

Bitki Haklarının Tanınmasına Dair Açmazlar ve Açılımlar

Derya Avcı Dursun & Gönül Karabolu

Feminist Tahayyül, 5(2): 270-298.  
(Araştırma Makalesi)

<https://doi.org/10.57193/FeminTa.2024.270>

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül  
Cilt 5(2) - Kış 2024, 270-298



İNŞANDAN İBARET OLMAYAN DÜNYA AR



# Bitki Haklarının Tanınmasına Dair Açmazlar ve Açılımlar<sup>1</sup>

Derya Avcı Dursun<sup>2</sup> & Gönül Karabolu<sup>3</sup>

## Öz

Hayvan hakları kuramlarıyla kıyaslandığında görece yeni olan bitki haklarının negatif ve pozitif veçheleri bulunmaktadır. Hayvanlar için belirlenmiş olan negatif hakların tamamının bitkilere uygulanmasının zorluğu pozitif ilişki sel sorumluluklara odaklanmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle hayvan hakları kuramcılarının belirlediği temel ilkeleri bitkilere uygulamak yerine, bitkilere keyfi şiddetin uygulanmasının ve onların tümüyle araçsal kılınmasının önüne geçecek konuları tartışmaya açıyoruz. Böylece hem olağan hem de olağanüstü hâlde uygulanan keyfiyeti; ekokırım, ekolojik yas ve yasa-şiddet ilişkisi bağlamında değerlendirmeyi amaçlıyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Bitki hakları, keyfi şiddet, pozitif yükümlülük, yaralanabilirlik, ekokırım, ekolojik yas

---

<sup>1</sup> Bu makaleyi, 9-11 Aralık 2022 tarihinde düzenlenen 5. SineFilozofi Dergisi Uluslararası Sinema ve Felsefe Sempozyumu'nda sunduğumuz "Limon Ağacının Melodisi: Meyve Bahçesinin Çifte Anlamı Üzerine" başlıklı bildirimizde ele aldığımız ağaç yaşamının olağanüstü hâlde keyfi bir şekilde gözden çıkarılabilir ve harcanabilir olduğu fikrinden hareketle geliştirdik.

<sup>2</sup> İstanbul Beykent Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, deryadursun@beykent.edu.tr / deryavci@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9235- 5893

<sup>3</sup> İstanbul Beykent Üniversitesi, Sosyoloji (İngilizce) Bölümü, gonulkarabolu@beykent.edu.tr/  
gonulkarabolu@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-7633-8433  
Makale Geliş Tarihi: 29.04.2024  
Makale Kabul Tarihi: 13.08.2024



# Dilemmas and Insights About Recognition of Plant Rights

## Abstract

Plant rights, which are relatively new compared to animal rights theories have both negative and positive aspects. Because all of the negative rights established for animals are difficult to apply to plants, it is necessary to focus on positive relational responsibilities. For this reason, instead of applying the basic principles set out by animal rights theorists to plants, we are opening up discussions on issues that would prevent arbitrary violence against plants and their total instrumentalisation. Thus, we aim to evaluate the arbitrariness applied in both ordinary states and states of exception in the context of ecocide, ecological mourning, and the relationship between law and violence.

**Keywords:** Plant rights, arbitrary violence, positive obligation, vulnerability, ecocide, ecological mourning



## Giriş

Ölümsüzdür bir ağaç, kıyaslarsan benimle  
Çok daha şaşkıncıdır, kısa bir çiçek-başı,  
Birinin uzun ömrünü versinler bana, birinin yürekliliğini  
(Plath, 2006: 19).

Bu çalışma bitkilerin haklarını keyfi şiddet, ekolojik yıkım ve yaralanabilirlik<sup>4</sup> kavramlarını merkeze alarak tartışıyor. Bitkilerin bir yaşamın-öznesi (subjects-of-a-life) olup olamayacağını hayvan hakları kuramcılarının, bitki fizyologlarının ve bitki etiği üzerine çalışmalar yapan düşünürlerin argümanlarından hareketle değerlendiriyor. Bitkilerin kendilerine has duyulara, iletişimsel ağlara sahip ve çevrelerinin farkında canlılar olduğu<sup>5</sup> dikkate alındığında, bitkileri hayvan hakları kuramcılarının sunduğu argümanların ötesinde düşünmek mümkündür. Bitkilerin de yaralanabilir olduğu ve duyulara sahip olduğu kulağa her ne kadar “insansılaştırılmış” ifadeler gibi gelse de bir bitkinin yetileri bakımdan insandan ve hayvandan daha “aşağıda” konumlandığını varsaymak hatalı olacaktır. Ancak bunlara rağmen bitki haklarından söz etmenin bir açmazı olarak yasal düzenlemelerle hakka sahip olmak da şiddete uğrayanı korumayan bir yasadışı içerir. Çünkü insanlara ve hayvanlara yapılmaması gerekenlere işaret eden öldürülmeme, mülk edinilmeme, kapatılmama ve işkence görmeme gibi negatif hakların olması bu hakların her koşulda uygulanabileceğini göstermez.

O halde, Derrida’dan hareketle “[...] batıda adil olan ile adil olmayan hakkındaki düşünceye hâkim olan metafizik-insan merkezli aksiyomatiğin bütünü yeniden göz önüne almayı” hedefleyerek insandan başka olanların yasa, hak ve şiddet tartışmalarındaki konumunu

---

<sup>4</sup> Yaralanabilirlik ve kırılabilirlik kavramları çoğu zaman birbirinin yerine ikame edilebilir niteliktedir. Judith Butler’in *Precaious Life: The Powers of Mourning and Violence* başlıklı kitabı Türkçeye *Kırılabilir Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* olarak çevrilmiştir. “Vulnerability” kavramı ise, yaralanabilirlik olarak çevrilmiştir. Yaralanabilirliğin kökü olan *vulnus* kavramı, fiziksel olarak hastalık sonucu ortaya çıkan yarayı değil, daha ziyade *ötekinin* neden olduğu yaraya işaret eder. Öteki ile var olan *vulnus*, yaşadığımız sembolik düzen içerisinde yorumlanır (Hakverdi ve Erdem, 2022: 1. Para.).

<sup>5</sup> Bkz. Chamovitz, 2021; Hall, 2011; Mancuso & Viola, 2020.



yeniden düşünmek durumundayız (2010: 65). Derrida'nın eleştirisinin merkezinde insanlara atfedilen ahlaki belirlenimlerin ve yasal düzenlemelerin tamamının insandan başka olanlara uygulanması gerektiği fikri yer almamaktadır. Bu açıdan insan haklarının ve hayvan haklarının tamamının aynı şekilde bitki haklarına uygulanabilir nitelikte olduğunu söylemek zordur. Öte yandan insanların pozitif yükümlülüklerini göz ardı eden yasal belirlenimler ve düzenlemeler sorgulandığında “[...] epistemolojik ve ahlaki varsayımlar(ın) [...] hayvanlar ve bitkiler dahil, bütün insan-olmayan failerin zararına, sadece insanlara tahsis edildiği” görülür (Braidotti, 2014: 88). Bu noktada Donaldson ve Kymlicka'nın (2016) negatif haklarla pozitif yükümlülükler arasında yaptığı ayrımı hatırlamakta yarar vardır. Yalnızca yapılmaması gerekenleri içeren negatif haklar yerine, insanların alması gereken sorumlulukları, kendinden başka olanların habitatına saygı duymasını ve ihtimam göstermesini merkeze alan pozitif yükümlülükler<sup>6</sup> odaklanmak (*a.g.e.*: 14), ilişkisel sorumlulukların hayvanlardan bitkilere doğru genişletilmesine olanak tanımaktadır. Bitkiler için Michael Marder'ın önerdiği haklar olarak “keyfi şiddetten uzak kalma”ya ve “topyekûn araçsallaştırılmama”ya insanların pozitif ilişkisel sorumlulukları eklendiği takdirde bir sonraki bölümde detaylandıracağımız bitki haklarına ilişkin açmazların aşılabileceğinden söz edilebilir (2013: 50). Bu bakımdan tartışılması gereken nokta, insan-bitki arasındaki sınırın çeşitli yaklaşımlardan (biyolojik/etik) hareketle belirginleştirilmesi değildir. Garrard'ın Derrida yorumuna göre “[...] sabit olmayan hiyerarşiler düzeni içindeki farklılıkların çoğaltılması” çizgiyi belirleme ya da ortadan kaldırma uğraşından daha elzemdir (2020: 196). Bir ağacı belirli bir soyut kategori içinde düşünmek ile onunla sahil bir karşılaşma yaşamının ayrımını yakalamak, ekolojik hassasiyetlerin ve farklılıkların görünür kılınmasına vesile olan ilişkisel sorumluluğu anlamak bakımından önemlidir.

Etimolojik olarak “mesken, ev, oda” anlamlarına gelen oïkoç [oikos] ile Latince bir fiil olan ve “kesmek, düşürmek, vurmak, öldürmek, parçalara ayırmak” anlamlarını taşıyan *caedere* mastarının birleşiminden meydana gelen ekokırımın, büyük ölçekli yıkımların yanında

---

<sup>6</sup> Donaldson ve Kymlicka (2016) bu öneriyi yalnızca hayvan hakları bağlamında ele almaktadır.



gündelik pratikler içinde yer alan küçük ölçekli keyfi şiddeti de içermesi gerektiğini öne sürüyoruz. Keyfi şiddet yalnızca çevreyi son derece yıkıcı faaliyetlerle tahrip eden savaşların etkilerini değil, aynı zamanda gündelik yaşantımızda karşılaştığımız bitkilere uyguladığımız kökünden sökme ve yerinden etme faaliyetlerini de anlatmaktadır. Dolayısıyla var olanların tamamının meskeni (oikos) olan yeryüzünün sakinlerinin ve onların çevrelerinin münferit şekillerde tahrip edilmesini ifade eden ekokırımı hem savaş suçları hem de bireysel şiddet ve ekolojik yas ekseninde değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmada, insan faaliyetlerinin görünmez kıldığı bitkilerin yeryüzüne aktif katılımlarını merkeze alıyoruz. Aynı zamanda bu makale ile yasal olarak ekokırımın ve bitki haklarının tanınmasına ve kabul edilmesine ilişkin tartışmaların son derece sınırlı olmasından hareket ederek bitkilerin kaybının da yaralanabilirliğin ve ekolojik yasin konusu olduğuna işaret etmek istiyoruz.

### **Bitki Haklarının Açmazlarını Düşünmek**

İnsan ve hayvan hakları bağlamında pek çok yasal düzenleme karşımıza çıkmasına rağmen doğrudan bitki hakları üzerine yapılmış düzenlemelerin ve çalışmaların sayısının son derece az olduğu görülmektedir. Özel mülk ağaç kesim yönetmeliğine, zeytincilik yasasına, orman ve mera kanununa ilişkin planlamalar, bitkilerin çoğunlukla kaynak olarak kullanıldıklarına işaret etmektedir. Bu nedenle hayvan ile insan arasındaki yakınlığın ötesinde konumlandırılan bitkilerin müstakil bir “hak sahibi” olarak değerlendirilmesine yönelik tartışmaların boyutu son derece sınırlı kalmıştır. Hayvan hakları kuramlarının merkezinde yer alan anlayış, hayvan bedeni ile insan bedeni arasındaki yakınlığa karşı bitkilerin yetileri bakımından “eksiklikleri” olduğudur. Bu tartışmalar “yakınlık” vurgusunun periferisinden çıkamamıştır. Bir canlının hakkından söz etmek için o canlının sahip olması gereken özelliklerin belirlenmesi, öne sürülen hayvan hakları kuramlarının temel dayanak noktasını oluşturmaktadır. Peki, hakları temellendiren türsel belirlenimler nelerdir ve hayvan haklarına ilişkin kuramlar geliştiren düşünürlerin öne sürdüğü “hakka sahip olma argümanları” bitkileri dışarıda bırakma konusunda tutarlı izlekler sunmakta mıdır?



Hayvanları bitkilerle kıyaslayan kuramcılardan biri olan Regan (2022) insanların, insan olmayan memelilerin ve kuşların yaşamın-öznesi olarak konumlandıklarını, ancak canlı olmalarına rağmen bitkilerin bu failikten pay almadıklarını savunur. Regan'ın amacının insanlardaki, insan olmayan memelilerdeki ve kuşlardaki farklılıkları yakalamak ya da türe özgü biyolojik belirlenimleri ortaya koymak olmadığı söylenebilir. Yaşamın-öznesi olmak belirli bir aynılıkta, benzerlikte ve ahlaki eşitlikte kesişmektedir.<sup>7</sup> Peki, bir yaşamın-öznesi olmak için ne gerekir? 1) Dünyaya dair farkındalık/dünyanın bilincinde olma ve 2) yaşadıklarına ve başına gelenlere yönelik farkındalık (Regan, 2022: 85). Görülen o ki Regan açısından (a.g.e.: 88-92) hayvanlar ve insanlar yaşamı farklı şekillerde deneyimliyor olsalar da dünyanın farkında olmaları bakımından “ortak bir noktada” buluşabilirler. Bu kesişimi sağlayan özellikler bedenlerimizdeki, sinir sistemlerimizdeki ve davranışlarımızdaki yapısal benzerlikler ve kökensel ortaklıklardır. Aynı zamanda Regan için (2022: 95) belirli haklara sahip olması gereken ve yaşadıklarının farkında olan “en az tartışmalı” türler kuşlar ve memelilerdir. Burada ince bir çizgiyle türler birbirlerinden ayrılırlar. Peki, bu sınırı “en az tartışmalı” olanlardan hareketle çizmemiz sınırın ötesinde bırakılanlara ve haklardan pay almayanlara dair sorumluluğumuzu azaltmaz mı? İnsan varlığının yaşamını sürdürebilmesi için haksızlığa uğrayan canlılar kümesinden “son derece tartışmalı” olanlar çıkarıldığında geriye kalanların münferit haklara sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Regan'ın bitkiler yerine bazı hayvanların haklara sahip olmasına gerektiğine ilişkin gerekçesi ise şöyledir: “[...] haksızlığa uğrayanları savunmak için yapabileceklerimizin bir sınırı olduğunu da belirtmişim. Her kurban için her şeyi yapmamız elbette imkânsızdır. Öte yandan bu sınırın hiçliğe uzanmaması gerektiğini de söylemişim” (a.g.e.: 96). Bu ifade ile hakları belirli türlerle sınırlandırmanın zorunlu olduğu gerekçelendirilir. İnsandan başka olanların hakları söz konusu olduğunda Regan'ın eleme yöntemi, bir yaşamın-öznesi olmak bakımından en az tartışmalı türleri seçmekten geçer (Francione, 2022: 40). Yapabileceklerimizin sınırlarını belirlerken böyle bir eleme yöntemini tercih etmemiz çeşitli etik açmazlara sebep olmaz mı veya insanların pozitif

---

<sup>7</sup> *Hayvan Hakları için Temel Argümanlar* metninde Regan (2005), bir yaşamın-öznesi olmayı, ahlaken edilgin varlıklar ile ahlaken etkin varlıklar arasındaki ortaklığa işaret ederek kullanır. Ancak ahlaken etkin varlıklar eylemde bulunmayı seçtikleri için eylemlerinden sorumlu tutulurlar.



yükümlülüklerini kısıtlamaz mı? Daha da önemlisi memelilerden ve kuşlardan olmayanlara karşı sorumluluğun bertaraf edilmesini meşrulaştırmaz mı? Bu soruların cevabını bulabilmek için öncelikle diğer hayvan hakları kuramcılarına, ardından da güncel bitki çalışmalarına yönelmek ve bir yaşamın-öznesi olarak konumlanmanın ne anlama geldiğini yeniden sorgulamak gerekecektir.

İnsanlarla ortak algı, ortak beden ve ortak sinir sistemine sahip olmayan canlıların haklarını tartışmaya kapatan Regan'ın ortaya koyduğu kriterleri Singer da (2018: 350) benzer minvalde ele almakta ve bitkilerin acıyı ve hazzı hissetmiyor olmalarından<sup>8</sup> yola çıkarak insanlar tarafından yenilmelerinin ve hasat edilmelerinin önünde herhangi bir engelin olmadığını ileri sürmektedir. Donaldson ve Kymlicka da diğer düşünürler gibi tartışmanın karmaşıklığına bir sınır çekebilmek için hissetme yetisi, benliği ve bilinci olmayan bitkilere ve cansız doğaya “kişi muamelesi yapmaktan” kaçınmak gerektiğini vurgulayarak insanların ve hayvanların, “farklı olduklarını, hissedebilirliğin ayırt edici hassas noktalar oluşturduğunu, bunun da ihlâl edilemez hakların korunmasına yönelik ayırt edici ihtiyaçlar yarattığını” savunur (2016: 47).

Bitkilerin hayvan hakları bağlamında tartışmaya dahil edilmesiyle ortaya çıkan sonuçlardan ilki “bitkiler de acı çekiyor” argümanıya hayvan eti yenilmesinin vegan ya da vejetaryen olmayanlar tarafından meşrulaştırılması (Singer, 2018: 351); ikincisi de “hiçbir

---

<sup>8</sup> Vegan ya da vejetaryen beslenmeyi savunan hayvan hakları kuramcıları için bitkiyi yemeyi meşru kılan şey, onun hissetme yetisine sahip olmamasıdır. Gary L. Francione ve Anna Charlton (2018), bitki fizyologlarını ve bitki etiği üzerine çalışan düşünürleri çok sert bir şekilde eleştirmektedir. Onlara göre, bitkilerin hissettiğini, acı çektiğini ya da çevrelerinin farkında olduklarını öne süren bir bilimsel kanıt yoktur ve mevcut çalışmalar hayvanların “karşılık verdiği”, bitkilerin ise “tepki verdiği” ortaya koymaktadır (*a.g.e.*: 89-90). Francione bir başka eserinde (2022: 56), hayvanlardan farklı olarak bitkilerin acıyı hissettiklerine dair bir harekette ve davranışta bulunmadıklarından söz eder. Bu farkı ortaya koymak için de sıklıkla hayvanlarla bitkileri karşılaştırır. Yaptığı karşılaştırmalardaki temel problem ise, insanların bir bitki ile hayvanı koyduğu mertebedir. “Bahçenizdeki domatesinizi ve köpeğinizi yesem, bu iki eylemi aynı kefeye koymazsınız” (*a.g.e.*: 317) diyerek bitki haklarını tartışmaya kapatan Francione, argümanını insanlar tarafından insandan başka olanlara verilen değer hiyerarşisine indirgemiş olur.





canlı varlığa kötülük yapmamayı” öğütleyen Jainizm’de<sup>9</sup> olduğu gibi insanın kök sebzeleri yemesinin yasaklanması ve girdiği perhizlerle aç kalarak ölümünü beklemesidir (Challaye, 1998: 64). Bu iki uç arasında salınmak ise, bir yaşamın-öznesi olarak insanın alması gereken sorumlulukları daha da karmaşıktır. Bu salınım iki varsayımı karşı karşıya getirir: “İnsan yaşamı daha değerlidir ve olumlanmalıdır” ≠ “İnsan yaşamı her varolanın yaşamı kadar değerlidir”. Aslında tek tek hangi canlıların ve türlerin yenilebilir olduğunu ya da hangilerinin haklara sahip olduğunu belirlemekten daha elzem üçüncü bir imkândan –değerli ve değersiz sıralamasından vazgeçmekten– söz edilebilir, çünkü kimlerin hakka sahip olacağını belirlemenin zorluğuna ek olarak bir canlının hakkına ilişkin yasanın uygulanabilirliği ve ihlâl edilebilirliği çok daha büyük bir açmazı beraberinde getirmektedir. Ancak herhangi bir yasa üzerinden belirli haklara sahip olunabileceği tartışmaya açıldığında yasanın kendisine içkin olan açmazlar herkes için geçerli olacaktır. Bu nedenle yasanın yasadışı veçhelerini tartışmadan önce insandan başka olanların özne, kişi ya da fail olarak konumlandırılmaları üzerine yeniden düşünmemiz elzem gözükmektedir. Çünkü bitkilerin ve hayvanların haklarına ilişkin yasal düzenlemeler bu kavramların canlılara atfedilip atfedilemeyeceği üzerinden şekillenmektedir.

Hall; Singer’ın ve Regan’ın insan merkezci yaklaşımlara ve hiyerarşik belirlenimler kuran ikiliklere karşı “insan olmayanlar için ahlaki değerlendirmeler yapabilmeye olası olduğunu” görünüşe çıkardıklarını ifade eder (2011: 2). Aynı zamanda Hall onların kuramında hayvan yaşamı merkeze alındığı için belirli bir dışlama pratiğinin sürdürüldüğünü ve “Batı toplumunda bitkilerin değersizleştirilmesinin temelini” atıldığını vurgular (*a.g.e.*: 157). Bu dışlama pratiğini yerinden eden argümanın temelinde yatan düşünce, bitkilerin birer kişi [person] olarak ve “iradeli, zeki, ilişkisel, algısal ve iletişimsel varlıklar olarak” kabul edilmeleri gerektiğidir

---

<sup>9</sup> Bitki etiği üzerine çalışan düşünürler Jainist teoloji geleneğindeki şiddetsizlik etiği üzerinde sıklıkla dururlar. Bu alanda çalışan Matthew Hall (2011) Jainizmin insanın ve bitkinin yetisel farklılıkları yerine benzerliklerine ve canlılıklarına odaklandığından söz eder. Hall’a göre (*a.g.e.*: 84), Jainizmin bitki etiğine ilişkin sunduğu imkân; bitkilerin de zarar gördüğünün anlaşılması, ahlaki alana dahil edilmelerinin sağlanması ve keyfi şiddete maruz kalmalarının önlenmesidir. Michael Marder da (2013: 49), Jainistlerin ruh olarak düşündükleri köklerin, bilimsel olarak Darwin ve oğlu Francis tarafından öne sürülen “kök-beyin hipotezi”nde olduğu gibi “beyne benzeyen organlar olarak hareket ettiklerini” ifade eder. Bu açıdan bitkiler hayvanlardan ve insanlardan farklı olarak toprağa gömülü bir iletişim ağına sahiptir.



(Hall, 2011: 100). Bitki fizyologları, ekolojistleri ve botanikçiler tarafından yapılan çalışmalar<sup>10</sup> neticesinde bitkilerin son derece karmaşık bir yapıya sahip olan, dünyaya aktif katılımlı canlılar oldukları bilinmektedir. Bu nedenle çevresini hayvandan ve insandan başkaca bir şekilde algılayan bir bitkinin haklara sahip olması gerektiği fikri, ortak beden ve ortak dil arayışının ötesinde düşünülmelidir. Aynı zamanda bitkiler yalnızca kendilerinden başka olanlar için bir besin kaynağı olmadıklarından Marder'ın ifadesiyle “bitkisel özelliğin benzersizliğine” dayandırılacak ilkelerden hareket etmek, bitki haklarının inşasında yol gösterici olabilir (2013: 49). Bu açıdan Marder iki temel ilke belirlemiştir:

Keyfi şiddetten ve topyekûn araçsallaştırılmadan uzak olma hakkı, bitkilerin içsel değerini kabul edecek ve sonuç olarak dışsal amaçlar için kullanılmalarına sınırlar getirecektir. Örneğin bu durum, ağaç kesme uygulamalarına ciddi kısıtlamalar getirilmesi ve bitki örtüsünün kasten tahribi de bitki haklarının ihlâl edilmesi anlamına gelecektir. Bu iki ilke, bitki yaşamı için geçerli olan pozitif ve negatif özgürlüğün veçhelerini açıklayacaktır (*a.g.e.*: 50).

Şayet bitki haklarına ilişkin ilkeler belirlenecekse hayvan hakları kuramcılarının hayvanların acı çektiklerine, çevrelerinin farkında olduklarına ve bir yaşamın-öznesi olduklarına ilişkin sundukları argümanlardan hareket etmek artık mümkün olmayacaktır. Bitkilerin de acı çekebileceğini belirten Schulp (2019), hissetme yetisine sahip olan hayvanların öldürülmeme ve yenilmeme hakkı üzerinden yasal düzenlemeler ve ilkeler belirleniyorsa bitkilerin de aynı haklara sahip olmaları gerektiğini savunur. Hayvan hakları kuramcılarında getirilen temel

---

<sup>10</sup> Darwin'in *Bitkilerde Hareketin Gücü* başlıklı kitabını yorumlayan Ken Thompson (2019), Darwin'in bitkilerin zekâsı olduğuna dair öne sürdüğü argümanları tartışmaya açar ve toprak altına yayılmış olan köklerin kendilerine has özel ağlara sahip olduğu fikrine katılır: “Her bitki çoğu toprak altında bulunan kendi özel ‘ağma’ sahiptir. Aslında, bitkiler düzenli olarak kendilerini saran çevreyi izler ve gereği neyse yaparlar. Topraktaki kökler yakındaki diğer köklerin farkındadırlar ve dahası köklerin kime ait olduklarını bilirler” (*a.g.e.*: 60). 21. yüzyıl düşünürlerinden olan Mancuso ve Viola da (2020: 15-16), bitkilerin zekâsı olduğunu öne süren bir kitap yayımlayarak Darwin'in fikirlerini bir adım ileri götürmüş ve bitkilerin problem çözme yeteneğine ve çevre farkındalığına sahip olduklarını ifade etmiştir. Aynı zamanda Mancuso'nun (2021) *Bitki Devrimi* eserinde geçen bilimsel araştırmalarda bazı bitkilerin hafızaya sahip oldukları ve görüntüleri algılayarak taklit edebildikleri öne sürülür.



eleştirilerden biri budur. Schulp'a göre hayvan hakları kuramlarının varsayımlarından hareket etmek insan yaşamına son verilmesi demektir: “[Onların varsayımları takip edilirse] insanlık, ister hayvan, ister bitki, ister mantar olsun, hemcinslerini yemeyi tamamen bırakmalıdır. Bir diğer ifadeyle Singer'ın ilkelerini uygulamak insanların yok olması anlamına gelir” (a.g.e.:110). Bu açıdan bir canlının diğerinden (kuşun ve memeli hayvanın bitkiden) daha fazla hakka sahip olduğunun öne sürülmesi, türçülüğün çerperinden çıkılamamasına sebep olur. Ancak öte yandan Schulp'ın (2019: 111) türçülüğün insanların hayatta kalması için bir zorunluluk olduğu fikri takip edildiğinde de hayvanları “doğru bir şekilde yemenin hayvan refahı açısından bir sorun teşkil etmeyeceği” argümanının öne sürüldüğü görülür. Nitekim “doğru şekilde” bir hayvanı yemenin ne anlama geldiği de son derece belirsiz kaldığından Schulp'ın görüşünde yalnızca insandan başka olanların negatif hakları değil, aynı zamanda insanların pozitif yükümlülükleri de göz ardı edilmekte ya da “doğru bir şekilde” eylemenin sınırları yeterince çizilememektedir. Bu durumda aşılması gereken temel bir sorun karşımıza çıkar: Hayvan hakları kuramcılarının hayvanların yaşamı için öne sürdükleri negatif haklar, bitki fizyologlarının ve botanikçilerin yaptığı çalışmalar dikkate alındığında bitkiler için de geçerli olmalı ve bitkilerin yenilmesi, ağaçların kesilmesi yasaklanmalıdır. Dolayısıyla sorunun çerperini, hangi türlerin hangi haklara sahip olmaları gerektiği üzerinden ilerletmek yerine, insanların pozitif yükümlülüklerine doğru genişletmek daha makul bir seçenek olacaktır. Görülen o ki “acı çeken hiçbir canlı öldürülmemelidir, bitkiler de acı çektikleri için öldürülmemelidir” akıl yürütmesine karşı çıkararak insan yaşamının devamlılığı için “doğru bir şekilde” yemenin mümkün olduğunu öne sürmek, insanların sorumluluklarını aydınlatmadığından yol gösterici olmamaktadır.

O halde hayvanlara ve bitkilere negatif evrensel haklar vermenin açmazlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Korunma hakkının yasal düzenlemelerle bitkilere ve hayvanlara insanlar tarafından verilmesi bu yasalara içkin olan yasadışıların olağanüstü hâllerde ve hatta olağan hâllerde işletilmesine engel olmamaktadır.



2- Gözden çıkarılabilir olanları ve olmayanları belirleyen sınıflandırmaya dayalı ayırıcı ve seçici unsurlar gözden çıkarmanın taksonomisini, başka ifadeyle en az tartışmalı olan türlerin bütünden çıkarılıp alınmasını gereçlendirir. Bu ikinci açmaz negatif evrensel haklara hangi türlerin sahip olabileceğine karar vermenin zeminini oluşturur.

3- Negatif haklar söz konusu olduğunda Donaldson ve Kymlicka'nın (2016) işaret ettiği gibi pozitif ilişki sorumluluklar göz ardı edilir. Uygulanabilirlik bakımından tartışmalı olan evrensel hakları kapsayan kânunlar kolaylıkla ihlâl edilebilir niteliktedir. Bu durumda insandan başka olanlara ilişkin koruma kanunu çıkararak çeşitli haklar vermek, bu kanunlardaki maddelerin uygulanabilir olduğunu ve yerel yönetimlerin sorumluluklarını harfiyen yerine getirdiğini göstermez. Örneğin Türkiye'deki 5199 sayılı "Hayvanları Koruma Kanunu"nun 18. maddesinde hayvanların (özellikle kedilerin ve köpeklerin) bakımlarının ve aşılarının yapılması, kısırlaştırılması, saldırgan olanların eğitilmesi gibi sorumluluklar yerel hayvan koruma görevlilerine verilmiştir ve bu faaliyetlerin yerel yönetimlerle birlikte gerçekleştirilmesi gerektiği belirtilmiştir (HKK m. 18/2). Yine ilgili kânunun 13. maddesine eklenen "Ek Madde 1", belediyelerin hayvanların bakımını yapmaktan ve onları korumaktan sorumlu olduklarını ifade etmektedir (HKK Ek Madde 1). Fakat bu maddelerin kolaylıkla ihlâl edilebilir olduğu dikkate alındığında hak vermenin açmazlarıyla karşılaşırız. Sorumluluklar ve yükümlülükler keyfi bir şekilde rafa kaldırılabilir niteliktedir.

Bahsettiğimiz üç açmazdan hareketle bitki haklarını düşündüğümüzde çok daha karmaşık bir durumla karşı karşıya kalırız. İnsanların ve hayvanların sahip olduğu negatif hakların dahi olağanüstü hâlde ihlâl edilebilir olduğu dikkate alındığında bitkilere çeşitli haklar vermenin bu açmazları çözemeyeceği aşikârdır; çünkü bitkiler çevreyi yıkıma uğratan bir savaşta, insanlar ve hayvanlarla birlikte kolaylıkla gözden çıkarılabilen canlılardandır. Bu nedenle bir sonraki başlıkta yasaya içkin yasadızlık bölgelerinin bu açmazları hangi açılardan körüklediğini tartışmaya açarak negatif hakkın uygulanabilirliğine ilişkin zorlukların yanında bu hakkı içeren yasanın herhangi bir olağanüstü hâlde nasıl askıya alınabileceğine de işaret edeceğiz.



## “Ben Bir Bitkiyim” Sınır Hattı Üzerinde

Bitkilerin keyfi şiddetten uzak olma hakkının birinci açmazda değindiğimiz gibi olağan ve olağanüstü hâlde geçerli olmadığı ve her iki durumda da bitkilerin gözden çıkarıldığı ve ikincil kılındığı görülmektedir. Oysaki bitkileri hiyerarşik olarak diğer canlıların aşağısında gören düşünce modeli artık geçerliğini yitirmiştir. Bitkilere ve kadınlara atfedilen “naifliğe” ve “pasifliğe” karşı erkeğin ve hayvanın yaşama daha aktif bir şekilde katıldığı varsayımını eleştiren Miller, Hegel’in doğa felsefesinde çizdiği hiyerarşilerin bu fikrin inşasında etkili olduğunu öne sürmektedir: “[Hegel’de] bitkisel olan, kadının, soğan kubbelerinin ve stilize lotus oymalarının, edilgenliğin ve henüz giderilmemiş cehaletin, Yahudiliğin, İslam’ın, Hinduizm’in ve Öteki olarak en bariz şekilde genelleştirilmiş haliyle Doğu’nun biçimi haline gelir” (2002: 126). Bitkisel olana atfedilen niteliklerin ve ikincilliğin kadında da olduğu varsayımının bir diğer yönü irrasyonelitenin hem doğaya hem de kadına özgü kılınmasıdır. Rasyonellikten yoksun olduklarının öne sürülmesi, erkekler tarafından sömürülmelemlerini ve hükmedilmelerine meşrulaştırmaktadır (Mies ve Shiva, 2014: xxiii).

Peki, yıkıcı bir savaşta hükmedilen ve ikincil kılınanlar hangileridir? Sömürülen tarafta yer alan insanlar, hayvanlar ve bitkiler hep birlikte yaşamdan koparılarak pasivize edilir. Ezizyet görmeme ve ıstırap çekmeme haklarını içeren koruma kânunları savaş hâlinde askıya alındığında negatif haklar vermenin açmazları daha da fazla öne çıkar. Bu açmazları aydınlatan en makul tartışma zeminlerinden biri olarak olağanüstü hâli seçmemizin sebebi, bitkilere negatif haklar vermenin yetersiz olduğuna işaret etmektir. Üstelik yasanın yasadışılığı yeryüzündeki canlı ve cansız tüm var olanlar için aynı anda görünüşe çıksa da savaş hâlinde yaşamı son bulanlar yalnızca insanlar ve kısmen hayvanlar olur, çünkü onlar bir koruma kanununa tâbidir. Ancak onlarla birlikte bu sınır hattı üzerinde köklerinden koparılan, havaya uçurulan, çevresine yaşam veren ve kavuğunda pek çok canlının konakladığı ve mesken tuttuğu ağaçlar da vardır. Bir ağaç ya da bir yaban otu, çevresindeki her şeyden azade bir şekilde var olmamaktadır. Bir ağacın acı çekmediğinin ve bir yaşamın-öznesi olmadığına kanıtlandığını düşünelim. Yine de o ağacın keyfi şiddete maruz kalmama hakkı olamaz mı? Bir sınır hattı



üzerindeki ağaca keyfi şiddet uygulanmadığında bu şiddetsizlik insan yaşamının ve o ağaçta yaşayan tırtılların yaşamının da olumlanması anlamına gelmez mi? Aksine olağanüstü hâlde normun askıya alınmasıyla bir ağacın keyfi şiddete maruz kalmama hakkı ihlâl edilir. Agamben'in (2004) hatırlattığı gibi, kuralsız olanın işlediği olağanüstü hâl bir kural haline geldiğinde kendimizi ideal bir durumun içinde bulmaz mıyız? Auschwitz'i ve içinde yaşadığımız yüzyıldaki katliamları normalleştiren şey olağanüstü hâlin kural olması değil midir? Agamben'e göre olağanüstü hâldeki "sınır-durumu ilginç kılan da, kendisini karşıtına çevirmeye yönelik bu paradoksal eğilimi" ise, koruma kanunlarının anlamı kalmamaktadır (2004: 49). Bu durumda keyfi şiddete maruz kalmama hakkının bitkilere verilmesi aynı zamanda bu hakkın geri alınabileceğini gösterir. Yasal düzenlemelerdeki bu paradoksal eğilimin içinden çıkılması güçtür.

Tüm bu güçlüklerden hareketle sınır hattında duran bir insanın, hayvanın ve bitkinin yaşamına son vermeyi normalleştirerek meşrulaştıran bu sınır-durumdan çıkışın olanakları üzerine düşündüğümüzde yine kendimizi bir açmazın içinde buluruz. Yeni açmazlara işaret eden Eran Riklis'in 2008 yılında yönettiği "Limon Ağacı" (Etz Limon, Lemon Tree) filmi bitki ile kadını pasivize etmenin ve onlara olağanüstü halde uygulanan keyfi şiddetin anlamı üzerine düşündürür. Bu film, İsrail ile Mısır, Ürdün, Lübnan ve Suriye arasındaki 1949 Ateşkes Anlaşmaları'nda belirlenen, Yeşil Hat olarak adlandırılan sınır çizgisinde yetiştirilen ve hem Batı Şeria'da hem de İsrail tarafında yer alan limon bahçesini konu edinmektedir. Filmde geçen yasanın 53. maddesine göre, herhangi bir özel mülke kimsenin zarar veremeyeceği vurgulansa da yalnızca askeri bir zorunluluk olduğu gerekçesiyle müdahale edilebileceği belirtilir. Buradaki askeri zarureti doğuran şey, savunma bakanının evinden bakınca limon ağaçlarının görüşü engellemesidir. Filmin baş karakteri Salma Zidane'ye ailesinden miras kalan bu limon bahçesinin askeri bir zorunluluk olduğu gerekçesiyle ölüm tehlikesi barındıran bir yere dönüştürülmesini mümkün kılan yasal zemin nedir? Yasanın yasadışı veçhelerinden biri olarak olağanüstü hâl, negatif hakların geçerliğinin ortadan kaldırılmasıyla bir canlıyı öldürmenin, mülk edinmenin ve sömürmenin yasal olarak düzenlenmesine sebep olur. Olağanüstü hâlde hem Salma'nın hem de limon ağacının keyfi şiddetten korunma hakkı yoktur, çünkü bu



yasasızlık hukuki düzenin kendisine aittir. Agamben'e göre "normun askıya alınması, ortadan kaldırılması anlamına gelmez ve askıya almanın kurduğu yasasızlık bölgesi, hukuk düzeniyle bağlantısız değildir (ya da en azından öyle olmadığı iddiasındadır)" (2006: 33). Bu durumda özel bir mülkteki limon ağaçlarına yasal olarak müdahale edilmemesi gerekirken yasasızlık bölgesinin imkânlarından yararlanan savunma bakanı, askeri bir zaruret olduğunu öne sürerek limon ağaçlarının hadım edilmesini hukuksal düzenle gerekçelendirir.

Böylece zaruri kelimesinin keyfi bir şekilde yorumlanması, özel bir mülk olan limon bahçesini alıkoymanın nesnesi konumuna indirger. Filmde insanlar ve devletler arasındaki çatışmanın arasında, sınır hattı üzerinde kalan limon ağaçları, mahkemenin aldığı karar üzerine 30 cm olacak şekilde budanarak hadım edilir. Ağaçlar kesilmek yerine budandığı için Salma'nın avukatı tarafından Filistin halkının bir zaferi olarak yorumlanan bu karar, aslında limon ağaçlarının savunma bakanının görüşünü engellemediği sürece var olabileceğini gösterir. Dolayısıyla sınırlarla çevrelenmiş bahçenin kendisi hem keyfi şiddetin hem de topyekûn araçsallaştırmanın nesnesi olarak yalnızca politikanın bir aracı haline gelir. Han'a göre "sınır, cephe anlamında politikanın mekânıdır" (2016: 49). Limon bahçesi çatışmanın ortasında kaldığından sadece devletler arasındaki sınır çizgisinden ibarettir. Bu sınır hattında kalan limon bahçesi, Salma dışında Filistin halkı ve İsrail Devleti için yalnızca politikanın mekânı olarak vardır, çünkü pasivize edilenler yalnızca Salma ve ağaçlardır. Salma gibi olan kadınlar kendilerinden başka olanlara zarar vermeden onlarla dayanışmanın imkânlarını açarlar. Keyfi şiddete maruz kalan hayvanların ve bitkilerin topyekûn araçsallaştırılmasına direnen kadınlar ile insandan başka olanların kurduğu ilişkilere dair örnekler çoğaltılabilir. Barajlara ve termik santrallere karşı çıkan kadınların bitkilerle, ağaçlarla ve hayvanlarla olan "alternatif ilişki biçimleri" (Bozok, 2024: 294) -Salma'nın deneyiminde olduğu gibi- keyfi şiddetten uzak olan yoldaşığa dair ipuçları verir. Bu açıdan bir sonraki başlıkta keyfi şiddetin en aza indirilebilmesi için hayvanlar ve insanlarla sınırlandırılan yaralanabilirlik ve kırılabilirlik kavramlarının bitkilere doğru genişletilmesinin mümkün olup olamayacağını tartışacağız.



## Beton ölünden ıkış: Bitkinin Yaralanabilir Olması Mümkün mü?

Limon Ağacı filminde askeri bir zaruret olduğu gerekçesiyle limon ağacının varolma kudretini azaltan kararlar vermenin şiddetin keyfi olarak işletilmesine sebep olduğunu görürüz. Bu yüzden kendimizi yasal olarak kesilmesi onaylanan limon ağacının failliğini ararken buluruz. İnsanın en değerli varlık olduğunu öne süren üstünlük varsayımı bu failliğin üzerini örttüğünden ağaçların kendilerine yer bulamadıkları bir beton çölü yaratır. Tıpkı Salma'nın budanmış limon ağaçları arasında yürürken hissettiği ekolojik yasın izleri gibi. İnsana dair kabullerin ve temsillerin sorgulanmasını içeren insan sonrası tartışmaları, insanın insan olmayan canlılarla kesiştiği anları görünür kıldığından Salma ile limon ağacı arasındaki ilişkiselliğin fark edilmesini mümkün kılar. Feminist insan sonrası çalışmalar erkekinsan mefhumunun kemikleşmiş zeminini sarsmayı ve insandan başka olanların yaşamlarının da tanınmasını amaçlar (Gündoğan İbrişim, 2022: 236). Erkekinsan; beyaz, eril, genç ve sağlıklı erkek olarak betimlenir (Braidotti, 2014: 79). Türler arasındaki hiyerarşinin en üstünde yer alan erkekinsan mefhumunu ve hümanist düşünce imgesini eleştiren Braidotti (2014), erkekinsanın antropolojik bir araç olan dil sayesinde ötekini belirlediğine ve onu dışladığına dikkat çeker. İnsanla ilgili örtük kabullere ya da onların hiç sorgulanmamasına eleştirel olarak bakıldığında özne, canlıların karşılıklı ilişkilerle kurdukları "göçebe bir kendilik" olarak düşünülebilir (Braidotti, 2019: 54). Braidotti'ye göre, "insan sonrası öznenin referans çerçevesi, başkalarının etkileşimiyle varoluşun açık uçlu, karşılıklı ilişkiye bağlı, çok-cinsiyetli ve türler-arası akışları haline gelir" (2012: 35). Bu özne, erkekinsanı merkeze alan hiyerarşik ilişkilerden farklı olarak kolektiftir, karşıtlıklardan ziyade "ve/ve" mantığını içerir (Braidotti, 2019: 64). İnsan ve insandan başka olanlar gibi kategorilerin etik bir anlayışla ele alınmasının imkânını sorgular. Erkekinsanın dünya görüşünün ötesine geçebilecek yeni bir etik arayışı, ekolojik hassasiyetler ve feminist perspektifler üzerinden politik bir söylem ortaya çıkarır. Bu bağlamda herhangi bir tarafın üstünlüğünden ziyade insan ve insandan başka olan canlıların iç içe geçtiğini vurgulayan yaralanabilirlik, harcanabilirlik ve özneleşme süreçleri üzerinde duracağız.





Canlıların yaralanabilirliği ya da harcanabilirliği konusunu ele alan düşünörlere baktığımızda özne mefhumuna ilişkin soruların tekrar gündeme geldiğini görürüz. Butler'ın işaret ettiğı üzere, yaralanabilirlik kavramı “toplumsal hayatın, karşılıklı bağımlılığın, maruz kalmanın ve gözenekliliğın ortak halini tasvir eder” (2024: 88). Toplumsal eşitsizliğin sonucu olarak kimin hayatının görmezden gelindiğini ve ölüm riskine sahip olduğunu anlatırken aynı zamanda yaşam hakkına sahip olanın da belirlenmesini sağlar (a.g.e.: 88). Yaralanabilir olmak veya başkalarının yaralanabilir olması korku ve keder sebebidir (Butler, 2005: 9). Butler'a göre (a.g.e), yaralanmak, yaşamın bağımlı olduğu “ötekileri”, özellikle de tanınmayan insanların olduğunun sezgisini ortaya çıkarır ve hiçbir şiddet eylemi bu bağımlılığı ortadan kaldıramaz. Keyfi şiddete maruz kalmak anlamında yaralanabilirlik farklı şekillerde kendisini gösterebilir: “Yaralanmış olmak demek, insanın yara üzerine düşünme, hangi mekanizmalar aracılığıyla paylaştırıldığını öğrenme, başka kimlerin hangi şekillerde geçirmen sınırlardan, beklenmedik şiddetten, mülksüzleştirilmeden ve korkudan mustarip olduğunu anlama şansını elde etmesi demektir” (a.g.e.: 10).

İnsana özgü yas biçimlerinin dikkate alınması, insandan başka olanların yasının tutulmasına ve kaybının kabul görmemesine ilişkin nedenleri düşündürür. Cole (2017) yaralanabilir adlandırmasının çoğunlukla eşitsizlik ve adaletsizlik kavramlarıyla birlikte ele alındığından söz eder. Yaralanabilir ile yaralanabilir olmayan arasındaki ikilik, hukuki formlarla belirlenmiş toplumsal hiyerarşileri üretir (a.g.e.: 74). Yaralanabilirlik nosyonu canlıların, doğanın, hafızanın yaralanabilirliğini de içerir. Ancak kavramı insandan başka olanları kapsayacak şekilde genişletmek, her türlü acıyı doğallaştırma ve inkâr etme riskini de barındırır (Erşen, 2017: 11), çünkü ihtimam gösterme etiğine ilişkin bir terim olan yaralanabilirlik birden çok anlama gelir:

Bu nosyonun etkilenebilirliğe yatkınlığını, dünyaya açıklığını, başka'nın vermesine açıklık olarak tanımlamak, üstelik de bunu bir hukuksal-statünün tarifi haline getirmek hem egemenlerin hem de ezilenler-hiyerarşisinin insafına terk



edilmiş, her biri kendi biricik yaralanabilirliği içindeki yaşamlara dönük sömürünün kapsamını genişletecektir (*a.g.e.*: 13).

Kırılgnlık ve yaralanabilirlik gibi kavramlara türçülük üzerinden yaklaşmak hayvanın ve insanlıktan çıkarılan canlıların kırılgnlığını sorgulamaya götürebilir (Dolcerocca, 2017: 186). Dolcerocca'nın (2017) üzerinde durduğu şey, insanlıktan çıkarılan canlılar ve hayvanlardır. Bu tartışmada bitkilerin yaralanabilirliğine yer bırakılmaması, bitki ve insan arasındaki ilişkilerin karşılıklı bağımlılık ve şiddet ekseninde döndüğünü gösterebilir. Cole'un (2017: 75) ifade ettiği üzere hem insan hem de insan olmayan canlıların yaralanabilirliği, Butler'ın şiddetsiz duygulanımarasılığa (*interaffectivity*) geçme arayışına eşlik eder. Bu anlamda insan için hayvanın ve [bitkinin] yaralanabilirliğini ve fiziksel veya sembolik şiddete açıklığını sorgulanabilir hale getirmek gerekir. Oysaki hayatını kaybeden ve görmezden gelinen bazı canlılar üzerine konuşulmaz bile. Bir kaybın kayıp olarak tanımlanması süreci, şiddetten kimin/nasıl etkilendiği bağlamında toplumsal eşitsizlikle birlikte işler (Butler, 2024: 86). Şiddete karşı hayatın önceliği, Butler'ın ahlak felsefesinde, çoğunlukla kayıp olarak görülmeyen yaşamlar ve hayvan hayatı üzerinden ele alınmıştır. İnsan olmayan canlılara karşı şiddetsiz yeni bir etik anlayışın oluşabilmesi için bu kategorinin içinde yer alan bitkilerin haklarının da politik bir söylem sunma imkânı vardır. Ancak hayvanın yanı sıra bitkinin kırılgnlığını tartışmaya dahil etmeye çalışırken daha fazla sorunla karşılaşırız. İnsanlıktan çıkarılanların ve hayvanların yanı sıra bitkilerin de gözden çıkarılabilir veya harcanabilir olmalarını savunmanın açmazları vardır. Bitkiler neden yaralanabilir ya da yaralanabilir olanların içerisinde neden yer almıyor, sorularına verilecek cevaplar tekinsizdir. Ancak insanın yara/yaralanmış olmak üzerinden yola çıkması başkalarının maruz kaldığı şiddete dair sorgulamaları mümkün kıldığından dikkate değerdir. Bitkilerin yaralanabilirliği (*vulnerability of plants*) kavramı çoğunlukla ağaç türlerinin iklim değişimiyle ölmesi ve azalması bağlamında ele alınır (Omali, Agada ve Obera, 2022: 60). Bu değişimin nedenlerini anlamaya çalışan yaralanabilirlik çalışmaları, bitkilerin yeni iklim ve çevre durumlarına uyum sağlamasını hesaplar (*a.g.e.*: 60). Bu hesaplamalar insanın sebep olduğu ekolojik şiddetin boyutlarını fiziksel olarak belirtebilir. Ancak ekolojik şiddetin insandan başka olanlarda neden olduğu



yaralanma veya acı çekme gibi fiziksel etkilerin yanı sıra sembolik anlamlar taşıyan etkilerini netleştirmek de zordur. Diğer bir ifadeyle ağaçların kökünden sökülmesi, dallarının kesilmesi, yapraklarının koparılması veya taşınması gibi deneyimlerin onlarda uyandırdığı etkiler ekolojik şiddeti yorumlamaya çalışırken aşamadığımız sorunlardır. Ağacın yaprağının mı, kökünün mü yoksa tümünden yaşamının mı şiddete maruz kaldığı ve yaralanabilir olduğu ayrımını yapmak gerekir mi? İnsandan başka olanların tamamının; yanan bir kayısı ağacının veya kaplumbağanın, birlikte yaşamamış olsak dahi, yaralanabilir oluşu ve ekolojik yası mümkün değil midir? Alınçık Özyer'e göre "canlının semiyotik failliğinin tanınması ve bu failliğin doğrudan yaratıcı gücünün"<sup>11</sup> ortaya konması bitki etiğine ilişkin farklı bir imkân yaratır (2022: 361). Modern toplumda doğanın soyutlanarak kültüre dahil edilmesi onu etiğin alanından çıkarmaya ve insandan başka olanları bağımlı birer nesneye dönüştürmeye neden olur (*a.g.e.*: 361). Bu soyutlamanın ekolojik yıkıma eşlik ettiğini ortaya koymanın ve canlıların semiyotik failliklerini görünür kılmanın kendisi etik bir açılım olarak görülebilir. Bağlantılı şekilde canlıların failliğinin görünür kılınması için uğraşmak, insan olarak sorumluluklarımızın bir parçasıdır. Bu uğraş, insan-bitki ilişkisi açısından insanın yapıp ettiklerinin bitkilerin yaşamına karar vermesini sorgulanır hale getirir. Bu bağlamda insanın kendini bir başkasında görmesinin nasıl yorumlandığı üzerinde durulabilir.

Levinas'ın Bobby ile karşılaşması, yaşamların kırılğan olmasının anlaşılabilmesi için egemen temsil biçimlerini sorgulatması ve yeni bir etik<sup>12</sup> anlayışın imkânlarını düşündürmesi bakımından önemlidir. Çünkü insanlıktan çıkarılan esirler ile Bobby'nin karşılaşması, şiddetin neden olduğu kırılğanlıkla beraber bir başkasına olan sorumluluğu gündeme getirir. Levinas (1990: 152) 1933-1945 yılları arasında Nazi Almanyası'nda Yahudi savaş esirleri için bir

---

<sup>11</sup> İnsandan başka olanların gündelik yaşamımızda görünmez ve hissedilmez olması onların olmamasını değil, bizim anlam dünyamızda yer bulamadıklarını gösterebilir. Onları anlamlar dünyamıza tercüme edebilmek için her iki dili bilmek gerekmez. Yaşanan olayın ya da mesajın kendi gösterge dizgemizde ne anlama geldiğini hesaba katmamız mümkündür (Alınçık Özyer, 2022: 375).

<sup>12</sup> Direk'in (2002: 33) Levinas'ın *Etik ve Siyaset* metnini incelemesine göre etik özne, özerk değildir ve tekil başkasına karşı sorumluluk süreklidir. Başkasının yüzü "öldürmeyeceksin" buyruğunu verir ve bu aynı zamanda "başkasını yalnız ölmeye terk etmemeyi de içerir" (*a.g.e.*: 33). Ben ve başkası arasında öncelikli olan başkasıdır ve benim başkasına olan sorumluluğu vardır.



komando biriminde 70 kişiyle beraber kaldığından söz eder. Uzun esaretlerinde kendilerini insanlıktan çıkmış görür, tıpkı bir maymun gibi ve insanlık dışı (subhuman) olarak betimler (*a.g.e.*: 153). Şimşon, Levinas'ın metinlerinden yola çıkarak onun “şiddetin başladığı yeri tam da etik olanın aşıldığı, askıya alındığı ve yok sayıldığı yer olarak” nitelediğinden bahseder (2015: 38). Levinas'ın (1990: 153) etik öznenin ne olduğunu ararken, bir köpek olarak kampa giren Bobby ile karşılaşması ona, insanın insanlıktan çıkmasını ve özgürlük kaybını hatırlatır. Ayrıca incinebilir ve yüze sahip olanın kim olduğunu düşündürür. Bu karşılaşmada ancak yüze sahip olan, insan, yanıt verebilir. Dolayısıyla bu tartışma kişinin bir öteki olarak diğerinin varlığı üzerine düşünmesi ve ona alan açması gibi sorumluluklarına kapı aralayabilecekken etik ilişkinin sadece insanlar (özellikle ben ve başkası) arasında kurulması konusunda düğümlenir. Buna karşın, etik ilişkinin insanlar arasında kurulmasından ve ötekinin harcanabilir olmasından ziyade, insandan başka olanlarla yaralanabilirliğimizin ve birbirimize olan bağlılığımızın insan olmayan canlılara dair sorumluluk alanı açabileceği görüşündeyiz.

Braidotti'nin biyopolitika okumasına göre (2019) bedenın sınıfsal ve ilişkisel karakterinin kabulüyle erkekinsandan aşağıya doğru değersizleşen dünyanın diğer ötekilerinin belirlenmesi eleştirilmelidir. Erkekinsana göre öteki kategorisinde yer alan insanlar, hayvanlar, bitkiler ve diğerleri harcanabilir bedenler olarak tanımlanır (*a.g.e.*: 59). Böylelikle biyopolitika kavramı yaşamın yanı sıra ölümün de politik olarak biçimlendiği kavrayışıyla genişler. Biyopolitik yaşamın formlarına baktığımızda ağaç, hayvan ve insan arasındaki farklardan ziyade sadece insanların kullandığı bir güç tarafından kurban olan veya kurban edilebilir olan, indirgenebilir, görmezden gelinebilir ve öldürülebilir olan yaşamların gerçekliği sorgulanır (Nealon, 2015: 26). Günümüzde harcanabilir bedenler olarak insandan başka olanlar sermaye oluşturmak için vazgeçilebilirdir. Braidotti'nin anlayışına göre (2019: 59) yerinden edilenler ve mülksüzleştirilenler de harcanabilir bedenlerdir ve kapitalizmin oluşturduğu bu bedenler, birçok özne-oluş dinamiği içermektedir. Ekolojik hassasiyetler ile canlılar arasındaki sorumluluk ilişkisi ekolojik yıkım anlatılarında gün yüzüne çıkmaktadır. Ekolojik tahribatlar nedeniyle ortaya çıkan yaralanabilir olan veya olmayana yaklaşımın etik bir zeminde kurulması, her tür acının sıradanlığının ve doğallaştırılmasının ötesine geçer. Etik sorumluluğu



ön plana çıkarmak için insandan başka olanlarla ve bitkilerle kurduğumuz ilişkinin nasıl olduğunu ve ekolojik yıkımların yasal süreçle nasıl işlediğini sorgulayabiliriz.

## **Ekokırımı Dert Edinmek**

Tüm canlılara dair sorumluluk alanı açabilen insan özne, beraberinde baktığı diğer canlıda kendine benzeyeni arar ya da onu insanlaştırır. Bu anlamda insan ve insan olmayan karşılaşması bu ilişkinin eşitsizliği üzerinden yaralanabilirliği üretir. Feminist insan sonrası anlayış, ekolojik duyarlılığı önceleyerek bu durumun kaynağı olan erkekinsanı aşmaya çalışır (Gündoğan İbrişim, 2022: 243). Cinsiyetçilik ve neoliberal kapitalizm gibi insan faaliyetlerinden kaynaklanan ve doğal çevrenin tahrip edilmesini ifade eden ekokırımıyla yüzleşmek dert edinilir (*a.g.e.*: 243).

İnsandan başka olanların kırılabilirliği insanın kendi türünü öncelikli görmesindeki doğallaştırılmış kabullerden biri olarak görülebilir. Ekolojik şiddet ve yıkım söylemi, çoğunlukla büyük bir yok oluşun habercisi olarak kaybedilen ve ulaşılmaması istenen bir dengenin kavrayışıyla ortaya çıkar (Alınışık Özyer, 2022: 360). Böylelikle insan türünün gelecekteki yaşamını etkileyecek ekolojik dengenin bozulması gündeme gelir. Alınışık Özyer'in Vinciane Despret'ten hareketle belirttiği üzere türlerin ortadan kalkıyor olması sadece bir başka türün etkilenmesi açısından önemli değildir: "Bir türün yok oluşu, gerçekliğin ontolojik katmanında yaşanan bir kayıptır" (2022: 360). Canlıların yok olması açısından ekokırım, ekolojik dengenin bozulması ve bitki örtüsünün tahrip edilmesini içermesi nedeniyle büyük ölçekli sorunları ve dolayısıyla bir türün yok olmasından fazlasını gündeme getirir.

1970 yılında ekokırım kelimesini bitki biyoloğu olan Arthur Galston, Savaş ve Ulusal Sorumluluk Konferansı'nda kullanmıştır (Köybaşı, 2022: 16). Vietnam Savaşı'nda bitki örtüsünü ortadan kaldırmak için kullanılan portakal gazının geliştirilmesinde çalışan Galston, savaş karşıtı olarak, ekosistemlerin tahrip edilmesini ekokırım olarak tanımlar (Şafak ve Tabur, 2023: 98). 2017 yılında ise ekokırımı uluslararası bir suç haline getirmek amacıyla Uluslararası



Ekokırımı Durdurun (Stop Ecocide International)<sup>13</sup> kolektifi ortaya çıkmıştır. Bu kuruluş, doğaya verilen zararları bütünüyle göz önüne almaksızın ekokırımın genel anlamıyla şiddetli, uzun vadeli veya yaygın olarak ekosistemlerin zarar görmesi açısından tanımlanmasını Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne önermiştir (Köybaşı, 2022: 20). Kolektifin şiddetli, uzun süreli ve yaygın olarak nitelendirdiği ekokırım örnekleri arasında endüstriyel aktivitelerin yıllardır çevreye verdiği zararlar yer alır. Örneğin tarım kimyasallarının kullanılması, ahşap üretimi için ağaç kesimleri, ormansızlaşma, deniz yaban hayatına zarar veren aşırı avlanma gibi faaliyetlerin ekosistemlerin bozulmasına neden olması uluslararası bağlamda engellenmeye çalışılır (Şafak ve Tabur, 2023: 100-101). Ekokırım suçunun uluslararası anlaşmalarda tanımlanmasıyla şirketlerin zararlı etkilerinin görünür hale getirilmesi için hukuk uzmanlarından oluşan kurullar toplanır. Çevreye zarar veren eylemlerden hangilerinin ekokırım kapsamında olacağı tartışılır (*a.g.e.*: 100-101).

Ekokırımın yasal olarak tanımlanması ve yaptırımlarının olması konusunda da açmazlar vardır. Doğaya verilen tüm zararlar ekokırım suçu olarak adlandırılmaz (Köybaşı, 2022: 22). Örneğin küçük ölçekli böcek ilacı kullanımı ya da ağaç kesimleri, uzun vadeli ve geniş alanların tahribine göre suç niteliğinde görülmebilir. Bir diğer ifadeyle kimyasal böcek ilacı üreten bir firmanın ürünlerinin doğal dengeyi bozacak bir müdahalede bulunması ve canlıların ölümüne/hastalanmasına neden olması, ekokırım suçu sayılır (*a.g.e.*: 22). Uluslararası Ceza Mahkemesi Roma Tüzüğü'nde ekokırım, çevreye karşı yapılan eylemler insanlardan oluşan bir grubu yok etmeye neden olursa savaş suçları kapsamına alınır (Sarıgüzel, 2013: 256). Tüzüğe göre bir savaş durumunda doğal çevreye uzun süreli ve ciddi zarar verilecek olmasına rağmen saldırının başlatılması yasanın ihlâl edilmesi anlamına gelir (Şafak ve Tabur, 2023: 101). Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin suç olarak tanımladığı soykırımın, insanlığa karşı işlenen suçların, savaş ve saldırı suçlarının yanı sıra beşinci suç maddesi olarak ekokırımın kabul edilmesi için aktivistler mücadele etmektedir (*a.g.e.*: 107).

---

<sup>13</sup> Bu kolektifin bağlantılarıyla 2019 yılında Hollanda'da Ekokırımı Durdurun Vakfı (*Stop Ecocide Foundation*) kurulmuştur ve bu vakıf ekokırımın uluslararası anlaşmalarda suç olarak tanımlanması için uzman ekiplerin bir araya gelmesini destekleyecek toplantılar düzenlemektedir (Anon, 2017).



Her ne kadar doğal çevre kavramıyla kastedilen muğlak olsa da doğanın, insanın aşırı tüketimi nedeniyle bozulması veya tahrip edilmesi ihtimam gösterilmesi gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çevre krizinin insan yaşamına şiddetli etkisi sebebiyle ekokırımın uluslararası ve ulusal bir suç olarak tanımlanması mücadelesi öncelikli olarak değerlendirilir.

Uluslararası Ekokırımı Durdurun kolektifinin kurucularından olan çevre aktivisti Polly Higgings, hem devlet ve şirketlerin faaliyetlerinin çevreye verdiği zararlara dair hem de çevre kısımları yaşandığında uluslara yasal olarak bakım sorumluluğu verecek olan bir yasaya ilişkin öneride bulunur (akt. Şafak ve Tabur, 2023: 103). Ancak bu önerinin çözümü ekokırımın tespit edilmesiyle ve failin suçlu olarak tanımlanmasıyla mümkündür (*a.g.e.*: 103). Nitekim 2024 yılı şubat ayında ekokırımı suç olarak tanımlayan ilk ülke olan Belçika, çevresel bozulmaları engellemek için olayların faili olan kişileri veya şirketleri cezalandırmak üzere karar almıştır (Anon., 2017). Ancak ekokırım bağlamında yasal düzenlemelerin yapılması, insandan başka olanla kurduğumuz ilişkiden doğan ekolojik kederin ve yasin ortadan kaldırılmasını amaçlamaz.

Neoliberal politikalarından beslenen şirketlerin neden olduğu doğal alanların talan edilmesiyle gündelik yaşamımızda kaygı, endişe ve çaresizlik duygusuyla baş başa kalırız. Kaygı, yas, korku ve öfke; şiddete maruz kalmanın, şiddeti uygulamanın ve dolayısıyla yaralanabilirlikle yaşamının açığa çıkmasıdır (Butler, 2005: 44). Ekolojik kayıplarla başa çıkmak için gösterilen çaba, ekolojik kederin ve yasin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Eko-hikâye anlatıcıları buzul cenazeleri ve lüferin ölümü gibi süreçleri ele alarak insan ve insandan başka olanlar arasındaki karşılıklı diyalogun imkânlarını düşünmeye çağırır. Bu açıdan Sema Kaygusuz'un anlatılarında insandan başka olanın gözünden hikâyelerin kurgulanması, onların görünürlüğünü ve kırılğanlığını açığa çıkarması bakımından önemlidir. Gündoğan İbrişim'e göre (2020) Sema Kaygusuz'un Galata Köprüsü üzerindeki oltacıların lüferi tutarken aslında lüfer tarafından yakalandıklarını söylemesi pozitif bir ilişkisellikler. Diyalojik olarak birlikte var olmanın yolları birinin ötekini nasıl karşıladığı ile somutlaşır. Lüferin ölümü, görünmez kalan bir duygulanımı yani ekolojik kederi anımsatır (*a.g.e.*: 37).



Güneş, su, toprak ve iklim gibi faktörlerin de kaybını içeren ekolojik yas ve keder, çevresel yıkıma yönelik bir tepkiyi ve umudu içerir. Eko-hikâyeler ve ekolojik yaşam anlatıları, insanların çıkarları sebebiyle inşa ettikleri insan-doğa karşıtlığının ötesine geçebilmenin çabasına işaret ettiğinden bu umudu kendinde taşır. Eko-hikâyeler aynı zamanda ekolojik krizin yalnızca insanın tehdit altında kaldığı durumlarda önemsenmesinin ve kaybın sadece insana özgü kılınmasının eleştirilmesine olanak sağlayarak eyleme geçmeyi tetikleyebilir. Ancak yine de ekokırım karşı hareketlere geçme konusunda açmazlar mevcuttur. Nixon, yavaş şiddet bağlamında ormansızlaşma, iklim değişikliği, asitlenen okyanuslar, savaşların radyoaktif sonuçları ve bunlar gibi yavaş yavaş ortaya çıkan çevresel felaketlere karşı harekete geçmenin zorluklarından söz eder (2011: 2). Yavaş şiddetle birlikte, kaynaklara sahip olmayan kadınların görünmezlikleri ve kırılganlıklarıyla çevresel felaketler bir araya gelir. Bu bir araya geliş ekofeminist düşünür Manathai'nin, Kenya'da ormanların gasp edilmesine karşı Yeşil Kemer Hareketi'ni (Green Belt Movement) kurması gibi kolektif eylem çağrısı yapabilir. Bu hareket, çevresel yıkımlar ve yavaş şiddet sürdüğü müddetçe yoksulluğun ortadan kalkamayacağı fikrinden hareket eder (Nixon, 2011: 129). Yavaş şiddetin neden olduğu ormansızlaşma gibi ekokırım süreçleriyle beraber kadınları tahakküm altına alan ve yoksullaştıran anlayışlara tepki gösterir. Böylelikle ekolojik yıkımlara tanıklık eden kadınların tahakküm altına alınmasına karşı feminist eyleme ve yeni bir eko-etişin olanaklarına işaret eder.

Erkek insan anlayışından uzaklaşarak ilişki kurduğumuz canlılara yönelen keyfi şiddeti, acıyı ve tehdidi hissetmemiz ve insandan başka olanlara şefkat göstermemiz ekokırımın neden olduğu ekolojik yası yorumlamaya çalışırken duyguları da araştırma sürecine dahil etmemizi sağlayabilir. Ekolojik feminist pratiklerin direniş imkanlarını inceleyen Burgan (2022: 202), ekolojik yıkım ve yaratım süreçlerinde feminist şefkatin nasıl iş gördüğünü sorgular ve hayvan hakları ve özgürlüğü alanında yazan Adams ve Donovan'dan hareketle feminist şefkat etiši kavramını duyguları da bir bilme biçimi olarak kabul eden, ilişkiselliğe dayanan ve türler arasındaki sınırları sorgulayan yaratıcı ve cesur bir pratik olarak tanımlar. Bu etik anlayış ile keyfi şiddetin neden olduğu eko-yas süreci, duyguları da bir bilme biçimi olarak ele almaları





bağlamında keşilebilir. Bu açıdan, insandan başka olanlarla ilişkiselliğimizi öne çıkarmanın ve gözden çıkarılabilir olanları belirleyen haklar söylemini eleştirmenin yanı sıra duyguları göz önünde bulundurarak canlıların faillliğini ele almanın eko-etiğe ilişkin yeni bir izlek sunabileceğini düşünüyoruz.

## Sonuç

İnsandan başka olanlara karşı pozitif ilişkiyel sorumluluklarımızın farkına varmak, bitkilerin ve yaşayan tüm canlıların kendilerine has farklılıklarının veya özelliklerinin olduğu kabulüyle mümkündür. Bitkilerin hayvanlaştırılmış insan ve insanlaştırılmış hayvan kategorilerinde olduğu gibi yalnızca insana veya hayvana benzerlikleri üzerinden ayırt edilmesi sorunlu olacaktır. Çevresel yıkımlara maruz kalanların bir araya gelmesi ve canlıların kırılğanlığının kabul edilmesi, acı karşısında empati duymanın ötesinde, kendinden başka olana etik bir alan açmak anlamında önemlidir. En belirgin örnekleri, maden ocaklarının açılması ve HES projelerinin gerçekleştirilmesi gibi neoliberal politikaların desteklediği ekonomik ancak ekolojik olmayan nedenlerle kesilen ağaçlara sarılan kadınların deneyimleridir. Şiddet, doğanın ve ağacın tarihinin yok sayılmasının yanı sıra yavaş yavaş işleyen ekolojik yıkımların sorumluluğunun kişiler veya şirketler tarafından üstlenilmemesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda yaşanan ekolojik tahribatların hangilerinin ekokırım suçu olarak tanındığı meselesindeki karmaşıklık yasal olarak ilişkiyel sorumluluktan kaçınmanın nedenlerini düşündürür. Lüferin ölümü, limon ağaçlarının kesilmesi ve daha büyük ölçekli ekolojik yıkım anlatıları, insanın keyfi şiddetle yapıp ettiklerine göz atması ve kendinden başka olan yaşamların kırılğanlıklarına değer vermesi bağlamında güncelliğini korumaktadır.

Neoliberalleşmeyle insanların kaynaklar olarak gördüğü bitkilerden hep daha fazla çıkar gözetmelerinin önüne geçebilecek olan bitki haklarının tanınması meselesinin alacağı daha çok yol olduğunu düşünüyoruz. Büyük ölçekli kısımların yanında daha küçük ölçekli görülen bahçemizdeki ağacın, yürüyüş yaptığımız korulardaki yabancı otların, ormanları mesken tutan bitkilerin ve sınır hattında kalan meyve bahçelerinin de keyfi şiddetten uzak olma



hakkı vardır. Öte yandan hayvan hakları kuramında olduğu gibi, bitkiler için de yalnızca negatif haklar belirlemek yeterli olmamaktadır. Hayvan hakları kuramlarının vurguladığı “öldürülmemek, işkence görmemek, mülk olmamak” gibi negatif haklar bitkilere uygulandığında tutarlı bir yaşam sürmek için kök sebzelerin tüketilmesine karşı çıkan frutaryenlerin ya da Jainistlerin yaşam biçimlerini tercih etmek gerekecek ve böylece hayvan hakları kuramlarının dinamikleri üzerinden bitki hakları kuramları biçimlendirilecektir. Oysaki hayvanların negatif haklarına ilişkin evrensel ilkelerin bitkilere uygulanabilir olması pek mümkün değildir. Bu nedenle Donaldson ve Kymlicka'nın (2016) hayvan ve insan ilişkilerine odaklanan ve hayvanların da müşterek mekânların ve müşterek toplulukların birer parçası olduğunu vurgulayan pozitif ilişkisel yükümlülükler fikrini bitkilere doğru genişletmek gerekir. Yalnızca insana ait olmayan yolların, sokakların, bahçelerin, kısacası yalnızca insanın mesken tutmadığı müşterek alanların mekânsal düzenlemelerinin bitkilerin ve ağaçların yaşantısına ket vurmeyecek şekilde planlanması olanaklıdır. Bu açıdan bitki haklarına ilişkin değindiğimiz üç açmazdan (hak vermek, hakları türler arası hiyerarşiye göre düzenlemek, verilen hakları içeren yasayı askıya almak) çıkmanın yolu, Donaldson ve Kymlicka'nın pozitif yükümlülükleri ile Marder'ın belirlediği iki ilkenin birleştirilmesidir. Bahsedilen düşünürlerin sunduğu ilkelerden hareketle, hakların bağlı olduğu yasaların herhangi bir olağanüstü halde - üstelik hukuki bir zeminde- ihlâl edilebilir olduğunu unutmadan savaşta, çatışmada ve doğal afetlerde de insana, hayvana, bitkiye ve aslında doğaya karşı sorumluluk almanın rafa kaldırılmaması önemlidir. Bu açıdan yalnızca insanlar çatışmanın ortasında kalmazlar. Bitkiler ve hayvanlar da yalnızca savaşları ve yıkımları değil, aynı zamanda doğayı tahakküm altına alan ve sömüren faaliyetleri içeren çatışmaların orta yerinde kalabilir. Tam da bu yerde, zeminde ve mekânda, başkaca deneyimlerle ve yönelimlerle, birlikte acı çektiğimizi, birlikte öldüğümüzü ve birlikte yas tuttuğumuzu fark etmenin “ekolojik moda”dan öte bir anlamı vardır.



## Kaynakça

Agamben, G. (2004) *Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv*. Ankara: Kitle Yayıncılık.

Agamben, G. (2006) *İstisna Hali*. Çev. K. Atakay. İstanbul: Otonom Yayınları.

Alınışık Özyer, E. (2022) *Şaki'nin Öğrettikleri: Anlamlar, Sınırlar, Dünyalar*. Bayındır, D. & Yıldırım, M. haz. *Ekoloji Bir Arada Yaşamın Geleceği* içinde. İstanbul: Tellekt: 259-378.

Anonim. (2017) Stop Ecocide International, who we are. [online] Erişim adresi: <https://www.stopecocide.earth/who-we-are-> (Erişim tarihi: 2 Mart 2024).

Bozok, N. (2024) Women and Forests in Solidarity: A Multispecies Companionship Case From the Aegean Forests of Turkey. *Gender & Society*, 38 (2): 276-298. DOI:10.1177/08912432241230558

Braidotti, R. (2012) Interview with Rosi Braidotti. Dolphijn, R & Van Der Tuin. haz. *New Materialism: Interviews and Cartographies* içinde. Michigan: Open Humanities Press: 19-37.

Braidotti, R. (2014) *İnsan Sonrası*. Çev. Ö. Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap.

Braidotti, R. (2019) İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri. *Cogito*, 95-96: 53-97.

Burgan, E. (2022) Feminist Yol ve Erdem Üzerine Bir Meditasyon: Şefkat, İtidal ve Tevazu. Gülçiçek, D., & Erdoğan, E. haz. *Feminist Eleştiri Arayışlar ve Müzakereler* içinde. İstanbul: Metis Yayınları: 191-212.

Butler, J. (2005) *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. Çev. E. Başak. İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, J. (2024) *Ne Menem Bir Dünya Bu? İnsanlararası Bağların ve Pandeminin Fenomenolojisi*. Çev. B. Tümkeya. İstanbul: Metis Yayınları.

Challaye, F. (1998) *Dinler Tarihi*. Çev. S. Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları.

Chamovitz, D. (2021) *Bitkilerin Bildikleri: Dünyaya Bitkilerin Gözünden Bakmak*. Çev. G. Koca. İstanbul: Metis Yayınları.



Cole, A. (2017) Hepimiz Yaralanabiliriz, Ama Bazıları Diğerlerinden Daha Yaralanabilir: Yaralanabilirlik Çalışmalarının Politik Muğlaklığı, Tereddütlü Bir Eleştiri. *Cogito*, 87: 72-96.

Derrida, J. (2010) Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli. Direk, Z. haz. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 43-134.

Dolcerocca, Ö. N. (2017) Bu Kadar Alegori Yeter!” Hayvan, Dil ve Dilsizlik Üzerine. *Cogito*, 87: 185-197.

Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2016) *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*. Çev. M. Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Direk, Z. (2002) *Sunuş*. Direk, Z. & Gökyaran, E. haz. İstanbul: Metis Yayınları: 7-40.

Erşen, C. (2017) Dokunma Rejimi: Kırılgnalık, Yaralanabilirlik, Duyarlılık. *Cogito*, 87: 1-15.

Francione, G. L. & Charlton, A. (2018) *İnsan Neden Vegan Olur?* Çev. C. Mavituna. İstanbul: Metropolis Yayıncılık.

Francione, G. L. (2022) *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu Köpeğiniz mi?* Çev. R. Akman ve E. Gen. İstanbul: İletişim Yayınları.

Garrard, G. (2020) *Ekoeleştiri: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*. Çev. E. Genç. İstanbul: Kolektif Kitap.

Gündoğan, İ. D. (2020) Lüferin Sızısı, İncirin Kederi: Sema Kaygusuz Metinlerinde Eko-Hikâye Anlatıcılığı, Ekoloji Keder ve Yas Üzerine Düşünceler. *Ecinniler*, 3: 34-41.

Gündoğan, İ. D. (2022) Makbul İnsan (lık) Tahayyülünün Ötesinde: İnsansonrası Feminist Eleştirilerde Faillik ve İhtimam. Gülçiçek, D. ve Erdoğan, E. haz. *Feminist Eleştiri Arayışlar ve Müzakereler* içinde. İstanbul: Metis Yayınları: 231-256.

Hakverdi, G. & Erdem, A. (4. 01. 2022) Vulnus: Kırılgnalık Üzerine. Açık Radyo. [online] Erişim adresi: <https://acikradyo.com.tr/ben-buradan-okuyorum/vulunus-kirilgnalik-uzerine> (Erişim tarihi: 11 Haziran 2024).

Hall, M. (2011) *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. New York: Suny Press.

Han, B. C. (2016) *Şiddetin Topolojisi*. Çev. D. Zaptçioğlu. İstanbul: Metis Yayınları.



HKK, Hayvanları Koruma Kanunu. Resmî Gazete 25509 (1 Temmuz 2004). [online] Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5199&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>. (Erişim tarihi: 10 Haziran 2024).

Kaygusuz, S. (2023) *Doyma Noktası Öyküler*. İstanbul: Metis Yayınları.

Köybaşı, S. (2022) Ekokırım Suçunun Tanınması. *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 17 (210): 1047-1085.

Levinas, E. (1990) *The Name of a Dog, or Natural Rights*. Çev. S. Hand, *Difficult Freedom Essays on Judaism* içinde. Baltimore: The Johns Hopkins University

Nealon, J. (2015) *Plant Teory- Biopower and Vegetable Life*. Stanford: Stanford University Press.

Nixon, R. (2011) *Slow Violence, Gender, and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mancuso, S. & Viola, A. (2020) *Bitki Zekası*. Çev. A. Çiftçi. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Mancuso, S. (2021). *Bitki Devrimi*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Marder, M. (2013) Should Plants Have Rights. *The Philosophers' Magazine*, 62: 46-50. <https://doi.org/10.5840/tpm20136293>

Mies, M. & Shiva, V. (2014) *Ecofeminism*. Londra: Zed Books.

Miller, E. P. (2002) *Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*. Albany: State University of New York Press.

Plath, S. (2006) *Suyu Geçiş*. Çev. A. Aylan. İstanbul: Artshop Yayıncılık.

Regan, T. (2005). Hayvan Hakları için Temel Argümanlar. *Birikim Dergisi*, 195. [online] Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-195-temmuz-2005/2379/hayvan-haklar-i-icin-temel-argumanlar/5910> (Erişim tarihi: 02 Haziran 2024).

Regan, T. (2022) *Kafesler Boşalsın: Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*. Çev. S. Çağlayan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Riklis, E. (2008) *Etz Limon* [Sinema Filmi]. IFC Films.



Omali, T., Agada, O. G., & Obera, J. (2022) Vulnerability of plants to climate change. *Agriculture Science: Research and Review* Volüme XI: 57-65.

Sarıgüzel, H. (2013) Uluslararası Ceza Mahkemesi. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, 3: 230-273.

Schulp, J. A. (2019) Animal Rights/Plant Rights. *Research in Hospitality Management*, 9(2): 109-112. <https://doi.org/10.1080/22243534.2019.1697092>

Singer, P. (2018) *Hayvan Özgürleşmesi*. Çev. H. Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Şafak, E. & Tabur, Y. (2023) Küresel İklim Krizi ile Mücadelede Uluslararası Hukukun Rolü ve Ekokırım Suçu. *Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 13 (1): 1-31. <https://doi.org/10.54704/akdhfd.1185455>.

Şimşon, E. (2015) Levinas ve Bobby: Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü. *Cogito*, 80: 37-51.

Thompson, K. (2019) *Darwin'in En Güzel Bitkileri*. Çev. M. Bona. İstanbul: Ginko Kitap.