

## Yasın Antroposantrik Olmayan “Öteki” Hali: *Sürgün*’de Şiddet ve Acının Beden-ötesi Yolculuğu

Deniz Gündoğan İbrişim \*

Öz

Jacques Derrida (2001) Sigmund Freud’un 1917’de yayınladığı “Yas ve Melankoli” makalesindeki yas kavramsallaştırmasından etkilenerek ölüme tanıklık etmeyi ve yas tecrübesini yazdığı on dört kişisel denemesi üzerinden okura aktarır. Ölümün karşısında üstlendiğimiz ahlaki sorumluluğumuzu ve eş zamanlı ortaya çıkan kırılگانlığımızı tartışırken yas tutma sürecini geride kalanın üstlendiği vefa borcu, sorumluluk ve dönüşüm üzerinden okur. Bizim hem çok yakınımızda hem de uzağımızda bulunan ölülerimizle her zaman diyalog içinde bulduğumuzun altını çizer. Derrida’ya göre yas tutma süreci yaşamın gerekliliğine ve aynı anda da kayıpla başa çıkmanın sorumluluğuna işaret eder. Bu yazı çıkış noktasını Derrida’nın yas kavramından alarak yası çok yönlü bir süreç olarak tanımlıyor ve yasın beden-ötesi açılımını ortaya koyuyor. Bu çerçevede çağdaş Türkçe edebiyatı öykücülerinden Çiler İlhan’ın (2010) *Sürgün* adlı kitabına odaklanarak yasın esasen insan ve insan olmayan canlılar (bitki, madde) veya insan dışı hayvanlar arasındaki daimi etkileşimini tartışıyor. Bu yazı, İlhan’ın yas temsiline sadece insan öznenin ve ben’in narsistik çözümlemesini merkez alan psikanaliz yaklaşımına bağlı kalmadığına işaret ederek antroposantrik olmayan eleştirel ve disiplinlerarası bir yas kavramının olanaklarını tartışmaya açıyor.

**Anahtar Kelimeler:** Yas, antroposentrik olmayan, beden-ötesi, disiplinlerarası, Çiler İlhan

---

\* Washington Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Doktora Öğrencisi.  
deniz@wustl.edu  
Makalenin gönderim tarihi: 22.10.2018. Makalenin kabul tarihi: 14.01.2019.

# The Non-Anthropocentric Dimension of Mourning for the “Other”: Trans-Corporeality of Violence and Pain in *Exile*

## Abstract

Influenced by Sigmund Freud’s mourning theory and his elegiac ego in “Mourning and Melancholia” dating back to 1917, Jacques Derrida writes eloquently about death and mourning in 2001 in a series of fourteen essays in memory of one of his deceased friends. Conceptualizing the aftermath of loss and death, Derrida addresses individual fragility, moral responsibility, loyalty, and friendship, which according to him are inherent to the process of mourning. Derrida’s concept of mourning is always already dialogical because individuals mourn not only for their lost friend, but for something lost from themselves, from their emotional world. Thus, for him, we are always in dialogue with the dead who are with us. According to Derrida, mourning signals both the necessity of survival and the responsibility of working through loss. By taking its departure point from Derrida’s concept of mourning, this paper focuses on the Turkish writer Çiler İlhan’s (2010) short story collection *Exile* and rethinks mourning as a multidirectional and trans-corporeal phenomenon. In this context, in *Exile* the experiences of violence and pain for human and non-human beings (animal, plant, landscape, organic and inorganic matters) bring forth trans-corporeal encounters and interactions. In other words, the representation of pain and grief in İlhan’s short stories shows not only how humans cope with their loss, but also illuminates the ways in which non-human bodies and beings work through their traumas. Thus, this paper argues that *Exile* moves beyond the anthropocentric and psychologically oriented representations of mourning by gesturing towards a possibility of critical and interdisciplinary understanding of mourning in literature.

**Key Words:** Mourning, non-anthropocentrism, trans-corporeal, interdisciplinary, Çiler İlhan

## Giriş

Ben bu yazıda ilkin Sigmund Freud ve Jacques Derrida üzerinden açılan yas ve melankoli tartışmalarına kısaca yer vereceğim. Bu tartışmaların kuramsal izini sürerken Freud ve Derrida'nın yas kavramsallaştırmasının insanı merkeze koyan antroposentrik anlam çerçevesinde sınırlı kaldığının altını çizeceğim ve yas temsiline sadece insanı merkeze alan önermelerin öteki öznelerin (insan dışı/ olmayan canlılar veya insan dışı hayvanlar) tecrübesini aktarmada yetersiz kaldığını öne süreceğim. Bu yazının kuramsal jestini yas temsiline antroposantrizm eleştirisi ve insan-insan olmayan özne arasındaki etkileşim etrafında ortaya koyacağım. Ardından yirmi birinci yüzyıl Türkçe edebiyatta kısa öyküleriyle önce çıkan Çiler İlhan'ın *Sürgün* adlı kitabına odaklanarak edebiyatta yas temsilini, yas tecrübesinin öznelerini yakın okumaya tabi tutacağım. *Sürgün*'deki yas temsiline insan olmayan canlılar ve insan dışı hayvanları kapsadığını iddia ederek *Sürgün*'ün antroposentrik yas çerçevesine etik bir müdahale olduğunu söyleyeceğim ve yası kapsayıcı ve disiplinlerarası bir anlayışla yeniden okuyacağım.

Freud "Yas ve Melankoli"<sup>1</sup> adlı makalesinde yas kavramını insanın sevdiği bir yakını kaybetmesine veya ülke, özgürlük, ideal gibi düşünsel-soyut kimi değerlerin elden yitip gitmesine karşı gelişen bir reaksiyon olarak tanımlar. Burada insan özneye ilişkin çözülemeyen bir gerilimin altını çizer. Öznenin nesne/ideal kaybıyla başa çıkarak hayata tutunması ile bu kaybı asla unutmaması, dahası benliğinin bu unutmamaya gereksinimi gerilimin tam kalbinde yatar Freud'a göre (1993, s.98). Psikanaliz yas tutma tecrübesinde özellikle konuşma tedavisinin bize sunduğu arınma yoluyla kendi hayaletlerimizi başımızdan savmamıza imkân verirken şunu söyler: "Yaşama tutun ve devam et". Ancak bu noktada, geçmişte tecrübe edilen kaybın şiddetiyle benliğin ve belleğin ele geçirilmesi kaçınılmazdır. Böylesi bir kaçınılmazlık doğrusal yaşamın ve kronolojik tarihin hem içinde hem dışında yer almayı gerektirir. Başka deyişle, kaybın üstesinden doğru biçimde gelmeye çalışıp doğru biçimde yas

<sup>1</sup> Bu yazıda Oğuz Berksun ve Runa Uslu'nun birlikte çevirdikleri ve *Kriz Dergisi*, 1(2) sayısında yayımladıkları Sigmund Freud çevirisini kullanıyorum (1993, s.98-102).

tutmayı amaçlarken, kaybın imlediği ve kronolojik zamandan farklı akan travmatik zaman, özneyi dağınık ve parçalı bir varoluşa doğru iter. Travmatik zamansallığımız kişisel ses ve dokunuşuyla, Freud’un ileri sürdüğü gibi, hayata karşı normal tutumlara asılı kalmayıp içe dönme, yalıtılmışlık gibi kasvetli kopuşlara neden olur. Ancak belli bir zaman geçtikten sonra hayattan kopuşun aşıldığı fikrine güvenir Freud ve yasa ilişkin herhangi bir müdahaleye gerek görmez; esasen böylesi müdahaleyi özneye zararlı bulur. Melankoli ise tam bu noktada, kaybın aşılacağı alanda ben’in kendini değersiz/yetersiz görmesinden ve esasen tiksiniyecek biri gibi algılamasından doğar (s.99-102). Bu değersizlik ve aşağılık duygusu yemek yeme, uyuma gibi hayatta kalmanın en temel dürtülerini sekteye uğratar. Özne hayata karşı ilgisizdir; kendini sevgisiz ve eksik hisseder. Freud bu hissin gerçekte ben’e değil aksine öznenin kaybettiği kayıp nesnesine (insana/nesneye/ideale) yöneltildiğini iddia eder. Başka deyişle, kendini suçlama ve değersizleştirme öznenin kendi egosunun içine aktardıklarıdır. Freud buradan hareketle kaybın nesnesiyle narsistik özdeşleşimin gerçekleştiğini söylerken melankoliyi “libido yitiminin yol açtığı hastalık” olarak tanımlayarak melankolide normal yas sürecinin ötesinde bir tıkanıklık, kendine geri gelememe bulunduğunun altını çizer. Nesne yitimi ego yitimine dönüşür. Nesneye yönelik bir cezalandırma istemi ve çabasıdır melankoli. Melankolideki bu durum yastaki mekanizmaya kıyasla oldukça yakıcı ve yıkıcıdır.

Freud’un yas kuramından büyük ölçüde etkilenen Derrida yakın bir dostu kaybetmenin üzerinden yası okur. Yakın bir dostumuzu kaybettiğimizde kendimizden de bir parça kaybederiz diye iddia eder Derrida. Dostumuz üzerine kurduğumuz duygusal zenginliğimiz, duygusal dünyamız çoraklaşır. Derrida şöyle der<sup>2</sup>:

Dünya, emsalsiz bir gözyaşıyla askıya alınır, kendi yitikliğini dışarıya yansıtır. Dünya, bütün dünya, dünyanın ta kendisi. Çünkü ölüm dünyadan bir yaşamın kayboluşu değildir sadece; bize ait olan bir anın da yitirilişidir. Her defasında, hiçbir sınır bulunmaksızın dünyanın, ama öncelikli olarak bizim kendi dünyamızdan geçen birinin yitirilişidir bu (2001, s.107).

<sup>2</sup> Aksi belirtilmediği takdirde Derrida’dan yapılan tüm alıntıların İngilizceden Türkçeye çevirisi bana aittir.

Derrida'ya göre yalnızca kaybedilen dostumuzun yasını değil eş zamanlı olarak kendimizden kaybettiğimiz bir parçanın da yasını tutarız. Burada dostumuz için tutulan yasta Derrida'nın işaret ettiği vefa ve sorumluluk kavramlarının da izini sürmek mümkündür. Kaybedilen bir dostun yasını tutmak vefa meselesine ilişkin adeta çözülemez bir çelişki yaratır. Derrida'ya göre topyekün veya katıksız vefa bir yanıyla imkânsızdır çünkü yası sadece kaybedilen dostumuz için değil ben'in kendisi için tutarız. Zira ölen dost duygu dünyamızı oluşturan en önemli öğelerdendir. Ve onun ölümü büyük ölçüde ben'i de yıkar. Başka deyişle ölen dost ve ben birbirine eklenir. Derrida, Freud'un yas kavramsallaştırmasına benzer biçimde kaybın nesnesi ile ego arasında önlenemez bir yakınlık kurar. Ölen dost bir yanıyla ben'in içine aktarılır ve tam bu noktada içselleştirilir. Böylece tek yönlü veya doğrusal olarak tanımlayamayacağımız bir yas tutma süreci ortaya çıkar. Bu süreçte Derrida kişi veya dost ismine de ayrı bir önem atfederek hayatta kalma ve yas tutma tecrübesinde ismin rolü ve işlevini belirler. İsmi insandan veya bir dosttan öte bu dünya üzerinde var olduğu/var olacağı üzerinden giderek şöyle der: "İsim ölümü imler. Bizden daha hızlı ölüme koşar. Bize karşı sabırlı davranarak sona doğru sonsuz bir hızda ilerler. Gerçekte isim ölü bir insanın peşinden gider. Böylece, bir kimsenin ismiyle birlikte gelen vakitsiz ölümü tanımış oluruz (2001, s.130). Derrida'nın isme verdiği önem gerçekte yas meselesinin sınırlarına gönderme yapar. Daha açıklayıcı olursak, Derrida'ya göre ismi duyduğumuz ve tanıdığımız an ölümü de tecrübe etmenin sınırına yaklaşırız.

Derrida'nın yas kavramsallaştırmasının açılımına baktığımızda onun adalet, kayıp, yaşam hakkı mefhumlarını genişlettiğini görürüz. Derrida Freud'dan farklı olarak insan olmayan canlıların, özellikle hayvanların dünya yaratma kapasitesine değinerek Kant, Heidegger ve Levinas gibi Batı felsefesinin birçok önemli düşünürünü ve kuramcısını insan dışı hayvan ve adalet konularında eleştirir. Derrida'ya göre bu düşünürlerin felsefi ve kuramsal çerçevesinde hayvanla karşılaşma, hayvana yönelen bakış edebi ve mitsel tasvirin dışına çıkamaz. Buradan hareketle Derrida hayvanların "biz" insanlara "baktıkları" nı iddia eder. Bu iddiasını evde yaşamı paylaştığı kedinin kendisini banyoda çıplak yakaladığı ve bakışlarını kendisine yönelttiği andan hareketle geliştirir. Ancak bu karşılaşma insan sınırlarının da belirleyicisidir.

Öyle ki çıplaklık, insana mahsus, kediye-hayvana ise yabancı olan bir mefhumdur. Doğada çıplaklık olmadığından hayvan çıplak olduğu için çıplak değildir ve bir utanma söz konusu olamaz. Oysa insan çıplak olduğunu bildiği sürece çıplaktır ve burada “mahrem” yeri gizleme isteği, utanma ve eksiklik söz konusudur. Derrida'ya göre utanma insanın sınırını belirleyen, insan ile hayvan arasına çizgi çeken bir mefhumdur. Hatta insanın insanlığını ilan ederek hayvan karşısındaki üstünlüğünü kurduğu alana işaret eder (2008, s.20). Dolayısıyla hayvan insana ancak ötekinin bakışıyla, ötekenden aldığı bu sınırlılık haliyle bakabilir. (s.12). Derrida, bu tartışmasını Jeremy Bentham'dan etkilediği şu sorular üzerinden daha da genişletir. Bentham'a göre sormamız gereken soru hayvanlar “akıl yürütebiliyorlar mı?” veya “konuşabiliyorlar mı?” değil, “acı çekebiliyorlar mı? olmalıdır (aktaran Singer, 2005, s.44). Derrida bu noktadan hareketle “paylaşılan ölümlülük” mefhumu üzerinden hayvan “acı çekebilirler mi?” sorusunu yineler. Paylaşılan ölümlülük hayvanı normatif alandan dışlamak yerine yer-yüzünde bedenli, sonlu veya ölümlü olma üzerinden açılan bir hayatta kalma mücadelesinde ortaklaşan insan ve insan dışı hayvana yöneliktir. Tahakküm, zulüm, kayıp ve ölüm karşısında ortak yaralanabilirliği öne çıkaran Derrida (2008), hayvanın yaşadığı korkuyu ve acıyı reddedemeyeceğimizden ve bu reddedememe halinin aynı zamanda kaçınılmaz bir şefkati doğurduğundan bahseder (s.28).

Ben, Derrida'nın kedisinin bakışından yola çıkarak adım adım tartıştığı bu düşünsel zemini, hayvan hakları ihlallerini ve adaleti eleştirse de yeterince genişletmediğini düşünüyorum. Bu tartışmanın özellikle insan olmayan canlıların veya insan dışı hayvanların kaybı söz konusu olduğunda yine insan merkezli dilsel paradigmanın öncelendiği bir çerçevede sınırlı kaldığını söylüyorum. Bir nesneyi/ideali kaybedenin sadece insan olmadığı durumlarda yas tutma ve yaşla mücadele etme süreci nasıl işler? Yasın antroposantrik çerçeveden bağımsız pratikleri nelerdir? Bu soruların yanıtlarını Freud ve Derrida'da bulmamız yukarıdaki tartışmadan da görüleceği gibi pek mümkün değildir. Tam bu noktada, yasin öteki öznelinin tecrübesinin bütünüyle tanınmasının disiplinlerarası eko-eleştirel<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Edebiyatta eko-eleştirel yaklaşımlar için Meliz Ergin ve Özen Nergis Dolcerocca'nın birlikte yazdıkları “Edebiyata Ekoeleştirel Yaklaşımlar: Ekoşir ve Elif Sofya” makalesine bakılabilir (2016, s.297-314).

bir yaklaşımdan geçtiğini iddia edebiliriz. Özellikle insan eliyle gerçekleşen tahribat, talan ve kayıp söz konusu olduğunda doğaya, çevreye, insan olmayan bütün canlıların kırılğanlığına ve kaybına dair söz söylemek, antroposantrik hükmü sorgulamak eko-eleştirelinin başlıca ilkesidir. Bunu için insan/hayvan, özne/nesne, doğa/kültür, madde/tin, akıl/ruh gibi ikili karşıtlıkların birbirini dışlamadığı ve baskılamadığı bir öznelik anlayışı önemlidir. Bu yazıda insan-insan olmayan canlıların etkileşimini ele alarak yeryüzündeki bütün canlıların varoluşunu ve yasını tanıyan, eş zamanlı olarak da eko-eleştirel duyarlılıkla şekillenen yeni materyalizm gözünden yas tecrübesine bakmanın oldukça aydınlatıcı olduğunu iddia ediyorum.

Yeni materyalizm (new materialism) terim olarak 1990lı yılların ikinci yarısında Meksikalı felsefeci ve araştırmacı Manuel DeLanda ve İtalyan felsefeci Rosi Braidotti tarafından ortaya atılır. Bu terim zihnin her daim maddi olduğunu (zihin bedeninin bir düşüncesidir), maddenin de esasen zihni olduğunu (zihnin kendi nesnesi olarak bedeni vardır) savunurken doğa ve kültürün daimî olarak birbirine eklenilen “doğakültürler” (Donna Harraway’ın “natureculture” terimi) olarak algılanması gerektiğini iddia eder. Yeni materyalizm beden ve zihin ayrımını esas alan Kartezyen düşüncenin aşkınıcı geleneğine ve doğa/kültür anlam/madde gibi düalist anlayışına karşı çıkarken insan olmayan canlının ve maddenin faillliğini savunur. Örneğin madde ve anlamın içkin olarak birbirine dolaşıklığını (entanglement) tartışan feminist kuramcı Karen Barad maddenin hissettiğini, konuştuğunu, acı çektiğini, yas tuttuğunu, arzuladığını, özlediğini, anımsadığını kuantum fiziği üzerinden tartışır.<sup>4</sup> Yeni materyalizm ve feminist eko-eleştirel alanlarında yazan Stacy Alaimo ise bedeninin her zaman diğer canlılarla geçişken biçimde ilişkilendiğini savunur. Beden-ötesi<sup>5</sup> olarak kuramsallaştırdığı, modernist düşün-

<sup>4</sup> Yeni materyalizm tartışmaları için Karen Barad’ın da önemli bir söyleşisinin bulunduğu Rick Dolphijn ve Iris van der Tuin’in editörlüğünü üstlendiği *New Materialism: Interviews & Cartographies* adlı kitaba bakılabilir (2012, s.59-70).

<sup>5</sup> “Trans-corporeality” olarak özgün kaynağa geçen terimin ve Stacy Alaimo’nun kitabından alıntıladığım bölümün İngilizceden Türkçeye çevirisi bana aittir. Bu kavram Meliz Ergin ve Özen Nergis Dolcerocca’nın birlikte yazdıkları “Edebiyata Ekoeleştirel Yaklaşımlar: Ekoşair ve Elif Sofya” adlı makalelerinde de yer almıştır, ancak birebir Türkçeye çevrilmemiştir. Ben bu terimi beden-ötesi veya beden-aşırı olarak çevirmeyi uygun buluyorum. Bu yazıda tutarlılık göstermesi bakımından beden-ötesi çevirisini kullanıyorum.

cenin doğa-kültür ikiliğini kırdığı kavramsal düşüncesini 2010 yılında yazdığı *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* kitabında şöyle ortaya koyar:

İnsan bedenselliğini, esasen bütün canlı türlerinin bedenselliğini, hâlihazırda beden-ötesi düşünmemiz gerektiğini öne sürüyorum. Çünkü insan çoktandır insan-olmayan canlılarla dolaşık durumdadır; birbirinin içine geçmiş haldedir [...] Doğayı, insanın kendi ihtiyacını gidermesi için şekillendirilen bir artalan, renkli bir tablo olarak konumlandırmak güçtür, çünkü doğa insana kendi teni kadar yakındır. Doğanın kanlı canlı, kendi yetisi ve iradesi aracılığıyla isteğini dile getiren bir özne olduğunu söylemek oldukça mümkündür. Beden kelimesinin sonundaki *ötesi* ekine vurgu yaptığımızda, insan ve insan olmayan canlıların, bedenlerin kesiştiği noktada çoğu durumda tekinsiz ve önceden tahmin edilemeyen davranışlarının farkına varırız. İnsan olmayan canlıların veya maddelerin failliğini, kimyasal ve toksik özneleri ve diğer aktörleri tanırız (s.2).

Organik ve organik olmayan bütün canlıları ile doğanın insanın acısını üzerine yansıttığı pasif bir yaşam ağı olarak algılanmaması gerektiğini söyler Alaimo. İnsan öznenin insan olmayan canlılarla beden-ötesi etkileşiminin antroposantrik yaklaşımı yerle yeksan ettiğini ima eder. Kartezyen düşüncenin savunduğu maddenin cansızlığına itiraz ederek maddenin failliğine ve bunun getirdiği ele avuca sığmaz yeni olanakları araştırır<sup>6</sup>. Buradaki kavramsal müdahale homojenlikten ziyade heterojenliği öne çıkararak insan merkezli olmayan bir söylemden geçer. Bu yaklaşımın yasın öteki öznelerinin tecrübesini dile getirmede önemli eleştirel bir çaba, dahası müdahale olduğunu düşünüyorum. Böylece Freud ve Derrida'nın antroposantrik çerçeveden kavramsallaştırdığı yas ve melankoliyi beden-ötesi bir anlayışla yeniden okumak, kavramsal yaratıcılık ve kuramsal cesaretle girişeceğimiz başka türlü bir yas temsiline kapı aralayacaktır.

İlhan'ın *Sürgün*'ündeki insan-insan olmayan öznelerin kayıp

<sup>6</sup> Örneğin Alaimo kendi yaşantısından bir anekdotu okurla paylaşır kitabında. Saçındaki cıva seviyesini ölçtürmek isteyen Alaimo saçından bir tutamı incelenmesi üzere laboratuvara gönderir. Gelen sonuçta saçında x seviyesi kadar cıva bulunduğunu aktaran Alaimo, saçtaki cıvayı çocukluğunda çok yediği tuna balığıyla veya yaşadığı yerdeki korkunç hava kirliliğiyle ilişkilendirilerek toksik dolaşımın, maddenin failliğinin ve bedeninin geçirgenliğinin gerçekleştirilmesini yapar (2010, s.10-12).



üzerinden etkileşimi tam da insan olmayan canlıların failliği noktasında yas temsiline sınırlarına meydan okuyarak yası açık havaya çıkarır. Açık havaya çıkmak önemlidir. Zira *Sürgün*'ün özellikle insan olmayan özneleri insan merkezli dil aracılığıyla gelen tahakkümü ve edilgenliği reddederler. Aşağıdaki bölümde inceleyeceğim gibi *Sürgün*'ün yas özneleri edebiyatın sağladığı alanda, edebiyatın yordamından el alarak yasin alışlageldik temsilini başkalaştırıp dönüştürmeye çalışırlar.

### ***Sürgün*'ün Özneleri ve Antroposantrik Yas Temsiline Sorunsallaştırılması**

*Sürgün*'deki öyküler birbirinden bağımsız olarak okunabilse de aslında birbirine bağlı metinlerden oluşur. Birinci bölüm "*Sürgün*"ün alt başlıkları "Suç", "Öç" ve "Çılgılık" ile ikinci bölüm "Dönüş" birbirine bağlanan kayıp ve yas anlatıdır. Örneğin hem kitabın girişinde hem de sonunda okuduğumuz "Zobar ile Başa" öyküsü birbiriyle konuşur. İlki Zobar ile Başa'nın sürgünüyle başlar. Büyüdükleri, yıllardır yaşamı yeşerttikleri mahalleleri Sulukule'yi terk etmek zorunda kalan Zobar ile Başa hem kaybettikleri bebeklerinin hem de evin yitimi karşısında yas tutar. Onlara eşlik eden köpekler Cingo ve Tinke de neşeyle kuyruklarını sallayarak dolaştıkları mahallelerinden koparılır. Kitabın sonunda okuduğumuz öykü ise Sulukule'ye dönüşün imkânsız olduğunun ve başka hayatlarda durulmanın habercisidir. Birbirine bağlanan öykülere bir diğer örnek ise "Kız Bebek"tir. İlk bölümdeki "Kız Bebek" öyküsünde anlatıcı bir sokak köpeğidir. Zor yaşam şartlarını, kayıplarını dile getiren anlatıcı aynı zamanda toprağın altına gömülmüş canlı bir kız bebeğini köpek arkadaşlarıyla birlikte nasıl eşeleyip bulduklarından bahseder. İkinci bölümdeki "Kız Bebek" öyküsünün anlatıcısı ise Haydaraba'ta toprağın altından köpekler tarafından sağ çıkarılan iki günlük bebeği sırf sevdiği kadın Meryem'den intikam almak için öldürmeye çalışan ancak pişman olan genç bir adamdır. Üçüncü bölümdeki "Kız Bebek" teki anlatıcı annesini kaybettiği için yas tutan ancak toprağın altından kendisini çıkaran köpeklere teşekkürlerini sunan iki aylık minik bebektir. İlhan'ın "evinden, yurdundan, bedeninden, ruhundan sürülenlere; içlerindeki yurtlara dönebilmelerini ümit ederek" yazdığı

*Sürgün*’de tecrübe edilen şiddetin ve kaybın karşısında ilkin insan öznenin travmatize oluşunu ve yasını okuruz. *Sürgün*’de yas tutan anlatıcı tıpkı Zobar ve Başa’da olduğu gibi insan özne olarak karşımıza çıkar, ancak kitap boyunca bununla sınırlı kalmaz. Asıl odak nokta, kitapta dile getirilen çeşitli sürgünlük hallerinden anlayacağımız ve bu yazıda birkaçını inceleyeceğim gibi yasın insan ve insan-olmayan canlılar arasındaki etkileşiminde açıldığı, çatallaştığı, Freud ve Derrida’nın antroposantrik yas çerçevesinin dönüştüğü anlarda gizlidir. Bu bağlamda İlhan’ın yas öznelerinden kimilerini kısaca şöyle özetleyebiliriz: “Bağış” adlı öyküde sahibi tarafından terk edilerek Savunma Bakanlığı Köpek Eğitim Merkezi’ne bağışlanan köpek evin ve dostun yitimi karşısındaki yası tutar. “5 Numara” adlı öyküde anne karnında annenin binbir türlü uğraşına karşın “bir türlü ölemeyen” öfkeli bebek Han yaşama gözlerini açarken kaybettiği idealin ve ailesinin yasını tutar. “Srebrenitsa” adlı öykü, yarası hiç kapanmayan toprak Srebrenitsa ağzından aktarılır okura. Srebrenitsa’nın ölümlerine yaktığı bir ağıt niteliğindedir bu öykü. Böylece *Sürgün*’de hem insanın hem de insan olmayan canlıların (hayvanın, bitkinin, toprağın, maddenin vb.) yasının izini süreriz. İlhan, insan dışı canlılara ilk ağızdan ses vererek onların kendi hikâyelerinin ve kendi yaslarının özneleri olmalarına imkân verir.

*Sürgün*’deki yas öykülerine oldukça parçalı, dağınık bir anlatım hâkimdir. Öykülerde doğrusal ve kronolojik ilerleyen zaman-mekân algısına pek rastlanmaz. Geçmişe geri gitmeyle şimdiki zamanda sayıklama arasındaki sarkaçta bir nesnenin/idealin kaybı karşısında hissedilen üzüntü ve acı kimi zaman öfke duygusuyla birleşerek bir tepki haline gelir. Yasın ilk evresindeki kabullenememe ve koyu öfke hali henüz çok taze ve belki de örtük olan acıyla bütünleşir. Bunun bir örneğini “5 Numara” öyküsünde görmek mümkündür:

Ben Han. Anne karnında öldürülmeye çalışmış biri için ironik bir isim olduğunu kabul etmeliyim. Olay şu: Annemle babam Temiz Gen Programı’nın üyesiymişler. Program dâhilinde, annemin rahmine düştüğüm anlaşılır anlaşılmaz testlerim yapılmış. Alet sinyal vermiş. Herkes mutlu: “Beşinci dölünüz temizdir, buyrun doğurun.” Ama kandırdım sizi he heyt kandırdım. Hamilelik çok sakın geçti; mahsus yaptım. Çıt çıkarmadım içeride şüphe çekmemek için... Ne tek bir bulantı verdim anneme, ne uykusuz tek bir saat... Dokuzuncu ayın

sonunda ellerim biraz fazla büyümüştü ve ben annemin karnı fazla şişmesin diye onları yumruk yapmaktan yorulmuştum; birazcık açtım verdim [...] Bir eli yağda bir eli balda prensesler gibi raprahat bir hamilelik geçiren annem, karnında ufacak bir sızı duyar duymaz babama da telefonda “çabuk gel, “diye komut verip doktora koştu [...] Korkunç bir hata olmuş. Bebeğiniz geni temiz değil [...] Durum vahim, bebek bozuk, koca ortada yok, iş arkadaşlarına rezil olundu. Canı da pek kıymetlidir aslında ama hormonlardan mıdır nedir, ne de olsa hamile, ben bile öngöremedim ki bebek güdülerim çok kuvvetlidir, kaşla göz arasında arabayı uçuruma sürmesin mi! Bana mı sinirlendi daha fazla kendine mi, bilmiyorum. Ama planı işe yaramadı, ölmedim işte! Ölmedim! Hava-ambulans yanımıza ulaştığında annem son nefesini çoktan vermişti. Mavi gömlekliler hemen oracıkta annemin karnını açıp çıkarıverdiler içindekini. Beni... Kör ama capcanlı (s.28-29).

Anne karnında öldürülemeyen Han temiz gen teknolojisinin dokuz aylık “kusurlu” bir ürünüdür. Kusurlu olduğu anlaşılır anlaşılmaz anne kendisiyle birlikte bebeği ölüme sürükler. Ancak görüldüğü üzere bebek gözlerini kaybetse de yaşama tutunur. İnsan, biyoteknoloji ve gen mühendisliğinin beden-ötesi diyebileceğimiz etkileşiminden doğar Han. Beden-ötesi diyebiliriz çünkü tahminimizce “temiz” gen mühendisliği ile elde edilen hormonun kadına aşılmasıyla meydana gelir Han. Han’ın özneliği sadece bununla sınırlı kalmaz. Han’ın anne karnındaki failliği, hatta annenin bedenini kendince yönetmesi adeta gerçeküstü sınırlara ulaşarak antroposantrik çerçevenin pek de içine almadığı öteki tecrübelerine çevirir bakışımızı. Sonunda örtük acı ve aşikâr öfkeye sarınarak bir kayıpla başbaşa kalır Han. Onun bu kayıpla nasıl başa çıktığını/çıkacağını tam bilemeyiz elbette. Ancak Han’ın kendi ismini ısrarla söylemesi, ismini ifşa etmesi hayatta kalma ve yas tutma arasındaki yakın ilişkiye gönderme yapar. İsim, Derrida’nın ileri sürdüğü gibi, ölümü imleyerek ölü bir kimsenin peşi sıra gider. Han isimle birlikte gelen vakitsiz bir kayıp ve ölüm tecrübesi yaşar. Kendi ismini haykırması ise onu bulan mavi gömleklilere, biz okurlara ayrı bir vefa ve sorumluluk yükler. Teknolojinin insan bedeniyle etkileştiği ancak sonucunda bir tahribatın ve kaybın yaşandığı alanda Anne’yi ve Hanı hatırlamak, tutulan yastan ziyade tutulacak olan yası görünür kılar. İlhan gen teknolojisinin içinde nerede durduğumuzu, nasıl seçimler yaptığımızı, sonuçların ne olduğunu teknolojinin ve insan öznenin

beden-ötesi temasında bir kaybın ardında “kalan” kör bir bebek ile vermeyi seçer.

Öykülerdeki özneler Han gibi yeni doğmuş bir bebek olduğu kadar insan dışı hayvan olarak da karşımıza çıkarlar. Özellikle hayvana yapılan zulmün altı çizilirken bu zulmü tecrübe eden köpeğin birinci ağızdan anlatıcı olduğu durumlar yaygındır *Sürgün*’de. “Bağış” adlı öyküde anlatıcı şöyle seslenir okura:

Hanginizin fikriydi bizden asker yapmak? Sahiplerimizden istemek bizi? Yurtsever sahiplerimizden, bağış niyetine. Eğer iyi asker olabilecek gibilerse üstüne para da veririz, dediniz. Biz de bizi, bizim onları sevdiğimiz kadar seviyorlar zannederdik. Korkuyla felç ettiğiniz pek çok iyi vatandaşınız bir kampanyayla vazgeçti bizden. Biz bağışlar, Savunma Bakanlığı Köpek Eğitim Merkezi’nde toplandık. Bazılarımız hemen anladık; tatile gelmedik buraya. Kimimizin sahibi son dakikada vazgeçti dostunu askere yazdırmaktan. Benimki geçmedi [...] Dikkatim kendimi bildim bileli hep dağınık oldu, suç mu bu? Diğer *Retriever*’ların hepsi iz sürme taburuna seçildiler. Benim aklımsa sürdüğüm izde kalmıyor, başka yerlere kayıp gidiyor... Kaymasıydı ya da öyle bir çevik olsaydım, kötü adamları yakalayabilecek kadar hızlı koşsaydım, bu bombalar bağlanmayacaktı böğrüm. Uzaktan kumanda aleti, hem de benim eğitmenimde duruyor. Dört ayı birlikte geçirdik! Hiç mi üzülmeceksin, suçunu cihat örgütlerinin parçaları bulunmayan intihar bombacılarına atacağımız bu faili meçhulde kemiklerim sokağa saçılırken? (s.47-48).

Bağış köpeğinin ağızdan anlatılan bu öyküde köpeğin bir intihar bombacısına dönüştürüldüğünü okuruz. Köpek, bağış aracılığıyla savaş ekonomisinin bir parçası haline getirilir ve elbette küresel vahşetin kurbanı olmaktan kurtulamaz. Dahası, savaş ekonomisinin başlıca ürünü olan bomba, bir köpeğin bedeninde failliğini görünür kılar. Yıkım, ölüm, kayıp ve yas kaçınılmaz bir sonudur. Ancak İlhan’ın kendi anlatıcı sesini kısıttığı ve savunmasız azınlığın sesini duyurduğu noktada köpeğin özellikle dostluk, vefa veya sorumluluk üçgenine vurgu yapması bizi Derrida’nın yas kuramına götürür. Köpek anlatıcının “Kemiklerim sokağa saçılırken hiç mi üzülmeceksin?” sorusunun hem onca zamandır dost bellenen köpek sahibine hem de bombayı köpeğin üstüne yerleştiren eğitmene yöneltilmesi anlamlıdır. Köpek eş zamanlı olarak hem dostunu kaybeder hem de

kendi ölümüne tanıklık eder. Böylece Derrida'nın tartıştığı dostun ölümü ilerleyen yas sürecinin izi "Bağış"ta sadece insan özneyle sınırlı kalmaz. Tam bu noktada görünür kılınan jest ise hayvanın savaş aracına dönüştürülerek yaşam hakkının tümüyle ihlâl edilmesinin insan merkezli olmayan bir dil üzerinden eleştirisidir. Yazar bizim okur olarak bu vahşet içinde ölen bütün köpeklerin de yasını tutmamızı ister bir bakıma.

İlhan savaş, katliam, yıkım gibi kayıpların temsiline hem insan özne gözünden bakarken insan olmayan canlıların, insan dışı hayvanların yasını gözetir. Dolayısıyla okur ölüm karşısında öteki'nin yasına eko-eleştirel ve beden-ötesi pencereden bakmayı sürdürür kitap boyunca. İnsan eliyle gerçekleştirilen tahribatın sonucunda doğal kaynakların giderek azalmasını, doğal ve sosyal alanların yozlaşmasını okurken toprağın sömürülüşü ve acısı görünür kılır. "Srebrenitsa" öyküsü bunun en güzel örneğidir:

Su ağladı, ateş ağladı, bulut ağladı, köz ağladı, 11 Temmuz'da. Ben Srebrenitsa! Ne oldu Birleşmiş Milletler'in 93'te "güvenli" ilan ettiği topraklarımın korunması? Savaştan kaçan bir sürü insanın akınına uğradım güvenli ilan edildikten hemen sonra. Bir yandan sevinirken, misafir ettiğim her yeni adıma, yüreğim pır pır etti her nefesle, bir yandan. Derinlerde bir yerde korkuyordun çünkü içim, insanlara güvenmemeyi çoktan öğrendim ben, çok yaşlıyım. İsmim değişir ama bilgeliğim kalır ağaçlarımın köklerinde. Güvenliydim ya artık ne de acele etti Bosnalı Müslümanları silahsızlandırırken Birleşmiş Milletler'in Hollandalı askerleri! Neredeydiniz Sırp topları beni döverken [...] On bir temmuz bin dokuz yüz doksan beşte yer gök ağladı. Toprağımın üstünde ve altında barınan milyarlarca yaşam tir tir titredi korkudan. Ne sürüngenlerim saklanacak bir yer bulabildi kendilerine, ne kanatlılarım [...] Sekiz bin deniyor ama bana kalırsa daha fazlası, acılarını hâlâ hissediyorum, çığlıklarını hâlâ duyuyorum. Sesleri gelmiyor mu oralara? (s.99-100).

Batı resmi tarihinin tanıklık ettiği ve pek ses çıkarmadığı ancak toprağın ses verdiği bir gerçeklikle yüzleştirir okuru İlhan. Acıların, çığlıkların kesilmediği Srebrenitsa dile gelerek iç içe geçmiş pek çok politik sorunu, sosyal ve ekolojik tahribatı yeniden hatırlatır okura. Bu bağlamda savaş ve katliama neden olan politikaların altını çizerek bu politikaların sonucunda yalnızca insan öznenin yok olma-

dığını gösterir. Doğa/kültür, kendi/öteki ayrımlarını bulanıklaştırarak okuru öteki'nin yasını duymaya davet eder. Katliamın acısı ve travması her yerededir. İnsanla birlikte bütün canlılar kayba uğrar, bütün canlılar yas tutar. Katliamın acısı ağaç halkalarında, ağaç köklerinde, Srebrenitsa barut kokar. Baruttan kaçan toksik maddeler ve kimyasallar ardı ardına üstüne yapıştıkları diğer bedenler ve ölümler ile topraktır ve daima dolaşım halindedir. Toprak ise hissedilir ve hatırlar. Burada toprak yası temsilen işlevselleşir. Ancak toprak yalnızca insan öznenin yasını temsil etmek amacıyla araçsallaşmaz. Sadece insanı merkeze alan yas tecrübesinin ötesindedir Srebrenitsa'nın ağzından dökülenler. Burada yas temsiliinde çoğu kez karşılaştığımız insan öznenin bellek aracılığıyla bir anıt yaratmasından da bahsedemeyiz. Alışılmışın aksine toprağın ta kendisi insan belleğini harekete geçirir. Toprağın failliği, bilme, tanıma ve harekete geçme/geçirme istenci üzerinden açılan bir jestle şiddet, travma ve yaralanabilirlik meselelerini herkesi, her şeyi kapsayan etik bir gözle okuruz.

### **Sonuç: İnsan Merkeziliğin Reddiyle Gelen Eleştirel ve Disiplinlerarası Yas Kavramına Doğru**

Yerinden yurdundan edilme, yaşam hakkının gaspı ve sömürsü gibi çeşitli sürgünlük hallerine hem insan özne hem insan olmayan canlıların penceresinden bakan Çiler İlhan insan tahakkümüne, antroposantrik yas anlayışına dair kapsamlı bir eleştiri sunar okura. Bireysel, toplumsal, politik, biyolojik ve çevresel kayıpların birbirinden ayrı algılanamayacağına altını çizerek küreselleşme ve küresel kapitalizmin getirdiği mağduriyetin çeşitli yüzleriyle buluşturur bizi. Kayıpla, ölümlerle mücadele etmenin, yas tutma sürecinin ve melankolik içe çekilişin sadece insan özneye mahsus olmadığını gösteren öykülerdir *Sürgün*'de okuduklarımız. Böylelikle, marjinalleştirilen ve kırılğan yaşamlar süren bütün canlılarla birlikte nefes alan dünyanın yas haritasını yeniden çizer İlhan. Bu haritada özellikle Freud ve Derrida'nın yas kavramının izlerini bulmak mümkündür. İlhan'ın öykülerini yakın okuduğumuzda mutlaka birinin veya bir idealin kaybıyla karşılaşırız. Bu kayıp kişinin kendine dost bildiğinin ve aynı

anda ben'in de yasıyla ilintilidir. Bu yas kimi zaman Sulukule'nin sokak taşlarında saklıdır, kimi zaman ise bozuk genli öldürülemeyen bebek Han'ın örtük acısında gizlidir. Yasın izi kimi zaman intihar bombacısı köpekten geride kalan parçalarda saklıdır; kimi zaman ise öfke ve acı dolu toprak Srebrenitsadır. *Sürgün*'de tutulan ve tutulmayı bekleyen yas, insanın insanla, insanın insan olmayan bütün canlılar ve maddelerle ve insanın mekânla etkileşerek yarattığı bir dille okura aktarılır. Böylece yasın öteki haliyle karşılaşarak kültür/doğa, akıl/ruh, anlam/madde ile çevrili düalist düşüncenin kırılmasına tanıklık ederiz. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki *Sürgün*'ün en önemli eleştirel müdahalesi sözde "eşit" bireyler arasında var olan toplumsal sözleşmenin kayıp ve yas üzerinden yeniden yazımıdır. Başka deyişle, iktidarı belirleyen yetki ve sorumluluğa sahip rasyonel eril öznenin yaşam merdiveninin en üst noktasından diğer canlı türlerine seslendiği hiyerarşik yapı *Sürgün*'deki öykülerde kırılır. Zira acı çeken ve yas tutan insan öznenin dünya üzerinde yaşayan bütün varlıkların en tepesinde yer almadığı aşikârdır. İnsan, yası paylaştığı bütün canlıların "arasında" ve onlarla birlikte yaşayan bir "tür" olarak konumlandırılır *Sürgün*'de. Bu eleştirel okuma mühimdir çünkü yas tutma sürecinde insan dışı canlılara dair farklılığın marjinalleştirilmediği, aksine yaratıcı ve bereketli kılındığı disiplinlerarası eleştirel bir alanın imkânını gözler önüne serer. İlhan'ın öyküleri yas temsiline sadece antroposantrik dilin imlediğiyle kayıpla algılanamayacağını, satır aralarında giderek yükselen bir jestle öteki'nin yasını görmek ve tanımak gerektiğini hatırlatır okura.

*Sürgün*'ü, bütün yukarıdaki tartışmaya ek bir notla bitirmek istiyorum. İlhan'ın öykülerini Freud'un melankoli kavramsallaştırmasının ötesinde gelişen bir feminist müdahale olarak okuyup sonlandırabiliriz. Fransız feminist Julia Kristeva melankoli tanımına ilişkin toplumsal cinsiyet odaklı yaklaşımı öne çıkararak Freud'un eril/fallus merkezli melankolisini eleştirir. *Black Sun: Depression and Melancholia* (*Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli*) adlı kitabında melankolinin gerçekten de tedavi edilmesi gereken bir hastalık olup olmadığını tartışır (1989, s.5). Kristeva'nın melankoli tanımında nesne kaybı Freud'unkinden farklıdır. Kristeva'da nesne veya ideal kaybı, baba ile sembolik alana girmesini sağlayacak gerekli özdeşleşmeyi

kuramayan ve sonunda annesel nesneye bağlı kalan özneyle ilintilidir. Böylelikle kadın ve melankoli arasında bir bağ kuran Kristeva tam da bu noktada melankolinin dilini inceler. Kristeva'ya göre zihnin bir kayıpla içine düştüğü ve acının imlediği kör kuyuda derdini ifade etmeye çabalayan özne çoğu kez suskuda, bağırılmayan dilde, mırıltıda, ağıtta konuşlanır. Onun bu bağırılmayan dilini ayrı bir dil, eril tahakkümden ayrı bir söylem olarak algılamanın yollarını arar Kristeva (s.97). Melankolinin daha çok kadın yazarın evreninde tezahür ettiğini belirtirken Fransız yazar Marguerite Duras ve *Hiroşima Sevgilim* üzerinde durur. Romandaki acı, dünyadan kopma, bellek ve delilik meselelerinde susmanın, yarım kalmanın, parçalanmanın, mırıltının esasen keskin bir konuşma olduğunun altını çizer Kristeva (s.221). Bir anlamda yaşamla ve dünyayla başa çıkmak için geliştirilen bir araçtır melankoli dili. Dahası melankoli, acının ve eksilmenin imlediği alanlarda yaşamda kalma stratejisi olarak okunabilir. *Sürgün*'de yas öznelerinin kayıpla şekillenen bir eksilme, iç çekilme ve hatta kendi geri gelememe içinde olduğu aşıkârdır. Öznelerin ağzından dökülenlerin, parçalanmışlığın, mırıltının incelikli biçimde izini sürdüğümüzde ise bu eksiklik halinin (antroposantrik olmayan) yeni bir dünya kurmanın olanaklarını işaret ettiğini görürüz. Böylelikle melankoli, *Sürgün*'deki öznelerde güçten düşerek/düşürülerek kendi içine kapanıp kalmayan, aksine kabuğundan dışarıya doğru genişleyen, dünyayı eyleme gücü veren bir var olma biçimine dönüşür. Bu anlamıyla öyküler okurdan keskin bir dikkat ve algı talep ederken aynı anda yazarla birlikte yasa ve melankoliye dair karar almaya çağırır onu: Yeryüzünde bütün canlıların ve titreşimlerin haklarını teslim ederek hüznün ve acının olağanca ağırlığı altında direnmek ve mücadele etmek.

## KAYNAKÇA

Alaimo, S. (2010). *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington, IN: Indiana University, (s.2-12.)

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University.



- Butler, J. (1995). Melancholy Gender—Refused Identification, *Psychoanalytic Dialogues*, 5:2, 165-180, DOI: 10.1080/10481889509539059
- Dolphijn, R. ve van der Tuin, I. (2012). *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities.
- Derrida, J. (1993). Politics of Friendship. *American Imago*, 50 (3), 353-391 <http://www.jstor.org/stable/26303875>.
- Derrida, J. (2001). *The Work of Mourning*. P.A. Brault ve M. Naas, (Çev.) Chicago: University of Chicago, s.107-130.
- \_\_\_\_\_ (2008). *The Animal That Therefore I Am*. Marie Louise Mallet (Ed.) D.Wills (Çev.) New York: Fordham University.
- Ergin, M. ve Dolcerocca, Ö.N (2016). Edebiyata Ekoleştiril Yaklaşımlar: Ekoşir ve Elif Sofya. *SEFAD*, 36, 297-314.
- Freud, S. (1917). Yas ve Melankoli. Runa Uslu ve Oğuz Berksun (Çev.). *Kriz Dergisi*, 1(2), 98-103.
- İlhan, Ç. (2010). *Sürgün*. İstanbul: Everest.
- Kristeva, J. (1989) *Black Sun: Depression and Melancholia*. Leon S. Roudiez (Çev.). New York: Columbia University.
- Singer, P. (2005). *Hayvan Özgürleşmesi*. H. Dođan (Çev.). (s.44-60). İstanbul: Ayrıntı.