında verdiği mücadeleyi politik zemine taşımıştır. Tarih içerisinden bakıldığında yakın örnek olarak Osmanlı İmparator-

---

[1] Adil Bor, *Kur'ânda Hayvan Hakları,* Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 23.

[2] Nur Suresi, 24/45.

* Benzer bir anlayışla filozoflar hayvan kelimesini; Sokrates, "İnsan sorgulayan bir hayvandır"; Aristoteles, "İnsan düşünen hayvandır"; Descartes, "İnsan konuşan hayvandır" vb. ifade ederler.

[3] Nurettin Turgay, *Kur'an Açısından Hayvanlar ve Bitkiler,* Fecr Yayınları, Ankara, 2011, s. 16.

[4] En'am Suresi, 6/38.

** Konu hakkında çalışan, yerli ve yabancı yazarlar bu âyete gönderme yapmışlardır. Bkz. Singer, Hayvan Sözleşmesi: 12; Tlılı, Animals in the Qur'an: 3; Sungurbey, Hayvan Hakları: 1096.

luğu'nu görmek mümkündür. İmparatorluğun Batı'ya yöneldiği dönemlerde bizzat sokak hayvanlarının konumunun modernleşme öncesinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse "hayvanlar ve özgürlükleri" konusunu farklı disiplinlerin yaklaşımlarıyla okumak meseleyi daha doğru anlama imkânı sağlayacaktır.

İnsan ve hayvanın zorlu birlikteliğinin en somut hali ise edebî eserlerde görülmektedir. Herman Melville'in *Moby Dick*; Daniel Quinn'in *İsmail* romanları çalışmamızın odak noktası olan "insanın ve hayvanın birbirlerini görme biçimlerini"; maddi yaşam koşulları, psikolojik ve tarihsel bakış açısıyla anlatmaları nedeniyle seçilmiştir.

HİSSEDİYORUM, ÖYLEYSE VARIM!

İnsanın dünyada yaşamını sürdürmesi için hayvana duyduğu ihtiyaçla hayvanın insan ve dünyayla ilişkisi farklılık arz etmektedir.* Hayvan, insandan bağımsız bir şekilde yaşadığı bölgede besin zincirine uygun biçimde yaşamını doğal şartlarda sürdürmeye devam etmektedir.** Üstelik, kendi hastalıklarını tedavi ederek nesillerinin devamını sağlamışlardır.

- Gözlerinde katarakt oluşan keçiler, hasta gözlerini çalılara sürterek opak hale gelmiş lenslerini çıkarırlar.
- Fazla yemek yiyen leylekler, gagalarına aldıkları suyu rektumlarına boşaltıp lavman yaparak karınlarındaki şişkinliği giderirler.
- Çoban köpekleri, kusmaları gerektiğinde kenarları tüylü otları yerler.
- Derilerine parazit yerleşen mandalar çamur banyosu yaparak temizlenirler.
- Kedi ve köpekler, karınları ağrıyınca *ayrıkotu,* kabız olunca ak çöpleme yerler.
- Yaralanan geyikler giritotu yer, bu otla çamuru dilleriyle karıştırıp yaralarına sürerler.
- Zehirli bitkileri ayırt edemeyen papağanlar, karınlarını doyurduktan sonra kilometrelerce uzaktaki *kaolin* yığınından yiyerek zehri nötralize ederler.
- Afrika'da yaşayan şempanzeler, her sabah uzun bir mesafe kat edip *aspila ağacı* yapraklarından yiyerek kendilerini bazı bakterilerden korurlar.[5]

---

* Önerdiği kaynak kitaplarla makaleye katkıda bulunan Işık Üniversitesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Betül Sarıbaş'a teşekkürlerimi sunarım.

** Metinlerin yorumlanmasında fikir alışverişinde bulunduğumuz Dr. Hanife Dönmez'e teşekkürlerimi sunarım.

[5] Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi,* Merkez Efendi Geleneksel Tıp Derneği, İstanbul 2010, s. 32.

Hayvanlar ve çevrenin korunup kollanması hem yaşamın devamını, türlerin birbiri arasındaki dengesini sağlarken hem de insandaki merhamet duygusunun temelini oluşturur. Ancak tam tersi bir anlayışla insanlar hayvanlardan her açıdan faydalanırken kendilerini onların yaşam alanına girme hakkına sahip görmektedirler. Buna neden olan durum; insanın özünde mi yatmaktadır, yoksa "yaratılmışların en üstünü" olarak her şeye hâkim olma isteğinden mi? Eğer insanın özü cevabı üzerinde durulursa; insanın özü iyi ya da kötü değildir. İnsanın akıl yürütme biçimi ve zihniyeti onun eylemlerini belirler.

İnsanın hayvana bakış açısını; ailesi, çevresi, yaşadığı toplum şekillendirir. Hayat içerisinde birbirine benzeyen veya benzemeyen insanlarla kurulan ilişkiler her bir basamakta sorgulamayı arttırarak bilinç seviyesini yükseltir. Bilinçli olmak, farkındalığı arttırır. Fakat insan psikolojisi dikkate alındığı zaman, insanın hayvana yaklaşımı sevgi ya da güç istenci ekseninde gidip gelmektedir. Böylece, insanın hayvanı algılama şekli, hayvanların durumlarında belirleyici rolü oynamaktadır. İnsan ve hayvan arasındaki ilişkinin aşamalarından birinin bu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca, insan gibi hayvan da acı ya da haz duyduğu şeylere yaklaşır ya da onlardan kaçar. Öyleyse görünüm ve yaşam tarzı olarak insandan farklı ama acı ve haz kapasitesi bağlamında dışsal faktörlerle bunu hissedebilen hayvanı anlamak; aynı zamanda onların yaratılışına, koşullarına, içgüdülerine, yaşam hakkına da saygı duymayı gerektirir. Ahlâk kavramının içerisinde yer bulan bu anlayış, hak ve adalet kavramını da anlamlandıracaktır.

Descartes'ın 17. yüzyılın bilimsel koşulları içerisinde mekanik bilimden etkilenmesi, insan vücudu dâhil olmak üzere her varlığı maddeden oluşan saat gibi düşünmesine yol açar. Descartes'a göre; insanın bilinci olduğu için ruhu da vardır ama hayvanlar hiçbir hissiyata sahip olmayan, ruhsuz birer otomat, makinelerdir.[6] Descartes'ın savunduğu, "otomat" kelimesi üzerine çalışan felsefeciler, yüzyıllar sonrasında hayvanlarda bilinç, irade gibi konuları ele alarak birtakım iddialar öne sürerler. Kelimeye Descartes'ın yaşadığı dönem içerisinde yüklenen anlam ve hayvanlara yapılan muamele bir yana bırakılırsa; felsefeciler, yaptıkları çıkarımlarla varlık olarak hayvanları daha yakından anlamaya yönelmişlerdir.

"Hayvanların Otomat Olduğu Varsayımı Üzerine" çalışmasında Thomas Henry Huxley, Descartes'ın görüşünü ne çürütür ne de kabul eder. Hayvanlar, insanlardaki gibi beynin bilinci yarattığı kısma ve duygulara sahip olsalar bile eylemleri bedensel düzenlenişinde ortaya çıkar. Düşünce

[6] Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev: Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 273-274.

süreçlerinin, bilinç yoğunluğunun ve dillerinin bulunmaması nedeniyle insanlara nazaran "sönük öncülü" olan bilince sahiptirler. Ayrıca, hayvanlar duyarlı otomatlardır. Bilinçli makinelerdir. Bu makinenin bir kısmı sinir sistemidir. Sinir sisteminin hareket tarzı duyumlar, coşkular, fikirler bilinçlilik durumunu oluşturur. İnsanda da bulunan hayvanın duyusal sinirleri beyinde molekül değişikliğine yol açar ve bu moleküller belleğin fiziksel temelini oluşturur.[7]

Hayvanlar için "otomat" nitelendirilmesine karşı çıkan felsefecilerden biri de "Hayvanların Sessiz Dünyası" kitabının yazarı Marian Stamp Dawkins'tir. Dawkins, çalışmasını âdeta Descartes'ın felsefesine; karşı tezi ortaya koymak için yazmış gibidir. Hayvanların sadece "makine", "otomat" olmadığını farklı türdeki hayvanların bilinci üzerine yaptığı çalışmayla ispat yoluna gider.

Hayvanlar hakkında ortaya atılan "hissedebilme ve bunun farkında olmaları"[8] gibi ahlâk temeline dayanan görüşleri inceleyerek bilinç hakkında yeni sorular sorar. Karmaşık davranışların, değişen şartlara uyum sağlama yeteneğinin ve çevreyi kendi amaçlarına uydurabilecek kadar dünyayı anlamalarını bilinçli bir zihnin belirtisi olarak görür.[9] İnsanın irade, seçme yetisinin olduğu yerde hayvanlarda bu durumun nasıl olduğunun bilinmemesi insan ve hayvan arasında farklılığı yaratan en büyük etkenlerden birisi olabilir.[10] Hayvanlar, kendilerine ait şeyleri belirlemek için uğraşırlar ve bu sadece diğer hayvanlarla fiziksel savaş biçiminde olmak zorunda değildir. Başka hayvanların deneyimlerinden de bir şeyler öğrenebilirler.[11] Bunun yanında; hayvanların birbirlerinin karmaşık özelliklerini ayırt etmekle kalmayıp gelecekteki davranışlarını sezebilme yetileri,[12] kurnazlıkları, insanların onlardan kurtulma çabalarını boşa çıkarma yetenekleri[13] onların sadece "içgüdüsel", "otomat" olmadıklarının göstergesidir" der Dawkins.

Heidegger ise, "hayvanların bilinçli ya da bilinçsiz oldukları üzerine değil hayvanlarda ruhun olup olmadığı konusuna eğilir. İnsanın "dünya kurucu" özelliğine sahip olduğunu ifade ederek insan ve hayvanın bu bağlamda farklılığını ortaya koyar. Çünkü, insan, dünya hakkında söz söyleyen, anlam oluşturabilen ve en önemlisi varlığın hakikatini dile getirmeye en yakın türdür. Zira, hayvanların hakikatin gerçekliğini dile getirme ihtimali

[7] Thomas Henry Huxley, "Hayvanların Otomat Olduğu Varsayımı Üzerine", çev. Yurdanur Salman, *Cogito* 1998, Sayı: 13, s. 11-15.

[8] Marian Stamp Dawkins, *Hayvanların Sessiz Dünyası: Hayvanlarda Bilincin Varlığı Üzerine Bir Araştırma,* çev: Füsun Baytok, Tübitak Yayınları, Ankara 1999, s. 9.

[9] *Age.*, s. 30.

[10] *Age.*, s. 10.

[11] *Age.*, s. 58.

[12] *Age.*, s. 39.

[13] *Age.*, s. 70.

varsa onların da "dünya kurucu" olduğundan söz etmek yerinde olacaktır.[14] Heidegger, "Taşın dünyası yoktur, hayvan dünyada yoksuldur, insan dünya kurucudur" düşüncesiyle yaratılanlar arasındaki çizgileri ortaya koyar. İnsanın dünyasını "dünya", hayvanın dünyasını "çevreleyen dünya" adıyla ele alır.[15] Ancak çevreleyen dünya, Descartes'ın ifade ettiği gibi asla "otomat" değildir. Dünya, canlıların sınırlarını belirler ama küçük olsa bile kendine has anlam derinliği onu daha az yoksul yapmayacaktır.[16]

Peter Singer, "Hayvan Özgürleşmesi" kitabında hayvanların durumuna "eşitlik" ilkesi temelinde yaklaşır. Bir varlığın çektiği acı, başka bir varlığın benzer acıyı çekmesiyle onu eşit duruma getirir.[17] Acı çekme ya da haz duyma kapasitesine sahip bütün varlıkların çıkarlarının göz önünde bulundurulması onları eşit biçimde önemsemek için yeterli ve ahlâki bir sebeptir.[18]

Tom Regan, Singer'ın bahsettiği "eşit önemseme" ilkesinin yanına adalet ilkesini koyar. İnsan hakları için geçerli olan temel hakları, hayvan haklarının da argümanı olarak temellendirir. Ahlâken etkin ve edilgin bireyler olarak ayırdığı canlılarda hayvanları bilince ve hissetme yetisine sahip ilk kategoriye; inanç, bellek gibi bilişsel ve iradi yetilere de sahip olan bireyleri insanları ikinci kategoriye koyar.* Bireylerin eşitliğini "içsel değer" (kendi başına bağımsız değer) taşıyan varlıklar olarak değerlendirir. İçsel değere sahip olmanın koşulunun canlı olmak gerektiğini belirtir ama bu yeterli değildir. Bütün ahlâken etkin varlıklar yaşamın öznesi ise, ahlâken edilgin varlıklar da "yaşamın öznesi"dir. Özne olmak, kabul edilmek, tanınmak, "hak" ilkesinin kapsayıcılığını içermektedir. Öyleyse hayvanlara bakış açısında "eşit değer" ilkesi benimsenerek –nezaket değil– saygı ilkesi oluşturulmalı bu ilke de insanı hayvanlar açısından adalet düşüncesine ulaştırmalıdır.[19]

Sue Donaldson ve Will Kymlicka *Zoopolis* adlı çalışmalarında "Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı" başlığıyla geleneksel hayvan haklarının "refahçı", "ekolojik" ve "temel haklar"[20] çerçevesini kabul ederek ama onu yeterli bulmayarak yeni bir ahlâk anlayışı çizerler; hayvanlar üzerindeki

---

[14] Can Batukan, "Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş", *Cogito*, 2015, Sayı: 80, s. 78.
[15] Agm., s. 70.
[16] Agm., s. 74.
[17] Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi,* çev. Hayrullah Doğan, İstanbul 2005, s. 46.
[18] *Age.*, s. 45.
* Marian Stamp Dawkins, "Hayvanların Sessiz Dünyası" kitabında bilincin varlığı üzerine sorular sorarken bahsedilen kategoriye atıf yapar.
[19] Tom Regan, "Hayvan Hakları İçin Temel Argümanlar", *The Case for Animal Rigths*, 1983, çev. Elçin Gen, *Birikim*, Temmuz 2015, Sayı 195.
[20] Sue Donaldson, Will Kymlicka, *Zoopolis,* çev. Mine Yıldırım, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016, s. 11.

sömürüyü yok etmeyi hedef alarak onların "hak, eşitlik, adalet" bünyesinde tanınmasını sağlayacak politik alternatifler sunarlar. Teorik çerçeveyi ise türün içerisindeki karşılaştırılabilir kategorilerin tespitiyle insan-hayvan ilişkilerinin farklı biçimlerini ve onlara ait pozitif görevleri (saygı duymak, onların yaşam alanlarını dikkate almak, özen göstermek vb.) sınıflandırmak üzerine kurarlar.[21] Genişletilmiş vatandaşlık temeli üzerinde durdukları kuram, Hayvan Hakları Kuramının oluşturduğu evrensel negatif haklar (işkence görmeme, deneye tâbi tutulmama, mülk edinilememe, köle edilmeme, hapsedilmeme, öldürülmeme) ile pozitif ödevleri bir araya getirebilmenin mümkün olabilirliği üzerinedir. Bu kuramın oluşturulmasının temel nedeni; hayvan sömürüsünün yol açtığı yerleşik görüşü bertaraf etmek ve hayvanların dokunulmaz haklarının olduğudur.[22]

Hayvan Hakları Kuramı, "Evcilleştirilmiş hayvanlara vatandaşlık, yaban hayvanlarına egemenlik, liminal hayvanlara yerleşme hakkı"[23] maddeleriyle öne sürülen anlayışı ahlâk ve adalet düşüncesine dayandırmaktadır. Çünkü bu kavramların temellendirilmesi pozitif hakların anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Korunmasız olanın yanında olmak insana "ahlâki sorumluluğu"nu[24] hatırlattığı sürece adalet kavramı da insanın zihninde farklı bir boyut kazanacaktır. Zaten, Hayvan Hakları Kuramının temel amacı da grup farklılaşmasını dikkate alarak insan ve hayvan ilişkisindeki adalet anlayışını geliştirmektir.[25] Bahsettiğimiz üzere; benzer bir anlayışla Tom Regan da "adalet" fikri çerçevesinde kuramını şekillendirmiştir. Yalnız burada başka bir durum ortaya çıkmaktadır. Kültürlerin gelenekle uzlaştığı noktalarda "ahlâki emperyalizm"[26] öne çıkar ve bunun da alternatifi "evrenselliğe"[27] yapılan vurgudan geçmelidir.

İnsanların hayvanları "yakalama, köleleştirme ve üretme" biçiminde evcilleştirmesi tarihsel bir sömürüdür. Bu nedenledir ki; Hayvan Hakları Kuramı, hayvanların ortak paylaşım alanında eşit üye olmalarını öne sürer.[28]

1-EVRENSEL HAKLAR VE VATANDAŞLIK

- Yerleşme (Burası onların da evi, onlar buraya ait)
- Egemen halka dâhil olma (Onların çıkarları kamu yararını tayin etmede etkilidir)

---

[21] *Age.*, s. 17.
[22] *Age.*, s. 24.
[23] *Age.*, s. 31.
[24] *Age.*, s. 44.
[25] Age., s. 52.
[26] *Age.*, s. 60.
[27] *Age.*, s. 60.
[28] *Age.*, s. 86.

- Faillik (Onlar da yardımlaşmanın kurallarını belirleyebilmelidir)[29] ilkelerini kapsar.

Hayvanların zihinsel düzeyleri dikkate alındığında, burada yerinin olmaması konusunda gelebilecek itirazlara insanlarla hayvanlar arasındaki "bağımlılık, faillik" ilişkileri, yani hayvanların çıkarlarına göre insana yakın ya da uzak durmayı seçmeleri, kendilerini ifade etmeleri gibi durumları göz önünde bulundurulabilir.

Geleneksel hayvan hakları kuramcıları, hayvanların "vatandaşlık" kavramı yerine "vesayet"[30] kavramının altında bulunmalarını uygun görmektedir. Ancak Hayvan Hakları Kuramının savunduğu durum; bizzat evcil hayvanların pasif ve bağımlı muamele görmemesi, onlara kamusal hakların idaresi konusunda söz hakkı verilmediği için vesayetle vatandaşlığı birbirinden ayırır.[31] Çünkü "vatandaşlık" kavramı; "herkesin eşit olarak tanındığı, toplumun iyiliklerinden faydalandığı, söz sahibi olduğu ve katkıda bulunduğu ortak bir toplumsal proje"dir.[32] Dolayısıyla "pozitif haklar"ın içeriğiyle birebir örtüşmektedir. Buradan yola çıkarak vatandaşlık, "*Sosyalleşme, Hareketlilik ve Kamusal Alan Paylaşımı, Koruma Görevleri, Hayvansal Ürünlerin Kullanımı, Hayvan Emeğinin Kullanımı, Tıbbi Bakım, Cinsellik ve Üreme, Yırtıcılık ve Beslenme, Siyasi Temsil*"[33] gibi aşamalardan geçilmesi koşullarını kapsamaktadır.

2-YABAN HAYVANI EGEMENLİĞİ:

Hayvanlar üzerinde uygulanan şiddet, bilimsel araştırma adına öldürme, sirkler vb. bu maddenin içeriğini oluşturmaktadır. Bununla birlikte onların alanlarının işgal edilmesi habitatlarını yok etmekle başlayan birçok zarara neden olmaktadır.

Hayvan Hakları Kuramı, bu madde üzerine çalışan yazarların, "yaban hayatı kendi hallerine bırakma" fikrinin yeterli olmadığını düşünmektedir. Bunun yerine, daha kapsamlı olduğu düşünülen "egemenlik" kavramını tercih ederler. Egemenlik, bu alanda hem iyileştirilebilir bir kavramdır hem de ahlâki bir anlam kazanmaktadır. Egemenliğin ahlâki tarafı anti-emperyalist olmasıdır. Egemenlik için yeterlilik gerekli olduğuna göre; "topluluğun karşılaştığı zorluklara yanıt üretebilme ve üye bireylerin büyüyüp gelişebileceği toplumsal bağlam oluşturma becerisi" bunu karşılamaktadır.[34]

---

[29] *Age.*, s. 115.

[30] Vesayet: Hissedebilen tüm hayvanlara verilen evrensel haklara saygının ötesinde kendine özgü hakları ve görevleri olan ve ahlâki olarak anlamlı ilişkilerin bir türünü ifade etmektir. Bkz. s.116.

[31] *Age.*, s. 116.

[32] *Age.*, s. 153.

[33] *Age.*, s. 131-171.

[34] *Age.*, s. 194.

Öyleyse egemenliğin temel prensibi olan otonomiye saygı duymak durumu daha da siyasallaştırmaktadır.[35] Hayvanların kader hakkı tayinine değer vermek onların sınırlarının korunması açısından belirleyicidir.[36] Onların alanları işgal edilmemeli, kolonize edilmemeli, başkaları tarafından yağmalanmamalıdır.[37] Hayvanları her daim insana tâbi kılacak müdahalelerden kaçınılmalıdır. Çünkü egemenlik, topluluklar arası istismarı değil, eşitliği esas alacak işbirliğini kapsar. Eşitliğin yanında adaletin ve siyasi mekanizma olarak vekâlet sisteminin çalışması egemenlik hakkı için biçimlendirici olacaktır. Bu tasarı içinde temsil; çevre, kalkınma, ulaşım, kamu sağlığı gibi kurumsal reformlar gerektirecektir.[38]

3-LİMİNAL HAYVANLARA YERLEŞME HAKKI:

Ahlâki eşitlik, otonomi, bireysel ve topluluk olarak gelişme değerleri diğer maddelerle aynılık göstermektedir. Onlara verilen hak yerleşimcilik olmalıdır.[39]

İNSANIN KENDİYLE SAVAŞI: MOBY DİCK

Herman Melville, hayatının büyük bir kısmını denizde geçiren bir yazardır. 1849 yılında yazdığı *Moby Dick* de Tanrısız dünyayı, kötülüklerden kurtarmak, insanın kötü yazgısını yok etmek için balinayı öldürme mücadelesi karşımıza çıkar.

Kaptan Ahab, denizde yüzen beyaz balina Moby Dick'i öldürmek için yanıp tutuşmaktadır. Halbuki balina, yaşadığı denizlerde sadece zarar vermeye çalışan balina avcılarına karşı kendini korumaya çalışır bu yüzden onların teknelerini delik deşik eder ama avcılar onu ele geçiremeyince Moby Dick efsanesi alır, yürür. İsterse, "Sırtında zıpkın ormanları olsun gene kılı kıpırdamadan yüzer, her bir yanından kızıl kanlar fışkırsa bile boşuna umuda kapılmış olursunuz çünkü yüzlerce mil ötede kansız mavi dalgalarda Moby Dick bembeyaz sular püskürterek yüzmektedir gene". Moby Dick'in ölümsüzlüğüne inanılmıştır bir kere. Balina avcılarının onunla bu kadar uğraşmaları Ahab'ınkiyle hemen hemen aynıdır. "Saldırışlarında bile bile gösterdiği akılları durduran o kurnazca hainlik!" Esas olarak beyaz balinayı öldürmek için planlar yapılmıştır ama beyaz balina tek bir hamleyle avcıları bir anda alt etmiştir. O yüzden Moby Dick, "iblis ve haindir ama

[35] *Age.*, s. 196.
[36] *Age.*, s. 199.
[37] *Age.*, s. 225.
[38] *Age.*, s. 229.
[39] *Age.*, s. 274.

asla akılsız değildir".[40] Eğer, insan elindeki araç gereçlerle aklını kullanabiliyorsa Moby Dick gibi içgüdüleriyle hareket eden bir varlık nasıl olur da insana üstün gelebilir? Avcıları kamçılayan, bu durumu daha büyük bir mücadele haline getiren insanın yenilmez üstünlüğüne olan inancıdır. Moby Dick'i öldürmek onlar için tıpkı Ahab'ın hissettikleri gibi insanın kaderi yenmesinin doğaya kanıtlanmış en görkemli halidir.

Ahab ise içindeki nefreti, umutsuzluğu, korkuları balinanın heybetinde görür. Çünkü beyaz balina Ahab için, "dört bir yanını saran zindan duvarıdır. İnsanı küçük düşüren bir güç, bir kötülük" simgesidir.[41] Desmond Morris, *Hayvan-İnsan Sözleşmesi* kitabında ilk balina avcılarının çoğunun "tutucu Hıristiyanlar" olduğunu, balinanın bacaklarının olmamasının onu nefret edilen yılanla bir düşünülmesine yol açtığını ve bu yüzden açık ağzının da cehennem kapısına benzetildiğini, hattâ Tevrat'ın Eyüb kitabının da buna kaynaklık ettiğini iddia eder.[42]

Ahab, dünya yaratıldığından beri kötülüğün burada kol gezdiğine inanır ve aslında insanın yaptığı kötülükleri fazlasıyla hissederek onu Moby Dick'te somut hale getirmektedir. "İnsanlığın Âdem'den beri duyduğu öfke ve kin, sanki balinanın beyaz kamburu içinde toplanmış gibiydi."[43] Ahab, Moby Dick'i öldürdüğü zaman bütün fırtınaları dinecek ve dinginliğe kavuşacaktı ya da kötülüğü yeryüzünden yok etmenin en büyük engeli ortadan kalkmış olacaktı.

Hâlbuki Moby Dick, roman boyunca sadece birkaç yerde görünür ve kaybolur fakat romanın bütününü kapsar. Okuyucu, Moby Dick'in denizle, doğayla, insanla ilişkisini bilmez. Dolayısıyla Ahab'ın zihnindeki saplantılar bizi Moby Dick'e götürür.

Öyle ki, Moby Dick'in kuyruğunun ve karnının beyaz olması Ahab'ın zihninde beyaz rengin ve beyazlığın simgesini bile değiştirmiştir. Üstelik okuduğu mitolojik hikâyeler de bunu desteklemektedir. Beyazlık, "Kutsal şeylerin en anlamlı belirtisi, korku, tapma isteği, renksizliğin ta kendisi, tüm renklerin toplamıdır".[44]

Deliliğin sınırlarında, karanlığın derinliğinde, sanrılı gecelerinde kaçtığı iç sıkıntısı, "içindeki ilk kaynaktan, ruhundan geliyordu."[45] Tutkuları ruhunu aşmış, acıları kalbinde kalmıştır Ahab'ın... İçindeki nefretine sadece

[40] Herman Melville, *Moby Dick*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Mîna Urgan, YKY, İstanbul 2015, s. 247.
[41] *Age.*, s. 223.
[42] Desmond Morris, *Hayvan-İnsan Sözleşmesi*, çev. Mehmet Harmancı, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1991, s. 51-52.
[43] Melville, s. 248.
[44] *Age.*, s. 255-260.
[45] *Age.*, s. 267.

Moby Dick ile karşı karşıya gelmek için tutunmuştur ve o an gelip çattığında beyaz balina, "Tatlı bir sevinç, güçlü bir huzur gibi (...) mavi suları yara yara yoluna giderken"[46] efsanelerden fırlayıp gelen güzellikte "Zeus'u bile kıskandıracak görkemli Tanrı" karşısındadır artık.[47] Gemide en yakınındaki insanlar bile onu bu savaştan vazgeçiremez. Düşüncenin sakin kıyısında değil duygularının zirvesinde olmayı seçmiştir Ahab. Ve üç gün süren kovalamaca sonrasında beyaz balinanın zıpkını yiyip ileri atılmasıyla Ahab'ı, tayfasındakileri ve gemiyi yerle bir edip içine alması birdenbire olur. Ahab, kendisiyle bitiremediği savaşında "insanın makûs talihini" yenememiştir belki, ama Moby Dick sadece doğasının yani Tanrısının yarattığından başka davranmamıştır.

Bir Zihin ve Ruh Macerası: İsmail

Daniel Quinn,[48] *İsmail* romanında insan ve hayvanların birlikte yaşadığı dünyanın felakete sürüklenişini, goril İsmail ile öğretmenin diyalogu aracılığıyla anlatır. Bu diyalogda "*İnsanların ya da hayvanların bir arada olmaması durumunda dünyanın hali ne olurdu?*" sorusuna yaratılış hikâyelerinden, tarihsel dönemlerden geçerek beraberce cevap aramaya koyulurlar.

Romanın başlangıcında "dünyayı kurtarmak için içten bir arzu duyan" ve gazeteye ilân veren öğretmenin karşısına, "sevmeye ve sevilmeye layık birini arayan" hiç beklemediği bir "yetişkin" çıkar. Bu "yetişkin", "ürkütücü derecede büyük, cüssesi telaşlı, Yunan heykellerinden bile daha büyük bir asalet taşıyan ve elindeki ince dalı kemiren"[49] insanın sirk için kafeste tuttuğu gorildir.

Öğretmenin İsmail'i gördüğü yerdeki insanla hayvan arasına konulan cam başka deyişle "sınır", gorilin gözlerindeki yansımasını kendisine gösterir. Bu yansıma, birbirlerine tarih boyunca yabancı olan ama birbirlerini bilme ve duyma gerekliliğinin resmidir. İsmail'in yaban hayatından hayvanat bahçesine ve sirke giden macerası insanın istekleri doğrultusunda yerinden yurdundan edilen bir canlının tutsaklığıdır. "Ekvator bölgesinin Batı Afrika ormanlarında doğan ve avlanarak kuzeydoğudaki küçük bir şehrin önce hayvan sergisine daha sonra hayvanat bahçesine satılan"[50] gorili gör-

[46] *Age.*, s. 656.
[47] *Age.*, s. 657.
[48] Daniel Quinn, bu romanını 1977 yılında yazmış, 1992 yılına kadar altı kere daha yazmıştır. 1991 yılında aynı romanla "Tomorrow Fellowship" ödülünü kazanmıştır. B'nin Hikâyesi (1996) ve *Benim İsmailim: Devam Romanı* (1997) adlı kitapları İsmail'in devamıdır. Yazar, www.ishmael.org sitesinde çalışmalarına devam etmektedir. s. 292-293.
[49] Daniel Quinn, *İsmail,* çev. Selen Çalık, Maya Kitap, İstanbul 2014, s. 15.
[50] *Age.*, s. 17-18.

meye gelen insanlar onu "Golyat"a* benzetirler[51] ve ona bu adı takarlar, ama sergiyi görmeye gelen birinin ona Golyat olamayacağını söylemesi hem gorilin sürülmesine hem de ona İsmail adının takılmasına sebep olur.[52] Öyle ki, gorilin arkasında yazan "*İNSANLAR OLMASA, GORİLLER İÇİN BİR UMUT OLUR MU?*" sorusu romanın ana temasını oluşturmakla beraber dünyayı kurtarmanın da anahtarı konumundadır.

Sahibi bir Yahudi olan Bay Sokolow, gorili ilk gördüğünde cüssesinden dolayı onu Nazilere benzeterek "parmaklıklar ardında olmasının tatmin ediciliğini yaşarken sonradan bilinçaltındaki Nazi ya da Filistinli siyasi figürlerden olmadığını anladıktan sonra onu kafesten kurtarmaya karar verir."[53] Birlikte "dünya, evren, insanlık tarihi" hakkında çalışmalar yapmaya başlarlar.[54] Sahibinin ölümünden sonra tekrar kafese gönderilen goril, bu çalışmalara artık öğretmenle birlikte devam edecektir.

İnsanı ve dünyayı "hikâye, canlandırma ve kültür" öğeleri üzerinden kurarken öğretmen ve gorilin ortaklaştığı öncelikli alan "*tutsaklık*" üzerine olur.[55] İsmail'in tutsaklığını oluşturan zemin, insanın kendi tutsaklığını oluşturduğu uygarlık sisteminden geçmektedir ve insan bu sistemle dünyayı hegemonyası altına alırken tarihin ona naklettiği hikâyelere inanmakla esas gerçeği kaçırmıştır.

Dünyayı kurtarmak veya dünyanın geldiği noktayı sorgulamak doğru sorular sorarak meseleyi teşhis etmekten geçer. İsmail, sadece insan merkezli yazılan kültür tarihine karşı "*alanlar ve bırakanlar*" adıyla[56] yeni bir tarih anlayışını gündeme getirir. Alanların, yani uygarlığın tarihinde yaratılış, "omurgalılar, amfibiler, sürüngenler, memeliler ve insanlar"[57] sırasında anlatılarak son bulurken; "*Her şey insanın yaratılması ve yaşamını devam ettirmesi için mi yaratıldı?*" sorusunu tartışmaya açar. Alanların tarihinde dünya, "İnsanlar için bir yaşam destek sistemi, insan yaşamı üreten ve onu muhafaza eden bir makine"dir.[58] Öyleyse insan da dünyayı "fethetmeli

* Golyat: Tevrat'a göre Davut'un sapanıyla yere serdiği dev adam. Davut-Golyat kavgası edebiyatta bir metafor olarak güçsüz görünenin çok güçlüyü yendiği kavgaları simgeler. Bkz. (ç.n.), s. 22.

[51] *Age.*, s. 22.

** İsmail: İbrahim Peygamber'in büyük oğlu ve İshak ile kardeş. Arap soyunun İsmail'den, Yahudi soyunun İshak'ın oğlu Yakup'tan gelme olduğuna inanılır. Efsaneye göre, uzun yıllar çocuğu olmayan İbrahim sonunda çocuğu olunca oğluna "Tanrı duydu" anlamına gelen "İşmael" adını koyar, ad Arapçada "İsmail"e dönüşür. Bkz. (ç.n.), s. 27.

[52] *Age.*, s. 27.

[53] *Age.*, s. 29.

[54] *Age.*, s. 31.

[55] *Age.*, s. 34.

[56] *Age.*, s. 53.

[57] *Age.*, s. 70.

[58] *Age.*, s. 81.

ve yönetmelidir".[59] Aslında dünya, insan hâkimiyetinde cennete çevrilmek istenirken "savaş, zulüm, yoksulluk, nükleer enerji kullanımı, despotluk, yozlaşma"[60] gibi durumlar art arda gelmiş ve cehennemin oluştuğu dünyada cennet sadece hayallerde kalmıştır.

Bu durumda, "insanın özü", meselenin kavranması açısından üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biridir. Ayrıca "Kültür Ana"nın "Alanlar"a aktardığı "insanın nasıl yaşaması gerektiğine dair kesin bir bilgiye sahip olmadıkları ve asla olamayacakları" biçimindedir.[61] Aradaki bağlantı ise durumu açıklığa kavuşturacak biçimde tekrar sorgulamayı gerektirmektedir.

Evrende her şey birbirine bağlıdır. Bu, temel *yasadır.*[62] İnsan istediği kadar kendini üst konumda görsün Tanrı, onu hiçbir şekilde bu *yasa*dan ayrı bir yerde tutmamaktadır. Öyleyse yasa; zihnimizde yarattığımız "Kültür Ana"nın[63] söylediklerinin tam tersi biçimde işleyebilir. Aslında insan nasıl yaşayacağını bilebilir esas olan buna uyum sağlamak ve kabul etmektir. Zaten "Bırakanlar"ın dünyasında da gene bir "Kültür Ana" vardır ama o, tarihi şekillendirip belleği yok edici konumda değildir.

Doğanın oluşturduğu yasa ve buna bağlı olan besin zincirinde hayvanlar sadece açlık çekmemek için birbirini yiyerek hiçbir şekilde yasanın dışına çıkmazken, "homo sapiens" türünün bu yasadan kendini muaf tutarak[64] yarattığı "uygarlık", dünyayı çöküş noktasına getirmiştir. Peki, bu dengeyi bozan durumun temel sebepleri nelerdir?

Alanların, "Rakiplerini avlanmak amacıyla değil sadece öldürmek amacıyla ortadan kaldırmaları, rakiplerinin yiyeceklerini ihtiyacı olduğu kadar almamaları aksine sistematik olarak onları yok etmeleri, rakiplerin genel yiyeceklere bile erişmelerini engellemeleri, yiyeceklerin sadece insan türü için depolanıp saklanmasıdır".[65] Halbuki yasa, çeşitliliğe katkıda bulunarak tüm türlerin hayatta kalmasını sağlarken "Alanlar"ın sadece insan türünün devamı için yaptığı yok etmeye yönelik davranışlar dünyaya karşı açılmış büyük bir savaştır. Bunun tarihsel temeline inildiğinde tarım devrimi karşımıza çıkmaktadır. İnsan için sınırsız büyümenin olduğu ama "Bırakanlar"ın dışlanmaya başladığı dönemdir. Öyleyse "Kültür Ana"nın yanılgılardan biri de "*nüfus patlaması*" dendiğinde "*küresel nüfus kontrolü*",

[59] *Age.*, s. 87.
[60] *Age.*, s. 94.
[61] *Age.*, s. 101.
[62] *Age.*, s. 114.
[63] *Age.*, s. 161.
[64] *Age.*, s. 133.
[65] *Age.*, s. 139-142.

"*kıtlık*" dendiğinde ise "*artan gıda üretimi*"dir.[66] Ve bu ikisi birbiriyle ters orantılıdır. Bu durumu önlemenin yollarından biri de şüphesiz; insanın gezegene zarar vermemesi niyetinde olmasıdır. Çünkü yasaya göre "Dünya herhangi bir tür için yaratılmamıştır!"[67] Böylece "*her şeyin neden böyle olduğu*"[68] hakkında başlıca tespit İsmail tarafından yapılır. Yani, dünya ile insanı karşı karşıya getiren felaketler esasında akıl almaz sömürü mekanizmasındadır.

"Alanlar"ın hikâyesinin insanoğlu tarafından canlandırıldığı yerde bir de "Bırakanlar"ın hikâyesi yer almaktadır. İnsanın ne olduğunun ve tarihi şekillendirmenin önemine vurgu yapmak için bu sefer de yaratılış hikâyesinin esasını anlamak isterler. Doğanın dengesi içerisinde insanın yaratılması kibri ya da olgunluğu Hz. Âdem'in bilgi ağacındaki meyveyi yiyerek ölümlü olmasından geçer. Tarım devrimi ise çağlar içerisinde "Alanlar"ın ve "Bırakanlar"ın iç içe geçtiği ama daha fazla toprak işlenebilmesi için "Alanlar"ın yaptığı dayatmadır. Aslında uygarlıkla ilkelliğin ilk çatışması burada gizlidir. Habil ile Kabil'in karşı karşıya gelmesi de... Dolayısıyla birikimin oluşturduğu kültür, gelenekle değişimi sağlayamadığı takdirde "an"da yapılan eylemler sorgulanabilir hale dönüşmüştür. "Bırakanlar"ın kültüründe bilgi yoluyla geliştirilen, insanlara da fayda sağlayabilecek tüm çeşitliliğe uyumlu bir sistemleri bulunmaktadır. Ayrıca insanın ayakta kalma mücadelesi, önce doğadaki besinlerin fazlasına sahip olma isteğine sonra da her şeye hâkim olma düşüncesine yönelmiştir. Ancak, insanın tarih boyunca savaşımına ve yaratılış hikâyelerine göz atıldığı zaman ortaya bir başka durum daha çıkar. Tanrı insana hayvanlara verdiği her şeyi sunarken insan gibi yaşaması için insanın istediklerini bir türlü vermemektedir.[69] İnsanın üzerinde düşünmesi gereken önemli problemlerden biri de budur. Öyleyse insan yaşadığı dünyada sadece ayakta kalma mücadelesi vermek için mi dünyayı bu hale getirmiştir, yoksa dünyayı Tanrının elinden alarak kendi Tanrılığını mı ilân etmek istemiştir? Çünkü, insanın yaratılmasıyla evrim durmamıştır sadece insan, yaratılışıyla bunu böyle zannetmektedir.

Öğretmen ile İsmail'in diyaloğunda iki farklı tarih ve önerme karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, "Alanlar"ın hikâyesinde "Dünya insana aittir! İnsan neye izin verirse dünyada onun dediği olur." "Bırakanlar"ın hikâyesi ilk üç milyon yılda yaşanan süreçtir. "İnsan dünyaya aittir!" Yönetmek ise Tanrı'nın işidir. Böyle bakıldığında yaratılış sonsuza dek devam edecektir.[70] İnsan ötekinin yaşam hakkına her türlü saygıyı gösterdiği zaman ka-

[66] *Age.*, s. 152.
[67] *Age.*, s. 162.
[68] *Age.*, s. 97.
[69] *Age.*, s. 252.
[70] *Age.*, s. 266.

deri de dünyanın hali gibi karmakarışık olmayacaktır. Yaratılış hikâyesinin dili tersine çevrilerek çözüm sunulursa; "İnsan yasak meyveyi tükürmeli, gezegende kimin yaşayıp kimin öleceğini bilme fikri akıllardan tamamen çıkartılmalı, Kabil de Habil'i katletmekten acilen vazgeçmelidir".[71] İsmail'in önerisi de zaten dünyayı avcılık-toplayıcılık zamanlarına geri döndürmek değil sadece "Alanlar"ın yazdığı "Kültür Ana"nın desteklediği tarihe yeni bir yaklaşım getirmek ve insanı kendi yazdığı tarihle dünyanın mahvoluşu arasındaki paralelliği göstererek yüzleştirmektir.

İsmail'in gözünden anlatılan uygarlık tarihi, "Alanlar"ın insanı ve diğer canlıları hapishaneye çevirdiği yerdir. Zaten öğretmenle İsmail'i biraraya getiren temel sebep, fark edilmeyen hapishanede yaşanan tutsaklıktı. Diyalogun sonunda yine tutsaklık konusuna geri dönerler. "Alanlar"ın dünyasında bunu oluşturan sadece insan türü değildir. Güç ve zenginliği elinde tutmak isteyen ve bu uğurda dünyayı tüketmek için bir an bile tereddüt etmeyen çoğunluğu oluşturan beyaz erkeklerdir; fakat "Alanlar"ın dünyasında hapishaneler yıkılmadan[72] tutsaklıktan bir adım öteye geçilemeyecektir.

İsmail, hayatı gasp edilerek tutsak bırakıldığı kafeste kendi başına gelenlerden yola çıkarak sorguladığı "Alanlar"ın yazdığı "uygarlık tarihi"ni tersten okumuş, yeni yaklaşımıyla dünyayı yeniden inşa etmenin umudunu aramıştır. Ancak ne olursa insanlar tarafından görünümü korkunç, basit bir sirk hayvanı olmaktan kurtulamamış, öğretmene son dersini verdikten sonra ilgilenilmeyen kafesinde yaşamını yitirmiştir.

Sonsöz olarak; İsmail'in kafesinin önlü-arkalı tarafında yazan yazı kendimizi ve insan olmayan türleri dikkatlice anlamamıza ışık tutan doğru soru olacaktır...

"İNSANLAR OLMASA, GORİLLER İÇİN BİR UMUT OLUR MU?
GORİLLER OLMASA, İNSANLAR İÇİN BİR UMUT OLUR MU?"[73]

AYNI MEDENİYETTE BERABER YAŞADIKLARIMIZ

Osmanlı toplumunun hayvanlara yaklaşımında Kur'ân âyetleri ve Hz. Muhammed'in hadisleri etkilidir. Hz. Muhammed'in, "Hayvanlara zulmün cezası ağırdır; çünkü hayvanların Hak Tealâ'dan başka koruyucusu yoktur" gibi hadisleri* esas alınarak toplumda hayvanlara merhamet dâhilinde yaklaşıldığını söylemek mümkündür.

[71] *Age.*, s. 275.
[72] *Age.*, s. 280.
[73] *Age.*, s. 291.
* Hz. Muhammed'in hadislerini nakledenlerden biri olan "Ebû Hureyre" hayvanlara sevgi ve şefkatle yaklaştığı için Hz. Muhammed kendisine "Ebû Hureyre" (Kedi babası) diye seslenir.

Ayrıca seyyahların notlarında, İstanbul'un gündelik hayatı hakkında aktarılan bilgilerde, insanların hayvanlara yaklaşımına dair güzel sıfatlar kullanılarak geniş yer verilmiştir.

Bu bağlamda; çalışmamıza yön veren ve kaynak olarak kullandığımız; "Hayvan Hakları" konusunda yazdığı hukuk kitabıyla Türkiye'de en geniş kapsamlı çalışmayı yapmış olan Prof. Dr. İsmet Sungurbey'in adını da anmak yerinde olacaktır. Sungurbey'in "*Öldürttüğümüz Hayvan Dostlarımız Biz İnsanları Bağışlayınız!*" sözüyle hayvanlara ithaf ettiği kitabı sadece bir hukuk kitabı değildir. İçeriğinde, "Hayvan Hakları Bildirgesi, Avrupa'da hayvanlarla ilgili çıkan bütün yasalar, dinlerin hayvanlara hukuk açısından yaklaşımı, âyetler, Hz. Peygamber'in hadisleri, diyanet, ilahiyat alanında çalışan hocaların bu konudaki makaleleri; Osmanlı toplumundaki hayvanlar, kurulan vakıflar, sürgünler ve yabancı seyyahların kalemlerinden yazılanlar; Türkiye Cumhuriyeti'nde çıkan hayvan hakları yasaları, hak ihlâlleri ve edebiyatçıların yazdığı öyküler, hak ihlâllerine karşı aldıkları tavırlar, gazetecilerin o günlerde hayvanların başına gelen olayları köşelerine taşımaları" yer almaktadır.[74] İkinci kitap olan "Novella: Anılarla" ise birinci kitaba ek olarak yeni bilgiler ışığında yine hayvan dostlarımıza ithafla basılmış ve İsmet Sungurbey'e armağan edilmiştir.[75] Kendisi hayatı boyunca ikamet ettiği Yedikule'den Aksaray'a kadar, oradan da Süleymaniye'de, İstanbul Üniversitesi çevresinde yaklaşık otuz yerde beş yüz kedi ve köpeğe sabah akşam her gün bakmıştır. Bunun yanında, Türkiye'de Hayvan Hakları yasasının çıkması ve uygulanması için her dönem bu uğurda büyük mücadele veren aydınlarımızın başında gelir.

Osmanlı Devleti'nde, klasik dönemde hayvanlara, vakıf müessesi yoluyla sahip çıkılmaya çalışılmıştır. Zayıf hayvanların otlayıp beslenmeleri için meralar ve çayırlar vakfedilmiş, kış aylarında kuşların beslenmesi, hasta ve garip leyleklerin bakım ve tedavisi, hayvanlara gıda ve su verilmesi için vakıflar kurulmuştur.[76]

Bilindiği üzere, İstanbul'da cami avlularının önünde kuşlara yem vermek gelenek şeklinde sürüp gitmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda İstanbul'da ve Anadolu'daki cami, mektep, medrese, çeşme, saray gibi yerlere cami, sebil, köşk, ahşap evler biçiminde güneş alan ya da soğuk ve sert rüzgârdan korunmak üzere yükseklere kuş evleri yapılmıştır.[77] Ayrıca, ley-

[74] İsmet Sungurbey, *Hayvan Hakları*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.

[75] İsmet Sungurbey, *Hayvan Hakları: Bir İnsanlık Kitabı Novella Anılarla*, Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1999.

[76] Sungurbey, *Hayvan Hakları*, s. 247.

[77] Mustafa Bektaşoğlu, "İslamiyet ve Hayvanlar Yararına Vakıflar", *Diyanet Aylık Dergi*, Aralık 1999, Sayı: 108, s. 53.

lek ve kırlangıçlar istediği evin üzerine yuva yapabilme hakkına sahiptir. Leylekler için vakıf ve hastane bulunmaktadır. 1889 yılında göç edemeyen leyleklerin bakımı için yüz kuruş vakfedilmiştir.[78]

Ahmet Haşim, "Gurebâhâne-i Laklakan" adlı denemesinde hasta leyleklerin durumuna değinmektedir:

> "Mösyö Gregoire: İşte "Gurebâhâne-i Laklakan" dedi. (...) Bilmem Bursa'yı gezerken gördünüz mü? Haffaflar Çarşısı'nın ortasında bir meydan var. Bu meydan malûl bazı hayvanların dâr-ül-âcezesidir. Kanadı veya bacağı kırık leylekler, bunamış kargalar, kör ve sağır baykuşlar burada halkın sadakası ile iaşe edilir. Haffaf esnafının aylıkla tuttuğu belki yüz yaşında baktığı sakat leylekler kadar amel-mânde bir ihtiyar, toplanan sadaka parası ile her gün işkembe alır, temizler, parçalar ve insan merhametine iltica eden bu zavallı kuşlara dağıtır. (...) Filhakika kanatları kırık bir leylek, beyaz elbiseler giyinmiş bir hasta gibi uzakta ağaçların arasında melûl melûl dolaşıyor ve ikide bir dallar ve yapraklar arasında görünen mavi ve serbest sema parçalarına kırmızı yuvarlak gözleriyle durup bakıyordu."[79]

Modern dönemde kuşların şehre ayak uyduramamaları ve kentlerde leyleklerin yavaş yavaş azalmasını farklı denemelerinde yazmaktadır:

> "Senelerden beri leylek görmüyordum. Hattâ bu kanatlı yaz seyyahlarının son senelerde İstanbul'a az rağbetleri herkesin nazar-ı dikkatini celb etmişti. Sonradan öğrendik ki Mısırlılar, bilmem ne sebepten dolayı bu saygı değer kuşları arsenikli yemlerle öldürüyorlarmış."[80]

> "Şark mimarisinin mütemmimi olan güvercinler, semanın her köşesinden üşüşerek, kubbe ve minare olan yerlerde küme halinde toplanırlar. Sinan'ın en hakiki hayranları, şadırvanlar etrafında fıskiye serpintileri ve su kavs-ı kuzahları içinde oynaşan bu lacivert kanatlardır. Halbuki güvercinler, ne ecnebi banka binalarının sahte arabesklerine ne de Evkaf hanlarıyla Seyr-i Sefain iskelelerinin kubbelerine ve süslü saçaklarına aldanıyorlar. Düyûn-ı Umumiye'nin damları üstüne bir güvercinin konduğunu henüz bir kimse görmemiştir. Güvercin, şâyân-ı hayret bir

[78] Muzaffer Albayrak, "Hayvanlara Eziyetin Suç Olduğu Dönem", *Yaşayan Tarih*, Aralık 2016, Sayı: 31, s. 24.

[79] Ahmet Haşim, "Gurebâhâne-i Laklakan", *Bize Göre, Gurebâhâne-i Laklakan, Frankfurt Seyahatnamesi,* Haz. Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 96; Sungurbey, *age.*, s. 682.

[80] *Age.*, "Leylek", s. 32-33.

anlayışla usta Sinan ve Kasım'ı aciz mukallitlerden ayırmakta zerre kadar tereddüt göstermiyor..."[81]

Osmanlı'da ilk hayvan hakkı denilebilecek hukuk alanındaki düzenleme, 1587 yılında III. Murad'ın padişahlığı döneminde Divan-ı Hümayûn'dan İstanbul kadısına hitaben atlara ve katırlara fazla yük konulmaması ve eziyet edilmemesi hakkında yayımlanan fermandır ve bu fermanın sonraki senelerde devamı gelmiştir.

"... İstanbul Kadısına hüküm ki; (...) hayvanları yıkılub helak olmağın, zikrolunan hamallar taifesi davarların besleyüb ve sakat zayıf davarlara tahammülünden ziyade yük urmayub davarların katarlıyub, yularından tutmadıyen salıvermek içün hamallara ve kethüdalarına tenbih olunmak bâbinda emr-i şerifim recâsına mebni buyurdum ki... vusûl bulduktkda zikrolunan hamal tayifesin kethüdalar ile me 'an getürüb cümlesine tenbîh ve te'kîd eyliyesin ki min ba'd davaların besleyüb ve sakat ve zaif davarlara tahammülinden ziyade yük urmıyub ve yük ile yolda giderken davarların birkaç ise birbirine katarlıyub kendileri sürüb davarların ardınca yürümiyeler..."[82]

Buna karşılık hayvan hakları mücadelesi, 1824 yılında İngiltere'de başladığında talep, atların suiistimal edilmesini önlemek üzerineydi.

Günümüzde adalarda ya da sahil kentlerinde turistik, nostaljik olsun diye gezilen faytonlarda atların çatlaması sıkça duyulan ve hayvan haklarını savunanların gündeminde olan ilk sıradaki konulardan biridir. Ömrü yirmi yıl olan ama faytonda çalıştırıldığında bu süre iki yıla düşen atlar, aç, susuz güneş altında hiç durmadan çalıştırılan, insanın daha fazla kâr etmesi için sömürülen hayvanların başında gelmektedirler. Hayvan Hakları İzleme Komitesi'nin raporunda resmî rakamlara göre bir senede dört yüz atın fayton kazalarında ya da çatlayarak öldüğü açıklanmıştır. Ancak yetkililer, bu sayının yaklaşık iki katı olduğunu belirtmektedirler.[83] Yaklaşık birkaç ay önce on sekiz atın hastalık denilerek itlaf edildiği verilen haberler arasındaydı. Halbuki; günümüz şartlarında atların durumları göz önünde bulundurulduğunda; faytonlara binmek yerine elektrikli fayton kullanmak gibi alternatifler bulunurken bunların uygulamaya konulması insanın konuya bakış açısına ve hassasiyetine kalmış durumdadır. Dolayısıyla dönemine göre ilerici sayılabilecek hem Osmanlı Devleti'ndeki ferman hem

[81] *Age.*, "Güvercin", s. 157.

[82] Murat Sarıcık, "III. Murad Devrinden Hayvan Haklarıyla İlgili Bir Ferman", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, Sayı:6, s. 69-70. Albayrak, agm., s. 23.

[83] Çiçek Tahaoğlu, (2017), "Atların ömrü 20 yıl, faytonda çalıştırılanların 2 yıl", (Erişim tarihi 21. 01. 2018), https://m.bianet.org/bianet/hayvan-haklari/186296-atlarin-omru-20-yil-faytonda-calistirilanlarin-2-yil.

de Avrupa'da verilen mücadele, bugün meselenin âciliyeti bakımından bir kez daha önem kazanmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kedi ve köpekler ise İstanbul halkı ile gündelik hayatın bir parçası konumundadırlar. Kediler için İstanbul Koca Mustafa Paşa'da Hacı Evhadeddin Tekkesi'ne "şuradan buradan atılmış, bırakılmış kediler" için sırıklara takılarak dağıtılan günde kırk takım ciğer[84] örnek gösterilen vakıflar arasındadır.

Tanburi Cemil Bey, kedileri en iyi dostu olarak gören, onlara isim takan sanatçılardandır:

> "İstanbul'un kedilerini; İstanbul'a, İstanbul insanına, semtine ve iklimine göre ayrı üslupta görür. Ona göre; "İstanbul'un ev kedileri vardır, İstanbul'un sokak kedileri, kasap kedileri, bakkal kedileri, meyhane ve lokanta kedileri, sayfiye kedileri, balıkçı kedileri, köy kedileri, kır kedileri, kışla kedileri..."[85]

Ahmet Rasim de "Köpekler, Kediler" yazısında halkın bu hayvanlara yaklaşımını gözlemleyen yazarlar arasındadır:

> "İstanbul'da bir zamanlar bu hayvanlar hakkında cömertlik ve acımaya örnek olacak insancıl koruma örgütleri (ulüvvü-i cenaba ve merhamete misal olacak derecede insani bir himaye teşkilatı) vardı. Köpekler kent içinde yuvalar, yurtlar yapmışlardı. Semt veya sokak ahalisi yer yer suluklar yaparlar, yemek artıklarını belli köşelere koyarlar, uyuz olanlarını katranlı paçavralara sararlar, lohusalara yatak sererler, kulübemsi klinikler meydana getirirler, hattâ yağmurdan, güneşten korunmaları için tente kurarlar, toramanlarını güzelce beslesin diye yedi döşeğine kadar tiridini, kemiğini verirler, kendileri de çocuklarını sık sık ziyarete gönderirler. Kedilere gelince ciğer, yemek sularına batmış lokmalar, kıyma tahtası artıkları ile büyükleri; süt paparalarıyla hattâ emzikle küçükleri beslenir, lohusalık yatakları yapılır, yavrularının kulakları, kuyrukları mavi boncuklar türlü türlü kumaş fiyonklarla süslenir, elden ele gezdirilir, kucaktan kucağa yataktan yatağa alınır, yedisinde şerbetler yapılır, dağıtılır. (...) Her ikisinin de leşleri fukara ölüleri gibi belediyelerin çöp arabalarıyla kaldırılırdı. (...) Şimdi yüzyıllarca süren böyle bir rahatlık döneminden sonra...gir sandığa usul usul boğul! ..."[86]

---

[84] Sungurbey, *age.*, s. 249.

[85] Sungurbey, *age.*, s. 679.

[86] Ahmet Rasim, "Köpekler, Kediler", *Anılar ve Söyleşiler*, haz. Nuri Erten, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1983, s. 240-242, (Yazının ilk baskısı: *Cumhuriyet Gazetesi*, 25/5/1927), Sungurbey, *age.*, s. 677-678.

Ev sahipliğinden sürgüne: İstanbul'un köpekleri

Köpeklerin durumu ise daha özel bir yerde durmaktadır. Müslüman semtlerinde mahalle kültürünün bireyselleşmiş kapalı yaşama dönüşmemesi köpeklerin toplumsal kültürün içinde bir yer edinmesini sağlayan etkenlerden biridir. İnsanların yemek artıklarını çöpün yanına kedi ve köpeklere vermek ya da yemeklerini paylaşmak o zamandan bu zamana sürüp gelen bir anlayıştır.

"İstanbul'un Sokak Köpekleri"ni dünü ve bugünüyle anlatan Ekrem Işın'ın hazırladığı ve danışmanlığını Catherine Pinguet'nin yaptığı "Dört Ayaklı Belediye" adlı sergi kitabı, geleneksel dönemde sokağın canlılığı içinde, "kamusal alan" dâhilinde halkla iç içe yaşayan köpeklerin Müslüman mahallelerindeki durumunu onların sokaktan sürülmeleri arasındaki geçen süreci "insan-kültür-mekân" ilişkisi içerisinde anlatır. Gündelik yaşamın içerisinde bulunduğu farklı alanları ve halkın köpeklerle aralarında kurdukları bağı ayrıca kartpostallarla sunar.[87] Çalışmada vurgulanan ana düşüncelerden biri; "İstanbul'un sokaklarının İstanbul'un köpeklerini yaratmış olmasıdır."[88] Mimarinin ve sokağın canlılığının tür meselesini ortadan kaldırdığına, manevi hayatın toplumsal yaşama etkisine ve köpeklerin ortak alandaki işlevselliğine dikkat çekilmiştir. Esas önemli olanın bütün bu toplamın bir kültür birikimi olduğunun da altı çizilmiştir.

Taner Timur da "XIX. yüzyılda İstanbul'un Köpekleri" adlı çalışmasında "Dört Ayaklı Belediye" kitabındakilere benzer ifadeler kullanmaktadır. Bizzat "kamusal alan"da köpeklerin mahalle etrafında örgütlenerek güvenliği sağladıklarına, şehrin temizliğiyle ilgilendiklerini, yaklaşık kırk bin, elli bin kadar olan köpek nüfusuna rağmen şehirde kuduz salgını olmamasına dikkat çeker. Müslüman mahallelerde köpeklerin şehrin sahibi gibi davrandıklarına, Galata-Pera gibi Hıristiyanların yaşadıkları bölgelerde üremelerinden kaynaklı aynı hoşgörüyü görmediklerinin karşılaştırmasını yapar. Öyle ki, köpekler örgütlenme itibariyle, Osmanlılar tarafından dilencilere, Batılılar tarafından eski düzenin simgesi sayılabilecek yeniçerilere benzetilmiştir.[89]

Osmanlı Devleti'nin modernleşme süreci, hayvanlara yaklaşım açısından acı ve zor bir dönemi içermektedir. "Batılılaşma"ya uygun biçimde

[87] *Dört Ayaklı Belediye/İstanbul'un Sokak Köpekleri*, haz. Ekrem Işın, Gülru Tanman, Catherine Pinguet, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2016.
[88] *Age.*, s.12.
[89] Taner Timur, "XIX. Yüzyılda İstanbul'un Köpekleri", *Tarih ve Toplum*, Eylül 1993, Sayı: 117, s. 139-142.

şehrin yeniden düzenlenmesi hayvanların bilhassa köpeklerin durumunda önceki dönemlerle karşılaştırıldığında kırılmalar yaşatır.

Tanzimat I. Dönem sanatçılarından Şinasi; "İstanbul Sokaklarının Tenviri ve Tathiri Hakkındadır" makalesinde umumi manzarayı izah ederek köpeklerin şehirden uzaklaştırılmasının uygun olacağını belirtir:

> (...) Evailde yani Nasuh Paşa'nın sadareti ki -1020'den 1023 (1611-1614) senesine kadardır- zamanında İstanbul'dan köpeklerin kaldırılmasına kalkışılmış iken gayretkeşlerinin teşe'ümü ile iş hali üzre kalmıştır. Şimdi ise "efkâr-ı umumiyye, köpeklerin vücudunda meymenet aramayacak kadar terakki etmiştir. Bunların meydandan kaldırılması için birkaç tarîk olup bizce ehven ve esheli şudur ki, limandan kalkıp Marmara ve Karadeniz'in iki taraflı sahillerine giden veyahut mahsusen ta'yini icabeden kayıklarla bir daha avdetleri kabil olmayacak kadar uzak mahallere bırakılmaları kifâyet eder ve eğer kesretlerine halel getirmek mültezim ise birtakımı Rumeli ve diğer takımı Anadolu yakası için olmak üzre dişisi erkeğinde tefrik olunmalıdır. (...) El-hasıl bize göre bedihîdir ki, şehrimizin haricen lâyık olduğu mertebe beka-yı tanzîfi, köpeklerin ib'adına vabestedir."[90]

Abdullah Cevdet, 1909 yılında *İçtihâd* dergisinde yayımlanan "Köpekler" adlı makalesinde sokak köpeklerine karşı anlayışsız, sert ve dışlayıcı tavır takınır:

> "Daima kan ve irin boşaltan vâsi bir habis yara gibi huzuru tahkir eden köpeklerden bedbaht ve güzel İstanbul'umuzu ne vakit kurtaracaksınız? (...) Mahallelerimize taun saçan, sokaklarımızda bizi rahat gezdirmeyen, uykumuzu rahat uyutmayan köpeklere, bu nâ-pâk, bu sefil, bu hafiyyeşiâr hayvanlara gösterdiğimiz alâkâ nedir? (...) Her adımda bir çukura her üç adımda yolun ortasına serilmiş murdar, can çekişen bir köpeğe rastgelinen (...) bir memleketin sakinleri kendilerini medeni milletlerin kardeşlik huzuruna nasıl ve ne yüzle çıkarabilir?" (...)[91]

Ancak, İrvin Cemil Schick, köpeklerin itlafının "çağdaşlaşma" politikaları temelinde ele alınan yorumlara mesafeli durur ve sokak köpeklerinin toplatılmasının XVII.yy'a hattâ daha önceki zamanlara kadar gittiğini be-

[90] Şinasi, "İstanbul Sokaklarının Tenvîri ve Tathîri Hakkındadır", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I* (1839-1865), haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 460/8, İstanbul 1988, s. 520-524. (Makalenin ilk baskısı: *Tasvir-i Efkâr,* nr. 192, 28 Zilkade 1280/ 26 Nisan 1864).

[91] Enis Batur, "Bir Köpek Düşmanı Dr. Abdullah Cevdet", *NTV Tarih*, Aralık 2009, s. 68-69; *Yaşayan Tarih*, "İstanbul'daki Köpek Sürgünleri", Aralık 2016, Sayı: 31, s. 29.

lirterek[92] meseleyi "mekân üzerinde çekişme" adıyla tanımlar. Buna göre, özerk mahallelerden şehir içi metropole dönüşümle geçmişte çöpçülük, bekçilik yapan köpeklerin işlevsizleştiğini ve itlafın bu çerçevede gerçekleştiğini öne sürer.[93]

Denilebilir ki; imparatorluğun modernleşme sürecinde öne sürülen görüşler, şehir içerisinde hayvanları kapsayacak bir politika dahilinde değil sadece yok etme anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir.

Bunun gereği olarak şehrin birçok yerinden hayvanların toplattırılmasına karar verilir. II. Mahmud döneminde köpeklerin sürülmesi politikasına halkın tepkisi ve Şeyhülislâm'ın fetvası engel olur. Sultan Abdülaziz döneminde ise köpekler Sivriadaya sürülürler. Bu sefer de Çemberlitaş, Kumkapı, Gedikpaşa'yı kapsayan ve Marmara kıyılarına uzanan yangın çıkınca köpeklerin ahının tuttuğu anlaşılır ve köpekler geri getirilir.[94] 1889 yılında Alman İmparatoru II. Wilhem'in İstanbul'un ziyareti sırasında şehrin görüntüsü sebebiyle gündeme gelen köpeklerin sürgünü meselesi bir kez daha önlenir.

İstanbul Pasteur Enstitüsü'nün müdürü hekim Remingler, "kamusal sağlık ve temizlik" adı altında İstanbul'u "köpekten arındırma" için köpek itlaf merkezlerinin, mezbahaların, gaz odalarının kurulmasını öne sürmekteydi, dahası "gece yakalanan köpekler için on ayrı noktada öngörülmüş, her birinin içinde şehrin gaz tesisatına bağlı bir oda ve parçalama işi (kıllarını, derilerini, kemiklerini, yağlarını ayrıştırarak) için işlikler bulunan kapalı alanlara gönderilmesini önermekteydi. Ortalama yüz hayvan katlederek iki ayda hem şehir köpeklerden temizlenecek hem de ayda hazineye 250.000 frank kalacaktır.[95] Bu sırada Fransa, kimya sanayisinde kullanılmak üzere sokak köpeklerini ithal etmek ister. Bunun üzerine anlaşma imzalanır ancak bir süre sonra Fransa anlaşmayı fesheder. Bu konuda öne sürülen projelerin hiçbiri uygulanamaz ancak İttihat-Terakki yönetimi 1910 yılında köpeklerin şehirden gönderilmesini Sivriada sürgünüyle hayata geçirir. Yaklaşık 80.000 köpek, binbir türlü işkence yöntemiyle toplanarak adaya gönderilir. Orada köpeklerin İstanbul'a bakarak sabahlara kadar uludukları ve açlıktan birbirlerini yedikleri söylenir. Bundan dolayı, o günden bugüne Sivriada'nın adı "Hayırsız Ada" olarak anılır.

Köpeklerin toplatılma sürecini ve adadaki durumlarını İstanbul ve Osmanlı-Türk kültürünü iyi tanıyan Pierre Loti şöyle aktarır:

---

[92] İrvin Cemil Schick, "Bir Mekân Üzerinde Çekişme Vakası", *Toplumsal Tarih*, Ağustos 2010, Sayı: 200, s. 24.

[93] Agm., s. 25.

[94] Taner Timur, agm., s. 140-142; *Yaşayan Tarih*, agm., Aralık 2016, Sayı: 31, s. 28; Schick, agm., s. 31.

[95] *Dört Ayaklı Belediye/İstanbul'un Sokak Köpekleri*, s. 35-36; *Yaşayan Tarih*, agm., s. 28.

> Köpekler, her yerde dolaştığını görmeye alıştığımız masum ve nazik en küçük okşamadan duygulanan o iyi köpekler eksik. Onlar, geceleyin mahallelerde bekçilik yaparlardı, yolları temizler ve küçük çocuklara göz-kulak olurlardı (...) Dört-beş asırlık sadakatten sonra ve kimseyi hiçbir zaman ısırmamış olmalarına rağmen bu ilkbahar, katliamların en iğrencine mahkûm edildiklerini gördüler; hiçbir Türk, Hilale uğursuzluk getireceği söylenen bu onur kırıcı görevi üstlenmek istemedi; bu yüzden serseriler, işsiz-güçsüzler ve haydutlar görevlendirildi. Bunlar, işlerini dişli demir kıskaçla yapıyorlar, zavallı kurbanlarını boyunlarından, ayaklarından ya da kuyruklarından yakalıyor ve onları rastgele kan-revan içinde Hayırsız Ada'ya götürecek olan mavnalara atıyorlardı. İstanbul'da günlerce feryad-figan ve kavgalar oldu. Zavallı iyi köpekler! Onları elden gereğince evde sakladılar. Dostlarımızdan biri olan süvari Yüzbaşısı bizimkine komşu büyük bir konakta oturan Tevfik Bey, isyan bayrağı açmaya kadar gitti. (...) İstanbul'un bütün diğer köpeklerinden yüzlercesinin yığıldığı Hayırsız Ada Marmara'nın ortasında çöle benzeyen bir kayaydı; içecek bir damla su yoktu ve köpekler orada açlıktan-susuzluktan öldüler ve bu arada bilinçlerini yitirdiklerinden birbirlerini yediler. Denizden, bu adanın yakınlarından bir kayık geçerken, hepsi kıyıya geliyorlardı ve yürekleri parçalayan iniltileri duyuluyordu; bu iki ay sürdü, kayıkları ve insanları ne kadar uzakta olursa olsun gördüklerinde bütün saflıklarıyla yardıma çağırıyorlardı."[96]

Hayırsız Ada sürgününe ve bundan sonraki dönemlerde hayvanlara yapılan uygulamalara karşı çıkan yazar, Ahmet Rasim'in de söylediği gibi; "Acımanın en çağcıl –merhametin en asri– en son palavrası!"[97] yaşanmaya başlamıştı bir kere ve hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı.

BUGÜNE BAKARKEN...

"Mahlûkata şefkat" anlayışı, hayvanları seven insanlar tarafından hâlâ önemli bir kıstas olarak kabul edilmektedir. Hayvan Hakları konusundaki duyarlılık ise daha bireysel biçimde gelişmekte zaman zaman toplumsal alanda ifade bulmaktadır. Ancak, "insan-merkezli" bakış açısının ortaya koyduğu yaklaşımlardan dolayı bugün hâlâ hayvanların ciddi biçimde yaşadıkları birtakım sorunlar mevcuttur. "Kentin yoğun bölgelerinde binaların ve betonlaşmanın çoğaldığı alanlarda özellikle evcil hayvanların ömürlerinin kısa olması ya da insanlar tarafından istenmemeleri; tarihten bugüne süregelen sistematik imha yöntemi; merdiven altı köpek ya da, gelenek adı

[96] Sungurbey, *age.*, s. 670-671.
[97] Ahmet Rasim, *age.*, s. 242.

altında, horoz dövüşleri, tecavüzler; bunun yanında insanları renkli dünyalarda eğlendirmek, hayvanlarla buluşturmak adı altında yapılan sirklerin arka planında hayvanlara yapılan işkenceler; nesli tükenen hayvanlar, hattâ başka ülkelerde hayvanların seks ve köle ticaretinde kullanılmaları, yaban hayvanlarının tüketime uygun biçimde 'Adrenalin Dünyası' adı altında nesne konumuna indirgenerek sergilenmeleri ve 5199 sayılı kanunun ülkemizde hiçbir şekilde tatbik edilmemesi" üzerinde durulması gereken ana başlıklar arasında yer almaktadır. Öyleyse, günümüz görsel dünyasında hayvanların sadece "estetik obje" olarak algılanmaktan kurtulmaları için onlara karşı uygulanan insan merkezli politikalardan ve sömürü sisteminden vazgeçilmeli; ayrıca hayvanlar, "mal", "eşya" konumundan çıkartılarak kimlik olarak tanınmalıdırlar.

Ortaçağ El Yazmalarında Konuşan Hayvanlar

Oya Bayıltmış Öğütcü*

Hayvanlar yüzyıllar boyunca insanların kurguladığı çeşitli edebî eserlerde ana kahraman rolünde okuyucunun karşısına çıkarılmışlardır. İnsanlar tarafından insanmerkezci fikirler çerçevesinde yazılan hayvan hikâyeleri, gene insanmerkezci bir bakış açısı ile incelenegelmiştir ve yapılan incelemeler, hayvanların "eyleyicilikleri"[1] konusunda sessizliğe bürünmüştür. Dolayısıyla, hayvanların insan özellikleriyle tasvir edildikleri hikâyelerdeki hayvan temsilleri insanmerkezci edebî geleneğe dikkat çekmektedir. İnsansonrası kuramlar ışığında, bu makalenin amacı, Ortaçağ İngiliz edebiyatındaki hayvan hikâyeleri üzerinden hayvan temsillerini sorunsallaştırmaktır.[2] Bu amaçla, öncelikle Ortaçağ İngilteresi'ndeki "hayvan" algısı ve bu algıyı etkileyen "Büyük Varlık Zinciri" [*The Great Chain of Being*]

* Dr. Oya Bayıltmış Öğütcü, Adıyaman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] "Eyleyici" kelimesi, ilk defa Serpil Opperman tarafından Türkçeye çevrildiği üzere, "agential" ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır (2012: 37).

[2] Bu çalışmada, uzun yıllardır yazılagelen hayvan hikâyeleri arasından, hayvanların insanların günlük hayatları için olduğu kadar, edebî metin üretimleri için de söylemsel ve maddesel önem taşıdığı bir dönem olan Ortaçağ'daki hayvan hikâyeleri incelenecektir.

düşünce sistemi hakkında kısa bilgi verilecektir. Sonrasında, Ortaçağ İngiliz edebiyatındaki, hayvan hikâyeleri kitabı diye Türkçeye çevrilebilecek *bestiary* iile fabl ve münazara gibi şiir türlerindeki hayvan temsilleri hakkında kısaca bilgi verilecek ve bu metinlerdeki hayvan temsilleri sorunsallaştırılacaktır. Edebî eserlerdeki konuş(amay)an hayvanların sesini duyabilmek için, 14. yüzyıl sonu ve 15. yüzyıl başında yaşamış Ortaçağ İngiliz şairi John Lydgate'in (1370-1449 civarı) "The Debate of the Horse, Goose, and Sheep" (1436 civarı) [At, Kaz, ve Koyunun Münazarası] başlıklı şiiri, biyomerkezci bir bakış açısıyla incelenecektir. Sonuç kısmında ise, Ortaçağ hayvan hikâyelerinin bulunduğu el yazmalarının hem söylemsel hem de maddesel olarak[3] "insanhayvan" [*humanimal*] kavramına dikkat çektikleri vurgulanacaktır.

Ortaçağ İngilteresi'ndeki İnsanların Hayvan Algısına Genel Bir Bakış

Ortaçağ İngilteresi'ndeki insanların hayvanları nasıl algıladıkları hakkında bilgi vermeden önce, "hayvan" kelimesinin kullanımı ile önemli bir noktaya değinmek gerekmektedir. 1000-1400 yılları arasındaki insanların hayvan algısı hakkında yapılacak tartışmaların, terminolojik açıdan önemli bir noktası vardır. Erken Ortaçağ döneminde "hayvan" kelimesi insan olan olmayan, nefes alıp hareket edebilen tüm canlılar için, yani hem "insan-hayvanlar" [*human animals*] hem de "insan-olmayan hayvanlar" [*nonhuman animals*] için kullanılıyordu.[4] Hayvanları insanlardan ayırt etmek amacıyla, 12. yüzyıl itibariyle Latince kökenli *beast* kelimesi kullanılmaya başlanmıştı. "Hayvan" kelimesinin, sadece insan-olmayan hayvanları kapsamak amacıyla kullanımı ise, 14. yüzyıl itibariyle başlamıştı.[5] Dildeki bu gelişmeler, insanların değişen hayvan algısının ürünüydü. 14. yüzyıl itibariyle, insan-olmayan hayvanları ifade etmek için kullanılan "hayvan" kelimesi, insan-hayvanlar ve insan-olmayan hayvanlar arasındaki farklılıkları vurgulamak amacıyla kullanılmıştı. 12. ve 13. yüzyıllarda, dildeki bu değişimi

[3] El yazmalarının söylemsel olduğu kadar maddesel olarak da önemli olduğu savı, makalenin ilerleyen kısımlarında tartışılacağı gibi, Karen Barad'ın söylem ve maddenin birlikte değerlendirilmesi gerektiğine dair olan görüşleri (2007) doğrultusunda öne sürülmektedir.

[4] Plinius'un, Aristoteles'in etkisi altında yazdığı *Naturalis Historia* [Doğa Tarihi] eseriyle, MS 1. yüzyıldan sonra da bu gelenek devam etmiştir. Plinius, hayvan kelimesini bitki ve mineraller dışındaki tüm insan-hayvanlar ve insan-olmayan hayvanlar için kullanmıştır. Aynı tutum, Sevillalı İsidor'un *Etymologiae* [Etimolojiler] (MS 7. yüzyıl) eserinde de devam etmiştir (Resl, 2011: 9).

[5] Bkz. Resl (2011: 3, 9-10).

etkileyen unsurların başında, Aristoteles'in eserlerinin çevirileri[6] ve seyyahların mistik hayvan tasvirleri gelmekteydi (Page, 2011: 27).

Ortaçağ İngilteresi'nde insanlar; tarımdan avcılığa, giyimden yemeğe, eğlenceden savaşa ve ulaşıma kadar, günlük hayatın birçok alanında hayvanlara bağımlıydı. Bu bağımlılık, insanların hayvan algılarını önemli ölçüde etkilemişti. Örneğin, 1000-1300 yılları arasındaki küresel iklim değişiklikleri, ormanlık alanların tahrip edilmesi, sel, veba ve açlık gibi sorunlar insanlar kadar hayvanları da etkilemişti. Vakayinamelerde (kroniklerde) yazarlar, bu değişimlerin insanlar üzerindeki etkilerinin yanında, hayvanlar üzerindeki etkilerine de değinmişlerdi (Resl, 2011: 3-4). Başka bir örnek vermek gerekirse, Ortaçağ'da insanlar gibi hayvanlar da yaptıklarından sorumlu tutuluyordu. Erken Ortaçağ'da, hayvanların işledikleri suçlar için sahipleri yargılanırken; geç Ortaçağ'da ise, hayvanlar kendileri yaptıklarının yasal sorumluları görülmüş ve yargılanmışlardır (Resl, 2011: 21)

Ortaçağ'da insanlar yakınlıklarına rağmen hayvanları, akıllı olmadıkları düşüncesiyle, kendilerinden daha aşağı görüyordu. Aristoteles, taksonomik olarak insanı hayvanla aynı gruba koysa da; Ortaçağ'da insanların, hayvanlara karşı üstünlüklerini savunmak için klasik çağlardan, İncil'den ve ruhban sınıfından öğrendikleri gerekçeler vardı. (Cohen, 2008: 42). Eski Ahit'in Yaradılış hikâyesine göre, Âdem'in hayvanları isimlendirmesi istenmişti (Genesis 2:20). Bu hikâye, insanın hayvan türü üzerindeki üstünlüğünün kanıtı kabul edilmişti. Ruhban sınıfı tarafından insanın, yaratılan mahlûklar içerinde dünyadaki en üstün varlık olduğu görüşü benimsenmişti. Din adamları, insan aklının ayırt edici üstün tür özelliğini vurguluyarak, insanlar ve hayvanlar arasındaki farkların altını çiziyordu.

Ortaçağ'daki Büyük Varlık Zinciri [*The Great Chain of Being*] düşünce sistemi de, insan/hayvan ikili karşıtlığını kuvvetlendirmişti. Kökleri Platon ve Aristoteles'e dayanan ve evrende farklı türlerde varlıkların bulunduğunu savunan bu düşünce sistemi, tüm varlıkların hiyerarşik bir düzen içerisinde yaşadıkları görüşüne dayanmaktaydı.[7] Bu düşünce sisteminin, Ortaçağ İngilteresi için en büyük savunucusu, Aziz Augustinus idi. Aziz Augustinus, Hıristiyanlık ögelerini bu sisteme dâhil ederek, bir anlamda Büyük Varlık Zinciri'ni Hıristiyanlaştırmıştır. İnsanların, dikey varlık hiyerarşisinde, akılları sebebiyle hayvanlardan üstünlüğünü savunan bu düşünce sistemine göre insan, aklı ve ruhu ile melekler âlemine, bedeni ve dünyevi zevkleri ile ise, hayvanlar âlemine yakın kabul ediliyordu. Yani,

[6] Bu eserler, Aristoteles'in on dokuz kitaplık *De generatione animalium*, *De partibus animalum* ve *Historia animalum*'dan oluşan külliyatının *De animalibus* genel başlığıyla yapılan çevirileridir.

[7] Büyük Varlık Zinciri düşünce sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için, bkz. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Harvard University Press, 2001).

insan Büyük Varlık Zinciri'nde "aradakalmış" konumdaydı (Özgün, 2015: 3).[8] İnsanı insan yapan şeyin ise, insanın aklını kullanıp, hayvani dürtülerini kontrol edebilmesi olduğu düşünülüyordu.

Açıktır ki, Ortaçağ İngilteresi'ndeki hayvan algısı zaman içinde değişmiştir. 14. yüzyıl itibariyle "hayvan" kelimesi, insan-olmayan hayvanları insan-hayvanlardan ayırmak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, yazarlar edebî metinlerde, insanlar ve hayvanlar arasındaki ilişkiyi "karmaşıklık" içinde yansıtmışlardır (Crane, 2013: 169). Neredeyse her metinde, hayvanlara özgü niteliklerle tasvir edilen insanlar [*zoomorphisim*] ve insan özellikleriyle tasvir edilen hayvanlar [*anthrophomorphism*] bulunmaktadır. Bu "karmaşıklık", biz okuyuculara türler arasındaki 'sınırları' sorgulamamız için fırsatlar sunmaktadır. Bu bağlamda, bu makalede, hayvanların öznelik konumlarının tartışılabilmesi için, insan özellikleriyle tasvir edilen hayvanların yer aldığı metinler üzerinde durulacaktır.

Ortaçağ Metinlerinde Hayvanlar

Günlük yaşamdaki yerlerinin yanında hayvanlar, Ortaçağ edebî metinlerinde de sıkça karşımıza çıkmaktadırlar. Hayvanların ana kahraman oldukları edebî eser listesi, Ortaçağ İngiliz edebiyatında azımsanamayacak kadar uzundur. Ancak, Ortaçağ metinlerindeki hayvanlar konusuna geçmeden önce, vurgulanması gereken bir husus vardır. Ortaçağ'da hayvanlar, sadece metinlerde değil, mimarideki süslemelerden vitraylara kadar birçok farklı alanda da hikâyeler anlatmak amacıyla kullanılıyorlardı. Metinlerde ise, hayvanlar sadece hikâyelerin veya şiirlerin ana veya yan karakterleri değillerdir. Aynı zamanda, Ortaçağ el yazmalarının minyatür kısımlarında da karşımıza çıkmaktadırlar. Yani hayvanlar metinleri sadece harflerle değil, görsel olarak da istila etmektedirler. Ancak, bu makalenin sınırları gereği, bu bölümde sadece hayvanların metinlerdeki temsilleri ve bu temsillerin söylemsel önemi ve sorunsallığı üzerinde durulacaktır.

Physiologus'tan, hayvan hikâyeleri diye Türkçeye çevrilebilecek *bestiary* geleneğine, alegorik metinlerden ve romanslardan, fabllara ve seyahatnamelere[9] kadar birçok Ortaçağ metninde, hayvanlara yer verilmiştir. *Physiologus* ile başlamak gerekirse, *Physiologus*, hayvanların gözlem ve kısmen de hayal gücüne dayalı özelliklerinin anlatıldığı hikâyelerden oluşur. Hayvanların özellikleri, İncil'in öğretilerine dayanan ahlâki mesajlar içerir şekilde yorumlanır (Page, 2011: 30-31). Yunanca kaleme alınan, muhtemelen İskenderiye'de derlenen *Physiologus*'un en önemli özelliği, hayvanla-

[8] Aksi belirtilmedikçe, makalede kullanılan İngilizce kaynakların Türkçeye çevirileri tarafımdan yapılmıştır.

[9] Örneğin, Sir John Mandeville'in *The Travels of Sir John Mandeville* eseri.

rın ve doğadaki olayların dinî hikâyelere "dönüşümüdür" (Cohen, 2008: 45). *Physiologus*, Ortaçağ'da hayvanların, insanların dinî amaçlarına hizmet etmeleri için, insanlar tarafından özne konumları yok sayılarak, sembolik anlatılara dönüştürülmelerini örneklemektedir.

Physiologus'tan sonra, 12. yüzyıl itibariyle, hayvanların fiziksel özellikleri kadar duygularına da yer veren ve bir hayvanlar ansiklopedisi olarak da düşünülebilecek *bestiary* türü yaygınlaşmaya başlamıştı. Resl'in de vurguladığı gibi, *beast* kelimesinin, insan-olmayan hayvan anlamında, hayvanın insandan farkını vurgulamak amacıyla kullanımının yaygınlaşmasıyla aynı dönemdeki bu gelişme, insanın hayvan algısındaki değişimin bir ürünüydü. Artık, hayvanlar ve insanlar arasındaki fark daha belirgin bir şekilde ifade edilmeye çalışılmaktaydı (2011: 15). *Bestiary*lerde, gerçek ve hayal ürünü hayvanların, gerçek ve hayal ürünü özellikleri, gene insanlara ahlâki mesajlar vermek üzere kullanılmıştı. Ancak, artık bu mesajlar İncil'e referanslar verilmeksizin aktarılmaktaydı.

Alegorinin Kilise'nin öğretileri doğrultusunda kullanıldığı Ortaçağ'da, hayvanlar insanlara dinî öğütler vermek amacıyla alegorik metinlerde de birer araç haline gelmişlerdi.[10] Bu amaçla, sadece gerçek hayvanlar değil, hayal ürünü hayvanlar da kullanılmıştı. Böylece, aslında pagan bir edebî gelenek, 12. yüzyıl itibariyle, Kilise'nin amaçları doğrultusunda Hıristiyanlaştırılmıştır. İnsanlara özgü belli değer yargılarını temsil etmek üzere, metinlerde insan özellikleriyle tasvir edilen hayvanlar, Lydgate'in *The Owl and the Nightingale* veya "The Debate of the Horse, Goose, and Sheep" şiirlerindeki gibi, hem fabl hem de alegori geleneği özelliklerini bir araya getirmişlerdir. Münazara şiir biçiminde yazılan bu eserlerde, hayvanların temsil ettikleri değerlerin de bir kıyaslaması sunulmaktadır.

Hayvan hikâyeleri arasında belki de en popüleri fabllardır.[11] Aristoteles, fabllar 'uydurulmuş gerçekler' diye tanımlamıştır (1926: 273). Fabllar, hayvanları ve canlı-cansız varlıkları insan özellikleriyle tasvir eden ve ahlâki mesajlar vermeyi amaçlayan kısa hikâyelerdir.[12] Her ne kadar uzun-

[10] Örneğin, Langland'ın *Piers Plowman* eseri.

[11] Yazılı "ilk" örneklerini Marie de France'ın kaleme aldığı, "*Isopet* olarak da adlandırılan Yunan Phaedrus geleneğinden gelen Aisopos fabllarını Ortaçağ'da *Romulus* gibi Latince adaptasyonlar aracılığı ile yazarlara ulaşmıştır" (Erol, 2014: 71). Fabl geleneğinin Ortaçağ'a kadar olan tarihsel gelişimi için, bkz. Jill Mann (2009: 2-16) ve Özgün (2015: 10-12). Fabllar hakkında genel bilgi için, bkz. H. J. Blackham, *The Fable as Literature* (The Athlone Press, 1985).

[12] Bu sebeple, fabllar Ortaçağ'da müfredatta da yer almaktaydılar (Erol, 2014: 72; Özgün, 2015: 10). Eğitici özellikleri yüzünden fabllar "bilge öğüdü" (Erol, 2014: 74) gibi kabul edilmişti. Bu yüzden, fabllara, çocuklara "nasıl insan olacaklarını" öğretme görevi yüklenmişti (Cohen, 2008: 39). Dönemdeki bu tutum, alegori aracılığıyla da olsa, hayvanların insanlara insanlığı öğretmesi olarak tanımlanabilir. Ancak, kısalıkları sebebiyle fabllar, uzun edebî eserlerin aksine, karakterlerin özelliklerinin gelişimini, karakterlerin amaçlarını, olayların geçmişini ve ayrıntılarını yan-

lukları bir cümle ile bir paragraf arasında değişse de, fabllar bir çırpıda okunabilecek özlü hikâyelerdir.[13] Hayvanlar fabllarda türlerinin genel özellikleriyle stereotip olarak kurgulandıkları için, hayvanların bireysel özellikleri göz ardı edilmektedir. Bu yüzden, fabllarda hayvanların yaptıklarında "sürpriz" ögesi yoktur (Lang, 1990: 202). Tilki her zaman kurnaz, karga her zaman kötü sesli ve karınca her zaman çalışkandır. Karakterlerin hepsi, üzerlerine yapıştırılmış olan rolleri, sonu belli bir olay/çatışma için, her defasında gene yeniden oynamaya mahkûm bırakılırlar. Bu şekilde, insanlar hayvanları uygun gördükleri belli kalıplara sokmaktadırlar. Fabllarda hayvanların ayırt edici özelliklerine yer verilmeyerek, eyleyicilikleri göz ardı edilmektedir ve hayvanlar bir kuklaya dönüştürülmektedir.

Hayvan fabllarındaki ahlâki mesaj kaygısı, hayvanlar ve ahlâk konusuna dikkat çekmektedir. Ahlâk, insani bir değer olarak görüldüğünden, Lang'e göre, hayvan ve ahlâk konusundaki temel sorun; "hayvan bilincinin, tabii hayvan öz-bilincinin, yoksunluğudur" (1990: 205). İşte tam da bu tarz insanmerkezci düşünceler dolayısıyla, metinlerdeki hayvanların insanlar için bir mesaj taşıdıkları düşünülmektedir. Bu bağlamda, fablları kimlerin hangi amaçla okudukları da önem kazanmaktadır. Yazar gibi okuyucu da insandır, ve hayvanlar bu hikâyelerin ana kahramanları olmalarına rağmen, hedef kitle değillerdir. Fabllarda asıl amaç, hayvanlar üzerinden insanı ve insana ait değerleri yansıtmak ve şekillendirmektir.[14] Dolayısıyla, Cohen, Ortaçağ metinlerinde "[h]ayvanı okumak pedagojik bir süreçtir" der ve bu metinlerdeki hayvanları da "pedagojik bedenler" diye tanımlar (2008: 42). Fabllarda insan-*mış gibi* davranan hayvanlar, aslında hayvan

sıtmazlar (Needler, 1991: 428). Bir konu etrafında anlatılan karakterler vardır; ama bu karakterler hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Yani fabllardaki hayvanlar basmakalıp özelliklerle çizilen stereotiplerdir, çok yönlü değillerdir.

[13] Fabların mesajları her zaman metinde açıkça belirtilmemekte, kimi zaman da metin içine yedirilmektedir (Needler, 1991: 438). Ana karakter arzularıyla hareket etmektedir ve diğer karakterler de ona aynı şekilde arzularıyla karşılık vermektedir. Yaşanan olay/çatışma sonucunda ise, okuyucuya bir ders/mesaj verilmesi amaçlanmaktadır (Lang, 1990: 200).

[14] Fabllar, Agamben'in ifadesi ile, "*insanın* hayvanlığı ve insanlığı arasındaki [...] çatışma"yı yansıtmak amacıyla yazılmaktadır (2004: 73). Hayvanlar, insanların içindeki 'hayvanlığa' dikkat çekmek üzere temsil edilmektedirler. Fabllarda ele alınan bu çatışmanın sonucunda amaç, insana *insanlığını* hatırlatmaktır/öğretmektir. Bu sebeple Cohen, "fabl insan-olmayanların bakış açılarının olasılığına dair bir savdan çok, insan bakış açılarının çokluğu hakkındadır" der (2008: 43). Bu yüzdendir ki, hayvan hikâyelerinde metafor olarak kullanılan hayvan öznelerinin, "tam olarak temsil edilmeksizin edebiyatın içinde olma şekilleri hayvanlığa özgü maddesel ve temsil sorunlarını iyileştirmek ve sorgulamak için muazzam imkânlar sunmaktadır" (McHugh, 2011: 6). Derrida'nın başka bir bağlamda kullandığı "cezai olmayan infaz" ifadesine benzer bir şekilde (1991: 112), metinlerde insana insanlığını hatırlatmak/öğretmek amacıyla, insan özellikleriyle tasvir edilen hayvanlar, metaforik olarak öldürülmektedirler. Hayvanların eyleyicilikleri infaz edilirken, insan/hayvan ikili düşünce sistemine göre, hayvanların insanlar karşısındaki statüsü insanmerkezci düşünce etrafında kuvvetlendirilmektedir.

bedeni altına gizlenmiş insanlardır. Ancak bu noktada, *hayalî* de olsa, bir hayvan-*mış gibi* olduğu düşünülen insanlar için fabllar, aslında hayvanlar ve insanlar arasındaki farkın yok-*muş gibi* düşünülebileceğini de örneklemektedir. Cohen'in deyimiyle, bu durum "hayvanlar ile keşfetme" olarak da değerlendirilebilir (2008: 40). Fabllar, insan ve hayvan arasındaki çizgiyi bir süreliğine de olsa kaldırarak, insan/hayvan ikili düşünce sistemini askıya almaktadırlar.

Hayvan hikâyeleri genel olarak, Boehrer'in ifadesiyle, "kısa edebî biyografiler" gibi görülebilirler (2010: 17-18). Bu "biyografilerin" yazarları insandır ve bu insanlar, hayvan karakterlerini istedikleri özelliklerle temsil etme özgürlüğüne sahiptirler. Temsil eden varlık olarak insanın elinde, temsil edilen varlık olan hayvan, metinlerde insan bakış açısıyla sunulmaktadır. Bu yüzden, Erica Fudge'a göre, edebî metinlerdeki hayvan temsilleri, "daima-zaten sadece temsiller"dir (2002: 6). Gerçekliği yansıtmazlar. Ancak gene de, metinlerdeki öznenin kim/ne olduğu sorusu önemlidir. Cary Wolfe'un da belirttiği gibi, metinlerde "öznenin daima zaten insan" olduğunun kabul edilmesi, "insan-olmayan öznelik sorununu bastırmak"tadır ve türcülük [*speciesism*] söyleminden kaynaklanmaktadır (2003a: 1).[15] Özne denildiğinde, akla ilk gelenin insan olması, insan-olmayan türlerin doğrudan nesne konumuna atılmasına yol açmaktadır. Böylece, öznelik konumu insana özgü bir özellikmiş gibi sunulmaktadır. Türcülükle ilişkilendirilebilecek olan bu söylem, edebî eserlere yaklaşımın insanmerkezciliğini göstermektedir. Dahası insan, edebî metinler aracılığıyla ve edebî metinler sayesinde, kendisini "insan" olarak tanımlayabilmek için, türcülük söylemini kullanmaktadır.[16] Oysa ki, *Homo sapiens* türünün, öznelik hakkını kendinde görmesi için pek de bir neden yoktur (Wolfe, 2003a: 1). Bu sebeple, metinlerdeki hayvan temsillerine ilişkin bazı sorular gündeme gelmelidir: İnsanlar belli mesajlar iletme kaygısıyla, neden hayvanları seçmişlerdir? İnsanlar aslında insan-özneyi temsil etmek isterken, neden hayvan-özneyi kullanmıştır? Hayvanların bu tür metinlerde araçsallaştırılmasıyla yansıtılan insan dünyası, gerçekten *sadece* insan dünyası mıdır? Yoksa hayvanlar bizlere farklı *mesajlar* mı vermektedir? Bu soruların tartışılabilmesi için, insana atfedilen öznelik ayrıcalığının da sorgulanması gerekmektedir. Hayvanların insan özellikleri ile temsil edildikleri metinler, bu amaçla yeniden okunmalıdır. Bu metinler, insan-olmayan hayvanın özne konumunun yeniden değerlendirilebilmesi için bir fırsat olarak görülmelidir.

[15] Aynı zamanda bkz. Susan McHugh (2009).

[16] Bu sebeple Nayar, hayvan çalışmalarının "bir ırkçılık türü" olarak görülmesi gereken türcülüğe karşı gelmeyi amaçladığını belirtir (2014: 98).

İNSANSONRASI KURAMLAR IŞIĞINDA ORTAÇAĞ METİNLERİNDE KONUŞAN HAYVANLARA FARKLI BİR BAKIŞ: LYDGATE'İN ŞİİRİ

Son yıllarda hayvan çalışmaları[17] Ortaçağ edebiyatı incelemelerinde de yaygınlaşmaktadır.[18] Konuşan hayvanların sıkça yer aldığı Ortaçağ İngiliz edebiyatı metinleri, insan-olmayan hayvanın özneliği konusunda yeni tartışmalara imkân sağlamaktadır. İnsan, konuşabilme yetisi ile etrafındaki tüm türleri kontrol altında tutmaya çalışmakta ve onlara belli özellikler atfetmektedir. Dahası insan, hayvanları insan özellikleriyle tasvir ettiği metinlerde, örneğin hayvanların *konuştuğu* metinlerde, aslında kendi *insanlığını* hatırlatma amacı gütmektedir. Ancak, unutulmamalıdır ki, öznelik tartışmalarında konuşabilme yetisinin öneminin vurgulanması da, insanın üstünlüğünü sürdürmeyi amaçlayan insanmerkezci düşünce sisteminin bir ürünüdür (Nayar, 2014: 91). Descartes, "Düşünüyorum, Öyleyse Varım" diyerek, insanın düşünebilme yetisini, insanı diğer türlerden ayıran bir özellik olduğunu vurgulamıştır. Descartes'a göre insan; edebî karakterleri kullanarak, insan ve diğer türler arasındaki bu ayırımı pekiştirmeye çalışmaktadır (2006: 46-48). Ancak, hayvanların konuşabilme yetisi ile temsil edildikleri edebî eserlerde, bu ayırım bir süreliğine de olsa ortadan kalk-*mış gibidir*.[19]

Bruno Latour'un "özneleri temsil etme" işinin "politik" bir eylem olduğu ifadesi hatırlanıldığında (1993: 29), insan özellikleriyle temsil edilen hayvanların bulunduğu metinlerdeki temsil etme/edilme eylemleri, türler politikasının bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Bu yüzdendir ki Boehrer, metinlerde insan özellikleriyle tasvir edilmiş hayvanların, "kategori karmaşası" yarattığını söylemektedir (2010: 11). Fakat bu durum, sadece insanmerkezci edebî geleneğin beklentileri doğrultusunda bir karmaşa olarak nitelendirilebilir. Tam tersine bu durum, hayvanların özne konumlarının tartışılması için bir fırsat haline dönüştürülebilir. Yazarların, bu eylemi insanmerkezci düşünce geleneği lehine nasıl kullandıklarını sorgulamak,

[17] "Hayvan çalışmaları"nın alansal sorunları için bkz. Akıllı (2017: 70).

[18] Örneğin, *postmedieval: a journal of medieval cultural studies* [ortaçağsonrası: ortaçağ kültür araştırmaları dergisi] başlıklı dergi, 2011 Bahar sayısını "The Animal Turn" [Hayvana Yöneliş] başlığıyla özel sayı olarak çıkarmıştır.

[19] Derrida; Aristoteles, Descartes, Kant, Heidegger, Levinas ve Lacan'dan günümüze gelen, hayvanların düşünebilme yetilerinin sorgulanması geleneğini sorunsallaştırır ve Jeremy Bentham'ın hayvanların acı çekebilmelerine yaptığı vurguya dikkat çeker (2008: 25-27). Aynı zamanda bkz. Akıllı (2017: 67). Acı çek*ebilme* yetisinin hayvanlara verdiği eyleyicilik önemlidir. Ne de olsa, "ölümlülük" insan-hayvanın insan-olmayan hayvanlarla paylaştığı bir özelliktir (Derrida, 2008: 28). Aynı zamanda bkz. Wolfe (2010: 49-98).

hayvanların eyleyiciliklerine dikkat çekebilecektir. Bu amaçla, bu kısımda Lydgate'in "The Debate of the Horse, Goose, and Sheep" şiiri, insansonrası kuramlar ışığında değerlendirilecektir. Ancak, öncelikle bu şiirin konusu hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

"The Debate of the Horse, Goose, and Sheep" şiiri, anlatıcının tablosunu gördüğü bir "fablı" anlatacağını söylemesi ile başlar (27).[20] Tabloda, bir Aslan ve bir Kartal'ın hâkim rolünde yer aldıkları bir tartışma resmedilmiştir. Taraflar ise At, Kaz ve Koyun'dur. Bu karakterler, aralarında hangisinin "insanlara daha faydalı" olduğunu tartışmaktadırlar (28). Fabl geleneğine uygun şekilde, kendi türlerinin temsilcisi olarak sunulan bu hayvanlar, "gururla" insanlara faydalarını sıralamaya başlarlar (29). İlk konuşmacı At'ı, Kaz ve Koyun çok alçakgönüllü olduğu için onun adına konuşan Koç takip eder.

At, insanlara faydasını üç ana başlık altında anlatır (36-159): askerî savunma, tarım ve ulaşım. At, insanlar için hem barış hem de savaş dönemlerinde çok "önemli"dir (40). Askerî açıdan, şövalyeler için vazgeçilemezdir. Tarih boyunca İskender, Hektor ve Perseus gibi savaş meydanlarında nâmı yayılan tüm savaşçıların, kendileri kadar nam salan atları vardır. "Şövalye" kelimesinin bile attan geldiğini hatırlatan At; eğer atlar olmasaydı, zırhları içine bürünseler de, övünüp duran tüm imparatorların, prenslerin ve kralların savaşlarda başarılı olamayacaklarını söyler. Ne kılıçları ne de kalkanları onlara yardım etmeye yetecektir. Atlar o kadar önemlidir ki, dönemin ünlü eserlerinde ve hattâ İncil'de bile atlara referanslar verilmiştir. Atlar, üst sınıflar için turnuvalarda da vazgeçilmezdirler. Alt sınıflar için ise, tarlalarını sürmek ve yüklerini taşımak için önemlidirler. Fakir insanlar, darılarını atlar sayesinde değirmenlere ve tekrar evlerine taşıyabiliyorlardı. Kışları yakacak odunu, şarabı, meyveyi ve yağı evlerine; çeşitli ilaçları eczanelere; tarlalardaki saman ve yulafları ambarlara gene atların sırtlarında taşıyorlardı. Bira yapımı için nehirlerden ve kuyulardan su, insanlar ısınsın diye de kereste taşımak da atların işiydi. İnsanların işlerine ne kadar çok yaradığını anlatan At; Aslan ve Kartal'a, bu kadar çok meziyeti varken, bir kaz ya da koyunun bir at ile mukayese edilip edilemeyeceğini sorar.

At'ın arkasından Kaz söz alır ve kazların insanlara faydalarını anlatır (160-287). Yaban kazlarının yükseklerde uçması, insanlara kar ve soğuk havanın yaklaştığını gösterir. İlaç niyetine kullanılabilen kaz yağı, gut hastalığına iyi gelmekte ve ağrıları dindirmektedir. Kazların da savaş meydanlarında insanlara faydaları vardır; çünkü tüyünden ok yapılır. Oklar, tavuskuşu ve kuğu dışında, en iyi tüye sahip olan kazlar sayesinde yapılmaktadır. Savaş meydanlarında gururla dolaşan bir At, bir okla yere serilir ve

[20] Şiire verilecek referanslar dize numaralarınadır.

sahibini de düşürür. O zaman, atın derisi ve nalları dışında işe yarayacak hiçbir şeyi kalmaz, çürümeye başlar. Edebî metinlerde kazlara da referans verilmiştir. Dahası, kazların insanların edebî metin yazım süreçlerinde de faydaları vardır. İnsanlar kazların kanatlarından yoldukları tüylerle yazılar yazabilmekte ve böylece ölümsüzleşmektedirler. Kazların tüylerinden ayrıca, yastıklar ve yataklar yapılmaktadır. At gübresi sadece kazanlar için yakacak olarak kullanılırken, Kaz gübresinden ısınma amaçlı da yakacak elde edilir. Atın ölüsü insanlar için bir işe yaramazken, yenice kesilmiş ve kızartılmış bir kaz, şarapla beraber, kral sofralarında sunulacak lezzetli bir yemeğe dönüşebilir. Tüm bunlar sebebiyle Kaz, bir atın bir kazla kıyaslanamayacağını belirtir ve sözü, çok alçakgönüllü olan Koyun adına konuşması için, Koç'a bırakır.[21]

Aziz Augustinus'tan alıntı yaparak konuşmasına başlayan Koç, Koyun'un faydalarını sıralar (293-406). Bakire Meryem'in, kendisini insanlar için feda ederek çarmıhta ölen *kuzu* İsa'yı dünyaya getirdiğini anlatır. İncil'de benzer bir hikâye, ne At ne de Kaz hakkında yazılmıştır. Koç, tüm hayvanlar arasında "insanın rahatı" (336) için Koyun kadar gerekli ve faydalı başka bir hayvan olmadığını söyler. Sonrasında, At'a meydan okur: Kuzu (İsa) / Kurt (Şeytan) alegorisine gönderme yapan Koç; *Kuzu*, Şeytana karşı en büyük savaşı verdiğinden, At'ın zırh kuşanmasına gerek yok der. Koyunun dinî önemini vurgulayan Koç, sonrasında koyunun insanlar için maddi önemini hatırlatır. Koyundan elde edilen yün, İngiltere'nin en büyük zenginlik kaynağıdır. Hem zenginler hem de fakirler için yün, en iyi giyecektir. Diğer ülkeler de, dünyada İngiliz yününden daha iyisi olmadığını doğrulamaktadırlar. Koyunun aynı zamanda postundan ve derisinden de faydalanılmaktadır. Birçok insan, koyunun derisi ve yünü sayesinde zengin olmuştur. Aynı zamanda, koyunun derisinden kıyafetler, eldivenler ve parşömen yapılır. Koyunun eti de faydalıdır. Doktorların da dediği gibi, koyun eti ve et suyuna çorbalar hastalıklara birebirdir. Koyunun hiçbir şeyi boşa gitmez: boynuzları, kemikleri, gübresi, yağı, bağırsakları, kafası. Koç, hâkimlere barışın savaştan daha iyi olduğunu söylerek, ödülü Koyun'a vermelerini ve bu tartışmayı bitirmelerini ister.

At, Kaz ve Koç'un tartışmalarının ardından anlatıcı sözü alarak, Kartal ve Aslan'ın kararını açıklar (498-539). Kartal ve Aslan, ne At ne Kaz ne de Koyun'dan vazgeçecektir. O yüzden, bu hayvanlar artık tartışmayı bırakıp, her biri kendi "yeteneklerini" ve "ayrıcalıklarını" (507) kullanarak, kendi

[21] Şiirde dişi-koyun yerine, erkek-koçun konuşturulması; toplumsal cinsiyet bağlamında da incelenebilecek ilginç bir noktadır. Ancak, bu çalışmanın konusu gereği, söz konusu eserde toplumsal cinsiyet söyleminin hayvanlar üzerinden nasıl yansıtıldığı tartışmanın dışında tutulmuştur.

"görevlerini" yerine getirmeye devam etmelidirler. (511).[22] Hepsi meziyetlerini diğer arkadaşları ile paylaşmalı, birbirlerini küçük görmemelidirler. Aslan ve Kartal'ın doğrudan konuşturulması yerine, bir anlatıcı aracılığıyla kararlarının aktarılması, sembolik olarak hâkimiyetin insanların elinde (dilinde) olduğunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Tartışmanın sonuçlanmasının arkasından, şiirin son kısmında, şair Lydgate "fablın" mesajını iletir (540-652). Zengin ya da fakir, hiç kimse komşusunu aşağılamamalıdır. Koyun yününden yumuşak yastıklar ve yataklar yapılmaktadır. At ise, askerî asaletin temsilidir. Yaban kazlarının gidişi güneşli günlerin ardından; yağmur, fırtına, sis ve karanlık geleceğine işarettir. Ezop'un Koyun, At, Kaz ve diğer hayvanlar hakkındaki benzer fabllarındaki gibi, birçok zalim bu hikâyelerle kınanmıştır. Fakirlerin yükselip, kendi komşularını küçük gördüğü düzende, aptalların yükselişi bir ülkeyi mahvedebilir. Oysa, ölürken zengin ile fakir arasında bir fark yoktur. Bu yüzden kimse kimseyi küçük görmemelidir. Sonuç olarak, hem iyiler hem de kötüler için Doğanın bir kanunu vardır. Yani hikâyedeki hayvanlara öğütlendiği gibi, herkes kendi işine bakmalıdır.

Öncelikle hatırlatmak gerekir ki, "The Debate of the Horse, Goose, and Sheep" şiiri, hayvanları doğrudan konuşan karakterler olarak sunmaz. Şiirde, fabl geleneği münazara şiir geleneğiyle birleştirilir ve bir anlatıcının dilinden aktarılır. Dolayısıyla, şiir fabllarda konuşuyor*muş gibi* sunulan, ama aslında insanlara özgü semiyotik bir sistem olan dili konuşamadıklarını *bildiğimiz* hayvanların, konuşabilme yetisinden yoksun olduklarını göstermektedir. Ancak, şiir aynı zamanda, insanların kullandığı dilin hayvanlara özgü gerçekliği yansıtma konusundaki yetersizliğini de göstermektedir. Bu sebepledir ki, insan-dilinin, insanmerkezci düşünce geleneğinden uzaklaşabilmesi zordur. O yüzden, hayvanların tartışmaları, insanlara ne kadar faydalı oldukları sorusuna odaklanmıştır.

Şiirdeki karakterlerin isimlendirilmesi ile ilgili önemli bir husus vardır. Fabl geleneğindeki gibi, Lydgate'in "The Debate of the Horse, Goose, and Sheep" şiirinde de hayvanlar türlerinin temsilcileri gibi isimlendirilmişlerdir: At, Kaz, Koyun, Koç, Aslan, Kartal. Hayvanların bu şekilde genel isimlendirilmelerine ilişkin, Derrida'nın "hayvan" kelimesinin kullanımı konusundaki görüşleri önemlidir. Derrida, "hayvan" kelimesinin tekil değil, çoğul kullanımının önemini vurgular. "Hayvan" kelimesinin, tüm hayvan türlerini kapsamak amacıyla, büyük harfle yazımını da eleştirir. Hayvanların çoğulluklarını göz ardı etmemek için yapılması gereken, bu kelimeyi küçük harfle ve çoğul şekilde kullanmaktır: "hayvanlar." Hayvanlar

[22] Şiirde de vurgulanan, Ortaçağ'da savaşların hayvanlar üzerindeki etkilerinin bir incelemesi için bkz. Withers (2011).

ve hayvan türleri tek bir gruba koyulamayacak kadar heterojendirler; homojen bir grup şeklinde değerlendirilemezler (2008: 47-48). Dolayısıyla, fabl geleneğinde süregelenin ve Lydgate'in "The Debate of the Horse, Goose, and Sheep" şiirinde örneklenenin aksine, hiçbir hayvan kendi türünün temsilcisi gibi görülmemelidir. Bu hayvan üzerinden, tür ile ilgili genel yargılarda bulunulması mümkün değildir. Bu sebeple, şiirdeki hayvanlar *At, Kaz, Koyun, Koç, Aslan, Kartal* değil; *at, kaz, koyun, koç, aslan ve kartal* türünün sadece ve sadece birer üyesidirler.

Şiirde, hangi hayvanın insanlara daha faydalı olduğu tartışması, hayvan hakları savunuculuğuna da dikkat çekmektedir. Cary Wolfe'a göre, Peter Singer ve Tom Regan[23] gibi eleştirmenlerin hayvan hakları konusundaki tartışmalarının "temel ironilerinden biri", tüm bu tartışmaların "özünde hümanist" kalmasıdır; çünkü hayvan hakları savunuculuğu, "etik ve politik" olarak insanın hayvanı ötekileştirmesi ile bağlantılıdır (2003a: 8). Kendisini üstün varlık gören insan, hayvanların hakkını savunma görevini üstlenmiştir. Aynı şekilde Lydgate, şiirinde hayvanların haklarını savunuyormuş gibi görünmektedir. Ancak, Lydgate hayvanların insanlara faydalarını ön planda tutarak, hayvanları insanmerkezci anlayış çerçevesinde sunmaktadır. İnsanmerkezci anlayışta hayvanlar, halihazırda insanlar için "öteki" konumunda bulunduklarından, şiirde hayvanlar kendi haklarını savunan varlıklar değillerdir. İnsanlara yararlı olabildikleri ölçüde haklarını arayan varlıklar olarak temsil edilmişlerdir. Fakat, şiirin son kısmında vurgulandığı gibi (her ne kadar bu vurgu yine insana fayda ilkesini gözetiyor olsa da), Tanrı ve Doğa tüm canlılara farklı bir "görev" vermiştir. Şiirin son kısmındaki "görev" ve "düzeni koruma" ifadeleri, biyomerkezci düşünce sistemine göre, insan-hayvanın da insan-olmayan diğer tüm varlıklarla bir bütün olarak görülmesi gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Her biri, büyük bir zincirin birer halkasını oluşturan bu canlılar (hem insan-hayvanlar hem de insan-olmayan hayvanlar), insansonrası kuramlar ışığında gelişen "birlikte oluş" [*becoming with*] fikriyle değerlendirilebilirler (Haraway, (2008: 3). Bu bağlamda, konuşan hayvanların temsil edildiği Ortaçağ metinleri, insanlar ve hayvanlar arasında hiyerarşi gözetilmediği takdirde neler olabileceğini yansıtmaktadırlar. Bu metinler, minyatürlerdeki insan-hayvan karışımı figürlerdeki gibi, Ortaçağ'da insanların hayal gücünde insan ve hayvanın aslında halihazırda birbirine karıştığına işaret etmektedir. Metinlerde insan özellikleriyle tasvir edilen hayvanlarla yansıtılan bu durum, insanın kendisini hayvan ile birlikte oluşan bir varlık şeklinde gördüğünün bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

[23] Bkz. Peter Singer, *Animal Liberation* (1975) ve Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (1983).

Donna Haraway'in ifadesi ile bu "birlikte oluş", "bir birlikte-yaşam, birlikte-evrim, ve vücut bulan çapraz-türler sosyalliği hikâyesi"dir; bu doğrultuda da Haraway, insanları ve insan-olmayan türleri "arkadaş türler" [*companion species*] olarak tanımlamaktadır (2003: 4). Milyarlarca bakteri, mikrop, hayvan, bitki vb. ile simbiyoz içinde yaşayan insan,[24] hiçbir zaman tek başına 'insan' olamamıştır. Yani kendisi dışında birçok canlı türünü de bedeninde barındıran insan, ancak diğer türlerle birlikte 'insan'dır. Haraway'in "paylaşılan semiyotik maddesellik" diye tanımladığı bu birliktelik, farklı türlerin "birlikte oluştuğuna" dikkat çekmektedir (2008: 72). Türler birbirlerinden bağımsız oluşmadıkları için, birbirlerinin farklılıklarına ihtiyaç duymaktadırlar. Haraway, bu durumu "önemli ötekilik" [*significant otherness*] diye tanımlamaktadır (2003: 8). İnsan, diğer türlerle birlikte oluşan bir canlı türüdür. Bu yüzden bizler, sadece 'insan' değil, diğer türlerle beraber insanız. Birbirimizin nefesini alıyor, birbirimizi yiyor, birbirimize dokunuyor, birlikte oluşuyoruz. Bu yüzden insan, içinde bulunduğu çevreden bağımsız bir varlık değil, Jöns'ün deyimiyle "dinamik melez" bir varlıktır (alıntılayan Nayar, 2014: 9). Bu görüş, Haraway'in "çoğulculuk" [*multiplicity*] ve "konumlanmış türler" [*situated species*] hakkındaki görüşleri ile de bağlantılıdır (2008: 41). Özne olarak 'insan' hiçbir zaman tek başına 'insan' değildir, diğer türleri de *içinde* barındırmaktadır ve onlarla *birlikte* konumlanmıştır. Tabii, söz konusu özne insan-özne değil de, hayvan-özne olduğunda da, aynı durum geçerlidir. Hayvan-özneler de, insanlar ve diğer canlılar ile beraber 'konumlanmış' öznelerdir. Bu anlayış, Cary Wolfe'un "belirgin şekilde postmodern bir etik çoğulculuk" (2003a: 194)[25] görüşünü örneklemektedir. Serpil Oppermann'ın ifadesiyle, "insanı eski hümanizma anlayışının oturttuğu merkezî konumdan çıkartarak onun insan-olmayanlarla birlikte müşterek bir konumda düşünülmesine olanak sağlayan" insansonrası kuramlar, çoğulculuğa dikkat çekmektedir (2012: 43). Hayvanlar ve insanlar bu türlerden sadece ikisidir. Bu sebeple, insan ve hayvan hep ikili zıtlık halinde düşünülmemelidir; çünkü insan kendi içine kapalı bir şekilde oluşum ve gelişim gösteren bir canlı türü değildir. Tam tersine, insan kendi dışındaki varlıklarla birarada oluşan ve gelişen bir türdür. Rosi Braidotti'nin deyimiyle, bir "çoklu oluş" [*multiple becoming*]

[24] Sinan Akıllı'nın dikkat çektiği gibi, "[a]slına bakılırsa, İsrailli ve Kanadalı mikrobiyologların 2016 yılının başlarında sonuçlarını aldıkları yeni bir araştırmaya göre, 70 kg ağırlığında, 20-30 yaşlarında ve 1.70 metre boyundaki erkek bir insanın bedeninde 30 milyar insan hücresi ve 39 milyar bakteri bulunduğu gerçeği göz önüne alındığında, insanı insansonrası yaklaşımlar ışığında ontolojik olarak yeniden tanımlamanın bir gereklilikten öte bir gerçeklik olduğunu anlamak hiç de zor değildir" (2017: 71). Simbiyoz hakkında ayrıca bkz. Lingis, 2003: 166; McHugh, 2011: 216; Haraway, 2008: 3-4; Nayar, 2014: 9, 42-48.

[25] Aynı zamanda bkz. Wolfe, "Introduction" (2003b: xii-xiii).

(2006: 132) içindeki insanlar (ve tabii hayvanlar ve diğer tüm canlılar), birbirleriyle birlikte oluşmaktadırlar. Bu görüş, türler arasında hiçbir fark olmadığı anlamına gelmez. Burada vurgulanan, farklılıklarıyla beraber, birlikte oluşmanın tüm canlı türleri için geçerliliği ve gerekliliğidir. Dolayısıyla insan/hayvan ikili düşünce sisteminin yerini insan-hayvan birlikteliği almalıdır.[26] Bu amaçla, hayvanların insan özellikleriyle temsil edildiği metinler, bu birlikteliğin bir yansıması olarak görülebilirler.

Genel olarak tüm canlılar arasındaki bu birlikteliği, Pramod Nayar "türler kozmopolitanizmi" [*species cosmopolitanism*] olarak tanımlamaktadır (2014: 33, 152-154). Kozmopolit bir yaşamda, hiyerarşi ve ikili sistemler yerine, paylaşılan hayatlar vardır. Bu sistemde, hiçbir türün başka bir türe üstünlüğü yoktur; ikili sistemlerin yerini çoğulcu sistemler almıştır. Canlılar birbirlerinden bağımsız oluşmadıkları için, insan ve hayvan arasındaki sınır da sorgulanmalıdır. Bu doğrultuda, Nayar "insanhayvan" [*humanimal*] terimini birleşik bir kelime şeklinde kullanır (2014: 8). Kelimenin Türkçe çevirisinde bu birliktelik tam olarak yansıtılamasa da, Nayar'ın göstermeyi hedeflediği şey, İngilizce *human* (insan) ve *animal* (hayvan) kelimelerinin, iç içe geçmiş bir şekilde kullanılması gerektiğidir. İnsanı 'insan' yapan şey, diğer türlerle birlikte yaşamıdır. O yüzden, Nayar'ın deyimiyle, "[b]iz ne/kim isek oyuz; çünkü biz aynı zamanda Öteki'yiz" (2014: 126). Bu açıdan, konuşan hayvanların olduğu metinler önemlidir; çünkü bu metinler "öteki"nin "biz"den biri olduğunu, hem söylemsel hem de maddesel olarak göstermektedirler. Böylece, Ortaçağ metinlerindeki hayvan temsilleri de sadece söylemsel değil, maddesel olarak da önem kazanmaktadır.

İNSANİ BİLİMLERDE HAYVAN HİKÂYELERİNİN İNSAN-MERKEZCİ DEĞİL, BİYOMERKEZCİ BAKIŞ AÇISIYLA YORUMLANMASININ ÖNEMİ VE ORTAÇAĞ EL YAZMALARININ BİZLERE SÖYLEDİKLERİ

Nasıl ki, ırkçılık ve toplumsal cinsiyet konusunda ayırımcılıktan uzak durulması gerekiyorsa, türcü söylemden de uzak durulması, *Homo sapiens* türü için bir zorunluluktur (Wolfe, 2003a: 190). *Biz* demek sadece insanla-

[26] Bu bağlamda, Haraway canlı türleri arasında "bir akrabalık iddiası" [*a kinship claim*] öne sürmüş ve türler arasındaki bağın "bir ağaçtan ziyade bir çit ya da bir kordon gibi" olduğunu belirtmiştir (2003: 9). Aradaki bağların dikey değil, yatay bir şekilde konumlandığını; bu yüzden de, bağların hiyerarşiyle değil, yatay bir düzlemdeki paylaşımlarla oluştuğunu vurgulamıştır. Deleuze ve Guattari de, yatay gelişen kökler gibi birbirlerine bağlı canlı türlerinin, birinin diğerinden bağımsız düşünülemeyeceğini, "rizom" olarak değerlendirmişlerdir (1987: 3-25). İşte bu yüzden de, Deleuze ve Guattari'nin "hayvan-oluş" [*becoming-animal*] terimiyle vurguladıkları gibi, "oluş" bir süreçtir ve devinim halindedir. Olup bitmiş değildir, *oluş*maktadır. Dikey bir hiyerarşiye değil, yatay bir düzlemdeki müşterekliğe dikkat çekmektedir (1987: 233-243).

rı değil, bu evreni paylaştığımız tüm canlıları kapsayan bir ifade olmalıdır. Bu amaçla, metinlerde insan özellikleriyle temsil edilen hayvanlar, hayvanlar üzerinden insanı anlamanın değil, hayvanlar ile beraber insan olmanın bir göstergesi diye kabul edilebilirler.[27] Metinlerdeki hayvan temsillerinin incelemeleri, insanmerkezci değil de, biyomerkezci bakış açısıyla yapıldığında, bu temsillerin bizlere *mesaj verme* dışında da bir *görevleri* vardır. Ortaçağ metinlerinin yazıldığı parşömenlerde, madde olarak var olan hayvan, eyleyiciliğini yitirmemekte ve *konuşmaya* devam etmektedir. Yani metinlerdeki hayvanlar aslında susmuş/sessiz değillerdir, maddesel varlıklarıyla konuşmaktadırlar. Tıpkı Ortaçağ el yazmalarındaki gibi...

Aslında hayvan bedenin ta kendisi olan el yazmaları, "kitap olarak *hayvan*" (Freeman, 2012: 33)[28] gerçeğine dikkat çekmektedir. Bu noktada, "Ortaçağ el yazmalarının aslında ne *oldukları*" (Holsinger, 2009: 619) insansonrası kuramlar dâhilinde yapılacak edebiyat incelemeleri açısından önemlidir. Ortaçağ'da metinler yazma amacıyla hayvan derilerinin parşömen haline getirilmesi, kâğıdın icadına kadar devam etmişti. Bu amaçla koyun, keçi ve yeni doğmuş buzağı derisi kullanılıyordu (Resl, 2011: 8). İnsanların metinler yazabilmeleri için parşömenlere dönüşen hayvan derileri, oldukça dayanıklıdırlar ve zamana meydan okumaktadırlar.[29] Parşömen elde edebilmek için o kadar çok hayvan derisine ihtiyaç duyuluyordu ki; Holsinger, el yazmaları için hayvan derisi kullanımını bir katliam olarak değerlendirmektedir (2009).

El yazması metinler için sadece parşömen veya tirşe değil; yazabilmek için tüyden kalemler de gerekliydi. Lydgate'in şiirinde Kaz'ın da vurguladığı gibi, tüyden kalemler de hayvanlardan elde edilmekteydi. Kaz, kuğu, tavuskuşu ve karga gibi hayvanların kanat tüyleri, bu hayvanlar canlıyken yolunarak koparılmakta; sonrasında da, bu tüylerin uç kısımları sivriltilerek kalemler elde edilmekteydi (Freeman, 2012: 39). Hayvanların bu şekilde el yazmalarındaki maddesel varlığı, hayvanların metinlerdeki eyleyiciliklerinin de maddesel bir kanıtıdır. Dolayısıyla, el yazmaları, Karen Barad'ın madde ve söylemin "birbirinin içine geçmesi" [*entanglement*] diye

[27] Bu bağlamda, insani bilimlerin de öz-eleştiri yapması gerekmektedir (Wolfe, 2009). Sinan Akıllı'nın önerdiği gibi, "geleneksel İnsani Bilimler yaklaşımlarının söküp atamadığı insanmerkezci düşünce kalıplarını geride bırakmanın ilk adımının İnsani Bilimleri "İnsansonrası Bilimler" (*Posthumanities*) olarak yeniden tanımlayıp kurgulamak olduğu aşikârdır" (2017: 71).

[28] Aynı zamanda bkz. Camille (1997).

[29] Tek bir nüsha İncil el yazması için, 200 ila 225 adet koyun ya da keçi derisine ihtiyaç duyulmaktaydı. Günümüzdeki teknolojik gelişmeler sayesinde, el yazmalarında hangi hayvan derisinin kullanıldığını öğrenebilmek için, DNA analizleri yapılabilmektedir. Bu analizlerle, hayvanlar hakkında bilgiler edinilip, el yazmalarının tarihleri ve hayvanların yaşları tahmin edilebilmektedir (Freeman, 2012: 35-36).

tanımladığı "içten-etkime"nin [*intra-action*][30] bir ürünüdür (2007: 33). Ortaçağ'da, hayvan tüylerinden üretilen kalemlerle, hayvan derilerinden yapılan parşömenler üzerine hayvan hikâyeleri yazılıyordu. Bu sebeple, Ortaçağ el yazmaları hem söylem hem de madde olarak hayvan çalışmaları için çok önemlidir.

Açıktır ki, Ortaçağ metinlerini insansonrası kuramlar ışığında incelemek, bizleri insanmerkezci edebiyat incelemelerinden uzaklaştırabilecektir. Bu yüzden, el yazmalarının maddesel incelemeleri, Ortaçağ çalışmaları için "etik olarak vazgeçilemez" bir husustur (Holsinger: 2009: 619). Ortaçağ metinlerindeki hayvan tasvirlerinin ve temsillerinin söylemsel ve maddesel biyomerkezci incelemeleri, bu metinlerdeki hayvan tasvirlerine ve temsillerine yeni bir bakış açısı sunacaktır. Böylece, hayvanların, üst sınıfların sosyal statülerini sergilemek (romanslar ve avlanma el kitaplarındaki gibi) ya da ruhban sınıfının ahlâki mesajlarını iletmek için bir araç oldukları yönündeki tartışmaların ötesine geçilecektir ve biyomerkezci edebî incelemelerin yolu açılacaktır.

Sonuç – Bak Şu Konuşana!

Ortaçağ'da yazar, dönemin özelliği gereği, fikirlerini her zaman kendisi yazan biri değildi. Her bireyin hem okur hem de yazar olmadığı, okumak ile yazmanın birbirinden ayrı eylemler olarak gerçekleştirilebildiği Ortaçağ İngilteresi'nde, kurguyu hayvan derisi üzerine, hayvan tüyünden bir kalemle yazan çoğu zaman bir kâtipti. Ortaçağ'da kâtipler/yazarlar, yazma eylemlerini hayvanlara bağımlı bir şekilde gerçekleştirmişlerdi. "İnsan-hayvan"ların, hayvan bedenleri ile ürettikleri el yazmaları, zamana meydan okumaktadırlar. Bu el yazmalarındaki metinler, Lydgate'in şiiri üzerinden bu makalede tartışıldığı gibi, hem söylemsel hem de maddesel olarak, insan-hayvanın insan-olmayan hayvan ile birlikte oluştuğuna ve "insanhayvan" kavramına dikkat çekmektedir. Bu durumda, Ortaçağ el yazmalarını biyopolitik metinler diye tanımlamak ve bu metinlerin sadece söylemsel değil, aynı zamanda maddesel incelemelerini de yapmak yerinde olacaktır. Dolayısıyla, Ortaçağ metinlerinde hayvanların neden insan özellikleriyle tasvir edildikleri sorusu daha da önem kazanmaktadır. Dahası, insana özgü bir semiyotik sistem olan dili kullanarak metinler üreten insanın anlam yaratma çabasının, hayvanlar tarafından da el yazmalarında maddesel olarak güdüldüğü gözlemlenmektedir. O yüzden, "insanhayvan"lar tarafından üretilmiş olan Ortaçağ hayvan hikâyelerini okurken, bir sorunun kulağı-

[30] Barad'ın "entanglement" ve "intra-action" terimlerinin Türkçe karşılıkları olarak, ilk defa Serpil Oppermann'ın kullandığı, "birbirinin içine geçme" ve "içten-etkime" ifadeleri benimsenmiştir (2012: 40, 38).

mızdaki fısıltısı eksik olmamalıdır: Bu hikâyeler *kimin* sesini yansıtmaktadır? Tabii ki, bu metinlerde insan sesi kadar, hattâ belki de Ortaçağ el yazmaları örneğindeki gibi, insan sesinden daha fazla, hayvan sesi de vardır. "İnsanhayvan" okuyucular olarak bize düşen, hayvanların *söylediklerini* duyabilmektir... Hayvanlar *konuşuyor*, duyabiliyor muyuz?

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. (2004). *The Open: Man and Animal*. Çev. Kevin Attell. Stanford, California: Stanford University Press.

Akıllı, Sinan. (2017). "Hayvan Çalışmaları "İnsan-Merkezci" Olmaktan Kurtulabilir mi? İnsansonrası Kuramların Sundukları." *Şarkî* 2: 64-76.

Aristotle. (1926). *The "Art" of Rhetoric*. Çev. John Henry Freese. Londra: William Heineman.

Barad, Karen. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Discourse*. Durham ve Londra: Duke University Press.

The Bible: Authorized King James Version. (1997). Ed. Robert Carroll ve Stephen Prickett. Oxford: Oxford Univesity Press.

Blackham, H. J. (1985). *The Fable as Literature*. Londra ve Dover, New Hampshire: The Athlone Press.

Braidotti, Rosi. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge ve Malden, MA: Polity.

Boehrer, Bruce Thomas. (2010). *Animal Characters: Nonhuman Beings in Early Modern Literature*. Philadelphia ve Oxford: University of Pennsylvania Press.

Camille, Michael. (1997). "The Book as Flesh and Fetish in Richard de Bury's *Philobiblon*." *The Book and the Body*. Ed. D. W. Frese ve K. O'Brien O'Keeffe. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. 34-77.

Cohen, Jeffrey Jerome. (2008). "Inventing with Animals in the Middle Ages." *Engaging with Nature: Essays on the Natural World in Medieval and Early Modern Europe*. Ed. Barbara A. Hanawalt ve Lisa J. Kiser. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 39-62.

Crane, Susan. (2013). *Animal Encounters: Contacts and Concepts in Medieval Britain*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Deleuze, Gilles, ve Feliz Guattari. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. Brian Massumi. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques. (1991) "'Eating Well,' or The Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida." *Who Comes after the Subject?* Ed. Eduardo Cadava, Peter Connor ve Jean-Luc Nancy. New York: Routledge. 96-119.

Derrida, Jacques. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. Ed. Marie-Luise Mallet. Çev. David Wills. New York: Fordham University Press.

Descartes, René. (2006). *A Discourse on the Method*. Çev. Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press.

Erol, Burçin. (2014). "Marie de France'ın *Fabllar*'ı: Kadın Kaleminden Bilge Hayvan Hikâyeleri." *Ortaçağdan On Yedinci Yüzyıla İngiliz Kadın Yazarlar*. Ed. A. Deniz Bozer. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. 67-84.

Freeman, Carol. (2012). "Feathering the Text." *Rethinking Chaucerian Beasts*. Ed. Carolynn Van Dyke. New York: Palgrave Macmillan. 33-47.

Fudge, Erica. (2002). "A Left-Handed Blow: Writing the History of Animals." *Representing Animals*. Ed. Nigel Rothfels. Bloomington, Indianapolis: Indiana Univesity Press. 3-18.

Haraway, Donna. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.

Holsinger, Bruce. (2009). "Of Pigs and Parchment: Medieval Studies and the Coming of the Animal," *PMLA* 124.2: 616-623.

Lang, Berel. (1990). *The Anatomy of Philosophical Style: Literary Philosophy and Philosophy of Literature*. Oxford ve Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.

Latour, Bruno. (1993). *We Have Never Been Modern*. Çev. Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press.

Lingis, Alphonso. (2003). "Animal Body, Inhuman Face." *Zoontologies: The Question of the Animal*. Ed. Cary Wolfe. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press. 165- 182.

Lovejoy, Arthur O. (2001). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard Univesity Press.

Lydgate, John. (1934). "The Debate of the Horse, Goose, and Sheep." *The Minor Poems of John Lydgate*. Ed. Henry Noble MacCracken. Vol. II. Secular Poems. Londra: Humprey Milford, Oxford University Press. 539-566.

Mann, Jill. (2009). *From Aesop to Reynard: Beast in Literature in Medieval Britain*. Oxford: Oxford Univesity Press.

McHugh, Susan. (2009). "Literary Animal Agents." *PMLA* 124.2: 487–95.

McHugh, Susan. (2011). *Animal Stories: Narrating across Species Lines*. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.

Nayar, Pramod K. (2014). *Posthumanism*. Cambridge: Polity.

Needler, Howard. (1991). "The Animal Fable among Other Medieval Literary Genres." *New Literary History* 22.2: 423-439.

Oppermann, Serpil. (2012). "Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü." *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat*. Ed. Serpil Oppermann. Ankara: Phoenix. 9-57.

Özgün, Ulaş. (2015). "Animals as Humans or Humans as Animals? A Study of Human and Animal Relationship in Robert Henryson's *Morall Fabillis*." Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Page, Sophie. (2011). "Good Creation and Demonic Illustrations: *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*. Ed. Brigitte Resl. Oxford ve New York: Berg. 27-57.

Regan, Tom. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.

Resl, Brigitte. (2011). "Introduction: Animals in Culture, ca. 1000 – ca. 1400." *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*. Ed. Brigitte Resl. Oxford ve New York: Berg. 1-26.

Singer, Peter. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: New York Review, Random House.

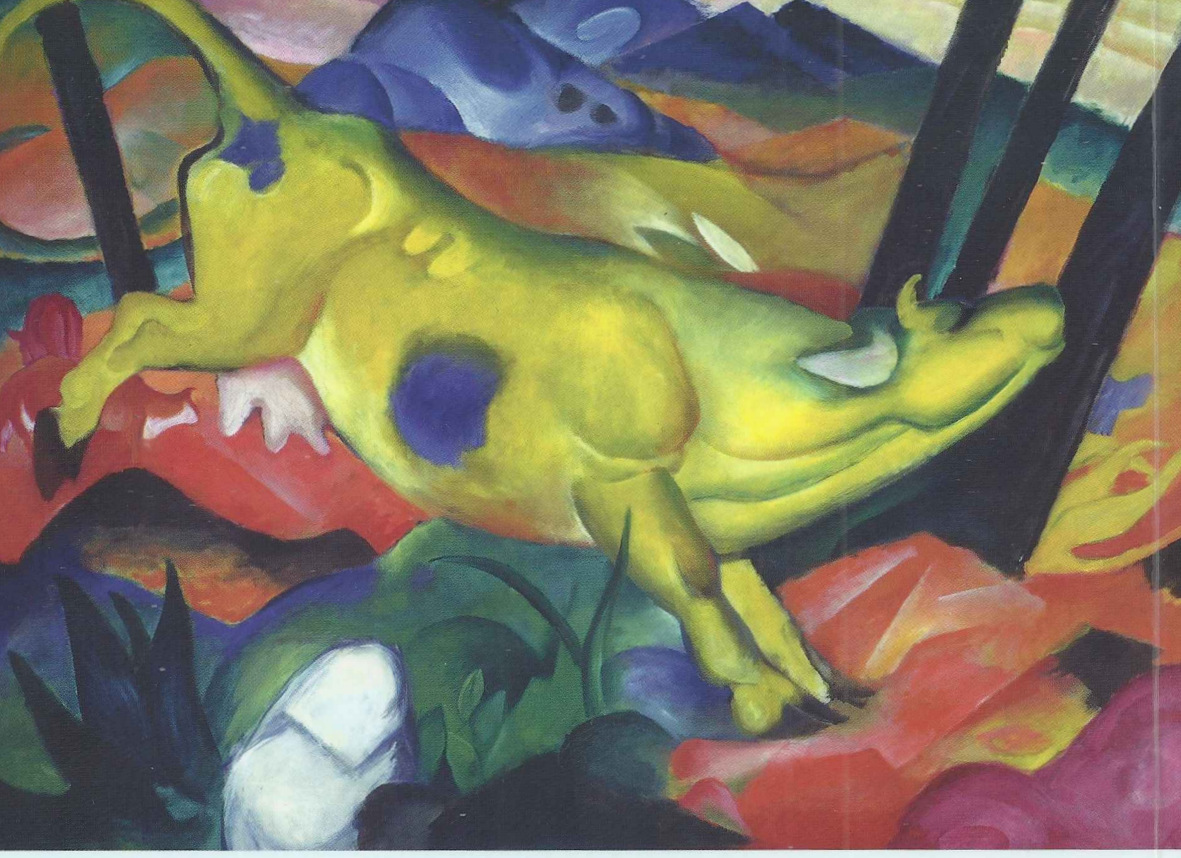
Withers, Jeremy. (2011). "The Ecology of Late Medieval Warfare in Lydgate's *Debate of the Horse, Goose, and Sheep*." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 18.1: 104-122.

Wolfe, Cary. (2003a). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Wolfe, Cary. (2003b). "Introduction." *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press. ix-xxiii.

Wolfe, Cary. (2009). "Human, All Too Human: 'Animal Studies' and the Humanities." *PMLA* 124.2: 564-575.

Wolfe, Cary. (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.



GİRİŞ

Ezgi Burgan
Bir "Boğa Saldırısı"ndan "Adam Öldüren Boğa"ya

FELSEFE

Emre Koyuncu
Acı Çekebilmek: Hayvan Meselesi Bağlamında Duyumsama Yetisinin Ahlâki Yankıları

Burak Esen
Kant Felsefesi ve Hayvan Hakları

Can Batukan
Hayvanların Diliyle Konuşan İnsan

Nazile Kalaycı
Hayvan: Tür mü Birey mi?

Emrah Peksoy
İnsan, Hayvan, Taş: Nesne, Nesne, Nesne Hayvan Haklarına Yeni Bir Bakış: Nesne Yönelimli Ontoloji

HAYVAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Cansu Özge Özmen
Bireylere Empati, Kitlelere Ölüm

Sinan Akıllı & Adem Balcı
Biz Kim *Oluyoruz*?: Hayvan Hakları/Özgürlüğü Savunuculuğu ve İnsanmerkezcilik Paradoksu

Sezen Ergin Zengin
İnsan-Merkezciliğin Yükselişi: Avcı-Toplayıcılıktan Günümüze Hayvanın Değişen Statüsü

HAYVAN HAKLARI

Erol Kuyurtar
Hayvan Hakları ve Sınaî Çiftlikler

Engin Arıkan
Etkileşimde Olduğumuz Hayvanların Yüzde 95'i: Endüstriyel Çiftlik Hayvanlarının Durumu, Etik Tartışmalar ve Çözüm Yaklaşımları

Burak Özgüner
Hayvan Soykırımındaki Payımızın Farkında mıyız?

EDEBİYAT

Fatih Altuğ
İhvân-ı Safâ'da Zoopolis ve Kozmopolis Karşı Karşıya

Nuray Tekin
Edebiyatta Hayvan Temsili: Yokluk Olarak Varoluş

Hande Sonsöz
Aynanın İçinden: Nasıl Bakarsak Öyle Görürüz

Oya Bayıltmış Öğütcü
Ortaçağ El Yazmalarında Konuşan Hayvanlar

ISSN 1303-72420-0