



**GÖÇ EDEBİYATI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ:
ABDULRAZAK GURNAH'IN *SESSİZLİĞE*
HAYRANLIK, DENİZ KENARINDA, TERKEDİŞ VE
SON HEDİYE ROMANLARI**

Esra KARATEPE

**Doktora Tezi
İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Mukadder ERKAN
2025
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

Esra KARATEPE

GÖÇ EDEBİYATI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ:
ABDULRAZAK GURNAH'IN *SESSİZLİĞE HAYRANLIK*,
DENİZ KENARINDA, *TERKEDİŞ* VE *SON HEDİYE* ROMANLARI

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Mukadder ERKAN

ERZURUM – 2025



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “Göç Edebiyatı Üzerine Eleştirel Bir Bakış: Abdulrazak Gurnah'ın *Sessizliğe Hayranlık, Deniz Kenarında, Terkediş ve Son Hediye* Romanları” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☐ Tezin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

x Tezin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

[30.05.2025]

Esra KARATEPE

Aslı Islak İmzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mukadder ERKAN danışmanlığında, Esra KARATEPE tarafından hazırlanan bu çalışma 30 /05 /2025 tarihinde savunulmuş ve İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Mukadder ERKAN

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi :Doç. Dr. Fatime Gül Koçsoy

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi :Doç. Dr. Kubilay GEÇİKLİ

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi :Doç. Dr. Kamil CİVELEK

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi :Dr. Öğr. Üyesi Turan Özgür GÜNGÖR

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

Enstitü Müdürü

Aslı Islak İmzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GÖÇ EDEBİYATI ELEŞTİRİSİ VE KURAMSAL TEMELLER

1.1. GÖÇ, KÜLTÜR VE KİMLİK	5
1.2. GÖÇ VE EDEBİYAT	10
1.3. DELEUZE VE GUATTARI'NIN NOMADOLOJİSİNDEN ANAHTAR KAVRAMLAR.....	17
1.3.1. Rizom (Köksap)	17
1.3.2. Savaş Makinesi.....	21
1.3.3. Yersizyurtsuzlaştırma ve Kaçış Çizgileri	27
1.3.4. Göçebe Düşünce.....	29
1.4. ZYGMUNT BAUMAN DÜŞÜNCESİNDEN TEMEL KAVRAMLAR	32
1.4.1. Akışkan Modernite	32
1.4.2. Atık İnsan	40
1.5. KANT VE DERRİDA'NIN FELSEFELERİNDEN ANAHTAR KAVRAMLAR.....	57
1.5.1. Immanuel Kant Felsefesinde Konukseverlik Hakkı ve Dünya Vatandaşlığı	57
1.5.2. Jacques Derrida'nın Felsefesinde Koşullu/Koşulsuz Konukseverlik.....	60
1.6. SALMAN AKHTAR DÜŞÜNCESİNDEN TEMEL KAVRAMLAR	69
1.6.1. Göçün Psikososyal Boyutu-Kimlik, Kayıp ve Uyum	69

İKİNCİ BÖLÜM

ABDULRAZAK GURNAH ÜZERİNE

2.1. ABDULRAZAK GURNAH'IN HAYATI ve EDEBİ KİMLİĞİ	77
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDULRAZAK GURNAH'IN ROMANLARINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

3.1. GURNAH ROMANLARINDA ATIK İNSAN TASVİRİ	83
3.2. GURNAH ROMANLARINDA RİZOMATİK İLİŞKİLER.....	147
3.3. GURNAH ROMANLARINDA KONUKSEVERLİK VE DÜNYA VATANDAŞLIĞI.....	176

SONUÇ.....	202
KAYNAKÇA	209
ÖZGEÇMİŞ.....	219

ÖZET

DOKTORA TEZİ

**GÖÇ EDEBİYATI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ:
ABDULRAZAK GURNAH'IN *SESSİZLİĞE HAYRANLIK*,
DENİZ KENARINDA, *TERKEDİŞ* VE *SON HEDİYE* ROMANLARI**

Esra KARATEPE

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mukadder ERKAN

2025, 219 Sayfa

**Jüri: Prof. Dr. Mukadder ERKAN
Doç. Dr. Kubilay GEÇİKLİ
Doç. Dr. Kamil CİVELEK
Doç. Dr. Fatime Gül KOÇSOY
Dr. Öğr. Üyesi Turan Özgür GÜNGÖR**

Bu çalışmanın amacı, göç edebiyatı kapsamında göçü ve göçün kültür ve kimlik üzerindeki etkisini, kendisi de bir göçmen olan Nobel Ödüllü yazar Abdulrazak Gurnah'ın *Sessizliğe Hayranlık*, *Deniz Kenarında*, *Terkediş* ve *Son Hediye* romanları üzerinden incelemektir. Deleuze ve Guattari, Kant, Derrida ve Bauman gibi düşünürlerin görüşleri ekseninde çizilen kavramsal çerçeveye Gurnah'ın dört göç romanı analiz edilmektedir. Kuramsal çerçevenin oluşturduğu ilk bölümden sonra, "Abdulrazak Gurnah Üzerine" adlı ikinci bölüm, Gurnah'ın hayatını, edebi kimliğini, göç ve sömürgecilik üzerine düşüncelerini incelemektedir. Tezin uygulama bölümünün, "Gurnah Romanlarında Atık İnsan Tasviri" başlıklı ilk kısmında, romanlardaki göçmen karakterlerin mevcut durumu ve göç deneyiminin iç dinamikleri ele alınmaktadır. "Gurnah Romanlarında Rizomatik İlişkiler" adlı ikinci kısımda, göçmen karakterlerin kimliklerindeki değişimler, kopuşlar ve kurdukları ilişkilerin çok boyutlu yapısı incelenmektedir. "Gurnah Romanlarında Konukseverlik ve Dünya Vatandaşlığı" başlıklı üçüncü kısımda, romanlardaki göçmenlerin göç ettikleri toplumda karşılanma ve kabul durumları ile dünya vatandaşı olarak görülme ihtimalleri irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Abdulrazak Gurnah, *Sessizliğe Hayranlık*, *Deniz Kenarında*, *Terkediş*, *Son Hediye*, Göçmen, Göç, Göç Edebiyatı

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

**A CRITICAL APPROACH TO MIGRATION LITERATURE:
ABDULRAZAK GURNAH’S *ADMIRING SILENCE, BY THE SEA,*
*DESERTION AND THE LAST GIFT***

Esra KARATEPE

Advisor: Prof. Dr. Mukadder ERKAN

2025, 219 Pages

**Jury: Prof. Dr. Mukadder ERKAN
Assoc. Prof. Dr. Kubilay GEÇİKLİ
Assoc. Prof. Dr. Kamil CİVELEK
Assoc. Prof. Dr. Fatime Gül KOÇSOY
Assist. Prof. Dr. Turan Özgür GÜNGÖR**

This study aims to analyze migration and its effects on culture and identity within the scope of migration literature through the novels *Admiring Silence*, *By the Sea*, *Desertion*, and *The Last Gift* by Nobel Prize-winning author Abdulrazak Gurnah, who is also an immigrant. Gurnah’s four migration novels are being analyzed within a conceptual framework constructed through the views of thinkers such as Deleuze and Guattari, Kant, Derrida, and Bauman. Following the first chapter, which establishes the theoretical framework, the second chapter, titled “On Abdulrazak Gurnah” explores Gurnah’s life, literary identity, and thoughts on migration and colonialism. In the application section of the thesis, the first part, titled “The Representation of Wasted Lives in Gurnah’s Novels” handles the current state of migrant characters and the internal dynamics of the migration experience. The second part, “Rhizomatic Relationships in Gurnah’s Novels,” analyzes the transformations and ruptures in the identities of migrant characters, as well as the multidimensional nature of the relationships they establish. The third part, titled “Hospitality and Cosmopolitanism in Gurnah’s Novels” investigates how migrants are received and accepted in the societies they migrate to and their potential to be perceived as world citizens.

Key Words: Abdulrazak Gurnah, *Admiring Silence*, *By the Sea*, *Desertion*, *The Last Gift*, Migrant, Migration, Migration Literature

ÖNSÖZ

Dünya savaşları ve sömürge dönemi sonrası, teknolojik gelişmelerin de hızlandırdığı artan göç hareketleri dünyada kimliklere, kültürlere, dillere ve edebiyata yeni bir çerçeveden bakılması gerekliliğini doğurmuştur. Dünyayı etkisi altına alan, yaşadığımız çağın belirleyici unsuru olan göçü ve onun edebiyata etkilerini incelediğimiz bu çalışma göç edebiyatı türüne, onun ayırt edici özelliklerine değinirken, aynı zamanda da göçmenliği zihinsel bir süreç olarak ele almaktadır. Göçün getirdiği bu akışkanlıkla, bütün sabit kavramlara meydan okumanın önünü açan göçebe düşünce, göç edebiyatıyla birlikte incelenecektir.

Yoğun bir okuma ve araştırma dönemi sonrası ortaya çıkan bu çalışmada, derin akademik bilgisiyle ve tecrübesiyle bana her zaman yol gösteren çok kıymetli danışmanım sayın Prof. Dr. Mukadder ERKAN'a eşsiz katkıları için sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisans dönemimden beri desteğini benden asla esirgemeyen çok değerli hocam Prof. Dr. Seda ARIKAN'a katkıları için her daim minnettarım. Tez çalışmam süresince değerli katkılarıyla bana yol gösteren saygıdeğer jüri üyeleri Doç. Dr. Fatime Gül KOÇSOY, Doç. Dr. Kubilay GEÇİKLİ, Doç. Dr. Kamil CİVELEK ve Dr. Öğr. Üyesi Turan Özgür GÜNGÖR'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca doktora eğitimim süresince bana akademik katkı sağlayan Atatürk Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün tüm değerli akademisyenlerine teşekkür ederim. Evlatlarıyla her zaman gurur duyan canım babam Memet Nuri OKUYUCU'ya ve kanatlarını her daim üzerimizde tutan canım annem Nebahat OKUYUCU'ya, bütün öğrenim hayatım boyunca her zaman destekçim oldukları için teşekkür ederim. Bu uzun yolda bana manevi destek sağlayan kardeşlerime, dostlarıma, iş arkadaşlarıma ve öğrencilerime teşekkür ederim. Desteği ve sabrı için eşim Halil'e ve sevgileriyle bana güç veren meleklerim Dila ve Gülce'ye varlıkları için minnettarım.

Son olarak, TÜBİTAK'a, 2211-A Yurtiçi Doktora Burs Programı kapsamında sağladığı maddi destek için teşekkür ederim. Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından tez projesi kapsamında desteklenmiştir. Proje no: SDK-2023-12922

GİRİŞ

Dünya savaşları ve koloni dönemi sonrasında, yirminci ve yirmi birinci yüzyıl çok çeşitli teknolojik gelişmelerin de yardımıyla küresel bir göçmen hareketine tanık olmuştur; dolayısıyla göç, modern çağa silinmez bir iz bırakmıştır. Çağa damgasını vuran göç, norm olarak görülmeye başlamıştır. Teknolojik gelişmeler dünya genelinde hem değişimleri hem de hareketleri hızlandırırken, göçün dünyayı ve kültürleri etkilediği bilinmektedir. Göçün ve göçmenlerin artan etkisi, kültürel, etnik ve sosyo-politik koşulların yeniden düşünülmesini gerektirmektedir. Yerel ve metropoliten dünyaların kültürel birleşimi, dünyanın kültürel haritalarını şekillendiren üçüncü bir kültürü yaratır; yani Birinci ve Üçüncü Dünya ülkeleri geleneksel düalizminin aksine çağdaş kültür melez bir kültürdür. Çağdaş toplumda baskın rol oynayan ve göçün arkasındaki itici güç olan yersizyurtsuz göçmenler, kimliklerini öne sürerek kültürel, dilsel, tarihi ve ulusal yapıları meydan okuyarak, onları yeniden şekillendirmektedir. Yerel kültürleri modern dünyadan çıkarmak ve homojen kültürlere ulaşmak artık pek mümkün görünmediğine göre hegemonya ile madun, merkez ile çevre, göçmen ile yerleşik arasındaki ikili karşıtlıkları öne çıkarmaktansa, dünyanın ortak unsurları kucaklaması gerekmektedir.

Göçün, dünyayı ve kültürleri etkilediği aşikârdır; öyle ki edebiyat da bu değişimlerden payını göçle ilgili çok çeşitli kimlik değişimlerine yer vererek almaktadır. Göçle ilgili anlatılar, göçmenlerin bir yandan göçten önceki yaşamlarına kavuşmak isterken, diğer yandan da yaşadıkları topluma uyum sağlamaya çalışarak göç deneyiminden sonra kendilerini yeniden bulmaya çalıştıklarını göstermektedir. Bu noktada, toplumların sosyal koşulları, bireysel deneyimler merceğinden göç edebiyatına yansımaktadır. Göç edebiyatı, göçmen yazarların hedef kültürle etkileşimi ve göçmen olarak bu etkileşimin deneyimlerine yansımaları sonucunda gelişir. Göçmen yazarlar edebi bakış açılarını değiştirirken, göç edebiyatı günümüzde ayrı bir tür olarak öne çıkmaktadır. Göçmenler, deneyimlerini yansıtan eserler yardımıyla metropollerdeki durumlarını yeniden yorumlama olanağı bulmaktadırlar. Göçle ilgili edebi metinler, göçün kültürel kimliklerin değişimini nasıl etkilediğini incelemek açısından önemlidir, çünkü çoğu zaman bir yerden başka bir yere hareket genellikle bir bireyin önceki norm ve bağlamlardan yerinden edilmesini ve yabancılaşmasını içerir. Çoklukların dünyasında melez kimlikler oluşturarak mültecilerin, göçmenlerin ve sürgünlerin, yersizyurtsuzlaşmış varoluşlarıyla

modern çağı nasıl inşa ettiklerini görmek mümkündür. Bu çalışma, göç edebiyatı kapsamında göçü ve bunun kültür ve kimlik üzerindeki etkisini incelemekte, ardından göç edebiyatını ayrı bir tür olarak ele almakta ve sonrasında göç edebiyatına Deleuze ve Guattari'nin göçebe felsefesi perspektifinden yaklaşmaktadır.

Göçün tanımından hareketle, göç ve göçmenlerin edebi eserler ile dünyanın kültürel ve sosyal haritalarını nasıl etkilediği anlatılmaktadır. İlk olarak, göçün çağın belirleyici özelliği haline geldiği vurgulanarak, göç ve göçün kültür ve kimlikle ilişkisi ele alınmıştır. Göç ve göçmenler konusundaki karşıt görüşler tartışıldıktan sonra, kültürel, dilsel, etnik ve sosyo-politik koşulların yeniden ele alınmasını gerektiren göçün artan etkisi incelenmektedir. Daha sonra göç edebiyat ilişkisi, ayrı bir tür olarak göç edebiyatı kapsamında ele alınmıştır. Sürgün ve göçmen yazarların duygularından hareketle, göçün nasıl yaratıcı bir şekilde bir ilham kaynağı ve bir varoluş biçimi olarak görülebileceği fikri irdelenmiştir. Göçmenler küresel figürler olarak görülürken ve göç edebiyatı değişen küresel koşullara bir yanıt olarak gelişirken, dünyanın köksüz ve yurtsuz durumunun edebi eserler üzerinde nasıl bir etki yarattığına odaklanılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, göç edebiyatı kapsamında göçü ve göçün kültür ve kimlik üzerindeki etkisini kendisi de bir göçmen olan Nobel Ödüllü yazar Abdulrazak Gurnah'ın *Sessizliğe Hayranlık* (Admiring Silence), *Deniz Kenarında* (By the Sea), *Terkediş* (Desertion) ve *Son Hediye* (The Last Gift) romanları üzerinden incelemektir. Seçilen dört roman, kendi ülkelerini geride bırakıp İngiltere'ye göç eden karakterler üzerinden göçmenliği, mülteciliği, kimlik sorunlarını, yerinden edilmeyi ve aidiyet sorunlarını ele alır. Romanlarında klişeleşmiş ikili karşıtlıkların ötesinde daha evrensel üçüncü bir dünya tasvir eden Gurnah, göçmen karakterlerinin minör anlatılarına tanıklık etmemizi bekler. Göç Edebiyatı'nın bir örneği olan bu romanlar, modern çağa silinmez bir iz bırakan göç olgusunu, dünyanın kültürel haritalarını şekillendiren üçüncü bir kültürün mevcudiyetini, yersizyurtsuz göçmenlerin kimlik, kültür ve aidiyet sorunlarını tartışma olanağı sunmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin Göçebibilim felsefesinden yola çıkarak, Kant, Derrida ve Bauman gibi düşünürlerin görüşleri de göç edebiyatı eleştirisine dâhil edilerek çizilen kavramsal çerçeveye Gurnah'ın dört göç romanı analiz edilecektir. Bu düşünürlerin görüşlerinden hareketle, romanlarda göçmenliğin kimlik, vatandaşlık, düşünce sistemi, hukuk ve konukseverlik ile ilişkisine yer verilerek, göç öncesi dönemlere geri dönmenin artık mümkün olmadığı çağımızda birlikte yaşam kurallarını

düzenleme hususları tartışılacaktır. Romanlar tematik olarak ayrıldıktan sonra, romanlarda tekrar eden ve farklılık gösteren durumlar karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bu çalışmada çizilen kavramsal çerçeve yardımıyla, Afrika kökenli İngiliz yazar Abdulrazak Gurnah üzerine yapılan çalışmalara katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

Bu çalışma, üç ana bölümden oluşmaktadır. “Göç Edebiyatı Eleştirisi ve Kuramsal Temeller” başlıklı ilk bölüm, göçün kültür, kimlik ve edebiyatla ilişkisini ele almaktadır. Deleuze ve Guattari’nin göçebe felsefesinden “rizom”, “savaş makinesi”, “yersizyurtsuzlaştırma” ve “kaçış çizgileri” kavramlarının tartışıldığı bu kısımdan sonra, Zygmunt Bauman’ın “akışkan modernite” ve “atık insan” kavramlarına yer verilmiştir. Bu kısımdan sonra, Kant ve Derrida’nın “konukseverlik” ve “dünya vatandaşlığı” kavramları ve Salman Akhtar’ın düşüncesinden “göçün psikososyal boyutu” kavramı ele alınmıştır. “Abdulrazak Gurnah Üzerine” adlı ikinci bölümün amacı, Gurnah’ın hayatını, edebi kimliğini, göç ve sömürgecilik üzerine düşüncelerini incelemektir. Tezin uygulama bölümü ise tematik olarak ayrılmış üç alt başlıktan oluşmaktadır. “Gurnah Romanlarında Atık İnsan Tasviri” başlıklı ilk kısımda, romanlardaki göçmen karakterlerin mevcut durumu ve göç deneyiminin iç dinamikleri ele alınmaktadır. “Gurnah Romanlarında Rizomatik İlişkiler” adlı ikinci kısımda, göçmen karakterlerin kimliklerindeki değişimler, kopuşlar ve kurdukları ilişkilerin çok boyutlu yapısı incelenmektedir. “Gurnah Romanlarında Konukseverlik ve Dünya Vatandaşlığı” olarak adlandırılan üçüncü kısımda, romanlarda göçmenlerin göç ettikleri toplumda karşılanma ve kabul durumları ile dünya vatandaşı olarak görülme ihtimalleri analiz edilmektedir.

Tez çalışmasıyla ilgili yapılan araştırmada, Gurnah’ın romanlarında postkolonyal dönemi ele alması sebebiyle, literatürde romanlarına bu perspektiften yapılan analizlere (Hand: 2012, Kagai: 2014) rastlanmaktadır. Yine onun romanlarında göçmen karakterler her zaman geçmişle bir hesaplaşma içine girdiklerinden, karakterlerin geçmişi hatırlama biçimleri ve genelde travmatik olan bu geçmişle nasıl başa çıkmaya çalıştıkları daha önce yapılan çalışmalarda incelenmiştir (Ünal: 2021). Gurnah romanlarının ayırt edici unsuru olan göçmen kahramanlar ve onların göçmen kimlikleri, yabancı oluşları, göçmen olmanın getirdiği sorunlarla nasıl baş etmeye çalıştıkları ve bunu ifade etme biçimleri konusunda yapılan çalışmalara da rastlamak mümkündür (Hand: 2012). Özlem Arslan (2014), Gurnah’ın *Sessizliğe Hayranlık* ve *Terkediş* romanlarında önce tepkisel

denebilecek derin bir sessizliğe gömülmüş olan karakterlerin sessizliğini politik, sosyal, kültürel çerçeveye ilişkilendirerek sessizliğin nasıl baskın bir tema olduğunu anlatıbilimsel bir yöntemle incelemiştir. Şennur Bakırtaş (2014), sömürge sonrası döneme ışık tutan iki Müslüman yazar olan Gurnah ve Rushdi'nin ikişer romanını ele almıştır. Gurnah'ın *Terkediş* ve *Deniz Kenarında* romanlarıyla Salman Rushdi'nin *Öfke* ve *Geceyarısı Çocukları* romanlarını ve postkolonyal literatüre katkılarını kültür, kimlik ve din açısından inceleyerek, postkolonyalizmin göçmen yazarları nasıl etkilediğini ele almıştır. Laya Soleymanzadeh (2021) *Deniz Kenarında*, *Son Hediye* ve *Çakıl Yürek* romanlarında Derrida'nın “konukseverlik” ve Foucault'un “güç ve bilgi” kavramaları çerçevesinde, çok kültürlülük, kimlik ve öznellik üzerinden bir analiz yaparak, romanlardaki göçmenlerin konuksever karşılanmadığı sonucuna ulaşmıştır. Gurnah'ın romanlarıyla ilgili postkolonyal ve göçmen kimliği açısından bazı tezler ve makaleler bulunmaktadır, ancak Gurnah'ın bu dört romanına göç edebiyatı eleştirisi açısından yaklaşan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma kapsamında, ‘Kaynakça’ bölümünde orijinal künyeleri verilen (Türkçe çevirileri mevcut olmayan) kitaplara ait alıntılar tarafımdan Türkçeye tercüme edilmiştir. Daha önce Türkçeye çevrilmiş olan kitaplar ise bu çeviri metinler üzerinden alıntılanmıştır. Bu çalışmada kullanılan kavramsal çerçeve ve yapılan tematik incelemenin farklılık göstermesi bakımından alana katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GÖÇ EDEBİYATI ELEŞTİRİSİ VE KURAMSAL TEMELLER

1.1. GÖÇ, KÜLTÜR VE KİMLİK

Demopaedia Multilingual Demographic Sözlüğü'ne göre göç, “coğrafi mekânda bireyler tarafından yapılan hareketlerin nicel yönlerinin mekânsal hareketlilik veya coğrafi hareketlilik yönünden araştırılması” olarak tanımlanır (1982). Bu anlamda bireyler veya gruplar tarafından, başlangıç noktasından hedef bir yere doğru bir hareket söz konusudur. Göçmenlerin ayrılışı, çeşitli politik, ekonomik, sosyal ve bireysel nedenlerden kaynaklanabilen fiziksel olduğu kadar duygusal da bir süreçtir.

Ayrılma noktası yani ana vatan, göçe neden olan bazı olumsuz etkenlerle doluyken, varış yeri veya hedef ülke, göçmenlerin tercihini etkileyen bazı olumlu etkenlere sahiptir (Lee, 1966). Olumsuz etkenler arasında savaş, kıtlık, politik ve ekonomik sorunlar sayılabilirken; olumlu etkenler söz konusu olduğunda özgürlük, güvenli bir çevre, daha iyi yaşam koşulları, sosyo-ekonomik ve politik etkiler sayılabilir.

Bu açıdan göç gönüllü veya gönülsüz olabilir; kaynağını, bireylerin veya grupların hareketine yön veren siyasi veya ekonomik faktörlerden alabilir. Göçe yol açan çeşitli faktörlerin bir araya gelmesi ve göçmenlerin özelliklerinin geniş olması nedeniyle göç deneyimi tek boyutlu genellemelere indirgenemese de genel eğilim göçmenleri ve göçü olumsuz bir kategoriye sokma yönündedir. Iain Chambers, *Migrancy, Culture, Identity* adlı kitabının “An Impossible Homecoming” bölümünde, göçmenlerin kafamızdaki klişe imajının resmini çizmektedir. Bu resimde göçmenler gözlerinde umutla yeni yere ulaşmak için sınır telini keserek kaçarlar. Bununla birlikte, “çeşitli kültürler, tarihler, dinler ve diller arasındaki karşılaşma artık sınır çizgilerinde değil [...], günlük hayatımızın merkezinde ortaya çıktığında” (1994: 2); göç artık marjın alanına doğru itilemez çünkü toplumsal gerçekliğimizin merkezine yerleştirilmiştir.

Göç çalışmasına olan ilgi, eleştirel düşünceye çağdaş yaklaşımla yani tarihin görmezden geldiği az gelişmişleri inceleme ihtiyacı ilişkilendirilebilse de göçmenler çağın merkezi figürleri haline gelirken göç de modern çağın belirleyici özelliği haline gelmiştir. Aslında göç, modern çağa damgasını vurmaktadır; özellikle dünya savaşları ve

sömürge döneminin ardından 20. yüzyıl, çok çeşitli teknolojik gelişmelerin de yardımıyla küresel bir göç sürecine sahne olmuştur.

Teoride Sınıf, Ulus ve Edebiyat kitabında, Aijaz Ahmad Batı ülkelerine göç dalgalarını sömürge dönemi sonrası işgücü talebine dayandırır. Diğer bir deyişle, tarihsel olarak köle olan azınlıklar, eski sömürgelerden gelen göçmenler olarak modern çağda metropollerin işgücü haline gelmektedir. Ahmad'a göre göçmenlik kendi içinde tezatlıklar barındırır: "Birçoğunu gereksinme zorlamıştır, bazılarının motivasyonu hırstır, bazıları baskıyla sürülmüşlerdir, bazıları için gerçekten dönülecek bir yurt yoktur, birçok durumda gereksinme ile hırs belirsiz bir şekilde ve koparılamazcasına birbirleriyle bağlantılıdır" (1994: 102). Göçmenlerin nitelikleri ve göç motivasyonları değişse de dünyanın çeşitli yerlerinde göç olgusu devam etmektedir.

Aslında, söz konusu mesele bir dizi faktörden kaynaklanabilirken, göçün bir sonucu olarak hem göçmenler hem de karşılaştıkları insanlar değişime uğramaktadır. Göçmenleri milletlerin birliğine tehdit olarak gören görüşler olduğu gibi, aynı zamanda bir milletin mensupları arasında millet olma duygusunu besleyen birlik duygusunun bağlayıcı unsuru olarak gören fikirlere de rastlamak mümkündür. Bu fikirlerden anlaşılması gereken, göçmenler ve göç konusunda çelişkili düşüncelerin olduğudur. Chambers, göçü iki sabit yer arasındaki bir hareket olarak görmenin genel kültürel kabulünün yerine; göçü tek bir dünyada var olma durumu olarak düşünerek göçe bakış açısının değiştirilmesi gerektiğini vurgular. Bununla bağlantılı olarak, Chambers farklı dünyalara kucak açmanın önemini vurgular (1994: 4). Batı dünyasının milli ve kültürel kimliğe yönelik saltçı yaklaşımını zayıflatmak için başka seslere yer vermesi bir zorunluluktur.

Göç konusunda milliyetçi bakış açısını bir kenara bırakan çağdaş göç bilimciler, göçün dünya kültürüne ve dünya ekonomisine sağlayabileceği enternasyonalizmi kutlamaya başlamıştır. Göçe yönelik bu ulusötesi bakış açısı, göçmenlere yönelik olumlu bir yaklaşımla sonuçlanabilir; yani hem ana vatana hem de hedef ülkelere katkıda bulunanlar olarak görülmeye başlanabilirler. *Migration, Development, and Transnationalization* kitabında, Nina Glick Schiller ve Thomas Faist, "ulusötesi bağların kaçınılmaz olarak kazan-kazan durumlarını ortaya çıkardığını, yani hem göç veren hem de alan devletler için ulusötesi göçün faydalar sağladığını" (2010: 6) öne sürmektedir.

Değişen, gelişen ve hızlanan dünyada, özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında ve yirmi birinci yüzyılda, teknolojik gelişmelerin de yardımıyla dünyanın çeşitli bölgeleri arasında göç hızlanmıştır. Sten Pultz Moslund'un *Migration Literature and Hybridity* kitabında işaret ettiği gibi, sadece göçmenler değil, aynı zamanda sürgünler ve gezginler de dünyayı dolaşmaktadır; onlar “dünya ülkeleri ve şehirlerinin kültürel görünümelerini” (2010: 2) yeniden şekillendirmektedirler. Başka bir deyişle, bahsedilen gruplar çağdaş dünyanın kültürel, tarihsel, dilsel, etnik ve sosyo-politik iklimini değiştirerek, bu kavramların yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

Moslund'un kültürleri biçimlendirici özelliklerinden dolayı göçmenleri gezginlerle eşit tutmasına rağmen; göçün seyahatten farklı olarak gidiş ya da varış ile ilgili olmayıp, göçe bağlı olarak sürekli değişen dil, tarih ve kimlik ile yakından ilgili olduğunu vurgulamak gereklidir. Göçün tarih üzerindeki etkisi konusunda, resmi tarih anlatıları göçmenler, sürgünler veya köleler gibi marjinal grupların katkılarının varlığını inkar etme eğilimindeyken, bu grupların tarihin, kültürün ve kimliğin oluşumunun bir parçası olduğu ortadadır. Aslında, büyük harflerle yazılan bütünleştirici bir Tarih anlatısı yerine, tarihe çağdaş bakış açısı, farklı kültür ve kimlik hikâyeleriyle dolu çoğul bir tarih anlayışı olduğu yönündedir. Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, heterojen kimlikleriyle sınırda bir yer işgal eden göçmenler nedeniyle ne milletlerin ne de toplulukların homojen bir şekilde oluşmadığı sonucunu çıkarmak olasıdır. Göçmen olmak, dil, kültür ve yaşam tarzındaki değişimler arasında yer alan sınırda yaşamak demektir: “Geleneğin ana vatanlarından kopmuş, sürekli meydan okunan bir kimliğe sahip olan yabancı, dağınık bir tarihsel miras ile heterojen bir şimdi arasındaki bitmez tükenmez tartışmada kendini sürekli olarak evinde gibi hissetmek istemektedir” (Chambers, 1994: 6). Dolayısıyla, göçmenlerin bu kimlik ve yuva arayışının sürekli devam eden bir süreç olduğu anlaşılmaktadır.

Bu anlamda göçmenler, hedef ülke ve ana vatanlarının kültürünü karşılaştırarak kimliklerini yeniden tanımlamaya çalışırlar. İki kültür arasında bir denge arayışı içinde, melez kimlikler oluştururlar. Göçmenlerin aradaki durumu *kararsızlık* (ambivalence) olarak değerlendirilebilir. Bu konuyla ilgili olarak Paul White, *Writing Across Worlds* (1995) kitabının “Geography, Literature and Migration” bölümünde “geçmişe ve bugüne yönelik kararsızlık”, “geleceğe yönelik”, “ev sahibi topluma yönelik”, “davranış standartlarına yönelik” (1995: 3) olmak üzere göçmenlerin karşılaştığı dört tür

kararsızlığı açıklar. Bu anlamda hem kendi kültürel değerlerinin hem de yeni kültürün etkisi altındaki gerçekliklerini ifade edebilmek için yeni kültürde uygun bir konum oluşturmaya çalışırlar. Göçmenlerin kültürel ara konumları, onları liminal mekânda konumlanmaya yönlendirir; bu bağlamda göçmenler ya her iki kültüre ya da kültürlerden birine ait hissedebilirler. Olumlu göç deneyimleri kültürel zenginlik duygusuyla sonuçlanabilirken, olumsuz deneyimler tecrit, yerinden edilme ve köksüzlük duygularına yol açabilir. Chambers, göçmenlerin durumunu postmodernizme şu sözlerle bağlar: “Göçmenlerin köksüz olma, dünyalar arasında, kayıp bir geçmiş ile bütünleşmemiş bir şimdi arasında yaşama duygusu, belki de bu (post) modern duruma en uygun metaforudur” (1994: 27). Postmodern çağda göçmenler köksüz, heterojen, melez kimlikleriyle öne çıksalar bile; üzerinde düşünülmesi gereken soru, ana vatana ve göç deneyiminden önceki yerli kültüre dönüşün mümkün olup olmadığıdır. Göçmenlerin ve anlatılarının kalbinde ana vatana karşı hissedilen yoğun nostaljik duygulara rağmen, Chambers’a göre göçmenlerin nostaljik vatanlarına kavuşmaları mümkün değildir ve postkolonyalizm de bunun göstergesidir; çünkü yerli kültürü metropol dünyadan çıkarmak mümkün olmadığı için artık “tekrar eve dönmek imkansız”dır (1994: 75). Homojen bir yerli kültüre dönmenin artık söz konusu olmadığı bu çağda kültürlerin heterojenliğinin kavranması gerekmektedir.

Yerli ve metropoliten dünyaların kültürel karışımı, dünyanın kültürel haritalarını şekillendiren üçüncü bir kültür yaratır; yani Birinci ve Üçüncü Dünya ülkeleri düalizminden ziyade, çağdaş kültür melez bir kültürdür. Göç çağında, çağdaş kültürün ana figürü olarak yersizyurtsuz göçmenler, kültürel, dilsel, tarihi ve ulusal yapıları kimlikleri üzerinden, onlara meydan okuyarak yeniden şekillendirmektedir. Moslund *Migration Literature and Hybridity* (2010) kitabının giriş bölümünde milliyet, köken veya doğum yeri gibi kimlikleri oluşturan sabit göstergelere dikkat çeker. Kimlik göstergelerine geleneksel bir yaklaşım yerine, göçmenlerin varlığı, kimlik ve kimlik göstergelerinin akışkan bir şekilde anlaşılmasına kapı açar.

Kimliğe ilişkin olarak Chambers, bedeni pasif bir alıcı olarak kabul eden önceki anlayışın aksine, artık çoklu sosyal ve tarihsel söylemlerden etkilenen aktif bir alan olarak düşünüldüğünü öne sürmüştür. Göçmen, modern metropol yaşamının bir parçası haline geldikçe bireysel ve toplumsal kimlikleri ve aynı zamanda yaşamın birçok yönünü de şekillendirir. Daha önce sessiz ve marjinal olan, şimdi “modernitenin kapsayıcı temalarını

parçalıyor ve sorguluyor: ulus ve edebiyatını, dili ve kimlik duygusunu; metropol; merkez duygusunu; ruhsal ve kültürel homojenlik duygusunu” (Chambers, 1994: 23). Başka bir deyişle, göçün getirdiği hareket, kültür ve modernitenin katı anlayışına meydan okumaktadır. Kimliklerimizin karmaşık bir dizi koşul sonucunda oluştuğunu anladığımız an, diğer tüm grupların hikâyelerini de anlamak mümkün olacaktır. Dolayısıyla, bireylerin kendi içindeki yabancından yola çıkarak, başkasının yabancılığına ulaşması ve başkasının yabancılığı vasıtasıyla kendi kimliğini düzenlemesi söz konusudur. Yabancıların varlığının getirdiği kültürler arasındaki bu akış, Bernhard Waldenfels’in *Yabancı Fenomenolojisi* kitabında belirttiği gibi “sınırların eşiklere” (2008: 11) dönüşümüyle kültüre bir canlılık ve hareket katılması yoluyla gerçekleşir. Kültürler arası hareketliliğin getirdiği bu oluş hali kimlik oluşturma sürecine göçmen anlatılarının da dâhil edilmesini zorunlu kılmaktadır. Göçmen anlatıları, bireylerin ve milletlerin içindeki ötekini yansıtır. Ötekilerin anlatılarının varlığı, bir şekilde sabit bireysel ve ulusal kimlik algılarını bozmaktadır. Göçün getirdiği hareket ve çokluk sonucunda, nihai gerçekliklere direnen bir melezlik durumu ortaya çıkmaktadır.

Bu hususta, Michel Maffesoli *The Time of the Tribes The Decline of Individualism in Mass Society* (1996) adlı kitabının “Polyculturalism” kısmında, üçüncü tekil şahsın ya da ötekinin toplumu inşa edici rolüne değinir, yani toplum bu üçüncü tekil şahsın etkisi ile doğar. Toplumun bu çoğulcu yapısının göz ardı edildiği durumlarda, homojenleştiren oluşumlar ortaya çıkar; bu nedenle sosyal dokuyu oluşturan heterojenlikleri anlamak ve analiz etmek önemlidir. Dolayısıyla, toplumda herkesin anlaması gereken nokta bir şekilde bir ötekine/yabancıya ihtiyacımız olduğudur. Bu noktada Maffesoli karnavalı örnek verir, karnaval insanların kitlesel olarak yer aldığı ama aynı zamanda her grubun kendine özgü rollerinin olduğu, çokluklara, farklılıklara her ne kadar bir gösteri unsuru olsa da yer verildiği toplumsal durumlardır (1996: 118). Bu farklılıkların ifade edilmesi, kabul görmesi toplumda bir denge yaratma amacına hizmet eder. Toplum içindeki farklılıkların, çeşitliliklerin tanınması ve dengelenmesi önemlidir, şehirleri oluşturan da zaten bu farklılıkların, hatta bazen zıtlıkların bir aradalığıdır. Maffesoli’ye göre: “Heterojenlik kuraldır ve günümüz bu büyük şehirlerini en iyi tanımlayan şey çok kültürlülük ve çok etnikliktir” (1996: 143). Bu sebeple, şehri oluşturan çeşitli etnik ve ulusal grupların varlığı ve grupların arasındaki bağlantılar, aynı zamanda kültürlerin canlılığını ve bir aradalığını oluşturan unsurdur.

Kültürlerin melezleşmesinden önceki zamanları geri getirmek mümkün olmadığı için, toplumlar ve kültürler arasındaki keskin karşıtlıkları vurgulamak lüzumsuz gibi görünmektedir. Hegemonya ve madun, merkez ve çevre, göçmenler ve yerleşikler gibi ikili karşıtlıkların altını çizmek yerine, dünyada ihtiyaç duyulan şey, Chambers'ın “farklılık etiği” (1994: 83) olarak öne sürdüğü ortak unsurları kucaklamaktır. Bu ortak unsurlar bir melez kültürü çağırıştırır, ancak bu melez kültür tek tip bir kültür olmadığı gibi çeşitli kültürlerle de ev sahipliği yapmaktadır. Melez alanı, kalıplaşmış ikiliklerin otoritesine, onları yapıbozuma uğratarak direnir; bunu yaparak da melez her iki taraf için yeni bir kavrayış olanağı sağlar. Bununla ilgili olarak, “Cities Without Maps” bölümünde, Chambers (1994), toplumların kültür ve geleneğin bütünleşik bir durumuna özlem duymak yerine; şimdiki zamanı anlamlı bir şekilde sürdürmek için, geçmişini tekrar ele alarak kültürlerin heterojenliğini kabul etmeleri gerektiğini öne sürmektedir. Bunu yaparak, şehirlerin sahip olduğu çokluğu anlamak mümkün olacaktır.

1.2. GÖÇ VE EDEBİYAT

Søren Frank *Migration and Literature* (2008) kitabına, aidiyet bağlarını gevşeterek yerçekimine karşı hareket eden mitolojik Daedalus'u ve aynı yere dönüş versiyonu modern dünyada hayal bile edilemeyen Odysseus'u anımsatarak başlar. Göç, çağdaş dünyaya damgasını vurduğundan, kimlik ve kültür gibi göçü çevreleyen kavramların yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bugün hem dünya hem de kimlikler, sınırların, kültürün, ulusun ve kimliğin sabit anlayışına meydan okuyarak karşılıklı olarak değişmektedir. Göç kuşkusuz hem toplumsal hem de bireysel düzeyde etkisini göstermektedir ve edebiyat da bundan etkilenen alanlardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Edebiyatın, göçle bağlantılı kimlik dönüşümlerini geniş bir yelpazede ele aldığı açıktır. Göçle ilgili anlatılar, göçmenlerin bir yandan göçten önceki yaşamlarına kavuşmak istediklerini, diğer yandan da yaşadıkları mevcut kültüre entegre olmayı umduklarını ve göç deneyiminden sonra kendilerini yeniden tanımlamayı amaçladıklarını ortaya koymaktadır.

İfade etme ihtiyacına ilişkin olarak *Teoride Sınıf, Ulus ve Edebiyat* (1994) kitabının ikinci bölümünde Aijaz Ahmad, sömürgecilik sonrası dönemde sömürgeleikten kurtulmuş ülkelerden gelen yazarların eserlerindeki artışa dikkat çekmektedir. Bu yazarların, “geleneksel İngiliz roman haritasını kabul edilenin ötesinde değiştirdiklerini söylemek

doğru olur (Ahmad, 1994: 89). İngilizce, eski sömürgelerin kültürünün bir parçası haline geldiğinden, dili ortadan kaldırmak artık mümkün değildir; dolayısıyla İngilizce, sömürgeleştikten arındırılmış ülkelerden yazarların deneyimlerini ifade ettikleri bir araç işlevi görmektedir. Göçmenlerin metropollerde değişen koşullarının bir sonucu olarak yeni durumlarını ifade etmeleri gerekli hale gelmektedir. Bununla tutarlı olarak, Ahmad, Üçüncü Dünya Edebiyatının ortaya çıkışını, 1960' lardan itibaren göçün değişen çerçevesiyle ilişkilendirir; “şu anda küçük-burjuva ve tekno-yönetim katmanları arasında önemli sayıda Asyalı göçmen bulunuyor” (1994: 196). Göçmenlerin, deneyimlerini anlatan kitaplar yardımıyla metropol ülkelerdeki koşullarını yeni bir çerçeveye oturtmaları gerekmektedir. Bunun dışavurumu, mekân, zaman, kültür veya sınıfla sınırlandırılmayan bir karşı kanon olan Üçüncü Dünya Edebiyatı'nın ortaya çıkmasıdır; Ahmad bunu “Avrupa'nın karşıtı olan, marjinal, kanonik olmayan bir metin” (1994: 197) olarak ifade eder. Üçüncü Dünya Edebiyatı'nın amacının bir karşı kanon üretmek olmasına rağmen, meseleyi daha seçkin göçmenler ele aldıkça bu zamanla metropoller için bir tür arşive dönüşür (1997: 197). Bu bakımdan, söz konusu edebi eserler, yaşadıkları dönemin sosyal ve siyasi ortamını yakalamaları açısından önemli olmuştur.

Göç edebiyatına ait olan bu edebi metinler, yaşadıkları dönemin sosyo-politik ortamını yansıtmalarının yanı sıra yazarlarının otobiyografilerinin de izlerini taşır. White, göç anlatılarını otobiyografik anlatıların alanına yerleştirir. Ona göre yazı, yazarların kimliklerini yeniden tanımladıkları bir araç işlevi görür (1995: 9). Bu anlamda göç edebiyatı, toplumların durumlarını kişisel hikâyeler perspektifinden yansıtmaktadır. Göçmen yazarlar hedef kültürle temas halinde olduğundan ve göçmen deneyimini yansıttığından göç edebiyatı ortaya çıkmaktadır. Yazarlar, sömürgecilik geçmişi olan toplumlardan geldiklerinde, metinlerini göç edebiyatı perspektifiyle birlikte postkolonyal bir perspektifle analiz etmek mümkündür. Sabina Hussain, “Label and Literature: Borders and Spaces in Postcolonial Migrant Literature in Australia” başlıklı makalesinde, postkolonyal göçmen edebiyatını şu sözlerle tanımlar: “Bir tür kategorisinden çok bir metodolojiye atıfta bulunan, daha önce sömürgeleştirilmiş ülkelerden kalıcı olarak bir metropol merkezine taşınan yazarlar tarafından yazılan edebi metinler” (2006: 106). Bu yazarlar, postkolonyal eserler kadar göç edebiyatı kategorisine de giren metinler aracılığıyla siyasi fikirlerini ifade edebilecekleri bir konum bulabilmektedirler.

Bu konuyla ilgili olarak Frank, göçü nerdeyse tamamen postkolonyalizmle bir ilişki içinde görme eğiliminin altını çizer; ancak postkolonyal kuramın merceğinden göç edebiyatını analiz etmenin bazı sorunlu yönlerinin olduğu gözükmemektedir. İlk sorun, “İngiltere’de merkez-çevre ve yabancı-yerli gibi ikiliklerin artık geçerli olmadığı ikinci veya üçüncü nesil göçmenler tarafından yazılmış etnik edebiyat” iken (Frank, 2008: 11); ikinci sorun postkolonyal bağlamın dışında yazılan edebiyattır. Yukarıda bahsedilen sorunlardan dolayı Frank, kitabında göç edebiyatını analiz etmek adına postkolonyal kuram için “eski” ifadesini kullanır. Postkolonyal yaklaşımın dışında göç edebiyatı alanında ele alınması gereken bir diğer konu, metni göç edebiyatının bir parçası olarak sınıflandırırken yazarın otobiyografisinin mi yoksa metindeki göç temasının mı dikkate alınması gerektiğidir.

Anlaşılabileceği üzere göç edebiyatının kapsamını belirlemek kolay değildir; çünkü göç anlatıları yazarların kendi göç deneyimleri olabileceği gibi göçmen olmayan yazarlar da kitapları aracılığıyla göçü ele alabilirler. Göç deneyimi olmayan ancak göçü deneyimleyen ataları olan ikinci veya üçüncü kuşak göçmen yazarlara da rastlamak mümkündür. İkinci veya üçüncü kuşak yazarlar, doğrudan göç deneyimine sahip olmasalar bile odak noktası olarak göçü seçebilirler. Bu noktada eser, göç edebiyatının bir parçası olarak değerlendirilirken göç temasının mı yoksa yazarın otobiyografisinin mi dikkate alınması gerektiği sorusuna Frank tarafından şu sözlerle cevap verilir: “Göç edebiyatı, bir göç çağında yazılan tüm edebi eserlere —veya en azından göç üzerine yansımaları olduğu söylenebilecek eserlere işaret eder” (2008: 2). Göç edebiyatının kapsamını, yazarın otobiyografisinden ziyade tematik bir yaklaşımla genişleterek göç edebiyatının, göçün kültürler, bireyler ve toplumlar üzerindeki çeşitli etkilerini edebi metinler aracılığıyla ele almayı amaçladığı iddia edilebilir.

Göçün, tipik olarak bireyin yerinden edilmesini ve muhtemelen önceki norm ve çevrelere yabancılaşmasını içerdiğini göz önünde bulundurarak göçü ele alan edebi metinler, göçün kültürel kimlik değişimini nasıl etkilediğini gözlemlemek açısından önemlidir. Paul White, John Steinbeck’in *Gazap Üzümleri* örneğini vererek, ana vatan değişime uğradığı için göçmenin yurda dönüşünün göçmen için hayal kırıklığı yaratabileceğini öne sürmektedir. Bu anlamda, göçmenlerin aslında kendi tarihlerinin arayışı içinde oldukları çıkarımı yapılabilir. White’a göre dönüş, göç edebiyatında tekrarlanan bir temadır: “Geri dönüşün hem zamansal hem de uzamsal bir boyutu vardır.

‘Kendi’ geçmişine ve yerine dönen birey için bu nadiren tam olarak tatmin edicidir: koşullar değişir, her anlamda sınırlar değişir ve kimlikler de değişir” (1995: 14). Diğer bir deyişle, göçmenler çoğu zaman hem yaşamlarındaki hem de geldikleri ülkelerdeki değişen birçok durum nedeniyle beklediklerini bulamamaktadırlar. Bir anlamda göçmenlerin ana vatanları, göçmenlerin dönüşlerinde almayı bekledikleri duygusal desteği sağlayamamaktadır. Göç romanlarında, göçmenin eve dönüşü —ister gerçek ister sembolik anlamda— kilit bir rol oynar.

Moslund, Roy Sommer’ın sınıflandırmalarına göre göç romanlarını “çok kültürlü” ve “kültürlerarası” romanlar olmak üzere iki kategoriye ayırmaktadır. Çok kültürlülük aidiyet duygusunu bir gereklilik olarak ele alırken, kültürlerarası köksüzlüğe özgürleştirici bir etken olarak yaklaşır. Kültürlerarası göç romanı, sömürgecilik karşıtı söylemin vurguladığı basmakalıp ikilikler yerine, arada kalmışlığı kutlayarak melezliğe vurgu yapar; sömürgecilik karşıtı söylem, “kölenin efendiye karşı siyasi öfkesinin hareketlendirdiği tepkisel bir söylemdir. Bir güceniklik söylemi olarak görülür” (Moslund, 2010: 9). Kölenin “sömürgecilik karşıtı söylemi” besleyen efendiye karşı siyasi öfkesinden ziyade, göçün sağladığı üçüncü alan, melez söylemde yaygınlaşan melezliğin kutsanması için bir platform yaratır. Göç romanının odak noktası göçün getirdiği melezlik olduğundan, Moslund iki tür melezlik arasında ayrım yapar: Birincisi, kültürel değişimin yavaş bir süreci olan *organik*, ikincisi ise bilinçli bir melezlik biçimi olan *kasıtlı melezliktir* (2010: 21).

Göç her ne kadar tarih boyunca farklı gruplar tarafından farklı dönemlerde yaşanmış olsa da gözle görülür etkisiyle yirminci ve yirmi birinci yüzyılın belirleyici özelliği haline gelmiştir. Göçmen yazarlar edebi bakış açılarını dönüştürürken, göç edebiyatı da modern çağda ayrı bir tür olarak dikkat çekmektedir. Göç edebiyatının tarihsel gelişimi göz önüne alındığında, göç edebiyatı türünü ifade etmek için *emigrant literature* (göç edebiyatı), *migrant literature* (göçmen edebiyatı), *guest worker literature* (misafir işçi edebiyatı) gibi terimlerle karşılaşılabılır. Georg Brandes, Romantik akımın yükselişinde sürgün yazarların nasıl etkili olduğunu açıklayarak *Main Currents in the Nineteenth Century Literature* (2014) adlı kitabında “emigrant literature” adlı bir bölüm yazarak bu konuya ilk yer verenlerdendir. Göçmenlerin kültür, tarih ve edebiyatın oluşumunda her zaman önemli bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır.

Bu doğrultuda hareket etmek gerekirse, George Steiner, *Extraterritorial* adlı kitabına “güncel edebiyatın temel motivasyon kaynağını” yöneten Nabokov, Borges ve Beckett gibi sürgündeki yazarların başarısını tartışarak başlar (1976: 8). Bu yazarlar, sürgünden kaynaklanan “yurtsuzluk” duygusundan dolayı ne ana dillerinde ne de diğer dillerde kendilerini rahat hissetmezler. Bu yazarlar sınır ötesidir ve bu onların dillerinde “yurtsuz” hissetme durumlarıyla ilgilidir. Nabokov ve Beckett gibi sınır ötesi yazarlar birden çok dilde üretebildikleri gibi, aynı zamanda da çağın önde gelen yazarlarıdır; işte bu nedenle onların bu başarıları sınır ötesi olmalarıyla ilişkilendirilmektedir. Steiner kitabında toplumsal ve siyasal sorunlar nedeniyle bir dilden diğerine sürgün edilen ve “mülteci çağının sembolü” haline gelen Nabokov’a özel bir vurgu yapar (1976: 10).

Steiner gibi Edward Said de *Reflections on Exile And Other Literary and Cultural Essays* kitabında, çağı mülteci etkisi altında olarak tanımlar ve modern çağın nasıl sürgün duygularına benzer bir yer değiştirme ve yabancılaşıma duygularıyla dolu olduğunu ele alır. Her ne kadar daha önceki çağlarda da sürgünler yaşanmış olsa da modern çağda siyasi ve sosyal koşullar nedeniyle çağ “mültecilerin, yerinden edilmiş kişilerin, kitlesel göçün çağı” olarak tanımlanmaktadır (2000: 138). Mültecilerin, göçmenlerin ve sürgünlerin, yersizyurtsuz varlıklarıyla çokluklar alanında melez kimlikler oluşturarak modern çağı şekillendirdikleri kavranabilmektedir. Bu noktada, bu grupların köksüzlüğünün, tüm aidiyetlerin tamamen reddedilmesiyle değil de çoğulluğu kucaklama duygusuyla ilişkili olduğu görünmektedir.

Bu anlamda *Teoride Sınıf, Ulus ve Edebiyat* kitabında Aijaz Ahmad, Salman Rüşdi’nin *Shame* adlı kitabını analiz ederek, hiçbir yere ait olmak yerine “çok fazla yere ait olan” Üçüncü Dünya göçmeninin durumunu değerlendirir (1994: 127). Göçmenler ulusal ve kültürel sınırları aşıkları için aidiyet sorununu pek çok açıdan ele almayı başarırlar. Ahmad, sürgün olma durumunu hem bir modernite kaynağı hem de bir insanlık durumu olarak ele alan gönüllü sürgün yazarların ve göçmen yazarların duygularını ele alır. Aslında bu yazarların karmaşık duyguları, göçmenlerin arada kalmasına bir örnek olarak değerlendirilebilir. Sürgün ve göçmen yazarlar, ana vatanları onlar için kısıtlayıcı, hatta boğucu gibi görünse de ana vatanları hakkında yazarlar. Ahmad, Rüşdi’nin sürgüne yaklaşımını; yani derin bir vatan özleminden ziyade bir ilham kaynağı olarak yaklaşmayı, göçmen bir kişinin üretkenliğine katkıda bulunan bir “çoklu aidiyet” örneği olarak görmektedir. Göçmen yazarın duyguları ve varlığı, ana vatandan hedef ülkeye bir

anlamda tercüme edilmiştir; yine de “tercüme anlamsal düzeyde değil varoluşsal düzeyde gerçekleşir” (1994: 135). Bu bağlamda tarih tercüman olurken, göçmenin durağan olmayan konumu ona ifade olanağını sağlar. Göçmen yazarlar, konumlarını verimli bir şekilde kullandıklarında sınırları aşan sanat eserleri üretebilirler.

Benzer bir şekilde Joyce, Nabokov, Dante ve Beckett gibi sürgündeki yazarların örneklerinden hareketle Harry Levin “Literature and Exile” adlı makalesinde, sürgün ve yerinden edilme duygularının sanat eserini nasıl bir “aylaklık kutlaması”na dönüştürdüğünü vurgular (1966: 64). Bu durum kültürel ve dilsel çokluklara ev sahipliği yapan dönemin kültürüyle yakından ilgilidir. Levin, anadili Rusça yerine İngilizce yazmanın ıstırabını hisseden Nabokov’a atıfta bulunarak, sürgündeki yazarın kültürel ve dilsel arada kalmışlığını örneklendirir. Nabokov, çektiği ıstıraba rağmen birden fazla dilde harika eserler ürettiği gibi dil oyunları, tercümeler ve diller arası geçişlerle dili esnetmektedir. Sürgün yazarlar da göç ederek, sınırları aşmakla kalmayıp sınırların ve milliyetlerin ötesinde hissedebilmişlerdir. Bu noktada sürgünden kaynaklanan güçlü duygular, milliyetçi duyguların yükselişiyle ilişkilidir: “Gerçekten bilge bir insan için sürgün diye bir şey olamaz” (Levin, 1966: 69). Bilge için sürgün yoksa ve sürgün bizim milliyetçi dünya görüşümüzden kaynaklanıyorsa, sürgün fikrine bakış açımızı yenilemek; yani sürgünü, fiziksel bir hareketten ziyade dünyada var olmanın bir yolu olarak düşünmek mümkündür. Bununla bağlantılı olarak, kişinin evinden ayrılmadan kendini sürgün edilmiş hissetmesini ifade eden “içsel sürgün” kavramı öne çıkmaktadır (Levin, 1966: 74). Flaubert, Poe ve Baudelaire’den alıntı yapan Levin’e göre, bu çağda aslında hepimiz “sürekli sürgünde” (1966: 75) yaşamaktayız; bu bağlamda da bir sanatçının vatansız olması ve kendi kültürüne yabancı olması gerektiğini vurgular.

Sürgün olmanın, yazar ve sanatçıların çektikleri acıyı estetize edip sanat eseri haline getirmeleri anlamında üretkenliklerine katkı sağladığı söylenebilir. Onlar sosyal, etik, ulusal, dilsel ve kültürel bağları çözerek dünyanın bilindik sınırlarını aştığından, dünyanın köksüz ve yurtsuz durumunu yaşarlar. Aslında sürgün, göçmen ya da göçebe olmak sadece fiziksel bir durum olarak anlaşılmamalıdır, bu aynı zamanda zihinsel ve ruhsal bir süreçtir.

Homi Bhabha’nın ufuk açıcı çalışması *Kültürel Konumlanış* (1994)’da geçen “yuvasızlık” (unhomeliness) kavramı göz önünde bulundurulduğunda, köksüzlük ve

yurtsuzluk duygusu çağdaş kültürün durumunu tanımlamak için büyük olasılıkla uygun ifadelerdir. Bhabha'nın fikirleri çoğunlukla postkolonyal analizle ilişkilendirilse de bazıları kültürel çalışmaları ve göç edebiyatını incelemek için de kullanılır. Bhabha'nın kendisi de konuya değinerek, kültürel çalışmaları analiz etmek için “yuvasız”lık noktasından ele almanın yolunu açmaktadır. Modern dünya artık kimlikleri ve kültürleri korumak için kesin ayrımların yapılabileceği bilindik bir yer değil; daha ziyade, yurt ve dünyanın geri kalanı arasındaki sınırların bulanıklaştığı “yuvasız” (unhomely) bir yerdir.

Artık bu “yuvasız” dünyada, salt milliyetçi edebiyat eserlerini okumayı beklemek mümkün değildir. Bu anlamda göçmen yazarların ve diğer marjinal grupların eserleri, değişen dünyanın ortaya çıkardığı doğal sonuçlar olarak düşünülebilir. Bu noktada Bhabha, dünya edebiyatının önemine değinir:

Dünya edebiyatı çalışması, kültürlerin kendilerini ‘ötekiliği’ yansıtmaları aracılığıyla tanıdıkları biçimi çalışmak olabilir. Ulusal geleneklerin aktarımının bir zamanlar, bir dünya edebiyatının ana konusu olduğu yerde; göçmenlerin, sömürgeleştirilmişlerin veya siyasi mültecilerin- bu sınır ve hudut şartları- ulusötesi tarihlerinin, dünya edebiyatının toprakları olduğunu belki de artık söyleyebiliriz (Bhabha 59).

Küreselleşen dünyada tüm bu kültürel, teknolojik ve politik değişimlerin edebiyatı etkilediği ve edebi eserlere milliyetçi yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesini gerektirdiği anlaşılmaktadır. Göçmen yazarlar sınırları aşan eserler üretebildikleri için göç edebiyatı, modern dünyanın değişen gerçekliklerine bir yanıt olarak görülebilir. Bu bağlamda, Mads Rosendahl Thomsen, *Mapping World Literature — International Canonization and Transnational Literatures* (2008) adlı kitabında, göç edebiyatına dünya edebiyatı kapsamında başlı başına bir bölüm olarak yer veren ilk yazarlardan biridir. Çağ, göçmenlerin ve mültecilerin çağı olarak etiketlenmekte, melez kimlikleri sayesinde göçmenler öne çıkmakta ve küresel bireyler olarak düşünölmeye başlanmaktadır. Moslund’a göre çağdaş göçmenler “neredeyse mesihvari niteliklere sahip küresel bir kahraman figürü, yeni bir tür akışkan, karmaşık, çoklu, açık, kapsayıcı kimlik olarak; eski kimlikleri ve istikrar ve aidiyet kozmolojilerini iki ya da daha çok kültür arasında sınırda bir konumun belirsizliği ile değiştiriyor” (2010: 6) gibi algılanmaktadır.

Bu anlamda küresel figürler ve edebi eserleri, çoklukları içeren yapısıyla çağdaş dünyadaki göç deneyimini yansıtan göç edebiyatını oluşturmaktadır. Altı çizilmesi gereken nokta, edebiyatın göçün getirdiği hareketlilikten kaynaklanan tüm kültürel,

teknolojik, politik ve dilsel değişimlerden etkilendiğidir; başka bir deyişle göç edebiyatı çağdaş dünyadaki kültürler arası ve ulusötesi dönüşümlerin sonucudur. Göç edebiyatı, Deleuze ve Guattari'nin “minor edebiyat” olarak adlandırdıkları şeydir ve kuramları bir sonraki kısımda derinlemesine tartışılacaktır.

1.3. DELEUZE VE GUATTARI'NİN NOMADOLOJİSİNDEN ANAHTAR KAVRAMLAR

1.3.1. Rizom (Köksap)

Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin fikirleri, terminolojilerinde “minör edebiyat” olarak tanımlanan göç edebiyatının değerlendirilmesi noktasında bir ışık tutabilir. Onların lügati, göçebe, yersizyurtsuzlaşma, çokluk, kaçış çizgileri ve rizom (köksap) gibi göç edebiyatını analiz etmek için kullanılabilecek uygun kavramları içerir. Minör edebiyat, bireylerin sayıları veya etnik kökenleri ile ilgili bir şey olarak anlaşılmamalıdır; daha ziyade o kendi dilinize yabancı olmakla karakterize olan bir dile yaklaşma şeklidir. Minör edebiyat, azınlıkların majör bir dilin içinde kendilerine yeni kullanım olanakları yaratarak, adeta dilin içinde yeni bir minör dili oluşturmalarıyla ortaya çıkar. Minör edebiyatta, yazarlar yazı yazarken kendi benliklerinden sıyrılarak ve kendi izlerini metinden silerek, kendi dışında başka oluşlara saha yaratırlar ve bunu kaçış çizgileri çizerek yaparlar. Dolayısıyla, edebiyatın görevi bu durumda ideolojilerin sözcülüğünü yapmak değil, daha ziyade yeni olanaklar yaratarak, bir üretim makinesi oluşturmak olarak düşünmelidir. Göçebeleri bu değişimin kapısını açan kişiler olarak gören Mustafa Demirtaş: “Minör edebiyat tam anlamıyla bu göçebelerin edebiyatıdır” (2014: 354) der. Böylece, minör edebiyat, dili yerleşik tüm normlardan kurtararak, “rizomatik edebiyat” yaratmak için yersizyurtsuzlaştırılmış bir dil kullanma biçimine dayanır.

*Bin Yayla*¹ (1987) adlı kitaplarının giriş bölümünde, Deleuze ve Guattari üç kitap modelini açıklarken, edebiyatı bir “topluluk”, kitapları da makineler olarak görürler. İlk model, belirli bir tohumdan dikey olarak filizlenen ağaçları andıran *kök kitap*tır. Kök kitap modelinde bütünlük vardır. İkinci model, başlangıçta parçalanmış ve farklı görünen ancak nihayetinde gizli bir birlik ile bağlanabilen öğelere sahip *fasiküler* modelidir. Yapraklar

¹ Çeviri tarafımdan yapılmıştır.

gruplar halinde geliştiği için farklı gibi görünseler de aslında hepsi aynı başlangıç noktasına ulaşana kadar takip edilebilir. Kitapta James Joyce'un *Ulysses*'i fasiküler modele bir örnek olarak verilmiştir. Metin parçalanmış gibi görünse de aslında metnin altında ya da en azından yazarın amacında gizli bir birlik vardır; ya da *Ulysses*'in son bölümünde olduğu gibi metnin lineer yapısına meydan okuyan dairesel bir birlik şeklinde gözlemlenebilen bir birlik türü söz konusudur. Üçüncü model, yatay olarak büyüyen *rizomatik* modeldir. Bir rizomu ayırıp naklettiğinizde, büyüyecek ve diğer rizomlarla bağlantı kuracaktır. Bir rizom örneği olan orkide-yaban arısı arasında bir bağlantı kurulduğunda “orkide, yaban arısının izini çoğaltmayıp bunun yerine yaban arısı ile köksapsal bir yapı, bir harita oluşturur” (Ölçer ve Hülür, 2020: 854). Dolayısıyla, doğada ne orkide ne de yaban arısı birbirini taklit etmez; daha ziyade her biri temasın bir sonucu olarak dönüşüme uğrar. Rizomun her bir bileşeninin bitkinin kendini üretmesi ve çoğalması için gerekli olan bütün koda sahip olduğu vurgulanmalıdır; bu nedenle süreç bir oluş süreci olarak görülmelidir.

Belirli bir kökten büyüyen bir ağaç veya kökün aksine, herhangi bir şeye bağlanabilen rizomun bir merkezi ya da kökü yoktur. Ağaçsı modelin işleyişi ve rizom yöntemi, birincisinin kökünü araması, ikincisi ise merkezden uzaklaşmaya çalışması bakımından farklılık gösterir. Sabit noktaları olan ağaç yönteminin aksine, bir rizomun çizgileri vardır ve bu çizgilerle farklı bağlantılar kurma potansiyeline sahiptir. Ancak, bir rizomun sonu, kesin noktası ve sınırlaması olmadığı için bu çizgiler herhangi bir birlik ile ilgili değildir; bunun yerine bu çizgilerin çokluklarla ilişkilendirilmeleri gerekir. Deleuze ve Guattari, çokluğu çok önemli bir konuma yerleştirerek kültür ve bilimde baskın olan yaklaşımların ağaçsı modelini reddeder ve rizomatik anlayışı överler. “Ağaçlardan bıktık. Ağaçlara, köklere ve kökçüklere inanmayı bırakmalıyız. Bize çok acı çektirdiler. Biyolojiden dilbilime kadar tüm bilimler ağaç biçimli kültür üzerine kuruludur” (1987: 15). Ağaç biçimli anlayış sadece kültür ve bilimi yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda bireylerin algısına da yön verir; bu yüzden birçok insan dünyayı ağaç biçimli düşünce modeli çerçevesinden algılar. Batı düşüncesinde ağaç biçimli düşünce modelinin kültür ve bilimi şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Aslında ağaçsı model, bireylerin ve toplulukların düşünce kalıplarını ele geçirir; aynı durum hafıza alanında da gözlemlenebilir. Uzun süreli bellek, bir şeyi açıklamak için bir kökün izini sürerken ve yorumlamak için aile ya da ırk gibi bir otoriteyi öne sürerken; kısa süreli bellek böyle bir

rota izlemez, bunun yerine her seferinde çoklu bağlantılar üretir. Ağaç biçimli düşünce modelindeki çokluk, çokluğu şekillendiren temel bir birlik anlayışı olduğundan aslında, çokluğun sadece bir taklididir. Bununla birlikte, rizomun çokluğu, ağaç biçimli modelin birliğe dayalı çokluğundan farklıdır: “Rizomların çokluğu, onları tamamen engelleyebilecek herhangi bir ikili karşıtlığı etkisiz hale getirir” (Genosko, 2020: 1). Rizomun çokluğu, ölçülemediği için sayıların eklenmesiyle oluşan bir çokluk biçimi olarak anlaşılmamalıdır. Rizom, başlangıçlara veya bitişlere direnir, lineer yapısıyla ortada yer alır. Rizom, yapısı gereği hareketli olduğu için çoklu bağlantı olasılıklarını içinde barındıran üretken oluşumlardır. Çokluklarla tanımlanan rizomlar hiyerarşi ve otoriteyi yerinden eder.

Ağaçsı modelde hiyerarşik bir sistem varken ve sistemin kendisi önceden belirlenmişken, rizomun sisteminde hiyerarşik yapılar veya otoriteler yoktur. Deleuze ve Guattari (1987), rizomları; başlangıcı veya sonu olmayan ve diğer çokluklarla bağlantılar kurma yoluyla bir rizom oluşturma veya genişletme işlevi gören “yaylalar” ile ilişkilendirir. Ayrılmış rizomlar bile, kendi içlerindeki kendilerini yeniden üretme ve çoğaltma kapasiteleri nedeniyle, diğer varlıklarla bağlantı kurmaya devam ettikleri için rizomların bağlantılarını sınırlamak mümkün değildir. Bu anlamda ağaç modeli “olmak fiiline”, rizom ise “ve... ve....ve bağlaçlarına” benzer (Deleuze ve Guattari, 1987: 25); yani ağaçsı düşünce modeli, varoluşa tamamlanmış gibi yaklaşan ontolojik bir bakış açısıyla ilişkilendirilirken, rizom modeli varoluşa her zaman oluşum içinde, yapım aşamasında olan bir süreç olarak yaklaşır. Anlaşılabileceği gibi, rizomlar yeni olasılıklara açık olmaları nedeniyle çok çeşitli durumları incelemek için kullanılabilir.

Rizomların temel özelliklerini özetlemek gerekirse, kaynakları ve yapıları arasında bir ayrım yoktur; yani kendini çoğaltmak için gereken bilgi rizomun her parçasında mevcuttur. Bir rizomun bir merkezi veya birleştirici unsuru yoktur; parçalandığında, büyümeye devam edecektir. Rizomun bir diğer özelliği, birlikten çok çoklukla ilgili olmasıdır. Zorunlu olarak heterojendir ve bir tür çokluğu kapsar; ayrıca rizom, herhangi bir başka sistemdeki herhangi bir nokta ile sonsuza kadar bağlantı kurma yeteneğine sahiptir. Hiçbir zaman tek bir noktaya indirgenemez; ayrıca başlangıç ve bitiş noktası belirsiz olduğu için yörüngesi takipten ziyade haritalamaya uygundur. Deleuze ve Guattari, çalışmaları boyunca rizomu bir tür hipotez olarak kullanarak birçok yaklaşımı inceler. Fizik, biyoloji ve siyasette rizom temelli sistemleri anlamak için uğraş gösterirler.

Nihai amaçları, tüm baskı mekanizmalarının altında yatan nedenleri belirleyip onlara meydan okumak için yeni rizom teknikleri geliştirmektir.

Bu noktadan hareketle, önceden belirlenmiş standartlara dayanan ağaçsı anlayış modeline karşı, kimlik kavramına yönelik rizom modeli, kimliğin tanımını belirleyen çoğunlukçu yapılara meydan okumak için kullanılabilir. Claire Colebrook, *Understanding Deleuze* (2002) kitabında, *kapsamlı çokluklar* (extensive multiplicities) ve *yoğun* (intensive multiplicities) *çokluklar* kavramlarını kırmızı renk dizisi benzetmesiyle açıklar. *Kapsamlı çokluk* durumunda, gruptan herhangi bir ekleme veya çıkarma yapma, önceden belirlenmiş standartlar nedeniyle grubun özelliğini değiştirmez; örneğin bir grup nesnenin ölçümü için kırmızı olmak standart ise, gruba herhangi bir ekleme veya çıkarma yapmak grubun özelliğini değiştirmez. Ancak, *yoğun çokluk* durumunda, gruba herhangi bir ekleme veya çıkarma, grubun doğasını değiştirir; örnek vermek gerekirse ışığın miktarı rengi değiştirir. Colebrook, kırmızı renk örneğini ulus kavramıyla ilişkilendirir; kapsamlı çoklukta “gruplandırma önceden belirlenmiş birimlere dayanır ve İngiliz olmak kaç kişinin kapsama dâhil edildiğinden etkilenmez” (2002: 59) der. Millet olma kriterleri önceden belirlenmiş olduğundan, kişi sayısı grubun özünü değiştirmez. *Yoğun çoklukta* ölçüme olanak vermek için önceden belirlenmiş kriterler yoktur; yani gruba her ekleme veya çıkarma ile grubun ve üyelerinin doğası değişir. Colebrook, *kapsamlı* ve *yoğun* çoklukların ayrımı için, Deleuze ve Guattari’nin terminolojisinden “özne grupları” (subject groups) ve “tahakküm altına alınan gruplar” (subjugated groups) kavramlarını kullanarak, milliyetçiliğin önceden belirlenmiş kimlik standardı nedeniyle nasıl *kapsamlı* grubun alanında olduğuna işaret eder. “Çoğunlukçu” (majoritarian) gruplar *kapsamlı* olanın bir örneği iken, “azınlıkçı” (minoritarian) gruplar, *yoğun* grupların bir örneğidir; çünkü kimlikleri “gruplaşma veya bir araya gelme olaylarından dolayı sürekli olarak dönüştürülür” (2002: 61). Altı çizilmesi gereken nokta, bir grubu çoğunlukçu ya da azınlık yapanın grup içindeki birey sayısı değil, grubun kimlik kavramıyla olan ilişkisidir. Milliyetçiliğe *kapsamlı çokluk* perspektifinden bakmak yerine; göçebelerin varlığı *yoğun çoklukla* yakından ilişkili olarak millet olma düşüncesine yeni bir bakış açısı getirebilir. Görüldüğü gibi rizomatik anlayış, baskın ve homojen yapıların köklerinin izini sürerken aynı zamanda onlara meydan okumak için de kullanılabilir.

Bu anlamda, rizomatik düşünce modeli, bütünsel bir bakış açısı olarak anlaşılmamalıdır; daha ziyade rizomatik haritalar her harekette sonsuz olarak değişir. Deleuze ve Guattari, sabit bir perspektiften bütüncül bir tonda yazılan tarihi ve tarih yazımını eleştirir ve tarih göçebeleri yok saydığı için, “tarihin karşıtı olan bir göçebebilim” (1987: 23) olması gerektiğini düşünür. Geçmişin izini sürmek ve geçmişin tekrarlarını üretmek yerine, her seferinde yeni bağlantılara ve çıkış noktalarına açık haritalara ihtiyaç vardır. Tarih, göçebelere yer vermediğinden, “göçebebilim”, devletlerin tarihine karşı göçebeler hakkında yazacak alternatif bir tarih yazım biçimi olarak düşünülebilir. Devletler, merkezî güçleriyle göçebeleri görmezden gelerek tarih yazarken bir kontrol mekanizması, farklılıklarına rağmen insanları birleştirmeye çalışan hiyerarşik bir yapı oluştururlar. Bu nedenle, “göçebeler, Devlet aygıtına karşı bir savaş makinesi icat ettiler. Tarih hiçbir zaman göçebeliği kavramamıştır” (Deleuze ve Guattari, 1987: 24).

1.3.2. Savaş Makinesi

“Plateau 12”, savaş makinesinin Devlet aygıtının dışında olduğu varsayımıyla başlamaktadır. Deleuze ve Guattari, Devlet aygıtının yapısını açıklarken, Dumezil'in siyasal egemenliği iki yapıya ayıran mitolojik yorumundan bir örnek verir: “büyücü-kral” veya despot ile “hukukçu- rahip” veya yasa koyucu. Her iki yapı da Devlet aygıtını bir katmana dönüştürerek birlikte çalışır. Devlet aygıtı, orduyu bile standartlaştırmayı amaçlar. Savaş makinesinin ve devlet aygıtının işleyişi birbirinden farklıdır, yani devlet aygıtı savaş makinesini ele geçirmeye çalışırken, savaş makinesi kendine özgü yöntemleriyle varlığını sürdürür. “Devlet aygıtı kapma ve kodlama yoluyla işler; göçebeler ise icat ettikleri savaş makinesiyle, zorunlu olarak, devlet tarafından fethedilmemiş alanlara doğru yayılırlar” (Karadağ: 2016: 136). Dolayısıyla savaş makinesi dışı doğru yayılan bir yapı gösterirken, devlet aygıtının, alanı dışındakileri kendi bünyesine dâhil etmesi söz konusudur.

Deleuze ve Guattari, savaş makinesi ile Devlet aygıtı arasındaki ayrımları göstermek için Satranç ve Go oyunları örneğini verirler. Satranç oyunu, kurallara bağlı kaldığı ve şifreli taşlar kullandığı için Devlet aygıtının tarafında konumlanır. Go oyunu, esnek bir oyun olması ve satranç taşlarının önceden belirlenmiş rollerinin aksine durumsal rollere sahip olması nedeniyle savaş makinesinin yanında yer alır. Satranç taşlarının sınırlı alanda, rollerinde belirli kurallar ve sınırlamalar bulunurken; Go

taşlarının böyle bir sınırlaması yoktur, aksine bu taşlar yeni olasılıklara açıktır. Satranç kurumsallaşmış bir savaşı andırırken, “Go, muharebe hatları olmayan, ne karşılıklı meydan okuma ne de geri çekilme, hatta muharebeler olmaksızın bir savaştır: saf strateji, oysa Satranç bir göstergebilimdir” (1987: 353). Go oyununda, satrançta olduğu gibi ne hareket ne de boşluk sınırlı değildir. Go taşları göçebelere benzer; çünkü bu taşlar gibi bir rotaları veya hedefleri yoktur, satranç taşları ise Devlet aygıtına benzer.

Birbirlerinden farklı şekilde hareket eden savaş makinesi ve Devlet aygıtı arasındaki farkı yok sayarak, savaş makinesini Devlet aygıtını oluşturan yapılardan biri olarak kabul etmek veya onu devletin askeri gücü olarak varsaymak doğru değildir. Devletin bir savaş makinesine sahip olmadığını; bunun yerine sahip olabileceği tek şeyin, varlığı Devlet için sorun yaratabilecek bir askeri gücü işletmek olduğunu vurgulamak gerekir. Bu fikirlerle uyumlu olarak, Devlet aygıtı olmayan toplumların olasılığı sorunsallaştırılır. İlkel toplumlar genellikle Devlet aygıtı olmayan toplumların örnekleri olarak kabul edildiğinden, bu ilkel toplumların temel özelliklerini aydınlatmak için çeşitli nedenler ileri sürülmektedir. Bu toplumların ekonomik gelişiminin bu nedenlerden biri olduğu, diğer nedenin olarak da devletin yapısını koruyacak bazı kurumların eksikliği belirtmek gerekir. Bu toplumlar, devlet yapılarından yoksun gibi görünse de aslında kendi yönetme mekanizmalarını oluşturdukları anlaşılabilir ve bu mekanizmalar sürü ve çetelerin örgütlenmesi örneği üzerinden değerlendirilebilir. “Sürüler, çeteler, iktidar organları etrafında toplanan ağaçsı tipin aksine rizom tipindeki gruplardır” (Deleuze ve Guattari, 1987: 358); başka bir deyişle rizomatik grupların organizasyon yapısı, hiyerarşi, güç, disiplin ve kurallar açısından ağaçsı tipteki gruplardan farklıdır.

Temel olarak, savaş makinesi işlevini ilkel toplumlardan daha çok göçebelerin toplanmasında yerine getirir. Devletin ve savaş makinesinin ne rakip oldukları ne de birinin diğerine dönüşmesinin sonucu olmadığı anlaşılmaktadır. Savaş makineleri devletlere dönüşmez; daha ziyade sürüler veya çeteler Devletin dışında yer alırken, devletler ve savaş makineleri aynı anda var olur. İlke Karadağ, Deleuze ve Guattari’nin ilkel toplumun modern topluma evrilmesi şeklindeki “bir tarih anlayışına dayanan evrimci okuma”yı reddettiklerini düşünür (2016: 133). İlkel kabilelerin veya çetelerin zaman içinde devlet yapılarına evrilmediğinin ve düzensiz yapılarının daha organize devlet oluşumlarına yol açmadığının altı çizilmelidir. Devlet ve göçebeler birbirlerinin

dışında olmalarına rağmen her zaman aynı anda var olurken Devlet, savaş makinesini ve göçebeliği ele geçirmenin peşindedir.

Devlet aygıtı ve savaş makinesi, kraliyet bilimini ve göçebe bilimi arasındaki ayrımı esas alarak, bilime yaklaşımlarında birbirinden ayrılır. Kraliyet bilimi, kısıtlayıcı ve otoriter tarzıyla, göçebe bilimi ve bulgularını katı bir biçimde formüle ederek bastırır. Göçebe bilim adamı, savaş makinesinin yaratıcı yönü ile baskıcı devlet biçimi arasında mücadele etmek zorundadır. Göçebe ve kraliyet bilim adamlarının taş kesmeye yaklaşımları farklılık gösterir. Kraliyet biliminin mimarı, taşları sabit ölçü birimleri kullanarak kesmeyi tercih ederken, göçebe bilim adamı devletin metrik sistemi yerine duruma göre hareket eder. Anlaşıldığı üzere devlet, devletin normlarına karşı çıktığı için göçebe bilimini bastırmaya çalışmaktadır.

Göçebelerin icadı olan savaş makinesi, üç özelliği ile karakterize edilir: “mekânsal-coğrafi, aritmetik ve etkili”. Deleuze ve Guattari’ye (1987) göre göçebe, savaş makinesinin gerekli koşullarını bir alanda yerine getirir. Göçebe, yolunu zaruretlerine göre çizer ve yerleşiklerin aksine yolları takip eder. Bu hususla ilgili olarak, Tamsin Lorraine *The Deleuze Dictionary*’de bir şehre seyahat eden bir kişiyle çölde giden bir göçebeyi karşılaştırır. Seyahat eden kişi, iki nokta arasında haritalandırılmış yolları takip ederken, göçebe kendi ihtiyacının gerektirdiği şekilde, bir noktadan öbürüne doğru hareket eder. İlk durumda, hareket önceden belirlenmiş noktalar arasında gerçekleşirken, ikinci durumda göçebenin ihtiyacına göre “mekân her hareketle birlikte değişir” (2005: 254). Dolayısıyla, göçebenin alanda hareket etme şekli ve alanla kurduğu ilişki biçimi seyahat edenlere ya da göçmenler göre farklılık göstermektedir. Göçebeler, yerleşecekleri alanı ele geçirmeyi reddederler, bunun yerine amaçlarını gerçekleştirecek bir noktaya ulaşırlar. Hareket ve yerleşime yaklaşımları açısından göçebe ve göçmen farklıdır:

[İ]kinci nokta belirsiz, öngörülemez veya iyi sınırlandırılmamış olsa bile göçmen esas olarak bir noktadan diğerine gider. Ancak göçebe, yalnızca bir sonuç olarak ve olgusal bir zorunluluk olarak bir noktadan başka bir noktaya gider; prensip olarak, onun için noktalar bir güzergâhın uğrak yerleridir. (Deleuze ve Guattari, 1987: 380)

Bu noktada yerleşik yol ile göçebe yol arasındaki farkın altını çizmek gerekir: Yerleşik bir yol, toprak hisselerinin sınırlanması ve bölümlenmesi ile tanımlanırken, göçebe bir yol, sınırları, bölümleri veya iletişim alanı olmayan bir açık alan olarak tanımlanır. Göçebeler için toprak, varlığına atfedilen anlamlardan bağımsızdır; bunun yerine toprak

en temel anlamıyla “toprak” olarak vardır. Göçebeler, herhangi bir yöne doğru genişletilebilen *kaygan* (smooth space) bir alanda yaşarlar.

Mekânlarla ilgili olarak vurgulanması gereken diğer bir fark ise; yerleşik bir mekân sınırları ve bölümlenmeleri ile *pürtüklü* (striated space) iken, göçebe bir mekân açık ve sınırsız özellikleri ile *kaygan*dır. Deleuze ve Guattari (1987) arazilerin bölünmesi ve sınırları konusunda iki tür hukuk önerir: *Logos* yapısal olarak hukuk kurallarına dayanan bölünmeleri temsil ederken, *nomos* belirli kurallara dayanmayan bölünmeleri ifade eder. Jonathan Roffe, *The Deleuze Dictionary*'de *nomos*'u “anarşik bir dağılım” olarak değerlendirir (2010: 190); yani göçebe hukuku devletin hukukuna aykırı olan *nomos* olarak tanımlanmaktadır. *Logos*, *pürtüklü* alanla ilişkilendirilebilirken, *nomos kaygan* alanla ilişkilendirilebilir. *Pürtüklü* mekânın sınırlayıcı özelliği, genişlemesini yavaşlatarak hem kendisini hem de *kaygan* mekânı etkiler. *Pürtüklü* alanın *kaygan* alanı içermesine ve göçebenin *kaygan* alanda yaşamasına rağmen, göçebe *pürtüklü* alana yerleştirilmemiştir; daha ziyade bir çöl ya da bozkır olarak “lokal bir mutlaklık içindedir” (Deleuze ve Guattari, 1987: 382). *Kaygan* alan, Devletin kontrolü dışında kalan bir çöl veya bozkır olarak düşünülebilirken, *pürtüklü* alan bir orman veya tarla olarak düşünülebilir. Örneğin, deniz *kaygan* bir alan örneği olmasına karşın, Devlet tarafından çeşitli yöntemlerle *pürtüklü* yapılmaya çalışılan alanlardan biridir. Dolayısıyla, Devlet sadece *pürtüklü* alanda işlev görmez, aynı zamanda kendi modern yöntemlerini kullanarak *kaygan* alanı da yeniden kurar. *Kaygan* ve *pürtüklü* alan kavramları, alanı kullananların kullanma şekline ve o alanda yaşayanların özelliklerine bağlı olarak değişir. Bu özellikler, bir ülkenin Batı'da veya Doğu'da yer almasına bağlı olarak da değişebilir.

Bu bağlamda, Batı ve Doğu ülkelerinin devlet yapıları arasındaki ilişki de farklılık gösterir. Doğu ülkelerinin düzgün bir devlet yapısından yoksun olduğunu varsaymak doğru değildir; bunun aksine birbirinden kopuk çeşitli unsurları kendi yapılarında tutabilmek için katı bir yapıya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu katılık, değişiklikleri sağlamak için devrimlerin gerekli olmasıyla sonuçlanır. “Devrim fikrinin kendisinin belirsiz olduğu doğrudur; devrim devletin dönüşümünü sağlamakla ilgili olduğu ölçüde Batılı, ama Devletin yıkılmasını, ortadan kaldırılmasını öngördüğü ölçüde Doğuludur” (Deleuze ve Guattari, 1987: 385). Yıkım ve ortadan kaldırma fikirleri, savaş makinesinin devrimci özelliğinden kaynaklanmaktadır; bu nedenle, Batı'nın *pürtüklü* alanında, göçebeyle kontrol ve sınırlara dayanan ilişkisinden farklı olarak, Doğu'nun *kaygan*

alanında göçebe ile doğrudan bir ilişkisi söz konusudur. Bu noktada, Devlet aygıtının kaygan mekânı ele geçirerek *pürtüklü* mekâna dönüştürmeyi amaçlayan önemli bir özelliğine dikkat çekmek gerekir. Devlet bunu sağlamak için sadece göçü ve göçebeleri değil; yolları, köprüleri ve şehirleri de kontrol altına almaya çalışır. “Hızı sabitler, dolaşımı sınırlar, insanları izler ve kaydeder. Karayolu ağları, sınırlar denetlenir. İçeri sızmaya çalışanlara engel olur” (Erkan, 2019: 2640). Böylece, devlet kendi sınırları içinde dolaşımı sınırlamak adına hukuku düzenleyen bir kontrol mekanizması işlevi görür. Devlet bir yandan savaş makinesini ele geçirmek ve kontrol etmek isterken, savaş makinesi de ayaklanmalarla veya devrimlerle devlete karşı çıkan devrimci bir güç işlevi görür. Bunlar, “kaygan bir mekânın yeniden kurulmasıyla birlikte yeni bir göçebe potansiyelin ortaya çıktığı” anlardır (Deleuze ve Guattari, 1987: 386). Devlet, otoritesine yönelik tehditlerle *kaygan* alanı *pürtüklü* alana dönüştürerek baş eder; bu nedenle devletin, isyancı hareketleri devlet içinde veya dışında bir savaş makinesine dönüşmeden önce engellenmesi gerekir.

Savaş makinesinin organizasyonu açısından, savaş makinesinin ve sayıların nasıl ilişkili olduğunu ele almak gerekir. Bu türden bir sayısal örgütlenmenin kaynağı göçebe olduğu için devlet, askeri örgütlenmesini savaş makinesi temelinde kurar. Temel farklılıkları nedeniyle, Devlet aygıtı ve savaş makinesi sayıları farklı şekillerde kullanılır; yani Devlet aygıtı nüfusu ve ekonomiyi kontrol etmek için sayıları kullanırken, savaş makinesi sayıları bir şeyi saymaktan ziyade soyut olarak kullanır; bunun yerine sayıyla hareketle bağlantılı olarak dinamik bir ilişki geliştirir. Bu noktada, Deleuze ve Guattari sayılara göçebe yaklaşım olan *sayılayıcı sayı* (numbering number) ile Devletin istatistiksel yaklaşımı olan *sayılı sayı* (numbered number) arasında bir ayrım yapar. Sayılayıcı sayı, “hiçbir şekilde Devlet sayıları veya sayılı sayı gibi büyük, homojenleştirilmiş nicelikleri ima etmez; aksine uçsuz bucaksız olma etkisini, ince eklemlenmesiyle; başka bir deyişle, heterojenliğin serbest bir alanda dağılımıyla üretir” (1987: 391). Diğer bir ifadeyle, devletin sabit ve merkezi sayı sistemi homojen büyüklükleri ifade eden bir sistem üzerine kuruluyken, savaş makinesinin heterojen sayı sistemi esnek ve parçalı bir şekilde işler. Bu heterojen sayı sistemi, insan ve insan olmayan varlıklar arasında ayrım yapmaz; yani birimler arasında bir hiyerarşi söz konusu değildir.

Deleuze and Guattari, normalde savaş makinesi tarafından icat edilmiş olan ancak Devlet tarafından kurumsallaştırılan *özel beden* kavramını tanımlar. Bu duruma bir örnek olarak, devletin kendi amaçları için köle veya yabancıları kullanması verilebilir. Devlet, bu özel bedenleri yersizyurtsuzlaştırarak ve onları yeni konumlar ve amaçlar için yeniden yapılandırarak kullanır. Bu özel bedenler, tarihsel olaylara çeşitli koşullarda katkıda bulunmuş olsalar da tarih bu katkılara yer vermez. “Göçebelerin tarihi olmadığı doğrudur; onların sadece coğrafyaları vardır. Göçebelerin yenilgisi o kadar katıksızdır ki, artık tarih Devletlerin zaferiyle yazılan tek bir tarihtir” (1987: 393). Başka bir deyişle tarih, göçebeleri hakir görerek ve devletin başarısını öne sürerek, göçebelerin başarı ve kabiliyetlerini görmezden gelmektedir. Tarihsel açıdan bakıldığında, devletlerin göçebeleri cahil insanlar olarak tasvir ettiği açıktır. Fakat göçebelerin ayırt edici özellikleri cehalet ile değil, benzersiz özellikleriyle karakterize edilir. Göçebelerin cehaletten uzak farklı yöntemleri olmasına rağmen, “tarih her zaman göçebeleri dışlamıştır” (1987: 394). Bu noktada, tarihsel olarak devlet, ya savaş makinesini askeri olarak vasıflandırır ya da göçebeleri yerleşik alana yerleştirmeye çalışır. Her seferinde devlet, göçebeleri yerliyurtlulaştırmaya çalışarak savaş makinesini ele geçirirken, göçebeler devletin vergilendirme ve toprak sisteminden kaçınan ayrı bir sistem icat eder.

Aynı şekilde, bir göçebe icadı olan savaş makinesi, devlete karşı bir karşı güç işlevi gördüğü için savaşla yakından ilişkilidir. Başka bir deyişle, savaş makinesi devleti yıkmayı amaçladığından, savaş, savaş makinesinin gerekli bir koşulu haline gelir. Deleuze ve Guattari, iki tür savaş arasında bir ayrım çizgisi çizer: Birincisi, düşmanı herhangi bir siyasi veya ekonomik amaç olmaksızın yok etmeyi amaçlayan *koşulsuz savaş*, ikincisi ise devletlerin siyasi amaçlarından kaynaklanan *gerçek savaşlar* (1987: 420). Savaş makinesi *koşulsuz savaş*la ilişkilendirilirken, gerçek veya topyekûn savaş, devletlerin savaşlarıyla ilgilidir. Tarihsel bir bakış açısından, savaş makinesi olmayan devletlerin de muhalif bir savaş makinesi güçlerini yok edebileceğinden, otoritelerini korumak için polis veya gardiyan gibi bazı unsurlara başvurmaları gerekiyordu. Anlaşılması gereken nokta şudur, devlet savaş makinesini ele geçirir ve onu kendi amaçları doğrultusunda, örneğin bir ordu için kullanır; ancak, savaş makinesinin devleti yok edenlere karşı olmaması gerektiği için sonuçta ortaya çıkan durum savaş makinesi olarak adlandırılmaz. Devletin savaş makinesini ele geçirmesi hem savaş makinesinin kabul edildiği varsayımına dayanır hem de “yakalama süreci tarafından üretilmesi”

(Toscano, 2010: 44) anlamına gelir. Bu durumda, yakalanan savaş makinesi sadece kontrol altına alınmış olan bir nesne değildir, aynı zamanda savaşa makinesinden yeni bir şey üretilerek niteliğinin değiştirilmesidir. Devlet savaş makinesini ele geçirdiğinde, savaş makinesini esasen savaş makinesinin mucitleri olan göçebelere karşı çevirir. Böylece göçebeler, tabiatlarını tehdit eden savaş makinesiyle birlikte ele geçirilir; yani Devlet kendine özgü yöntemleri kullanarak hem göçebelere hem de onların icatlarına hükmetmeyi amaçlar.

Bu bağlamda savaş makineleri, savaşın ya yıkıcı ya da dönüştürücü gücünün yardımıyla devletin baskıcı yapıları ve kurumları aleyhine çalışır. Savaş makinesinin iki farklı moduna/ucuna yer verilmiştir; bir yandan savaşı nesneleştirerek *bir yıkım çizgisi* çizmeyi amaçlayabilir; öte yandan, *bir kaçış çizgisi* çizerek Devlet aleyhine faaliyet gösterebilir. Deleuze ve Guattari, savaş makinesinin esas niteliğini vurgulayarak savaş makinesi ve *kaçış çizgisi* kavramları arasındaki ilişkiyi ele alır: “bir filumla ilişkili olarak bir tutarlılık düzlemi, yaratıcı bir kaçış çizgisi, kaygan bir yer değiştirme alanı çizdiği ölçüde ideolojik, bilimsel veya sanatsal bir hareket potansiyel bir savaş makinesi olabilir” (1987: 422); yani yaratıcı ve dönüşümden yana olduğu sürece her şey bir savaş makinesi işlevi görebilir. Savaş makinesi bir *kaçış çizgisi*yle sonuçlanmadığında, yaratıcı kabiliyetinden uzaklaştığı için sonuç *yıkım çizgisi* olur. Savaş makinesinin iki ucu arasında kesin bir ayrım olmadığı anlaşılmaktadır; aksine bunlar birbirlerini etkiler ve dönüştürürler. Dolayısıyla, savaş makineleri bu dönüştürücü etkileriyle dünyayı şekillendirmeye çalışsa da dünya hareketlilik kabiliyetiyle bu dönüşüme tepki olarak, yeni kaçış çizgileri çizerek karşı koyar.

1.3.3. Yersizyurtsuzlaştırma ve Kaçış Çizgileri

Deleuze ve Guattari, yersizyurtsuzlaşmayı “bir kişinin bölgeyi terk etme hareketi” olarak tanımlar, yani “[k]açış çizgisinin işleyişidir” (1987: 508). Bu bağlamda, her varlık ya da şey bir alana ulaşmayı amaçlar ve her bir yerliyurtlulaşma, yersizyurtsuzlaşma ve aynı zamanda yeniden yerliyurtlulaşma ile ilişkilidir. *What is Philosophy* kitaplarında Deleuze ve Guattari, “yersizyurtsuzlaşmanın fiziksel, zihinsel veya ruhsal olabileceğini” iddia ederler (aktaran Parr, 2010: 69). Yersizyurtsuzlaşma özünde yaratıcı olan kaçış çizgisinin işleyişi olduğundan, “değişim oluşturan bir hareket”tir (Parr, 2010: 69). Başka

bir deyişle, yersizyurtsuzlaşma süreci, değişim ve yeni bağlantılar için bir potansiyel yaratır.

Bu anlamda göçebeyi yersizyurtsuzlaşmış olarak düşünmek yerindedir; Deleuze ve Guattari'nin deyimiyle göçebeler “yersizyurtsuzlaşma vektörleri”dir (1987: 382). Göçebenin yersizyurtsuzlaşması, bir yeniden yerliyuurtlulaşmayı takip etmez; aslında yersizyurtsuzlaşma, göçebelerin toprakla ile ilişki kurmalarının tek yoludur: “Göçebe dalgalar ya da yersizyurtsuzlaşma akışları, merkezi katmandan çevreye, sonra yeni merkezden yeni çevreye, eski merkeze geri dönerek ve yeniye doğru ilerler” (1987: 53). Başka bir deyişle, yeniden yerliyuurtlulaşma, yersizyurtsuzlaştırmanın tamamlayıcı unsuru olduğundan, merkez ile çevre arasında veya yersizyurtsuzlaştırma ile yeniden yerliyuurtlulaştırma arasında bir hiyerarşi yoktur. Göçebeler, hareketlilikleri yoluyla yersizyurtsuzlaştırılıp yeniden yerliyuurtlulaştırılırsalar da yeniden yerliyuurtlulaşma, bir alana geri dönüş olarak anlaşılmamalıdır; bundan ziyade yersizyurtsuzlaşmış unsurların yeni bağlantılarının tekrardan kurulmasıyla ilgilidir.

Deleuze ve Guattari, farklı yersizyurtsuzlaşma durumlarına yer verirler; ani yeniden-yerliyuurtlulaşmalar kaçış çizgisini engellediğinde, bu *negatif* bir yersizyurtsuzlaşma türü olarak tanımlanır. İkincil yeniden-yerliyuurtlulaştırma yoluyla diğer topluluklarla bağlantı kuramayan bölünmüş bir kaçış çizgisi biçimi çizildiğinde buna *pozitif* yersizyurtsuzlaşma denir. *Mutlak yersizyurtsuzlaşma*, “kaçış çizgilerini birbirine bağladığında, onları soyut bir yaşamsal çizginin gücüne yükselttiğinde veya bir tutarlılık düzlemi çizildiğinde” dünyanın yaratılmasıyla sonuçlanır (Deleuze ve Guattari, 1987: 510). Claire Colebrook, *Understanding Deleuze* kitabında *mutlak yersizyurtsuzlaşmayı*, tüm bağlantılardan kurtulup özgürleşme ile karakterize edilen “en uç olasılık” durumu olarak tanımlar (2002: 23). Her ne kadar mutlak yersizyurtsuzlaşma, mutlak bir özgürlüğü ima etse de aslında bağlantıların kopuşu ve çözülmesi anlamına gelir. Bu kopuş ve çözülme sürecinin içinden çıkmanın yolu, kaçış çizgilerinin devreye sokulmasıdır.

Aktif ve yaratıcı çizgiler olan kaçış çizgilerine gelince, bu çizgiler hem bir bölgenin oluşmasına olanak sağlar hem de “bölgenin istikrarını bozarak” (May, 2005: 139) değişimi mümkün kılar. Başka bir deyişle, kaçış çizgileri hem düzen oluşturma hem de bozma potansiyeline sahiptir. Kaçış çağrışımlarının aksine, kaçış çizgileri dünyadan

uzakta yaşamakla ilgili değildir; daha ziyade, bir sistemde sızıntıya neden olan bir boruda delik açmaya benzetilirler. Göçebeler, kaçış çizgileri çizerek sosyal sistemde bu tür sızıntılar yaratırlar: “Kaçış çizgileri gerçektir; toplumlar için çok tehlikelidirler; toplumlar onlarsız da yapabilmelerine rağmen kaçış çizgilerini asgari düzeyde tutmaya çalışırlar” (Deleuze ve Guattari, 1987: 204). Kişilerin veya grupların kaçış çizgileri birbiriyle çelişebilir ve bu da bir tıkanmaya neden olabilir. Adrian Parr, *Deleuze Dictionary* kitabında, toplumların tarihinde kaçış çizgilerini veya yersizyurtsuzlaşmayı, komünizm örneğinde olduğu gibi toplumları kökten değiştiren bir dönüm noktası, bir kırılma noktası işlevi gören durumlar olarak değerlendirir (2010: 73). Başka bir deyişle, kaçış çizgileri bir yandan yeni bakış açıları ve bağlantılar sağlarken, diğer taraftan yaratıcı ve dönüştürücü özellikleriyle toplumları ve bireyleri, sosyal sistemlerin istikrarı için ölçülemezlikleri ve öngörülemezlikleri nedeniyle tehlikeli olma noktasına kadar da şekillendirirler. Kaçış çizgileri, her zaman oluşum aşamasında olan; “yeni bir kabule doğru, sonsuza kadar bir çizilme sürecinde olan bir kaçış çizgisi” (Deleuze ve Guattari, 1987: 207), yani yeni düşünme biçimleri olarak anlaşılmalıdır. Kaçış çizgileri her zaman bir dönüşüm ve değişim anlamına geldiğinden, bu çizilme sürecinin sürekli devam ettiğini ve bir sona ulaşmadığını vurgulamak gerekir. Sabit yapıları yersizyurtsuzlaşır kaçış çizgilerinin sürekli çizilmesiyle birlikte, düşüncenin hareketli hale gelmesi, yani göçebe düşüncenin ortaya çıkması söz konusu olur.

1.3.4. Göçebe Düşünce

Deleuze ve Guattari, göçebeleri hareketle ilişkilendirme fikrine karşıdır; bunun aksine göçebeler, harekete direnen ve kalmakta ısrar edenlerdir.

Göçebeler, her ne kadar sonuçta bunlardan biri haline gelseler de öncelikle bir gezgin, bir yaylacı ya da bir göçmen olarak tanımlanmazlar. Göçebelerin birincil özelliği, kaygan bir alanı işgal etmek ve elinde tutmaktır: onların göçebe özünü belirleyen de bu yönleridir. (1987: 410)

Sanılanın aksine göçebeliği tanımlayan hareketlilik değildir; aksine göçebe kaygan alandan ayrılmaktan ziyade, alanı elinde tutmak ister. Göçmen kendisini tehdit eden yeri terk ederken, göçebe oradan ayrılmak istemez. Yerleşik ya da göçmenlerden farklı olarak, göçebelerin toprağı yoktur; bu nedenle göçebeler yersizyurtsuzlaşma alanına dâhil olurlar. Göçebeler hareket halinde olduğu için bu hareketlilik halinin içinde yeryurt

edinir. Yersizyurtsuzlaşma yoluyla kendisine alan yaratmaya çalışan göçebenin bu hareketine, toprak da uyum göstererek, kendi içinde bir dönüşüm geçirir. Bu durumda, göçebeler sabit alanları olmadığı için yersizyurtsuzlaşmışlardır. Devletlerin ve diğer sosyal ve politik sistemlerin otoritesi dışında yer alırlar. Fiziksel olduğu kadar zihinsel bir durum da olan göçebelik, tüm yerliyurtlu yapıların baskıcı otoritesine karşı konumlanır. Bu noktada, Deleuze ve Guattari, düşünceyi sabit ve sınırlı bir yapı olan devletten uzaklaştırmanın olasılığını sorgular. Devlet düşünceyi örgütleyip istikrara kavuşturmayı amaçlarken, düşüncenin kendisi evrensel bir yapı oluşturma gücüne sahiptir: “Devlet düşünceye bir içsellik biçimi verirken düşünce de bu içsellığe bir evrensellik biçimi verir” (Deleuze ve Guattari, 1987: 375). Vurgulanması gereken nokta, dışsallık fikrinin içsellığe karşı olamayacağı, bunun yerine dışsallığının kendi kendisinin dışında olduğudur. Dışsallık vasıtasıyla düşünce, üzerinde bir otorite kurulamayan, sürekli değişen, kaygan alana konumlanmış olur. Kaygan mekân bir göçebe mekânı olduğu için kaygan mekânda, sabit bir varış ya da ayrılış noktası yoktur.

Kaygan alanda işlevini yerine getiren ve göçebe bir icat olan savaş makinesi, devletin sabit ve sınırlandırılmış yapısıyla bir mücadele içindedir. Devletin hareketsiz sakinleri yerine, kaygan alanın hareketli topluluğu söz konusudur. Parr, savaş makinesinin üretken doğasını ön plana çıkararak, her şeyin savaş makinesiyle başladığını düşünür (2010: 187). Göçebe hareketlere dayanan ve kendine özgü yöntemleriyle işleyen savaş makinesi kavramı, dönüşümü ve yaratıcı düşünceyi işaret eder. Bu noktada filozoflar, düşünce ve ideoloji kavramını inceleyen tarih ile nooloji arasına bir sınır çizerler. Düşünce tarihi incelendiğinde “düşünceyi bir savaş makinesi haline getirme” (Deleuze ve Guattari, 1987: 377) yollarına rastlamak mümkündür; yani devletin yerliyurtlulaştırıcı gücüne karşı, karşıt görüşlerle dolu düşüncelerden savaş makineleri yaratmak söz konusudur. Deleuze ve Guattari’nin felsefesinde sadece göçebeler değil, düşüncenin kendisi de hareketlidir. Parr, onların düşünceyi sabitlik yerine “iplikler, düğümler, akışlar, labirentler, yoğunluklar ve oluşlar” (2010: 265) gibi kavramlar çerçevesinde ele aldığını düşünür. Böylece sabitlik yerine, değişim, akış ve çokluklarla ilişkilendirilebilen bir düşünceye işaret edilir. Genelleştirilmiş bir düşünce yerine sorunsallaştırılmış bir düşünce, içsel bir düşünce oluşturmak yerine aktarıcı ve dışsal bir düşünce söz konusudur. Devlet, dışsal düşünceyi ele geçirmeye ve istikrara kavuşturmaya çalışır. Bu noktada, göçebe düşüncenin özelliklerini şöyle özetlenir:

Evrensel düşünen bir özneye değil, tersine tekil bir ırkla ittifak kurar ve kendisini her şeyi kapsayan bir bütünlük içinde temellendirmez; aksine kaygan bir alan, bozkır, çöl veya deniz gibi ufuksuz bir ortamda konuşlandırılır. (Deleuze ve Guattari, 1987: 379)

Başka bir deyişle göçebe düşünce, bir grubun idealleştirilmesine ve diğerlerinin görmezden gelinmesine dayanan birleştirici düşünce sistemine karşıdır. Göçebe düşünce, bütünselleştirmeye karşıdır; sabitleyici devlet yapılarının sınırlarının ve bölgelerinin ötesindeki kaygan alanda yer alır. Deleuze ve Guattari, ırk ve özne anlayışının altında yatan varsayımları sorgulayarak, Batı'nın ırk ve özne anlayışına meydan okurlar ve “ırk yoktur, ancak aşağı derecede olan vardır, azınlık vardır; baskın bir ırk yoktur” (Deleuze ve Guattari, 1987: 379) iddiasında bulunurlar. Buradan çıkarılabileceği gibi, konu hakkında temsili yaklaşıma meydan okuyarak, temsil yerine oluşun önemini ortaya koymaktadırlar. Aslında oluş, onların felsefesinde önemli bir noktadır; zira felsefelerinde her şey sürekli bir oluş hali içindedir.

Bu bağlamda göçebelik, sınırsız bir mekânda tüm baskıcı yapılara meydan okuyan bir düşünce biçimi olarak anlaşılmalıdır. Göçebelik, kaygan alanda düşünceyi genişletir ve her zaman yapım aşamasında olan yeni yollar yaratır. Tom Conley, *Deleuze Dictionary*'de, göçebeyi şu şekilde tanımlamaktadır; “göçebe, bir yerden bir yere hareket ederek, sürekli mekân yaratan kişi veya düşünürdür. Göçebe, filozof, bilim adamı ve sanatçı, benzer şekilde geçişlerinin güzergâhları vasıtasıyla alanlar yaratmaya muktedirdir” (2010: 262). Bu nedenle, göçebelik sadece fiziksel anlamda bir yer değiştirmeden ibaret değildir, aynı zamanda düşünsel anlamda yeni yollar ve bağlantılar yaratmaktır. Zihinsel anlamda göçebe olan filozof, bilim insanı ve sanatçılar da yeni düşünme yolları geliştirerek, dönüşüme katkı sağlarlar.

Eugene Holland *Deleuze Dictionary*'de, göçebeliği yurttaşlıkla ilişkilendirir ve göçebenin, bireylerden oluşan göçebe bir kabile olarak değil; örgütsel yapısı aşkın bir otoriteye değil, içkin bir ilişki üzerine dayanan bir topluluk olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Holland, durumu açıklığa kavuşturmak için, göçebe bir yapıya sahip provasız bir “caz grubu” ile belirli bir senfoniye çalan ve bir maestro tarafından yönetilen bir “senfoni orkestrası” arasında bir ayrım yapar (2010: 183). Devletler, milliyetçilik duygusunun da yardımıyla yurttaşlığın anlamını kontrol eder ve tek anlamlı sadık bir yurttaş biçimi yaratır. Bununla birlikte, “göçebe vatandaşlık”, devletin oluşturduğu tek anlamlı

vatandaşlık için alternatif anlamlar üretir: “Göçebe vatandaşlık, modern ulus-devlet vatandaşlığının öldürücü niteliğinin ortaya çıkardığı sorunları yeniden ifade etmek ve çözümler önermek için yaratılmış ütopyik bir kavramdır” (Holland, 2010: 188). Başka bir deyişle, ulus devletlerin sabit bir kimlik ve aidiyet anlayışına dayalı vatandaşlık kavramı yerine, sınırların ötesinde, hareketli ve esnek bir kimlik anlayışına dayalı bir vatandaşlık kavramı ima edilir.

Benzer şekilde, kimliğin değişken durumu nedeniyle Rosi Braidotti *Nomadic Theory* kitabında, göçebe vatandaşlığı, doğum yeri, milliyet ve vatandaşlığın yasal hakları gibi vatandaşlığı oluşturan unsurların bağlarından kurtulması anlamına gelen *esnek vatandaşlık* (flexible citizenship) ile ilişkilendirir (2012: 254). Göçebe düşünce, yerleşik bir vatandaşlık ve kimlik fikri yerine, çoklukları memnuniyetle karşılayan esnek bir kimlik ve vatandaşlık biçiminin yolunu açar. Braidotti, farklılığın çağdaş dünyadaki olumsuz çağrışımlarına dikkat çekmektedir; bu olumsuz yaklaşım aslında farklı gruplara yönelik bakış açılarını şekillendiren, bu grupları aşağı olarak gören ve temelde güç ilişkilerine dayanan düalist yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Braidotti’ye göre göçebe yaklaşım, “fark kavramını göçebe, hiyerarşik olmayan, çok yönlü sosyal ve söylemsel çokluk pratiği yönünde sıfırlamaya” (2012: 17) olumlu bir yanıt olarak işlev görebilir. Göçebe düşünce, çağdaş dünyada kimlikleri, kültürleri ve bakış açılarını çerçeveleyen tüm yerleşik hiyerarşik güç yapılarını yersizyurtsuzlaştırma işlevi görebilir; bu anlamda göçebelik kaçış çizgileri çizerek tüm bu yapılara rizomatik bağlantılar aracılığıyla yeni bir bakış açısı getirir.

Göç edebiyatı eleştirisiyle ilgili, Deleuze ve Guattari’nin kavramlarına ilaveten, bir sonraki kısımda Zygmunt Bauman’ın “akışkan modernite” ve “atık insan” kavramlarına yer verilecektir.

1.4. ZYGMUNT BAUMAN DÜŞÜNCESİNDEN TEMEL KAVRAMLAR

1.4.1. Akışkan Modernite

Modern çağın önde gelen düşünürlerinden sosyolog Zygmunt Bauman’ın toplumsal dinamikler, modernite, postmodernite, küreselleşme gibi konulara ilişkin görüşleri, göçün toplumsal değişimlere ve dönüşümlere etkisini anlama konusunda önemli kavramlar

sunmaktadır. Bu kavramlardan ilki olan “akışkan modernite”, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup* (2021c) adlı kitabının hemen başındaki ilk mektupta yer almaktadır ve Bauman burada dünyayı neden “akışkan” diye nitelemeyi tercih ettiğini açıklamaktadır: Ona göre dünya tıpkı diğer sınıflar gibi sabitliğe karşı durmaktadır. Bauman’ın önceki çalışmaları, çağdaş toplumda meydana gelen değişikliklere rağmen modernitenin devamlılığı için bir argüman sunmuştur. İçinde bulunduğumuz tarihsel sürecin ayırt edici özelliği ise, eski katı modern yapıların, dinamik sosyal süreçlere kolayca adapte olabilen akışkan formlara dönüşmesidir. Akışkan modernitede, sosyal kurumlar artık mekâna ya da zamana bağlı kalmaktan uzaktır; örneğin, gözetim-denetleme konusunda katı modernitenin mekâna ve zamana sabitlemesinin bir temsili olan hapishanelerden, akışkan moderniteyle birlikte internetin hafif ve yaygın formuna geçilmiştir. Bununla birlikte, akışkan modern dünyada artık herkes sürekli gözetim altındadır.

Bauman *Akışkan Modernite* (2023) adlı kitabında “akışkan modernite” terimini kullanarak günümüz çağını tanımlarken, bu terimin postmodern tanımından daha doğru olduğunu vurgulamaktadır. İçinde bulunduğumuz çağın belirsizlik ve sürekli değişimle karakterize olduğu düşünüldüğünde, akışkan nitelemesinin de bu hususlara işaret ettiği anlaşılabilir. Akışkanların sabit olmadığını, sürekli yer değiştirdiğini, katıların ise esnemediğini, sabit ve kararlı olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle, akışkanların bu hareketlilik kapasitelerinden ötürü hafif olarak algılandıkları vurgulanmaktadır. Modernitenin amacının mevcut katıları eriterek başka türlü katılara yer açma olduğuna, yani eski düzenin katılarının eritilerek yeni düzen için alan açma amacına dikkat çekilmiştir. Böylelikle, her yeni düzenin bir önceki sistemin kalıplarını yıkarken, kendi kalıplarını da beraberinde getirdiği göz önüne alınmalıdır. Modernitenin önceki evresindeki mükemmellik arayışının farklı olarak, akışkan modern dönemde böyle bir nihai amaca ulaşma arzusu yoktur. M. Zeki Duman, Bauman’ın akışkan modern kavramıyla, güç dengelerinin bozulmasıyla dünyanın güvenilmez bir yere dönüştüğünü, bununla birlikte modernitenin de vaat edilen özgür ve eşit toplum hayalinin “hayalden öteye geçemediğini” (2017: 130) vurguladığını düşünür. Dolayısıyla akışkan modern dünya, hem siyasal hem de sosyal açıdan istikrarsızlığın ve belirsizliğin hâkim olduğu bir düzeni ifade eder. Akışkan modern çağda sosyal yaşamda, anlaşmaların, ilişkilerin, kuralların her daim tersyüz edilme ve bir kenara atılma ihtimali vardır. Akışkan modern çağa damgasını vuran bu belirsizlik havası, esasen bütün evreni etkisi altına alma

potansiyeline sahiptir; zira dünyanın herhangi bir noktasında ortaya çıkabilecek bir sorunun yankıları bütün dünyaya yayılabilmektedir.

Bu noktadan hareketle, Bauman Massimo D'Alema'yı da referans göstererek, akışkan modern çağın belirgin bir meselesi olan göçmenlik konusunda dikkat çekici bir perspektif sunar. Göçmenlerin bir tehdit olarak düşünülmesinin doğru olmadığını belirtir; çünkü özellikle Avrupa'nın nüfus artış hızının düşük olduğu göz önüne alındığında, ortaya çıkacak iş gücünü doldurmak için göçmenlere ihtiyaç olduğu açıktır. Bu insanların getireceği olası kültürel unsurlara negatif bir açıdan yaklaşmak yerine, bu unsurları kültürel çeşitlilik veya zenginlik olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. "Bununla birlikte kültürel zenginleşme ile kültürel kimlik kaybı arasında çok ince bir çizgi vardır" (Bauman, 2023: 19); bu ince çizgiyi oluşturacak olan da elbette kültürlerin birbirlerine karşılıklı olarak saygı göstermesidir. Göçmenlerin göç ettikleri ülkede bir yandan toplumsal haklardan mahrum bırakıldığını, diğer taraftan da topluma uyum göstermek için yeterince çaba göstermemekle itham edildiklerini görmek mümkündür. Özellikle Avrupa'da göçmenlere iş gücü olarak ihtiyaç duyulmasının bariz bir şekilde ortada olmasına karşın, politikacıların onları yabancı düşmanlığını körükleyecek şekilde hedef göstermeleri durumu daha da karmaşık hale getirmektedir ve Bauman'a göre asıl tartışılması gereken de bu açmazdır.

Bu bağlamda, göçmenlerin yaşadığı zorluklar ve toplumda nasıl algılandıkları önem arz etmektedir. Akışkan modern çağda, göçebelerin toplum içindeki pozisyonuna değinen Bauman, katı modernitede göçebelerin ulus-devletlerin düzen arzusuna ters düştüğü için istenmediğini, sabit olmadıkları için vatandaş olarak görülmediğini; ancak akışkan modern çağda bu hiyerarşinin tersine döndüğünü, yerleşik çoğunluğun modern göçebe "seçkinler grubu tarafından" yönetildiğine dikkat çekerek "[k]onargöçerliğin toprak bağımlılığından ve yerleşik düzenden intikam alışına tanıklık etmekteyiz" (2023: 39) der. Belirsizlikle ve geçicilikle ilişkilendirilen akışkan ya da hafif modern çağda, yönetenlerin artık sabit kalmadığı, hareketli olduğu ve hızlıca yer değiştirebildiği; öte yandan yönetilenlerin ise sabit olduğu, hızlı olamadığı ya da hareket etmek için yeterince özgür olamadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, toplumda göçmenlere karşı değişen algıları ve politikaları da etkilemektedir.

Göçmenlere yönelik çelişkili algılarla ilgili, Bauman *Kapımızdaki Yabancılar* kitabında mültecilerin yaygın bir şekilde “ahlaki panik” yarattığını yani toplumsal huzuru bozma noktasında yayılan bir tür korku hissine neden olduklarını belirtir (2021b: 10). Böylelikle göçmenler toplumda önceleri bir tehdit olarak görülürken, zamanla toplumda onlara karşı bir tür duyarsızlaşma söz konusu olmaktadır. Bir yandan ucuz iş gücü olarak görülmeleri sebebiyle hoş karşılanırken, öbür taraftan da toplumda gerçek anlamda istenmemektedirler. İbrahim Oğulcan Erayman, göçmen ve mülteci konusunun “‘güvenlik’ ve ‘güvenikleştirme’ söylemleri etrafına sıkıştırıl[masının]” (2022: 141) konunun ahlaki ve insani boyutunun göz ardı edilmesine yol açtığına dikkat çeker. Politikacıların, bu konuda tutarsız ve belirsiz tavırlar sergilemeleri, sorunun çözümünü daha da zorlaştırmaktadır. Aslında insanları göçe iten, yaşadıkları devletlerin siyasal ve hukuksal olarak etkisiz kalması sonucu ortaya çıkan savaşlar, şiddet ve kaostur. Bu şiddet ortamından kaçmaya çalışan, yani bir anlamda bu terkedilişe itilen göçmenlerin insanca yaşam koşulları için sığınak araması durumudur. Dünyada zengin ve yoksul ülkeler arasındaki gelir ve yaşam standartları anlamında bir dengeye ulaşılmadıkça göç hareketleri de kaçınılmaz olarak artacaktır. Göçmenleri potansiyel bir sorun kaynağı olarak görmenin yanı sıra, aynı zamanda onların iş gücüne olan ihtiyaç bu konunun çelişkili yönünü de ortaya koymaktadır. Bir yandan istenmeyen insanlar olarak görülen göçmenler, öte yandan beklentisi görece daha düşük, daha az tercih edilen pozisyonlar için potansiyel iş gücü olarak talep görmektedir ve bu iki uç arasında denge kurma çabaları yaşanan durumu özetlemektedir. Göçmenlerin yaşadığı zorluklar ve toplumda algılanma biçimleri, küresel düzeyde dengesizlikler ve politik belirsizliklerle birleşerek adeta karmaşık bir sorun yumağı yaratmaktadır. Bu sorunların üstesinden gelmek adına, dünyadaki gelir dağılımındaki eşitsizliğin idrak edilmesi ve çözüm üretilebilmesi için farkındalık oluşturulması önem arz etmektedir.

Çocuklarımız, erken yaşlarda, kendi servetleriyle diğer çocukların servetleri arasındaki eşitsizliğin ne Tanrı’nın iradesi ne de ekonomik verimlilik için gerekli bir bedel olduğunu, aksine bunun kaçınılabılır bir trajedi olduğunu öğrenmelidir. Dünyada birileri tıka basa yerken kimsenin açlık çekmemesini sağlamak içinde nasıl değiştirilebileceğini mümkün olan en erken yaşta düşünmeye başlamalıdır (Rorty, 1999: 203).

Buradan anlaşılması gereken, modern insanların kendi yaşamlarındaki ayrıcalıkların ve refahın, onları başkalarının trajedilerine körleştirmemesi; bunun yerine, dünya çapında

var olan eşitsizliklerin farkında olmaları ve bu eşitsizliklerin nasıl ortadan kaldırılabileceği konusunda düşünceleri gerektiğidir. Ayrıca, çocukların adalet ve eşitlik konusunda duyarlı olmaları ve dünyayı daha yaşanılabilir bir hale getirmek için sorumluluk almaları gerektiğidir.

Farklı kültürlerin etkileşim içinde olduğu, bazen birbirlerine uyum sağladıkları bazen de çatıştıkları küreselleşmiş dünyada göçler artık iki yönlü olmaktadır. Ülkelerin hem göç alıp hem de göç verdiği, sınırların artık net olmadığı bu dünyada, yerli ve yabancıyı ayırt etmenin pek kolay olmamasıyla birlikte, aidiyet bağları da artık sorgulamaya açık hale gelmiştir. Böylece, sınırların gevşediği modern dünyada farklı yaşam tarzlarının ve kültürlerin bir arada var olması, bu etkileşim ortamının bazen uyum bazen de çatışmayla şekillenmesine yol açar. Dolayısıyla, kültürlerin bir arada var olabilmesi için birlikte nasıl var olabileceklerine dair çeşitli politikalar geliştirmesi bu konuda makul bir çözüm olarak görünse de bireyselleşmenin hâkim olduğu akışkan modern dünyada bu durum en azından kolektif düzeyde pek mümkün görünmemektedir. “Bireyselleştirilmiş toplumda insanlar ortak bir dava için toplanmazlar/toplanamazlar” (Filiz, 2022: 134). Dolayısıyla, bireyselleşmiş dünyada, artık toplumsal ütopyalar kurulamamaktadır. Bu anlamda, akışkan modern toplumun özelliğinin üyelerini bireyselleştirmek olduğu belirtilmektedir. Bu noktadan hareketle, Bauman yurttaş ve birey kelimeleri arasında bir ayrım yaparak, yurttaşın refahını yaşadığı ülkenin refahına bağlarken, bireyin önceliğinin kendi çıkarları olduğunu, ortak çıkarların onun önceliği olmadığını belirtir; ona göre “bireyselleşmenin öteki yüzü, vatandaşlık kavramının yavaş yavaş eriyip yok olmaya yüz tutmasıdır” (2023: 68). Bu bireysellik kaygısı toplumsal alanın her kesimine nüfuz ettiğinden, aslında bireyselleşmeye katılmamak diye bir seçenek (Bauman, 2023: 65) pek mümkün gözükmemektedir. Böylelikle, akışkan modern dünyada kolektif bir iyi toplum tasavvurunun kabul edilebilir olduğunu söylemek zordur, çünkü birey odaklı bu dünyanın hedefleri de bireysel olmalıdır ve bu dünyada kimlikler tüketim alışkanlıklarıyla ve satın alınan ürünlerle belirlenir.

Bauman *Akışkan Modernite* (2023) kitabının “Zaman/Mekân” bölümünde, Hazeldon adlı bir mimarın içinde yabancıların olmadığı yeni bir şehir tasavvurundan yola çıkarak, bu tür sıkı denetimli yapıların bir nevi cemaat oluşturduğunu ve güvenlik satın alarak yabancıları ve davetsiz misafirleri uzak tutmaya yaradığını ifade eder. Bu noktada, yabancı insanların birbirleriyle karşılaştığı ve farklı şekillerde etkileşimde bulunduğu

yerler olan şehirlerde, yabancılarla veya ötekilerle karşılaşmaların nasıl gerçekleştiği önem arz etmektedir. Dolayısıyla Levi- Strauss'un terimlerine başvuran Bauman'a göre, bu karşılaşmalar esnasında ötekilerle veya yabancılarla baş etmek için, iki tür strateji kullanılır: Birincisi "antropoemik" yani yabancıyı kusma, tükürüp atma ve "hapsetme, sınır dışı etme ve öldürme" gibi uç durumları içerir; diğer uçta "fiziksel izolasyon, şehir gettoları" (2023: 147) gibi kontrol unsurlarının olduğu durumlar vardır. İkinci stratejinin ise yabancıyı yabancılığından kurtararak, ev sahibine benzeterek bir nevi sindirme veya yutma yöntemi olduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde, asimilasyon ve kültürel olarak bozma davranışları da bu gruba dâhildir; yani ilkinde yabancı yok etme ve sürme stratejisi uygulanırken, ikinci strateji yabancıyı ötekiliğinden kurtarmaya yöneliktir.

Yabancılarla karşılaştığımız yerleşim birimleri olan şehirlerde, onlarla baş etmek için başvurulmuş başa çıkma stratejilerine ilaveten, mekânlarla ilgili olarak Marc Augé'nin "yer-olmayanlar" ya da "yok-yerler" olarak çevrilen (non-places) kavramı önem arz etmektedir. *Yok-yerler*, yerleşime olanak sağlamayan, içinden çabucak geçip gidilen, sakinlerinin farklılıklarına rağmen, mekânda bulundukları süre boyunca bu farklılıklarının ön planda olmadığı, belirli davranış kalıplarına uymayı gerektiren ve bireylerin "kimliksizleşmenin edilgen sevinçlerini" (2016: 90) deneyimlediği alanlardır. Modern yaşamla birlikte sayıları artan bu tür alanlara örnek olarak havaalanları, marketler, toplu taşıma araçları gibi alanlar verilebilir. Dolayısıyla, bireysel farklılıkların bu alanlarda iken önemsizleştiği ve günümüzde bu alanların çok yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Farklılıkların görünür olmayıp uzaklaştırıldığı yerler "boş alanlar" olarak ifade edilir, bu tıpkı şehrin hiç gitmediğimiz kenar kısımlarının bizim için boş alan olması gibidir: "Girmediğimiz ya da kendimizi kaybolmuş ve korunmasız, şaşırılmış, ürkmüş ve insanların görüntüsü yüzünden biraz da korkmuş hissettiğimiz yerdir boş alan" (Bauman, 2023: 151). Bu anlamda, insanlar genellikle gecekondu mahallelerinde veya şehrin yeterince güvenli olmayan, ihmal edilmiş yerlerinde kendilerini rahat hissetmeyerek, başkalarının varlığından endişe duyabilirler. Bu sebeple, bahsedilen durum şehrin bu kısımlarının toplumun dışına itilmiş veya ihmal edilmiş gibi hissettiren özellikleri nedeniyle "boş alanlar" olarak adlandırılabilir. göstermektedir.

Boş alan kavramından yola çıkarak, şehrin farklı bölgeleri ve yabancılarla ilişki kurma mekanizmaları üzerine odaklanan Bauman, şehir hayatının özgün dinamiklerini açıklamaktadır. Bu noktada, Bauman'ın şehir tanımı ve yabancılarla olan ilişkilere bakış

açısı önem arz etmektedir. Şehri tanımlarken, yabancıların birbirleriyle karşılaştıkları ve bu karşılaşmalardan yine yabancı olarak ayrıldıkları yerler olması durumu vurgulanmıştır. Bu karşılaşmalarda, yabancıların kendi özelliklerini reddetmelerini gerektirmeden ilişki kurabilmenin şehir hayatının inceliğini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Şehri oluşturan çeşitli etnik ve ulusal grupların varlığı ile bu grupların arasındaki bağlantıdır. Dolayısıyla, “yabancıların, yabancı kalmaya devam ederken, şehirde aktif bir rol oynamasına izin veren bu devamlılıktır” (Maffesoli, 1996: 142), yani bu devamlılık şehrin canlılığını oluşturur. Bu noktada, şehirdeki kültürel farklılıkların tanınması ve dengelenmesi önemlidir, zira şehri oluşturan bu farklılıkların hatta bazen zıtlıkların bir aradılığıdır. Her ne kadar şehir hayatı bu karşılaşmaları olağanlaştırmış olsa da yabancılarla baş etmek için onları zihnimizde etkisiz hale getirmek de başvurulabilecek bir yoldur; ancak bunun yerine “yabancıdan kurtulmak” (Bauman, 2023: 152) daha kolay ve güvenilir bir seçenek olarak görülür. Bauman, yabancılarla bir arada olmakla ilgili korkuları ve kaygıları kendini gerçekleştiren kehanete benzetir; çünkü zaten insanlarda hâlihazırda var olan bu güvensizlik hissi zamanla yabancılarla ilişkilendirilerek doğrulanmış olur. Başka bir deyişle, insanların yabancılarla olan ilişkilerinde var olan güvensizlik duygularının zamanla doğrulandığı ve bu durumun insanlar arasındaki ilişkilere zarar verdiği savunulmaktadır. Yabancıların bizlerde oluşturduğu bu güvensizlik hissini, vücudumuza giren herhangi bir “yabancı madde” durumunda ortaya çıkan rahatsızlık hissine benzeten Bauman, her iki hissin de “sistemimizden atma isteği” (2023: 156) uyandırdığını ifade eder. Yani insanlar ister madde, isterse insan olsun sistemlerine yabancı gördüklerini, sistemlerinden uzaklaştırmak istemektedirler. Georges Benko, yabancıların ötekiden daha öteki olduğunu belirterek, “[ö]tekini artık kavrayamadığımız için insanları yabancı olarak dışlamak toplumsal bir patolojinin ispatıdır” (1997: 25) ifadesine yer verir. Buradan anlaşılması gereken, insanların, artık anlam veremedikleri ötekiler olan yabancıları dışladıklarıdır. İnsanların farklılıkları kabul edememe ve dışlama eğilimlerinin, bir noktada toplumun sağlıklı işleyişine zarar verdiği düşünüldüğünde, bu durum toplumsal bir patoloji olarak kabul edilir. Dolayısıyla bu yaklaşım, yabancılarla olan ilişkilerdeki güvensizlik hissini ve dışlama eğiliminin aslında toplumsal bir sorun olduğunu vurgulamaktadır.

Bauman, *Akışkan Modernite* kitabının “Cemaat” bölümünde, ulus devletlerin yerelliklerle mücadele etme çabalarını anlatırken, yerelliklerin sindirilmeye

çalışılmasının toplumsal dinamikleri nasıl etkilediğinden bahsetmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ulus devletlerin merkezîyetçi politikalarının yerel topluluklar üzerindeki etkisi ile yabancılarla olan ilişkiler arasında bir paralellik kurulabilir. Dolayısıyla, Bauman'ın çalışması, yabancılarla olan ilişkilerin toplumsal ve siyasal dinamiklerle nasıl iç içe geçtiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu noktada, vatanseverlik ve milliyetçilikle ilgili bir ayrıma yer verir. Vatanseverliği, milliyetçiliğin daha medeni bir üst formu olarak düşünerek, milliyetçiliğin başkalarından nefret etme, kendi ulusunun başına gelen olaylardan dış güçleri sorumlu tutma gibi yöntemlere başvurduğuna; vatanseverliğin ise kendi ulusunun negatif yönlerini görme noktasında daha objektif yaklaştığına, kültürel çeşitliliğe, farklı etnik ve dini gruplara daha hoşgörülü olduğuna dikkat çeker. Milliyetçiliğin ırkçı bir versiyonu da olduğunu belirten Bauman, vatanseverliği “antropofajik” yani “yabancılar yutup sindirme” stratejisiyle ilişkilendirirken, milliyetçiliği “antropoemik” yani “yabancıları ülkeden atarak ya da göç etmeye zorlayarak ‘kusma’ ve ‘tükürme’” (2023: 234) stratejisiyle ilişkilendirir.

Bahsedilen bu stratejilerin sınıflandırılmasıyla birlikte, milliyetçilik ve vatanseverlik kavramlarını birbirinden ayırmak, bu kavramların nasıl işlediğini ve sınırları nasıl şekillendirdiğini anlamak adına önemlidir. Hem vatanseverliğin hem de milliyetçiliğin, kendilerine benzeyenleri kendi grubundan görerek, grup kimliklerinden farklılık gösterenleri ise öteki olarak kategorize ederek, araya net bir sınır çizdiğini görmek mümkündür. Bu sınırın zihinsel kopuştan önce ortaya çıktığı, milliyetçiliğin sınırın içindekileri oraya ait görerek, sınırın dışında kalanlar için bütün kapıları kapattığı; buna karşın vatanseverliğin bu kadar katı olmayıp daha hoşgörülü olduğu anlaşılmaktadır. Her iki fikrin de grup kimlikleri üzerinden farklılıkları belirleyerek sınırlar çizdiği gerçeği, toplumsal ilişkilerin ve grup dinamiklerinin karmaşıklığını anlamamıza katkı sağlar. Bauman'a göre vatanseverlik ve milliyetçiliğin kabullenemediği şudur:

[K]işiler, onları farklı kılan özelliklerinden vazgeçmeden bir araya gelebilir ve bu farklılıklara değer verip, onları besleyebilir; sosyal birliktelikleri, bir yandan onları onlar yapan (...) her şeye daha fazla güç ve zenginlik kazandırırken, diğer yandan da bu farklı yaşam biçimlerinden, ideallerden ve bilgilerden doğrudan yararlanabilir (2023: 236).

Başka bir deyişle, vatanseverlik ve milliyetçilik gibi ideolojiler genellikle insanları ortak bir ulusal kimlik etrafında bir araya getirme eğilimindedirler ve bu anlamda kendi

içlerinde bazı sınırlılıklar içerirler. Bununla birlikte, Bauman, bireylerin bu kimlik oluşturma sürecinde kendi özgün kimliklerinden vazgeçmeleri gerektiğini düşünmez; çünkü onun tasavvurunda insanlar farklılıklarını koruyarak bir araya gelebilirler. Ötekinin ötekiliğini tanımayı içeren “farklılıklar etiği” (Badiou, 2013: 35) kavramıyla bağlantılı olan bu tasavvur, ötekinden rahatsızlık duymadan onun farklılığına saygı göstermek anlamına gelir. Bu durum, sosyal birlikteliğin daha geniş ve kapsayıcı bir bakış açısıyla ele alınabileceğini göstermektedir; yani bu tür bir sosyal birliktelik, farklılıklara yer açma temeline dayanarak, insanların ortak amaçlar doğrultusunda iş birliği yapmalarına olanak tanımaktadır. Böylece Bauman, milliyetçiliğin ve vatanseverliğin öngördüğü görece daha dar tanımlı kimlik kavramlarından ziyade, daha esnek ve katılımcı bir toplumsal yapıyı teşvik etmektedir. Vatanseverliğin ve milliyetçiliğin aksine, sosyal birlikteliğin en ideal hali “kendi kaderi üzerinde her daim söz sahibi üyelerinin farklı değerleri, tercihleri ve kendi seçtikleri yaşam biçimleri arasında çatışma, tartışma ve uzlaşma ve karşılıklı taviz yoluyla her gün yeniden ve yeniden kurulan türde bir birliktir” (Bauman, 2023: 237). Bu bağlamda toplumsal birlik, Bauman’ın da vurguladığı gibi, çeşitlilik ve uzlaşma temelinde, sürekli yeniden düzenleme ve uyum gerektiren; bireylerin farklılıklarını kabul etmesine, çatışma ve uzlaşmanın bir arada işlemesine olanak tanıyan bir yapı olarak görülmelidir.

1.4.2. Atık İnsan

Günümüz akışkan modern dünyasının göçebe bir yapıya sahip olduğu argümanı, küreselleşmenin ve teknolojik gelişmelerin etkisiyle bireylerin ve grupların sabit coğrafi sınırları aşma eğiliminde olduğunu vurgulamaktadır. Bu akışkanlık fikri, yalnızca fiziksel hareketlilikle sınırlı olarak düşünülmemelidir; aksine bu akışkanlığın aynı zamanda kültürel, ekonomik ve sosyal bağlamlarda da geçerli olduğu gözlemlenebilmektedir. Dolayısıyla, göçebe bir dünyada yaşamak, sabit ve değişmez normlardan ziyade, sürekli değişen koşullara uyum sağlamak için bir esneklik gerektirmektedir. Bu esneklik, akışkan modern dünyadaki tüketim alışkanlıklarına da yansımaktadır, çünkü teknolojik gelişmeler ve küreselleşme ile birlikte, tüketiciler hızla değişen piyasa koşullarına uyum sağlamak zorunda kalmaktadır. Akışkan modernitenin belirgin özelliklerinden biri, üretici odaklı bir toplumdan tüketici odaklı bir topluma geçişin yaşanmasıdır. Başka bir deyişle, erken modern dönemde ürünler, kullanım ömrünün sonuna kadar dayanacak

şekilde üretilirken, günümüzün ürünlerinin hızla eskimesi ve eskimiş olanların yerine hızlıca yeni ürünlerin piyasaya sürülmesi akışkan modernitenin bir özelliğini yansıtır. Bu durum, tüketim alışkanlıklarının sabit olmaktan çok geçici olduğunu ve sürekli bir akış içinde olduğunu gösterir. Bauman'ın “atık insan” kavramı da bu geçicilik ve değişkenlik bağlamında anlam kazanmaktadır. Çalışmalarında akışkan modern tüketim toplumunun çeşitli yönlerini inceleyen Bauman, “atık insan” kavramını ortaya koyarak, akışkan modernite süreçleri tarafından marjinalleştirilmiş yaşamlara dikkat çekmektedir. *Atık insan* kavramı, akışkan modern tüketim toplumunun yapısıyla ilgili derinlemesine bir kavrayış olanağı sağlayarak, toplumun bu süreçlere nasıl tepki vermesi gerektiği konusunda önemli bakış açıları sunar.

Atık insan üretimi sadece akışkan moderniteye özgü değildir; aynı zamanda katı modernitede de mevcuttur. *Atık insan* üretimi, toplumsal düzen inşası, ekonomik ilerleme ve küreselleşme süreçleri yoluyla gerçekleşmektedir. Bu süreç, diğer süreçlerle birlikte işleyerek, dünyayı nereye giderlerse gitsinler ikinci sınıf vatandaşlar haline gelen göçmenlerle doldurmaktadır. Achille Mbembe, atık insan sorunuyla baş etmek için onların dolaşımının sınırlandırıldığını öne sürer. Ancak sınırlandırma, dolaşımı engellemek için yeterli olmaz, sadece artık “boşaltım noktalarına yönlendirilmiş akışlar ve akıntılar biçiminde” (2022: 141) dolaşmalarına yol açar. Gelişmiş ülkelerin atıklarını gelişmemiş ülkelerde bertaraf ettiği erken dönem modernitenin aksine, akışkan modernitede artık bir atık bertaraf kriziyle karşı karşıya kalınmaktadır. Küreselleşme dünyanın daha önce dokunulmamış bölgelerine yayıldıkça, atık depolama alanları kaybolmakta ve atık yönetimi konusunda zorluklar ortaya çıkmaktadır (Bauman, 2022: 15). Küresel atık bertaraf sorunu ile karşı karşıya kalan devletler, yerel bir çözüm olarak geri dönüşüm mekanizmaları geliştirme yoluna giderler. Küreselleşmenin belirsizlikleri tetiklediği dünyada, herkes atığa çıkma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu noktada, güçlü elit tabaka küreselleşme süreçlerinden fayda sağlarken, mülteciler, sığınmacılar, göçmenler ya da ekonomik göçmenler gibi marjinal gruplar spektrumun diğer ucunda “küreselleşmenin atık ürünleri”ni (Bauman, 2022: 69) temsil etmektedirler.

Zygmunt Bauman'ın *atık* kavramı, çağın sosyal sorunlarıyla büyük ölçüde ilgilidir; *İskarta Hayatlar Modernite ve Safraları* kitabında “atık insanlar” dediği bu kesimi “ihtiyaç fazlası ya da ıskarta insanlar, zorunlu nedenlerle ya da bilerek/isteyerek kayıt dışı bırakılan, kalmasına izin verilmeyenler, modernleşmenin kaçınılmaz sonuçlarından biri”

(2022: 15) olarak tanımlamaktadır. Gelişmemiş yerlerin de bu atık insanların çöplüğü olduğunu belirterek, mülteciler için batının *atık insan*ları olarak “yurt niteliğini yitirmiş sıradan insanların seyahat haritalarında olmayan sahipsiz topraklar hariç her yerde yersizyurtsuzdurlar” (2022: 90) der. Dolayısıyla, modernleşmeyle birlikte artan atık insan sorunun, küresel boyutta ciddi bir endişe kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, dünya genelinde kaynakların sınırlı olduğu gerçeğiyle bağlantılı olarak değerlendirilmelidir. Bauman, kitabının giriş bölümünde “gezegen doldu” ifadesini kullanarak bunu açıklamaktadır; buradaki doludan kasıt yerküredeki toprağın durumundan ziyade, sömürüye uygun, sahipsiz toprakların azlığı olarak anlaşılmalıdır. Bu topraklar, önceki dönemlerde gelişmiş ülkeler için *atık insan* olarak tanımlanan “ihtiyaç fazlası”, “ıskarta”, “işe yaramaz”, “yetersiz”, “istenmeyen” gibi kelimelerle nitelenen nüfusun atılması için uygun çöplükler iken, artık dünyada bu insanlar için uygun alanları bulma noktasında sıkıntılar yaşandığını ve bunun modernleşmenin bir sonucu olduğunu ifade eder (2022:15). Modernleşme dünyanın belirli bölgeleriyle sınırlı kalınca, önceleri bu *atık insan* sorunlarına küresel çözümler bulunmaya çalışıldıysa da daha sonra yerel çözümlere başvuruldu. Küreselleşmeyle birlikte *atık insan* sorunu da farklı bir boyuta evrilerek, bir kriz boyutuna ulaşmıştır. Bu bağlamda, atık insanların varlığı ve onların karşı karşıya olduğu zorluklar, modern toplumların yapısal dönüşümünün bir yansıması olarak ele alınmalıdır. Bu dönüşüm, yerel ve küresel düzeyde politika yapımcıların ve toplumun ilgisini çekmekte ve beraberinde çözüm arayışlarını da tetiklemektedir.

Bauman arama motorlarına “atık” kelimesi yazıldığında ortaya çıkan milyonlarca sayfadan yola çıkarak, atık konusunun günümüzün örtbas edilen sorunlarından biri olduğuna; ancak atığın boyutlarının büyüklüğünün bu konunun üstünü örtmeyi olanaksız kıldığına dikkat çekmektedir. Atık konusunu modernite ile ilişkilendirerek, atığın tasfiyesindeki gelişmelerin, çöplerin toplanmasındaki ilerlemenin tam da modern yaşamın varlığını sürdürülebilmesine (Bauman, 2022: 37) yardımcı olduğunun altı çizilmektedir. Yine bu noktada, çöp toplayan görevlilerin atık ile istenen arasındaki sınırı koruyarak bu sınırı her defasında yeniden oluşturdıklarına yer verilmiştir; ancak elbette bütün bu sınır oluşturma işlemi onların kontrolünde olmadığı gibi, bunu sağlayan mekanizmaların da mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu izin verilen ve reddedilen arasındaki sınırın, diğer konularda da geçerli olduğunun altı çizilerek, bu noktada ülke

sınırları da buna dâhil edilmektedir. Ülkeler kendi sınırlarını korumak için göçmenleri “hareketlilik hakkından” (Mbembe, 2022: 162) etmeyi tercih etmekte ya da bu hakkın kullanımını zorlaştırma yoluna gitmektedir. Sınırlarda bekleyen memurlar ve göçmen büroları, düzeni temsil eden ülkelerinin sınırlarını, kaosu temsil eden istenmeyen davetsiz misafirlerden korumak için çalışırlar; başka bir deyişle, toplumsal düzeni tesis etme amacıyla kaosa karşı durarak düzeni seçerler. Bu noktadan hareketle, tasarım dünyayı iyi yönde değiştirmek olarak, yani iyileştirmek ve kötülüğü elimine etmek olarak düşünüldüğünde, düzen kurma çabaları içinde bir seçme ve ayıklama barındırarak, atık üretimini de beraberinde getirmektedir. Buradan anlaşılabacağı üzere, insanların bir arada yaşaması bir düzen kurmayı gerektirdiğinden bu düzene uymayan ve gereklerini yerine getirmeyenler *atık* insanlar olarak görülmektedir. Düzen kurma hukukla ve sınırlarla ilişkili iken, kaosu hukuksuzluk ve sınır ihlali ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır (Bauman, 2022: 40). Hukuk-hukuksuzluk sınırıyla ilgili olarak ise hukuk dışı kalanlar için bir hukuk olmadığı, yani dışlanan kişilerin işgal ettiği bu hukuk dışı alanı kapsayan bir hukuk olmadığı belirtilmiştir. Bauman, “homo sacer” kavramını hukuk dışı olarak dışlanmışların bir örneği olarak verir; “homo sacer” eski Roma hukukunda ilahi ve insani yasaların kapsamına girmeyen *atık* insanlardır: Bauman’a göre ulus-devletler “düzen ile kaos, hukuk ile hukuksuzluk, yurttaş ile homo sacer, benimseme ile dışlama yararlı (=meşru) ürün ile atık arasındaki çizgiyi çekme hakkını talep etti” (2022: 43). Böylelikle, devletler bu sınır çizmeyi, korumayı, atıkları tasfiye etmeyi uğraş olarak görerek, bunun üzerinde otoritelerini tahsis ettiler.

Bu bağlamda, devletlerin sınırlarını belirleme ve koruma çabaları, içinde yaşadığımız çağın sosyal ve ekonomik dinamikleriyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Kendi sınırları içindeki sosyal ve ekonomik sorunlarla başa çıkma ihtiyacı, toplumların kitlesel göçe yönelmesine neden olan etkenlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, Avrupa’nın kendi ihtiyaç fazlası veya atık nüfusunu modernleşmemiş bölgelere göndererek oraları istila etmesi, oranın bir tür atık tasfiye alanına dönüştürülmesidir (Bauman, 2022: 49). Bununla birlikte, atık ya da ihtiyaç fazlası insanlara, toplumun bakışı nettir; onlar bir yandan suçla ve şiddetle ilişkilendirilir, diğer taraftan da devletin imkânlarını sömürdükleri düşünülür. “Yıllar içinde, sığınmacılar, zulme uğrama konusunda geçerli bir korkusu olan kişilerden, ‘sahte’ ekonomik refah arayanlara dönüşmüştür” (Wylie, 2014: 60). Bu insanları etiketlemek, dışlamak, suçlamak, refah

avcılar olarak görmek veya toplumsal yapıya tehdit olarak algılamak anlaşılabacağı üzere sıklıkla kullanılan yöntemlerdir. Dünyada nüfusun dağılımıyla ilgili müreffeh ülkeleri kaygılandıran, gelişmemiş ülkelerdeki nüfusun aşırı artması korkusuna karşın, bir yandan da müreffeh ülkelerde mevcut yaşam tarzlarını sürdürebilmek adına alt düzey işleri yapacak insanlara ihtiyaç duyulması da ayrıca bir endişe yaratmaktadır.

Göçmenlerin ev sahibi toplumda korku ve endişe havasını yaratmasının nedeni, birlikte getirdikleri savaş, yıkım, kaos imgeleridir ve bu imgeler ev sahibi ülke vatandaşlarına yaşadıkları güvenli ve rahat hayatın ne kadar kırılgan olduğunu anımsatır. Bauman göçmenler için “yerkürenin uzak köşelerinden arka bahçemize boca edilen atık insanlar” (2022: 67) ifadesini kullanmaktadır. Göçmenlerin hükümetler ve toplum için ideal bir öteki olduğunu belirtir, özellikle de hâlihazırda kırılgan bir zeminde hayatta kalma çabası veren kesimler için göçmenler bir endişe kaynağıdır, hatta Bauman göçmenlerin “ince bir çöp kokusu” (2022: 67) yaydığını ifade eder. Bauman’ın kullandığı çarpıcı ifadeler, göçmen konusunun ve onların çoğu zaman rahatsızlık veren varlıklarının somutlaştırılması amacına hizmet etmektedir. Göçmenler, diğer insanlara yerinden olmanın ve dışlanmanın aslında, hiç de uzak olmadığını hatırlatarak, onlarda bir rahatsızlık hissi oluşturmaktadır. Bu nedenle, göçmenler özellikle yaşadığı toplumda güçlü bir konum sahibi olmayan kesimler için dönüp bakmak dahi istemeyecekleri bir görüntü konumundadır; “onları hakir görenlerin ve onlardan nefret edenlerin gözünde göçmenler, kendilerinin de kullanılıp atılabileceğine dair önsezilerinin, acı veren, örseleyen -canlı, somut, ete kemiğe bürünmüş- temsidir” (2022: 67). Buradan anlaşılması gereken, göçmenlerin hissettirdiği bu atık insan olma durumunun aslında, sadece onlara özgü olmadığı, aynı zamanda toplumun diğer kesimlerinden insanları da içine alabilen, hatta korkusunun bile endişe yaratan bir durum olduğudur. Topluma hâkim olan bu atığa çıkma korkusu, ilk bakışta yerli halkın göçmenler yüzünden işinden olma korkusu olarak düşünülse de aslında, işsiz kalma korkusundan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bauman “ıskartaya çıkmak” ve “işsizlik” ifadelerini karşılaştırarak, işsiz kelimesinin içerdiği olumsuzluk eki ile anormal ve geçici bir duruma işaret ettiğini, ancak ıskartanın lüzumsuzluğu, ihtiyaç fazlalığını, bir tür hurdayı (2022: 23) ima ettiğine dikkat çekmektedir. Iskarta insanların ekonomik olarak bir yük oluşturduğu düşünüldüğünde, bu insanların göç ettikleri yerde aidiyet geliştirmesi pek mümkün gözükmemektedir.

Her yerde yersizyurtsuz olan, aslında hiçbir zaman yerleşemeyen, her zaman dışlanan göçmenlerin çağrıştırdıkları bütün bu negatif anlamların, esasen göçmenlerin belirsiz ve güvenilmez olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Göçmenler, mülteciler, bu küresel dünyayı yöneten “elitler gibi herhangi bir yere bağlı değildirler; güvenilmez, kaypak ve öngörülemezdirler” (Bauman, 2022: 76), bu elitlere yöneltilemeyen öfke ve belirsizlik duygularını yöneltmek için de göçmenler uygun bir hedef olarak öne çıkmaktadırlar. İster ekonomik göçmen isterse sığınmacı olsun —her ikisi de *atık* insan kategorisine ait olmakla birlikte, biri toplumsal durumlarla öteki daha çok ekonomik durumlarla ilişkilidir— kendilerine yöneltilen bu öfkeden kurtulamazlar. Her iki grubu da hedef alan öfke, temelde küreselleşen dünyanın sözde sınırlarını koruma pahasıdır. Aslında bu sınırlar sözdendir; çünkü küresel bir dünyada sınırların hiç de gerçekçi olmadığı düşünülmektedir: Bauman’a göre “mülteciler, yerinden edilenler, sığınmacılar, muhacirler, kaçak göçmenler küreselleşmenin atıklarıdır” (2022: 69). Küreselleşmenin atıkları olan göçmenler, politikacıların hedef gösterdiği, politikalarında yer verdiği ve ötekileştirdiği bir kesim olarak, kendilerine yöneltilen bu suçlamalardan ve öfkeden kurtulamazlar. Politikacılar, göçmenlerin dışlanması taleplerini dile getirirken “biz” duygusunu kullanarak ve onları hedef göstererek hareket ederler. Aslında politikacılar o insanları göçe iten sebeplerle ya da büyük güçlerle ilgilenmezler; daha ziyade onlar söylemlerini bu duruma itilmiş yoksullara yönelik olarak gerçekleştirilmektedir. Gillian Wylie, ekonomik ve sosyal kontrolün azaldığı küresel dünyada Avrupa devletlerinin otoritelerini sağlamak için “yabancıyı şeytanlaştırma ve kontrol altına alma” (2014: 59) yoluna başvurduklarını öne sürer. Yöneticiler zayıflayan otoritelerini toplumun en kırılgan tabakası olan göçmenler üzerinden, onları potansiyel suçlular olarak tasvir ederek, tahsis etme yolunu seçmektedirler. Dolayısıyla, alt sınıftan göçmenler, güvenlik politikaları kapsamında suçla ilişkilendirilerek reddedilmektedir. Bu konuda bir çifte standarttan bahsetmek mümkündür; zira *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları* (2021a) kitabında Bauman “tepede işlenen” suçları ortaya çıkarmak zor olduğu için alt sınıfı suçla ilişkilendirmek ve işledikleri suçları vurgulamanın aslında reddetme amacına hizmet ettiğini belirtmektedir.

Bauman *Iskarta Hayatlar Modernite ve Safraları* (2022) kitabında gazete manşetlerinden örnekler vererek, medyanın mültecileri teröristlerle eş tuttuğunu ve onları bir tehdit unsuru olarak hedef tahtasına dönüştürdüğüne dikkat çekmektedir. Buna örnek

olarak, özellikle 11 Eylül saldırılarında teröristler arasında bir mülteci olmamasına rağmen, mülteciler bu tarihten sonra belirgin bir şekilde bir tehdit unsuru olarak hedef gösterilmiştir. İnsanlara bu tür olası terör saldırıları korkusu pompalamak devlet yöneticilerinin başvurdukları yöntemlerden biri olduğu belirtilmiştir. Önceki dönemlerde merhamet ve yardımseverlik duygularından hareketle sığınanlara el uzatılmasına rağmen, artık göçmenlerin terörist veya hastalık yayan refah avcılar olarak görülmesi, bu algılara zemin hazırlayan unsurlardan biri olan medyanın da desteğiyle yaratılan terörist-göçmen ilişkilendirilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. “Çoğu zaman, göç ve terörizm birbiriyle özdeşleştirilmiştir, oysa gerçekte çok az sayıda göçmen terör eylemlerine karışmıştır” (Castles ve Miller, 1998: 279). Az sayıda insanın karıştığı bu tür eylemlerin genellenerek bütün göçmenler üzerinden böyle bir yargı yaratılması hem göç politikalarını hem de göçmenlerin sosyal yaşantısını etkilemektedir. Nitekim bu insanların sosyal hayatlarında kendilerine vurulan terörist damgasından kurtulması pek mümkün gözükmemektedir.

Kapımızdaki Yabancılar (2021b) kitabının ikinci bölümü olan “Çıpa Arayışında Yüzer Gezer Güvensizlik” kısmında Bauman, bazı terör saldırılarının güvensizlik ortamı yarattığını ve buna müdahale eden politikacıların aynı zamanda güvenlik politikaları adı altında bunlardan beslendiğini belirtmektedir. Paris’te meydana gelen terör saldırısının Cumhurbaşkanı’nın popülaritesini ve güven oranını artırdığına dikkat çekmektedir. Çünkü yapılan müdahale sınırları kapatıp evi/ülkeyi güvenli hale getirerek kapılardaki düşmanı uzak tutmayı içermektedir. Yine Macaristan Başbakanı’nın “bütün teröristler göçmendir” sözüne atıfta bulunarak, bu tür fikirlerin politikacıların amacına hizmet ettiğini açıklamaktadır. Bu anlamda, güvenli kılma adı altında yapılanlar göçmenleri terörist olarak görmeyi ve onlara karşı bir kayıtsızlığı da beraberinde getirmektedir. Göçmenler ve mülteciler gibi düşük statülü grupların insandışılştırılması “onların olumsuz sonuçları hak ettiklerine” (Esses vd, 2008: 22) inanmayı kolaylaştırarak, ayrıcalıklı grupların bu sorunları çözmek için çaba göstermemesine yol açar. Göçmenlerin insandışılştırılmasıyla birlikte onlara yönelik bütün bu suçlamalar, kendileri de bir nevi terör mağduru olan göçmenlerin sorunlarının üstünü örtmeye, onlara karşı bir kayıtsızlığa, vurdumduymazlığa ya da bir tür öfkeye dönüşmektedir. Mülteciler, bulaşıcı hastalık taşımak, terör örgütlerine katılmak, refah peşinde koşmak, din propagandası yapmak gibi suçlamalarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bauman, bu suçlamaların onları

“insandışılaştırma” amacına hizmet ettiğini ve onları ahlak alanının sınırları dışına ittiğini; böylece göçmen meselesinin “etik alanından çıkıp güvenlik tehditleri, suç önleme ve cezalandırma, cürüm, güven düzen savunuculuğu ve nihayet genellikle askeri saldırı ve düşmanlıklara ilişkilendirilen olağan üstü hal alanlarına” yönelttiğini belirtmektedir (2021b: 70). Dolayısıyla, bu tür suçlamalar göçmenlik konusunu siyasi veya güvenlik argümanlarına indirgediğinden, göçmenlik meselesinin sadece güvenlik tehditleri, suç önleme ve cezalandırma gibi sınırlı çerçevelerde ele alınmasının yolunu açarak, bu sorunun insan hakları ve etik değerler alanının dışında değerlendirilmesine neden olur. Ayrıca, bu tür suçlamaların toplumda ayrımcılığı ve duyarsızlığı artırarak insandışılaştırmaya hizmet ettiği göz önünde bulundurulmalıdır: Bauman, Miller’in Suriyelileri yılanlara benzettiğini, Katie Hopkins’in de göçmenleri hamam böceklerine benzettiğini insandışılaştırmanın örnekleri olarak gazete haberlerinden örnekler vererek açıklamaktadır. Bu tür aşağılayıcı benzetmeler, göçmenlerin insani haklarını ve değerlerini göz ardı etmeye hizmet etmektedir. Göçmenlere yönelik bu tür tanımlamalar ya da suçlamalar, toplumda daha fazla ayrımcılık ve duyarsızlık yaratmaktadır.

Ekonomik ve sosyal zorluklarla mücadele eden yerli toplumların göçmenlere karşı duydukları öfke ve hınç göz önüne alındığında, bunun aslında kendi kırılgan konumlarının bir yansıması olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Göçmenlerin bizlere verdiği rahatsız edici mesaj, bize kendi mevcut konumumuzun da aslında kırılgan olduğudur. Bu anlamda, göçmenlere duyulan hınç da aslında küreselleşmenin doğurduğu sorunların asıl muhataplarına yöneltilemeyip yön değiştiren bu öfke olarak düşünülebilir. Bauman, yaşadıkları toplumda hâlihazırda dışlanma tehdidiyle karşı karşıya olan yoksul alt tabakanın, dibin de dibini işgal eden göçmenler karşısında kendilerini yeniden iyi, onurlu ve öz saygıya sahip hissettiğini ifade ederek; bunu sağlamak için milliyetçilik duygularının kullanıldığını belirtmektedir: “[M]illiyetçilik, onlara batmakta olan ya da çoktan mevta olmuş öz-saygıları için hayalleri süsleyen bir can simidi sağlıyor” (2021b: 18). Politikacıların da bu düşünce tarzını kullanması ve bunun sonucunda ortaya çıkan güvensizlik ortamı, ancak yabancı düşmanlığına hizmet ederek mevcut sorunlara çözüm üretmekten uzağa düşmektedir. Milliyetçi söylemleri kullanan politikacıların kısa vadede bir başarı yakalaması olası iken, uzun vadede bu söylemin yerellikten öteye geçemeyerek, sorunlara çözümsüz kalacağı öngörülebilir. Eric Hobsbawm *Milletler ve Milliyetçilik* adlı kitabında, “modern toplumlardaki etnik topluluklarla gruplar, karışık olmayan bir millete

geri dönme rüyasını gören retoriğe rağmen, bir arada yaşamaya mahkûmdurlar” (1995: 185) der. Dolayısıyla, göçün milletlerin homojenliğini esas alan milliyetçiliğin içini boşalttığıнын altını çizmek gerekir. Böylece, milletlerin bu bir aradalığının kaçınılmaz olduğu ve bunun bir bakıma kentleşmenin, sanayileşmenin, küreselleşmenin bir çıktısı olduğu sonucuna varılabilir. Küreselleşme, farklı kültürler, toplumlar ve ekonomiler arasındaki etkileşimin artmasına ve ulusal sınırların daha esnek ve geçirgen hale gelmesine neden olmuştur. Bu nedenle, dünya çapında uluslararası karşılıklı bağımlılığın arttığını, bir ülkede meydana gelen bir olayın ya da durumun diğer ülkeleri de etkileyebileceğini anlamak önemlidir.

Küreselleşmenin getirdiği hareketlilikle birlikte toplumsal kimliklerin ve kültürlerin bir arada var olma biçimi dönüşüm geçirmektedir. Bu noktada, küreselleşme herkesi kapsayan bir düzen fikrinden ziyade bir düzensizlik, merkeziyetsizlik gibi düşünülmelidir. Küreselleşme ile birlikte teknolojinin de tabanını oluşturduğu bu değişimde, insanlar yeni bir “sosyo-kültürel hiyerarşi” oluşturan bir “tabakalaşma sürecine” tanıklık etmektedirler (Bauman, 2021a: 88). Bu süreç, dünya genelinde yeniden yapılanma ve çeşitli toplumsal katmanların oluşumuyla karakterize edilmektedir; yani, küreselleşme ve teknoloji, insanların sosyal ve kültürel statülerini belirleyen yeni bir yapı oluşturmaktadır. Ancak küreselleşmenin toplumun her kesimi için aynı anlama gelmediği açıktır; zira zenginler daha hızlı zenginleşirken, küreselleşme yoksulların hayatına olumlu bir katkı yapmadığı gibi onların ötekileştirilmesini kolaylaştırmaktadır (Derrida, 2008: 153). Sermayenin dinamik formunu ayak uyduramayan insanlar yoksul kalarak (Bauman, 2021a: 94), ayak uydurabilen gelişmiş gruplardan dışlayıcı bir dizi söylemle ayrı tutulmaktadır. Böylelikle, insanlar küreselleşme ve teknolojik ilerlemeler gibi faktörlerin de etkisiyle, artık sürekli hareket halinde olan bir yapıya doğru evrilmektedirler ve bu durum, fiziksel hareketlilikle ilgili olduğu kadar, iletişim ve kültürel etkileşim anlamında da geçerli olmaktadır.

Küreselleşmiş dünyada hareket özgürlüğü ekonomik koşullarla doğrudan bağlantılıdır ve bu durum, hareket özgürlüğünün herkes için aynı anlama gelmediğini göstermektedir. Ekonomik olarak üst sınıf olan tabaka, istediği yere, istediği zaman hareket edebilme hakkına sahipken; aşağıdakiler kısıtlamalara tabi tutularak sistemin dışına atılır. “Yukardakiler” olarak adlandırılan üst sosyal sınıfa mensup insanlar, seyahatleri için teşvik edilerek, hoş karşılamalarla kucak açılarak buyur edilirken;

“aşağıdakiler” olarak adlandırılan alt sosyal sınıfa mensup insanlar, sıkı denetimlere tabi tutularak sınır dışına itilme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. “Artık tüm insanlar gerçek ve sezgisel anlamda biraz gezgin olabilirler ama özgürlük ölçeğinin sırasıyla tepesinde ve aşağısında oluşması muhtemel deneyimler arasında köprü kurması zor bir çukur vardır” (Bauman, 2021a: 109). Başka bir deyişle, insanlar arasındaki hareket özgürlüğü eşit olmayan bir şekilde dağıtılmıştır ve bu, sosyal sınıflar arasındaki ayrımcılığın ve eşitsizliğin bir yansıması olarak yorumlanabilir. Gerçekten de aynı hareket özgürlüğü ile dolaşma çabalarına karşın, turistler ve göçmenlere yapılan muamele birbiriyle taban tabana zıttır. Göçmenler için “göç politikaları, oturma izin yasaları gibi engeller” (Erayman, 2022: 158) söz konusudur. Bu nedenle, çağın getirdiği hareket etme özgürlüğünün hiyerarşinin üst tabakası ve alt tabakası için birbirinden farklı, hatta birbirine zıt anlamlar taşıdığını anlamak mümkündür.

Hiyerarşik olarak farklı gruplara uygulanan birbirine zıt bu politikaların, küreselleşen dünyayla ne kadar uyumlu olduğu tartışmaya açıktır. Küreselleşmeyle birlikte sınırların ve mesafelerin önemini yitirdiği yadsınamaz bir gerçektir. Özellikle iletişimin hızının ne denli arttığı düşünüldüğünde, mekânın ve mekâna ait unsurların önemsizleştiği fark edilebilmektedir. Bu çağda bilgi, artık insandan ve mekândan bağımsız şekilde bir hareketlilik özelliğine ulaşarak, her yerde herkes tarafından ulaşılabilir hale gelmiştir. Artık bilginin ve bilgisayarların çağında, mekânların ve sınırların anlamını da yeniden düşünmek, sınırların ve çitlerin “seçkinler” ve “geri kalanlar” arasında olduğunu belirtmek gerekir. Seçkinler diledikleri yerlere gidebilirken, sabit kalanlar kendilerini yenilmiş ve hapsolmuş hissederler; çünkü bu kişilerin “kapandığı sınırlar bir evden ziyade hapis hissi vermektedir” (Bauman, 2021a: 35). Bu çağda sabitliğin değil hareketin ve hızın ön planda olduğunu, herkesin göçebe olduğunu ve yerleşmek için yer aradığını, bu arayışın da her defasında yenilendiğini belirtmek gerekmektedir.

Bu anlamda, göçebe kavramı, küreselleşme bağlamında farklı toplumsal gruplar arasındaki hareketliliği ve toplumsal ayrımları açıklamak için önemli bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Bauman küreselleşmenin getirdiği bu hareketlilikle dolaşan iki grup olarak sınıflandırdığı turistler ve serseriler arasındaki ayrımlara değinmektedir. Serseriler, turistler gibi seyahat etme arzusu taşıyan gruplar olmalarına karşın, turistlerin sahip olduğu geniş tüketim olanaklarına sahip olmadıkları için iyi bir tüketici olarak

görülmezler ve bu nedenle de tercih edilmezler: “Normları çiğnerler ve düzeni baltalarlar. Sırf etrafta dolanmalarıyla eğlenceyi mahvederler” (2021a: 118). Birbirine benzeyen bu iki grup arasındaki benzerlik turistler için rahatsız edici olsa da aslında bu grupları birbirinden ayıran sınırlar bulanıktır. Serserilerin kötü koşulları, turistlerin kendilerini iyi hissetmeleri amacıyla hizmet etmektedir. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* (2000) kitabının “Turistler ve Aylaklar: Postmodernliğin kahramanları ve kurbanları” bölümünde, postmodern yaşamın temelinde sabitliğe yer olmadığını söyleyerek, bunun örneği olarak turistleri vermektedir. Turistler sürekli hareket halinde olduklarından hiçbir yere ait hissetmezler; bu anlamda hareketi özgürlükle ilişkilendiren turistler derin ilişkiler kurmadıkları gibi uzun vadeli planlar yapmayarak, sadece eğlence ve macera odaklı yer değiştirmektedirler. Dikkatlerinin hızla değişmesi ve farklı görüş açılarıyla sürekli olarak etkileşimde olmaları nedeniyle, bir yere kök salmayan turistlerin dünyayı algılaması, onların varoluşlarını şekillendiren bir bakış açısı haline gelmiştir. Bauman “çağdaş yaşamın metaforları” olarak gördüğü turistler ve serseriler arasında bir ayrıma giderek, turistleri gezmeyi seçtikleri için gezenler, serserileri ise hareket etmekten başka seçenekleri olmadığı için gezenler olarak tanımlayarak bir uyarıda bulunur: “İnsan fiziksel olarak hiç de öyle uzaklara gitmeden bir turist ya da aylak olabilir” (2000: 130). Bu hareketin illa fiziksel olması gerekli görülmemekle birlikte, zihinsel de olabilmektedir ve hareketin şimdiki zamanda olması da gerekmemektedir. Serserilerin yaşamlarındaki sorunların şiddetinin büyüklüğü, turistlerin karşılaşılabilecekleri sorunları tolere etmelerini kolaylaştırmaktadır.

Bu noktadan hareketle, her ne kadar serseri, atık, göçmen ya da yabancı gibi farklı ifadelerle tanımlansa da yabancı, ev sahibi toplumun hem yarattığı hem de aynı zamanda kendi düzenine tehdit olarak görüp yok etmek istediği bir varlıktır. Yabancı düzen ile düzensizliğin arasına konumlanmış “bir sınır fenomenidir” (Waldenfels, 2008: 21). Dolayısıyla, yabancı düzene karşı oluşabilecek bir tehdit olarak algılandığında, güveni yeniden tesis etmek amacıyla sınırlar çizilerek özgürlükler kısıtlanabilir. Bu düzeni sağlama çabaları, tıpkı evi temiz tutmak için kirleri uzaklaştırarak arındırma ya da toplumsal düzeni tesis etmek için yabancıları dışlamaya benzetilebilir. Yabancılar potansiyel hastalık taşıyanlar olarak görülürken, düzen oluşturma adı altındaki dışlama çabaları birer “temizlik rutini” olarak görülmektedir. “Her düzen kendi yabancılarını yarattığı ve yabancıyı kendi ölçüsünde tanımladığı için bugün yabancı da en az toplumsal

alanın kendisi kadar sabitlemeye” (Bauman, 2000: 25) direnmektedir. Böylelikle, sınırları bulanıklaştıran yabancıların her toplumda yaratıldığını ve bunun toplumun kendi özelliklerine uygun olduğunu belirtmek gerekir. Bauman *Modernlik ve Müphemlik* (2020) kitabının “Müphemliğin Toplumsal İnşası” bölümünde, dost, düşman ve yabancı olarak üç kategori tanımlamaktadır; bunlardan dost ve düşman birbirinin zıttı olarak, birbirlerini tanımlarken, yabancı dostluğu ya da düşmanlığı belirsiz bir kategori olarak bir tehdit oluşturmaktadır. Yabancıların oluşturduğu tehdidi toplumsal yaşama yönelik olarak düşünen Bauman, bunu şöyle açıklar; “yabancı toplumsal yaşamın ta kendisini baltalar. Çünkü yabancı ne dost ne de düşmandır; belki de her ikisidir” (2020: 83). Yabancıların belirsiz durumu, onun “karar verilemeyenler” sınıfına dâhil olarak düşünülmesinin de sebebidir. Yani yabancı dost ya da düşman sınıfına dâhil olmamakla birlikte, bu karşıtlığa meydan okuyarak ama öte yandan kendi başına üçüncü bir kategori de oluşturmamaktadır. “karar verilemeyenler”e dâhil olur. Yabancıların dost ya da düşmana meydan okuyan varlığı, bir yandan dost kadar yakın olmasından, diğer taraftan da ruhsal açıdan düşman kadar uzak olmasından kaynaklıdır. Yabancıların bu belirsiz, kaygan durumu bir rahatsızlık duygusunu da beraberinde getirir.

Nitekim Bauman, yabancıyı Sartre’ın sümüksü “yapışkan” (le visquex) ifadesine benzetir ve sınır çizgisinin ayrımlarının tepesine yerleşmiş kaygan, yapışkan bir maddeye benzeterek, müphemliğin nedeni olarak görür ve şunları ekler: “yabancıdan daha anormal bir anormallik pek yoktur. Yabancı, dost ile düşman, düzen ile kaos, içeride dışarı arasında durur. Dostların ihanetini, düşmanların becerikli tebdil-i kıyafetini, düzenin yıkılabilirliğini ve içerinin savunmasızlığını temsil eder” (2020: 91). “Sümüksü” kavramı, salıverilen katının ya da sıvı içinde katı olarak durabilmenin aksine yapışan, işgal eden ve bu şekilde insanın özgürlüğünü ele geçiren bir durum olarak düşünülmelidir. Bu noktada, insanların kendi yaşam ve kimliklerini denetleyebilme durumlarıyla, diğerlerini sümüksü olarak algılama durumları arasında bir korelasyon vardır ve buna göre insanlar sümüksü olarak algıladıkları yabancıdan rahatsız olarak uzaklaşma çabasına girerler. Yabancıların dost ve düşman ikili karşıtlığına meydan okuyan belirsiz varlığı, yerli halk için rahatsız edicidir ve yabancıların bir gün gideceğine dair umutlarını asla kaybetmezler. Yabancıların getirdiği belirsiz durum toplumların düzenlerine karşı olduğu için, yabancılarla baş etmek için iki yöntem kullanıldığını belirtilmektedir. Daha önce de değinildiği üzere, ilki yabancıları yutmaya benzettği “antropofajik” denilen yabancıları

yok etmeye yönelik asimilasyon yöntemi iken, ikincisi ise “antropoemik” denilen “yabancıları kusmak, düzenli dünyanın sınırlarını dışına sürmek ve bunların içerdekilerle olan tüm iletişimlerini kesmek” (Bauman, 2000: 43) olarak uygulanan yöntemdir. Yabancı fiziksel olarak getto benzeri belirli alanlarda ikame etmeye mecbur kılmak ya da kültürel olarak dışlamak da genelde başvurulmuş yöntemlerdir. Bahsedilen ikinci yöntem bu konuda işlevsiz kalır, çünkü yabancıyı zihinsel olarak uzak tutmak ondaki yabancılığı ortadan kaldıramaz; zira yabancı sınırları zorlamaya ve bir şekilde toplumda etkileşim kurarak var olmaya devam etmektedir.

Bununla birlikte, yabancıların yabancısı olduğu toplumda kabul görmek için kendi geleneklerinden sıyrılarak yeni kültürün geleneklerine uyması, aslında yeni kültürde dostça bir kabul görme beklentisinden kaynaklanmaktadır. Ancak, ait olduğu kültürel gruptan sıyrılarak kendini yeni kültürde birey olarak yeniden inşa etmesi ve bir birey olarak kabul görme beklentisi çoğu zaman başarısız olur; çünkü yabancı olma durumu bitebilen ya da bitirilebilen bir durum değildir: “Yabancı olsa olsa bir eski yabancı olabilir. Yani ‘onaylanan’ fakat daima sorgulanan ‘bir dost’ sürekli gözetlenen ve olduğundan başka birisi olması için hep baskı altında yaşayan, olması gerektiği gibi olmamak suçundan utanması telkin edilen bir kişi” (Bauman, 2020: 106). Dolayısıyla, yabancıların aslında bir birey olarak kabul edilmediği; daha ziyade yabancılar diye nitelendirilen grubun bir üyesi olarak bir genellemeye tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Bauman, yabancılığı bir “leke” olarak nitelendirir ve bu lekenin çıkarılması pek de mümkün değildir. Yabancıların, bu bitmek bilmeyen kendini değiştirilmesi ve düzeltilmesi gereken bir varlık olarak kabullenip değiştirmesi, akabinde beklediği toplumsal kabul ve sonrasında ulaştığını sandığı kabul çoğu zaman “bir ırkçılık hançerine hedef olur” (2020: 104). Yabancıların kabul görme beklentisiyle kendi kültürünü yok sayarak yeni kültüre öykünme çabaları, beraberinde ait olduğu kültürel etnik gruba bir nefreti de doğurabilir. Yabancıların yaşadığı bu süreçler, aslında bir nevi kendine yabancılaşmanın ve ait olduğu gruba karşı duyduğu nefretin bir sonucudur. Bir yandan kendi grubundan nefret ederken, diğer taraftan ev sahibi topluma yeterince uyum gösteremeyen göçmenin uyumsuzluğu çoğu zaman kendi ırksal durumlarının kusurluluğu olarak yorumlanır. Dolayısıyla, bütün asimilasyon çabalarına rağmen, eğer yabancı istenilen düzeye ulaşamamışsa bu uyumsuzluk onun ırkıyla ilişkilendirilmektedir. Bauman, yabancıların ev sahibi toplumdaki uyumsuzluğunu mitolojik bir alıntı yaparak,

Procrustes'in yatağına benzetmektedir —Procrustes misafirlerinin boyunu kendi yatağına göre ayarlamaya çalışır, bunun için boyu kısa olanları uzatırken, uzun olanların bacaklarını kesme yolunu izler— Procrustes'in misafiri/yabancıyı sevmeyen tavrı ve misafiri/yabancıyı uyumlayamayışı ortadadır (2020: 112). Ancak yabancıların yerlilere benzeme çabası da onu yabancılığından kurtarmak için yeterli olmaz. Yabancı, ne kendisine yöneltilen şüphe dolu bakışlardan kurtulabilir ne de yerlilere benzeme çabası başarıya ulaşabilir. Yabancılar kendilerini rahatsızlık eden yabancılıklarından kurtulmak için yerlilere benzemeye ve asimilasyona sıcak baksalar da bu süreçlerin başarıya ulaştığı pek söylenemez. Çünkü yabancı ne kadar çabalarsa çabalasın tam olarak yerliler gibi olamayacaktır ve yerli halk bu ayrımı vurgulamaktan, hatta “bu defa modern, rasyonel, ırkçı bir kılıkta” (Bauman, 2020: 117) ifade etmekten çekinmezler.

Bu noktada, devletlerin uyguladığı asimilasyon politikaları, azınlık olanı baskın kültüre benzetmeyi hedefler ve farklılıkları silerek tek tipleştirmeyi amaçlar. Dolayısıyla, baskın grubun üstün tutularak, öteki grubun aşağıda görülmesi ve aşağı görülen grubun kendi kökenlerine bağlılığından vazgeçmesi söz konusudur. “Yabancı belli bir anda kabul görse dahi sınavı, göz önünde olma hali neredeyse hiç son bulmamaktadır” (Erayman, 2022: 26). Her ne kadar “yabancılık” damgasından kurtulmak bireyin kendi çabasına bağlıymış gibi düşünülse de toplumsal kabule ulaşmak için yabancılar bir onaylanma mücadelesi vermek durumunda kalırlar. Dolayısıyla, asimile olmaya çalışan yabancılar, hedefe asla varamayacaklarını, onlar yaklaştıkça hedefin uzaklaştığını çok geçmeden anlamak durumunda kalmaktadır. Asimile olanların başarısı bireysel kabul edilirken başarısızlığı genellenmektedir. Bu anlamda, asimile olmuş yabancıların kabul edilmek için başarı odaklı olduklarına dair örnekler bulmak mümkündür. Bununla ilgili olarak, Freud'un kabul görmek için bilime sarıldığına dikkat çeken Bauman, bu ilişkiyi “üvey evlat-üvey ana vatan” olarak değerlendirir; “üvey evlat seilmeyi bir hak olarak talep edemezdi. O, seilmeye değer olduğunu kanıtlamalıydı” (2020: 209) der. Asimile olanlar, kendi kültürlerinden ayrılmalarına rağmen, baskın grup tarafından tam olarak kabul edilemedikleri için ikilem yaşarlar. Bu ikilem, sürgün yazarların hem kopmuş hissettikleri geçmişi arama hem de yabancılaşmış hissettikleri bugünü inşa etme çabalarıyla görünür olur.

Christina Brooke'a göre “sürgün özgürlük için muazzam bir güçtür” (1996: 299). Ancak bu özgürlüğün ödenmesi gereken bedeli, fiziksel ve kültürel mesafenin artmasıyla

birlikte yazarın kimliğini korumasının zorlaşmasıdır. Sürgün bir yazar için dil anavatanıdır ve ana vatanı dil olan sanatçının onu hem özgürleştiren hem de ona acı veren sürgün hali fiziksel olabildiği gibi ruhsal da olabilmektedir. Dolayısıyla, sanatçının zihinsel anlamdaki evsizliği, kendi diline dışarıdan bir gözle bakma olanağı sağlayan ruhsal ya da fiziksel olarak sürgün olmasından kaynaklanmaktadır. Sanatçının evinden/yurdundan bütün riskleri göze alarak uzaklaşma durumunu, Derrida'nın Fransa ve ABD arasında bölünen yaşamında kültürel olarak yurtsuz olması örnekler. Fakat bu yurtsuzluk negatif bir durum olarak anlaşılmamalıdır; aksine bu hammadde dil olan bir yuvayı “kültürler kavşağının” üzerine inşa etmek olarak düşünülmelidir (Bauman, 2023: 270). Yerleşiklerin aksine Derrida gibi düşünürler ve sanatçılar birden fazla kültüre hem içeriden hem de dışarıdan bakarak, eleştirel bir bakış açısı geliştirmeyi başarmışlardır. Bu durum, sürgünlerin gittikleri ülkelere, yerel halkın ihtiyaç duyduğu ancak farkında olmadığı bazı değerleri, bilgileri veya bakış açılarını sunabilmeleri; böylece yerel halkın belki de farkında olmadığı ihtiyaçlarını karşılamaları ya da mevcut eksiklikleri gidermeye katkı sağlamaları şeklinde anlaşılmalıdır. Sürgün sadece fiziksel bir durum olarak düşünülmemelidir; aynı zamanda zihinsel bir süreçtir. Yani ne kendi ülkesindeki ne de yeni ülkesindeki benzeyen kendine has düşünme alanları yaratmaktır; “yazarın sürgününün, en belirgin özelliği, entegrasyona (yeni kültürlerle bütünleşmeye) karşı gösterilen dirençtir” (Bauman, 2023: 272). Her türlü baskıya karşı geliştirilen bir mücadele ve karşıtlık hali olan sürgünlük, zihinsel boyutta bir direniş ve kararlılık gerektirmektedir.

Bu bağlamda, sanatçıların, düşünürlerin ve yazarların fiziksel ya da ruhsal olarak sürgünde olma durumları, onları evrenselleştiren, hiçbir yere ait kılmayan sürgün halleri, yani onları her yerde yabancı yapan özellikleri üzerinde durulması ve altı çizilmesi gereken hususlardır. “Modern entelektüel, daimi bir aylak, evrensel bir yabancısıdır. Bundan dolayı onu hiç kimse gerçekten sevmez; entelektüel her yerde münasebetsizdir” (Bauman, 2020: 120). Buradaki “evrensel yabancılık” kavramı, çağdaş entelektüellerin ve sanatçıların dünya üzerindeki konumunu betimlemektedir. Evrenselleşmek için yabancıları önemli figürler olarak gören bu bakış açılarının, yerli halk için kabul edilmesi güç fikirler olduğu açıktır; çünkü yabancı çoğu zaman bir birey olarak görülmez. Yabancılık, kişinin kökleri olmaması veya kendini hiçbir yere tam anlamıyla ait hissetmemesi durumu olarak anlaşılmalıdır; bu açıdan bakıldığında aslında herkesin

yabancı olduğunu ve bunun evrensel bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, yabancılığın sadece belirli bir grup veya bireye özgü olmadığı, aksine çağdaş bireyin ortak bir özelliği olduğu düşünülmelidir. “Her şeyin yabancı olduğu bir yerde, sonra da hiçbir şey yabancı olmayacaktır” (Waldenfels, 2008: 119). Buna göre, yabancılığın evrenselliği, çağdaş bireylerin yerinden edilmişlik hissinden kaynaklanmaktadır, dolayısıyla çağdaş birey de yabancıysa yabancılık anlamını yitirir. Bu nedenle, evrensel yabancılık kavramı, herkesin paylaştığı bir deneyim olarak görülmelidir. Yabancılığın evrenselliği hususunda postmodernlik önemli bir rol oynamaktadır; çünkü postmodernlik, dünya üzerindeki çeşitliliği kabul etme ve farklılıklara saygı duyma fikrini içermektedir. Dünyadaki çoğulluğun kabulü, ötekine/yabancıya alan açmayı, farklılıklara uyum sağlamayı ve beraberinde özgürlüğü ön planda tutmayı gerektirmektedir; aksi halde kendi farklılığımıza da saygı gösteremeyiz (Bauman, 2020: 324). Dolayısıyla, farklılıkların beraberinde belirsizlikleri getirebileceğini ve bunlara uyum sağlayabilenlerin gerçeklerle daha kolay yüzleşebileceğini anlamak önemlidir; zira tek tip düşüncelerin ve hoşgörüsüzlüğün hâkim olduğu yerlerde, özgürlüğün gerçek anlamda var olamayacağını belirtmek gereklidir. Bauman *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* kitabının sonunda, son sözü özgürlüğe vererek, tek tip doğruların ve bakış açılarının, öteki grupları baskı altına aldığını iddia eder (2000: 286). Bu anlamda, özgürlerin özgür hissedebilmesi için başkalarının da özgür olması gerekir, böylece korku ve endişe özgürlüğe gölge düşüremez. Özgürlüğün sağlanması için bir dayanışma ortamı gereklidir, bu aynı zamanda Postmodern siyasetin de bir gereği —Postmodern siyaset diğer siyasi yaklaşımlardan farklı olarak kendi yaklaşımını sorgulama eğilimindedir ve kendi yaklaşımlarının da mükemmel olmadığının, nihai olmayacağını farkındadır— olarak düşünülmelidir. Özgürlüğün gerçekleşmesi için dayanışmayı gerekli olduğundan, “aşağılananlarla dayanışma olmadan” (Bauman, 2000: 296) güzellik ve çeşitliliğin sağlanması güçtür.

Aşağılananlarla dayanışma fikrine mesafeli yaklaşmaya sebep olan yabancıları güvenilmez görme konusunu, Bauman *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup* (2021c) kitabının “Yabancılar tehlikelidir... Sahiden öyle mi?” bölümünde ele alarak, yabancıların rahatsızlık verici varlığını ve nedenlerini sorgulamaktadır. Toplumda kendine benzeyen insanlarla birlikte yaşama isteği, aslında insanların daha kolay iletişim ve etkileşim kurma arzusundan kaynaklanmaktadır, öte yandan benzerlerle bir arada bulunma hem gerçek

anlamda bir emek ve çaba göstermeden bağ kurma olanağı sağlayarak hem de bu emeğin getireceği çeşitli duygusal yüklerden kurtulma olanağı sağlamaktadır. Bu noktada, günümüzde sitelerin arkasına gizlenerek yabancılardan ve getirmeleri muhtemel tehlikelerden kaçınmak isteyen insanlara dikkat çekilmektedir. Yabancılara dair korku ve önyargılar, sosyal yaşamın içerisindeki etkileşim fırsatlarını kısıtlar. Korku ve önyargının hâkim olduğu ortamlarda ise kültürel çeşitliliğin getireceği zenginlik gözden çıkarılmış olur. Böylece, yabancılara yönelik çelişkili duygular söz konusu olmaktadır. Bir yandan yabancılardan açması muhtemel zararlardan dolayı insanlar korku duyarken, diğer taraftan onların yaşadığı sefaletten kaynaklı insani durumun getirdiği ahlak duygusu birbiriyle çatışmaktadır. Göçün getirdiği sorunların çözümü olabilecek yaklaşım ise diyalogdur; “konuşma her zaman anlaşmaya, bu şekilde de bir arada yaşayabilmeye giden en doğru ve alternatifsiz yol olacaktır” (Bauman, 2021b: 92). Fakat altı çizilmesi gereken husus, bu anlama durumunun sürekli devam eden ve tamamlanamayan bir süreç olduğudur. Bunu sağlamak için toplumların, dünya üzerinde bir arada nasıl var olabilecekleri üzerine düşünceleri ve politikalar üretmeleri gerekmektedir. Bauman çözümü, duvarlar yerine köprüler inşa etmekte, “tek gezegen, tek insanlık” gerçekliğinin meseleleriyle yüzleşerek “yakın ve gitgide artan ölçüde samimi temaslar” (2021b: 21) kurmakta aramaktadır. Ancak, bu yolun sorunsuz olduğunu ya da sorunları tamamen çözeceğini vaat etmez; aksine bunun uzun ve meşakkatli bir yol olduğunu da eklemektedir. Bununla birlikte, insanlığın krizlerle başa çıkabilmesi için dayanışma ve karşılıklı anlayışın önemine işaret ederek, diyalogdan kaçınmayı ya da sessizliği bir tür zihinsel sınır çizdiği için tehlikeli görmektedir.

Bu bağlamda sınırların, farklılıkları ortaya koymaya, güven oluşturmaya, ayrışmaya hizmet eden doğalarına ve onların düzen tesis etmeye olanak sağlayan özelliklerine değinmek gerekir. Fiziksel sınırların yanı sıra zihinsel sınırlardan da söz etmek mümkündür. İnsanların toplumda bu zihinsel sınırları aşmasının yükü yine insanlara düşmektedir. Bu durumda, toplumda insanlar farklı kültürlerle bir arada yaşayarak “ya barışçıl ve insani ya da düşmanca ve şiddetli ama her halükarda tanışıklık sağlayan ve yabancılaştırmayı azaltan bir diyaloga girer” (Bauman, 2021c: 183). Dolayısıyla, birlikte yaşamı paylaşan farklı gruplar, başlangıçtaki tavırları ister pozitif ister negatif olsun, kaçınılmaz bir şekilde bir diyalog kurarlar; bu da zaten anlayış için ilk basamaktır. Bauman, bütün bunlara değinirken şiddeti elinin tersiyle iterek, sözü anlayış,

dayanışma ve diyaloga verir; mevzu insan, özgürlük ve onun seçme hakkı olduğunda bu arayışlar için yöntem olarak zorbalığı değil, diyalogu savunur. Bu noktada, Kant'ın “konukseverlik” (2021b: 61) fikrine başvurarak, bizim hala küreselleşmenin gerektirdiği bilinç ve davranış düzeyine uygun davranmadığımızı düşünür. Konukseverlik yabancıya düşmanca davranışlar gösterilmemesi, yeryüzünde onun da söz hakkı olduğundan hareketle dostlukla muamele edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Konukseverlik konusu bir sonraki kısımda Kant ve Derrida'nın görüşleri çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.5. KANT VE DERRIDA'NIN FELSEFELERİNDEN ANAHTAR KAVRAMLAR

1.5.1. Immanuel Kant Felsefesinde Konukseverlik Hakkı ve Dünya Vatandaşlığı

Alman filozof Immanuel Kant *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* (2020) adlı eserinde, ebedi barışın nihai üçüncü maddesi olarak “dünya vatandaşlığı” ve “konukseverlik hakkı”nı ele almaktadır. Kant'ın etik felsefesinin önemli bir bileşeni olan konukseverlik düşüncesi, insan ilişkilerini düzenleyen evrensel bir ahlaki ilke olarak ele alınmalıdır. Kişiler arası ilişkilerde düzenleyici bir rol oynayan bu ilke, özünde bireylerin insan olması hasebiyle diğer insanlara saygı göstermesi ve ötekini iyi karşılama sorumluluğuna sahip olması şeklinde düşünülebilir. Bu nedenle bu ilke, başkalarının haklarını ve özgürlüklerini korumayı, diğer insanların insanlığını tanımayı ve onlara zarar vermemeyi içererek, insanların birbirlerine karşılıklı olarak saygı göstermesine dayanmaktadır. Konukseverlik hakkı, yabancıyı reddetmeyi olanaksız hale getiren bir hak olarak düşünülmemelidir; özü itibarıyla, bu hak yabancının düşmanca davranışlarla muamele görmemesi hakkıdır. Yabancının konukluk hakkını “inkâr etmek, onları temel bir insan koşulundan, yani yeryüzünde bir yere sahip olma hakkından mahrum bırakmak anlamına gelir” (Welten, 2015: 10). Kant, bu hakkın dayanak noktasını yeryüzünün bütün insanlığın ortak mülkiyeti olmasından kaynaklı ziyaret etme hakkı olarak düşünmektedir. Aynı zamanda bu hak, dünyanın küre şeklinde olması nedeniyle insanların birbirleriyle yan yana yaşamak durumunda olduğunu vurgular. Bu sebeple, “hiç kimse yeryüzündeki herhangi bir yerde yaşamak için başkasından daha fazla hakka sahip değildir” (Kant, 2020: 18). Başka bir deyişle, Kant'ın konukseverlik anlayışı, insanların eşit haklara sahip

olduğu düşüncesinden hareketle, yeryüzünde herhangi bir toprak üzerinde hak iddia etmenin doğru olmadığı anlamına gelir.

Yeryüzünün bütün insanlara ait olması birlikte yaşamayı ve başkalarını kabul etmeyi gerektirir. Giovanna Borradori'ye göre Kant'ın dünya vatandaşlığı anlayışında “uluslararasıdaki düşmanın yerini konukseverlik duygusu alır” (2008: 77). Eşitliğe ve dayanışmaya dayalı böylesi barışçıl ilişkiler kurmak, dünya vatandaşlığı için bir adım niteliğindedir. Aslında, *dünya vatandaşlığı* sanılanın aksine kurgu evrenine ait bir kavram olmayıp, bu hak “insanların kamu hakları için ve bu sayede ebedi barışın farkına varılması adına gerek duyulan fakat yazılı olmayan kanunların-anayasal ve uluslararası hukuk-tamamlayıcısıdır” (Kant, 2020: 19). Kant felsefesinin önemli bir parçası olan dünya vatandaşlığı, insan haklarına dayalı temel koşulların sağlanması yoluyla barışın sürekliliğini garanti altına alan bir idealin temsilidir. Bu anlamda, insanların doğuştan gelen haklarına dayanan dünya vatandaşlığı düşüncesine, uluslararası barışın tesis edilmesi amacıyla uluslararası ilişkilerde başvurulması gereklidir. Saim Şallı, Kant'ın kozmopolit hukuk düşüncesindeki ilk aşamanın “her milletin önce kendi devletiyle evrensel hukuk düzenini kendi başına tesis” (2018: 92) etmesi olduğunu belirtir. Bu sayede, uluslararası barış düzeninin sağlanması için gerekli bir zeminden söz edilebilir. Bir Aydınlanma Dönemi filozofu olan Kant, insanları rasyonel varlıklar olarak görür ve insanların akıllarını kullanarak ulaşacakları ebedi barış ortamına, ancak kişiler arası ilişkilerde adil ve saygılı davranarak ulaşabileceklerine işaret eder. Bu amaçla, insanlar kendilerini yalnızca kendi ülkelerinin vatandaşı olarak değil, aynı zamanda bütün insanlığın bir parçası olarak görmeli ve bu bilinçle harekete etmelidirler. Ulusal sınırlar ve egemenlik fikirlerinin etkisiyle hâlihazırda bölünmüş olan dünyamızda, uluslararasıda yaşanan çatışmaları ve savaşları bitirmek için Kant, evrensel bir barış ve iş birliği düzeni kurmanın gerekliliğine inanmaktadır. Bu bağlamda, *dünya vatandaşlığı* kavramı da onun bu evrensel barış ve iş birliği düzenine olan inancını yansıtmaktadır. Bunu sağlamak için insanlar sadece kendi ulusal kimlikleriyle değil de kendilerini aynı zamanda bir dünya vatandaşı olarak da görmelidirler. Kant evrensel hak ve değerlere saygı göstermenin gerekliliğini savunarak, bu düşüncenin dünya vatandaşlığının temelini oluşturduğuna inanmaktadır. Bunu sağlamak için “kozmpolitan hukuk ilkesinin dünya ölçeğinde geçerlilik” (Yeşilçayır, 2015: 78) kazanması gerekir; çünkü ancak böyle bir ortamda bireysel ve toplumsal düzeyde bir özgürlük ve hak arayışı mümkün olabilir.

Dünya vatandaşlığı düşüncesi herkesin eşit şekilde muamele görmesi, özgürlük, adalet ve barışın sağlanması anlamına gelmektedir. Dünya vatandaşlığı fikrinin benimsemesi halinde, insanların ulusal sınırları aşan ortak bir insanlık kimliği ve bağlılık duygusu oluşturabilmesi mümkün gözükmemektedir. Böylece, dünya vatandaşlığı uluslararası ilişkilerde daha adil, barışçıl ve işbirlikçi bir düzenin kurulmasının önünü açmaktadır. Ancak, dünya vatandaşlığı kavramının gerçek anlamda hayata geçirilmesi güç bir ideal olduğunu belirtmek gereklidir. Dünya vatandaşlığı uygulamasının, ancak evrensel barış ve adaletin tam olarak sağlandığı bir dünyada gerçekleşebileceğini kavramak gerekir. Dolayısıyla, Kant'ın bu konudaki düşünceleri ancak insanlık tarihinin ilerlemesine ve uluslararası ilişkilerde daha adil bir düzenin kurulmasına yönelik çabalara ilham kaynağı olabilir ve bu çabaların teşvik edilmesi gerektiğini vurgular.

Dünya vatandaşlığı kavramı, insanlık tarihinde ilerlemenin sağlanmasında ve uluslararası ilişkilerde adil bir düzenin kurulmasında önemli bir itici güç olarak görülmelidir. Uluslararası bağlantıların ve iletişim teknolojilerinin geliştiği günümüzde, dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen adaletsizlik veya hukuksuzlukların, diğer bölgeleri etkileme potansiyeli düşünüldüğünde bu kavramın önemi daha da belirginleşmektedir. Bu durum, Gayatri Chakravorty Spivak'ın "Re-Imagine the Planet" (2015) başlıklı makalesinde ortaya çıkan "planetarity" (gezegensellik) kavramı ile ilişkilendirilebilir. Kavram, gezegenin bir bütün olarak ele alınmasıyla birlikte, bölgesel ve kültürel bakış açılarının ötesinde, tüm dünyayı kapsayan bir perspektifi vurgular. Yani, sınırlı ve yerel bakış açılarından uzaklaşıp, küresel sorunları anlama noktasında daha geniş bir perspektife sahip olmayı ifade eder. Küresel sorunlara duyarlılık hissetmeyi ima eden bu düşünce, küresel dayanışma ortamında ve dünya üzerindeki tüm insanların ortak bir sorumluluk hissi ile davranmasını teşvik etmeyle ilişkilidir. Dolayısıyla, bu terim yerel sınırları aşarak, insanların ortak bir dünya vatandaşı olarak birbirlerine bağlı olduğu fikrini güçlendirir. Artık dünya üzerindeki herhangi bir haksızlık ya da hukuksuzluk dünyanın diğer yerlerini de etkilediği düşünüldüğünde, bütün insanların birbirlerine ne kadar bağlı olduğu kavranabilir; çünkü dünyanın farklı lokasyonları arasındaki ilişkiler ağı fiziki mesafeden bağımsız olarak büyük bir gelişme kaydetmiştir. Giderek artan bu ilişkiler ağının potansiyeli ve devletlerin savaş durumlarının birbirlerini ne ölçüde etkileyebileceği hesaba katıldığında, ilişkilerin savaş ortamında değil de barışçıl bir zeminde kurulmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Kant *dünya vatandaşlığının* ilkesel

olarak devletleri kendi çıkarları doğrultusunda birleştirme amacına hizmet ettiğini belirterek, savaşların ve savaş amacıyla devletlerin bir araya gelmesinin başarıya ulaşma şansının çok düşük olduğunu iddia eder (2020: 25). Artık küreselleşme, teknoloji ve iletişimin şekillendirdiği, devletlerarası etkileşimlerin bu denli yoğun olduğu bu çağda, *dünya vatandaşlığı* kavramı uluslararası düzeyde daha adil ve barışçıl ilişkilerin sağlanması için gereklidir. Kant'ın önerdiği bu ideal, insanların sadece kendi ulusal kimlikleriyle ilişki içerisinde değil, aynı zamanda kendilerini dünya topluluğunun bir parçası olarak da görmelerini ve bu bilinç düzeyiyle hareket etmelerini teşvik etmektedir. Bu bağlamda, dünya vatandaşlığı fikri evrensel insan haklarına ve değerlerine saygı gösterilmesini ve herkesin eşit şekilde muamele görmesini teşvik ederek, daha adil, özgür ve barışçıl bir dünya düzeninin kurulmasına katkıda bulunabilir.

1.5.2. Jacques Derrida'nın Felsefesinde Koşullu/Koşulsuz Konukseverlik

Jacques Derrida'nın felsefesinde *konukseverlik* toplumsal ve etik konularda tartışılan önemli bir kavram olmakla birlikte, Derrida tarafından daha da derinleştirilerek “koşullu” ve “koşulsuz” konukseverlik olarak ayrılmıştır. *Konukseverlik Üstüne* (2020) kitabının başında meselenin özüne ulaşmak adına Latince “hostis” kelimesinin içinde barındırdığı hem düşman hem de konuk anlamlarından yola çıkarak, İngilizcede de benzer bir durum olduğunu, ev sahibi anlamına gelen “host” kelimesiyle aynı kökten türemiş düşmanca anlamındaki “hostile” kelimesine dikkat çekmektedir. Bunun anlamı “konukseverliğin düşmanlığa dönüşmeyeceğini güvence altına alacak herhangi bir yasa, formül veya kategorik buyruk” (Naas, 2006: 240) olmamasıdır. Dolayısıyla düşman ve konuk arasındaki bağlantı, yabancının ev sahibinin “konukseverlik gücünü” sorgulamaya açtığı anlamına gelmektedir (Derrida, 2020: 11). Dost mu düşman mı olduğu bilinmeyen, hatta ev sahibine tehdit oluşturma potansiyeli olan yabancılar, göçmenler, sürgünler veya sığınmacılar gibi “ötekilerin” kabulü ve tanınmasına yönelik olumlu bir ortam oluşturmak için konukseverlik kavramını tartışmak gereklidir. Bu hususta, göçmenlerin haklarını yüzeysel olarak düzenleyen yasal haklar mevcut olsa da karşılaşılan sorunlar, bu hakların göçmenler tarafından etkili bir şekilde kullanılamadığını göstermektedir.

Konukseverliği tartışmalı hale getiren durumlardan biri şüphesiz yabancının dil sorunudur. Derrida, yabancının yabancı bir dilin hukuku karşısında savunmasız kalmasının, konukseverliği kendisini konuk edenin dayattığı bir dilde talep etmekle eş

anlamalı olduğunu belirterek, bu durumun konukseverlik sorunun da temelini oluşturduğunu düşünmektedir: “Bu kişi/merci kendi diline tercümeyle dayatır ve ona bu ilk şiddettir. Konukseverlik sorunu burada başlar” (2020: 19). Konukseverlik konusundaki zorlayıcı ve dışlayıcı durumlara bir örnek teşkil etmesi için Sokrates örneğini vererek, Sokrates’in mahkemeye çıktığında ilk kez mahkemede bulunduğu için burada kullanılan dile yabancı olduğunu ve bu sebeple ona bir yabancı gibi muamele edilmesini istemesine dikkat çekmektedir. Ancak Sokrates’in aksanının hoş görülmesi gereken bir yabancı aksanı olmadığı göz önüne alındığında, bu talep oldukça çarpıcıdır. Buradan yola çıkarak, Atina’da yabancıların bazı haklara sahip olduğu, orada bir konukseverlik hukukun mevcut olduğu, yabancıların orada ötekileştirilmediği ya da dışlanmadığı sonucuna varmaktadır. Bu düşünceleri, konukseverliğin sadece fiziksel bir konuk edilme eylemi olmadığını, aynı zamanda dil ve iletişim aracılığıyla da gerçekleştiğini göstermektedir. Bu anlamda, yabancıların dil sorunu, onun konukseverlik deneyimini derinden etkileyerek, konukseverliğin hukuki, etik ve kültürel boyutlarını da anlama olanağı sağlamaktadır.

Anne Dufourmantelle *Davet: Konukseverlik Üstüne* adlı kitabında, Derrida’nın görüşlerini tartışırken, konukseverliğin başlangıç noktası bir mesken midir “yoksa konukseverliğin sahiciliği ancak bir çatıya sahip olmayanın, evsizlerin yerinden olmuşluğundan hareketle mi kendini açabilir?” (2020: 52) sorusunu sormaktadır. Bu soru, konukseverliğin özünü anlamamanın ve ev sahipliği kavramının temellerini incelemenin önemini vurgulamaktadır. Dufourmantelle, “konukseverlik” ve “yabancılaşma” kavramlarını geniş bir çerçevede ele alarak, “mutlak konukseverliği”, yabancıları ve isimsiz ötekileri içeren, hatta onların isimlerini bile sormadan buyur eden bir konukseverlik olarak düşünmektedir. Dolayısıyla koşulsuz konukseverlik, konukseverliğin hiçbir şarta bağlı olmadığı, tamamen karşılıksız ve sınırsız bir açıklıkla sunulduğu bir kabul şekli olduğu anlaşılmaktadır. Geleneksel anlamdaki konukseverlik iktidarla bir ilişki içerisindedir, çünkü bu konukseverlik ev sahibine konuklarını seçme, konukseverlik verilip verilmeyeceğini seçme, koşulları belirleme gibi konularda otorite sağladığından bu konukseverlik mutlak olmaktan ziyade, belirli kurallara bağlıdır. Bu nedenle, Derrida konukseverliğin bir hukuka bağlı olması gerektiğini ileri sürerek, hukuki haklara veya sığınma hakkına sahip olmayanların konuk olarak kabul edilemeyeceğini belirtir ve “her gelen kişi konuk olarak ağırlanamaz” (2020: 55) der. Bu düşünce,

konukseverliğin belirli bir düzen ve yasal çerçeve içinde gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu minvalde, Derrida, konunun hukuki olarak bir yabancı olduğunu ve bu statüde kalması gerektiğini, dolayısıyla konukseverlik borcunun da yabancıya yönelik olduğunu belirttikten sonra, “yabancı kimdir?” sorusunu sorar ve bu soruya cevap arar. Bu noktada, “yabancı” kavramının yalnızca yabancı ülkelerden gelen insanlarla sınırlı olmadığı, aynı zamanda toplumun dışına ittiğimiz diğer kişileri de içerdiği anlaşılmaktadır. Yabancı sadece yabancı ülkelerdeki kişiler değildir, öteki de değildir. Yani, yabancı kavranılamaz bir öteki değildir, aslında ortak insani yönlerimiz nedeniyle ilişki kurma sorumluluğu almamız gereken bireylerdir. “Yabancıyla ilişki hukukla, adaletin hukuk-oluşuyla düzenlenir” (Derrida, 2020: 65). Başka bir deyişle, yabancının sadece fiziksel bir mekânla ilişkilendirilmemesi gerektiği, yani sadece coğrafi bir bağlamda değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve siyasal bir bağlamda da ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Bu durum, yabancıyla olan ilişkinin yalnızca karşılıklı fiziksel etkileşimden ibaret olmadığı, aynı zamanda hukukun ve adaletin oluşturduğu bir düzen içinde şekillendiğine işaret etmektedir.

Yabancılık kavramı Derrida’nın düşüncelerinde merkezi bir yer işgal eder. Ona göre, yabancılık doğumla başlar ve insan doğduğu andan itibaren yabancıdır. Bu anlamda bütün yerinden olmuşların ölüm ve dil olmak üzere ortak iki nostaljileri olduğuna dikkat çeker. Ölmüşlerinin mezarı yabancılar için kendi uzaklaştıkları mesafeyi ölçmek için bir başlangıç noktası görevi görürken, dil onlar için vatanlarının bir simgesidir (2020: 77). Bu hususta, yabancılık kavramını anlamak için Oidipus örneği önem arz etmektedir. Yabancı bir ülkedeki kaçak bir göçmen olan Oidipus’un, konduğu Theseus’dan onu mezarını yabancısı olduğu bu ülkede saklamasını istemesine yer verilir. Oidipus’un zaten yabancısı olduğu bir ülkede kaçak bir göçmen olarak bulunması, onun yabancılığının bir yönünü oluştururken, Oidipus’un mezarının gizlenmesini talep etmesi yabancılığının diğer yönünü oluşturarak, yabancılığının daha da derinleşmesine yol açmaktadır. Derrida bu durumu açıklarken, ölümden mezarın görünürlüğünün, yabancıyı sahiplenebilir yapmakla birlikte, onun için bir tür vatan anlamına gelebileceğini vurgulamaktadır (2020: 99). Oidipus’un ölüm için orada bulunması, gizli bir mezarının olması, yeraltına gömülmeyi istemesi ve yasının tutulmaması gibi birçok nedenden dolayı yabancı olduğu belirtilmiştir. Bu noktada, yabancının daha yabancı ve daha az yabancı olması gibi yabancılıkla ilgili farklı dereceler söz konusudur; bu anlamda Oidipus’un yabancılığının

derin olduğu, onun yersiz ve görünmez olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumla ilgili olarak, Derrida'nın ev sahibi-konuk ilişkisini konukseverlik yasalarıyla ilişkilendirerek açıkladığı görülmektedir. Ev sahibinin konuğu içeri davet etmesi, ardından “konuğun cömertliğiyle” (2020: 109) içeri girmesi, yabancılık ve konukseverlik arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Başka bir deyişle, konuğun ev sahibinin gücünü paylaşmasıyla birlikte, ev sahibinin kendisini mekâna bağlayan bağlardan, konuk yardımıyla kurtarılması söz konusudur. Böylece, rollerin değişmesiyle konuğun ev sahibi konumuna geçmesi durumunu, konukseverlik yasalarının gereği olarak anlamak mümkündür. Dolayısıyla, yabancılık ve konukseverlik arasındaki ilişkiyi kavrayabilme noktasında Oidipus örneği, bu ilişkinin konukseverlik süreçlerinde nasıl şekillendiğini kavrama olanağı sağlar.

Kaçak bir göçmen olan Oidipus'un kendini sürgün ettiği ve yabancı bir ülkeden konukseverlik talep ettiği düşünüldüğünde, bu durumun aslında genel olarak istenilen bir durum olmadığı, aksine zorunlu koşullar nedeniyle meydana geldiği görülebilmektedir. Bununla ilgili olarak, Dufourmantelle günümüzde göçebeliliğin pek rağbet görmediğini, çoğunlukla savaş gibi bir mecburiyetten kaynaklı bir sürgünden ibaret olduğunu belirterek, Avrupa gibi sınırların gevşetildiği bir coğrafyada, bir ailenin veya bireyin kendi isteğiyle ülkesini, yasalarını ve kültürel normlarını değiştirmek istemesinin aslında içsel bir sürgün düşüncesini yansıttığını belirtmektedir. Bu noktada, kişinin kendi benliğini sürgün edip yeni bir benlikle yola devam edebilmesi fikri ortaya çıkmaktadır. Dufourmantelle doğası gereği konukseverliğin insandan insana sunulabilen bir eylem olduğunun ve yine insani bir özellik olduğunun altını çizer: “Gönlümüzü ferah tutalım: Konukseverlik insani bir özelliktir” (2020: 116). Dolayısıyla, konukseverlik sadece kültürel bir eylem değildir, içerisinde kabul, karşılama ve hoşgörü gibi süreçleri barındıran ve insan ilişkilerinin temelinde var olan insani bir özelliktir.

Derrida, davet, sığınma, karşılama gibi konukseverlik süreçlerini dille ilişkilendirir ve Levinas'ın görüşlerine atıfta bulunarak “dil konukseverliktir” (2020: 117) der. Bununla birlikte, koşulsuz konukseverlik belirli bir dili, hatta bu dilde seslenmeyi bile bir kenara bırakmakla ilgili iken, koşullu ya da “hukuki-politik” konukseverlik belirli kurallarla, çerçevelerle sınırlandırılmış olan bir konukseverlik rejimidir. Bu anlamda, bu iki konukseverlik arasında bir ikilemin mevcut olduğu da anlaşılmaktadır. Dufourmantelle'in kitabının ikinci bölümü olan “Konukseverlik Adımı/Konukseverlik

Yok” bölümünde hem eşiği aşan hem de eşiğin aşılmasına izin veren kişiler için eşiğin bir ihlal olduğunu belirtir. Daha sonra, koşulsuz konukseverliğin, konukseverlik yasalarını ihlal ettiğini öne sürerek; aynı zamanda konukseverlik yasalarının da konukseverliği koşulsuzca buyur etmek olarak gören koşulsuz konukseverliği ihlal ettiği çelişkisini ortaya koymaktadır (2020: 69). Bununla birlikte, koşulsuz konukseverliğin, belirli kurallar ve çerçeveler olmaksızın sunulan bir konukseverlik türü olmasına karşın, konukseverliğin belirli kurallara bağlı olması, bir tür denge ve adalet sağlayarak konukseverliğin etik boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Konukseverliğin hukukla ilişkisiyle alakalı olarak Derrida, konukseverliğin herhangi bir borç ya da ödeve bağlı olmaması gerektiğini, bunlara bağlı olduğunda mutlak bir konukseverlik olmayacağını, mutlak konukseverliğin “yasası olmayan bir yasa. Emretmeksizin çağıran bir sesleniş” (2020: 73) olduğunu öne sürer. Bu anlamda, koşulsuz konukseverliği Kantçı, uygulanması güç düzenleyici bir fikir olarak düşünerek, konukseverliği etik sorunuyla eş uzamlı olarak görmektedir. Ayrıca, konukseverliğin ahlakın/etiğin üzerine konumlandırıldığı durumlar olduğuna da dikkat çekerek, konuklarını korumak için kendi kızlarını feda eden Lut örneğini vermektedir. Derrida’nın konukseverlik ve yabancılık kavramlarına ilişkin görüşleri, insan ilişkileri ve toplumsal yapılar üzerine düşünme olanağı sağlayarak, ötekilerle/yabancılarla ilişkileri düzenleme hususunda daha derinlemesine bir kavrayış olanağı sağlamaktadır.

Bu bağlamda, *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros* kitabında, Derrida “Konuksev(-er/-mez-)lik” isimli yazısına, Kant’ın Ebedi Barış Tasarısına Yönelik Üçüncü Kesin Madde’yi tartışacağını belirterek başlar. Kant’ın “kozmopolitik hukuk” veya “dünya vatandaşlığı hukuku” olarak tanımladığı kavramın bir tür uluslararası hukuk olduğu anlaşılmaktadır. Konukseverlik (*hospitalité*), “istenmeyen misafir olan konuksevmezliği (*hostilité*) kendisinde parazit olarak barındıran” (Derrida, 2012: 8) bir sözcüktür. Her ne kadar, konukseverlik yabancıya düşmanca davranılmaması hakkı olsa da aynı zamanda ev sahibinin de kendi alanında otorite sahibi olmasını, sınırlarını, otoritesini ve konumunu korumasını gerektirir. Yabancıya düşmanca davranılmaması hakkı, onun dilediği yerde ikamet hakkı anlamında değil, daha ziyade konuk olma hakkı olarak düşünülmelidir. Zira Kant, ikamet etme durumunun uluslararası sözleşmelerle düzenlenmesi gerektiğini düşünerek, bu ziyaret etme hakkını da insanların yerkürenin ortak sahibi olmalarından kaynaklı görür. İnsanların dağınık şekilde yaşamalarının,

dünyanın sınırlı kapasitesinden ötürü mümkün olmadığını ve birlikte yaşamayı öğrenmeleri gerektiğini belirtir (2020: 18). Buradaki ortak mülkiyetin insanların inşa ettiği yerlerden ziyade doğal alanlar olarak düşünülmesi gerekir. Bu noktada, konuğu davet etmek koşullu konukluk ile eşdeğerken, Tanrı misafiri koşulsuz konukluk ile denktir. Dolayısıyla, konuğun beklenmeyen ziyaretlerine dahi açık olmak gereklidir. Koşulsuz konukseverlikle ilgili kapı motifini irdeleyen Önay Sözer'e göre, yüce kapı dediği Tanrı'nın kapısının önünde "bu mutlak ve eksiksiz adalet kapısı önünde yabancı insan ile yurttaş dediğimiz insan arasında hiçbir ayrım" (2012: 80) bulunmamaktadır. Böylece, Tanrı'nın kapısında koşulsuz bir kabul ile herkes eşit muamele sağlanırken, koşullu konukluk sunulan her durumda kapılar, pencereler ve eşikler konukluk eylemini denetlemeye, sınırlandırmaya ve bir anlamda yok etmeye yöneliktir. Zaten Tanrı misafiri ve konuk arasındaki fark da tam olarak bu denetleme, eşik ve kapı durumlarıdır, eşikler aynı zamanda konukseverliğin kendisinin de sınırlarını belirlemektedir. "Tanrı misafirleri varsa, gümrükler denetlenmez. Davet durumunda gümrük ve polis denetimi olur, böylece konukluk eşik ve kapı haline gelir" (Derrida, 2012: 29). Başka bir deyişle, Tanrı misafirleri varsa, yani koşulsuz bir konukseverlik anlayışı benimsendiğinde, gümrüklerin denetlenmesine gerek kalmayacaktır. Ancak, davet durumunda gümrük ve polis denetiminin olmasıyla birlikte, konukluk eşiklerin ve kapıların sınırlarında denetlenen koşullu bir kabule dönüşmektedir. Bu, sınırların ve göçmenlik sorunlarının, konukseverlik ve kabul ile ilişkili olduğunu göstermektedir; yani sınırların aşılması ve kabul edilme durumu, konukluk kavramının sınırları ve geçişleri üzerinde doğrudan etkili olmaktadır. Dolayısıyla, bu düşünce, çağımızdaki göçmenlik ve sınır sorunlarının altında yatan temel nedenleri anlama konusunda önemli bir bakış açısı sağlamaktadır. Zira göçmenler ve yerinden edilmiş diğer insanlar, sınırları aşarak farklı kültürlerle karşılaşır. Sınırlar, "açılma ve kabul etme, sıcak bir karşılama ve konukseverlikle ilgilidir" (Dikeç, 2002: 228). Başka bir deyişle, çağımızdaki yersizyurtsuz insanların mevcut durumu ve karşılaştıkları sorunlar esasen bir konukseverlik sorunudur.

Bu durumda, bir yabancıнын ülkesine geri gönderilmesinin etik boyutunun üzerine düşünülmesi gerekmektedir. Kant, bir kişinin ülkesine geri gönderilmesi eğer onu zor bir duruma sokacaksa geri gönderilmemesi gerektiğini düşünür. Derrida ise bunu daha da ileri götürerek, eğer yabancı iyi bir davranış gösterirse geri gönderilmemesi gerektiğini savunur; yani aslında bu perspektif, konukseverliğin sadece ziyaret hakkıyla sınırlı

tutulmasına karşı çıkmaktadır. Bu anlamda, Kant'ın konukseverlik düşüncesini tartışarak, onun konukseverliği sadece “ziyaret hakkıyla” sınırlı tuttuğunu ve ikamet hakkını bunun dışında tuttuğunu belirtir (2005: 33). Kant'ın konukseverlik düşüncesinde, konukseverliğin hukuk çerçevesinde ve devlet organları tarafından sağlanan bir eylem olması, bu düşüncesinin eleştirilmesine neden olmaktadır. Bu durumda, Derrida'nın önerisi, konukseverlik hukuku konusundaki sorunlara bir çözüm olarak yeni bir kozmopolitizm ideali olarak gördüğü “sığınma kentleri” (2005: 39)dir.

Derrida *Bağışlama ve Kozmopolitizm* (2005) kitabının “Kozmopolitizm Üzerine” bölümünde, göçmenlerin sığınabileceği “sığınma kentleri” fikrini tartışmaktadır. Bu kentlerin, dünyanın her tarafında olması ve etik bir çerçeveye bağlı olması gerektiğini vurgular. Bu anlamda, Fransa'nın her ne kadar mültecilere kapı açma noktasında böyle bir iddiası olduğu bilinse de bunun kökeninde ahlaki bir yasa ya da bir konukseverlik hukuku olmamakla birlikte asıl neden, göçmen işçilere duyulan ihtiyaçtan kaynaklı ekonomik nedenlerdir. Sığınma hakkı konusuyla ilgili olarak, mültecilerin ekonomik ve politik olarak ayırmak makul bir ayırım değildir, çünkü en nihayetinde politik de olsa mülteci yaşamını sürdürmek için çalışmak zorunda kalacaktır. Bu noktada, sığınma kentlerinin kapılarını çalanlara düzen kurmaları konusunda neler sunabileceği sorusu üzerine düşünülmesi gerekmektedir. Buna karşın, aynı sığınma talebiyle gelen sıradan mültecilerle, tanınan mültecilerin gördüğü muamelenin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Hannah Arendt, ünlü mültecilerin seslerini duyurarak “tıpkı adı olan bir köpeğin, yalnızca genel anlamda köpek olan bir sokak köpeğinden daha fazla yaşama şansına sahip olması gibi, ünlü bir mültecinin de şansının arttığı doğrudur” (aktaran Derrida, 2005: 28) der. Başka bir deyişle, ünlü mültecilerin, adlarının tanınması sayesinde daha fazla dikkate alındığı, bu nedenle de daha fazla yaşama şansına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ancak, bazı insanların diğerlerinden daha fazla dikkate alınması konukseverlik ilkesinin evrensel uygulamasını zorlaştırabileceği gibi adaletsizliklerin de ortaya çıkmasına neden olabilir ve konukseverliğin evrenselliği konusunda sorunlar doğurabilir. Bu durum, konukseverlik ilkesinin ahlaki boyutuyla doğrudan ilişkilidir ve bu ilke, kimlikleri veya statüleri ne olursa olsun her bireyin sorgusuz sualsiz kabul edilmesini gerektirir. Çünkü “Büyük Konukseverlik Hukuku”, yani “her bir kişiye ve herkese, her ötekine, gelebilecek herkese sorgusuz sualsiz ya da kim olduklarını veya nereden geldiklerini belirtmek zorunda bile kalmaksızın sınırları açmayı buyuran, hem

tekil hem de evrensel koşulsuz bir hukuk” (2005: 30) bunu gerektirmektedir. Fakat hiç şüphesiz ülkeler güvenliklerini sağlamak için bazı sınırlandırmalara gitmek durumundadırlar.

Bu noktadan hareketle, *Terör Günlerinde Felsefe – Habermas ve Derrida’yla Diyaloglar* adlı kitabında, Borradori konukseverliğin sınırı olarak düşünülebilecek “hoşgörü” kavramından bahseder ve ona göre “sığınma hakkı hoşgörü kavramının yasal eş değeridir” (2008: 215). Borradori, Derrida’nın hoşgörüyü dinle ilişkilendirdiğini, Fransa’da “hoşgörü eşiği” diye bir kavram olduğunu ve bu kavramın artık daha fazla yabancının kabul edilmemesi gerektiği sınırı ifade ettiğini belirtir. Hoşgörünün dinle ilişkisinin ise onu evrensel anlamından uzaklaştırdığı ve Derrida’nın hoşgörüyü konukseverliğin zıttı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Hoşgörü “bir bakış açısının kültür üzerinde hegemonya kurması ve diğerlerinin bu kültür içinde küçük topluluklar (enklavlar) olarak var olmasına” (Connolly, 1995: 92) izin vermesi anlamına gelmektedir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, hoşgörünün belirli sınırlar içinde bir tarafın öteki tarafa tolerans göstermesini içermektedir. Ancak, hoşgörü bir kabulü içermediği gibi, sınırları belirsiz bir kavram olduğundan, bu sınırların aşılması durumunda hoşgörüsüzlüğe gebe olabilmektedir. Vatandaşlarının eşit haklara sahip olduğu bir toplumda, aslında otorite olarak hiç kimse hoşgörü eşiğinin sınırını çizemez (Habermas, 2008: 63). Buna karşın, hoşgörü eşik ve sınırlarla çevrelenmiş bir kavram olarak, bireysel ve toplumsal değer yargılarından bağımsız değildir.

Hem Jürgen Habermas’ın hem de Derrida’nın önemseddiği kavramlardan olan hoşgörü, küreselleşme açısından önemli bir kavram olmakla birlikte, “farklı halklar, etnisiteler, gelenekler ve dinsel inançlar arasında konukseverlik ve dostluğa yönelik yansız bir ahlaki ve politik çağrı” (Borradori, 2008: 189) olarak düşünülmelidir. Bu anlamda her iki düşünür de bu kavramın dini temelleri olduğuna işaret etmektedir. Derrida, hoşgörünün dinsel kökenli olduğuna değinmekle beraber, hoşgörünün özünde karşı tarafı küçümseyen bir otoriteyi de içinde barındırdığını savunur. Bu anlamda, bir tarafın otoritesini ve rızasını içeren hoşgörü, konukseverlikle karşılaştırıldığında daha sınırlı ve koşullara bağlı kalmaktadır. Konukseverliğin zıttı ya da sınır çizgisi olan hoşgörü kavramı için Fransa’da “hoşgörü eşiği” denilen bir kavram kullanılmaktadır; bu eşik aşıldığında bir topluluğun “daha fazla yabancıyı, göçmen işçiyi vb. hoş karşılamasını istemenin artık uygun olmadığı bir sınırı betimlemek için kullanılır” (Derrida, 2008: 159).

Yani hoşgörü eşiğinin aşılması halinde, çok fazla yabancıyı reddetmenin olağan karşılanması durumu olarak anlaşılmalıdır. Mustafa Dikeç, hoşgörünün “kabul veya onayı zorunlu olarak” (2002: 236) içermediğini ve hoşgörünün kayıtsızlığı ima ettiğini düşünür. Dolayısıyla, karşı tarafa kayıtsız kalmayı dahi içinde barındırabilen hoşgörü, belirli bir sınıra dayanan bir konukseverlik biçimi olarak düşünülmelidir. Derrida, belirli sınırlar içinde, karşı tarafın egemenliği altında gerçekleştiği için hoşgörüyü, koşullu konukseverlik olarak görür; koşullu konukseverlik “bireyler, aileler, kentler ve devletler tarafından en yaygın biçimde uygulanan konukseverliktir” (2008: 160). Çünkü bu konukseverlik söz konusu olduğunda, karşı tarafa ancak ev sahibinin diline, kültürüne, yaşam tarzına uyum göstermesi koşuluyla konukseverlik gösterilir. Koşulsuz konukseverlik ise herhangi bir koşula, sorgulamaya yer olmadan, sınırsızca herkese kapıyı açmaktır; bu manada uygulanması da çok zor gözükmektedir. Zaten Derrida da bu konukseverliğin hukuki ya da politik bir zemini olamayacağını ve hiçbir devletin de buna yasalarında yer veremeyeceğini savunmaktadır. Her ne kadar, koşulsuz konukseverliğin, politik ve hukuki bir zemini olamayacağı anlaşılsa da koşulsuz konukseverliğin koşullu konukseverlik için temel bir bakış açısı sağladığı açıktır; yani koşulsuz konukseverlik fikri, koşullu konukseverlik için bir kavrayış olanağı sunar. Derrida, bu iki konukseverliği birbirleriyle ilişki içerisinde görerek, bu noktada “hoşgörüden daha hoşgörülü olan, yeni bir konukseverlik anlayışına umut bağlar” (2008: 201). Ona göre dünya üzerinde insan haklarını geliştirmek için her şey yapılmalı, hoşgörünün, koşullu konukseverliğin de ötesine geçilmeli, dünya vatandaşlığının kapsamı genişletilmelidir. Çünkü dünyada çok sayıda insan vatandaşlık haklarından mahrum kalmakta ya da haklarının ihlal edilmesinden dolayı sınırlandırılmaktadır (2008: 163). Bu açıdan bakıldığında, daha gelişmiş bir konukseverlik anlayışıyla hoşgörünün birleştirilmesi gerektiği ve dünya vatandaşlığına doğru bir adım atılması gerektiği açıktır. Bu nedenle, bu tür bir bakış açısı bireylerin ve toplumların sınırlarını aşarak, evrensel insan haklarını ve hoşgörüyü savunmak anlamına gelmektedir.

1.6. SALMAN AKHTAR DÜŞÜNCESİNDEN TEMEL KAVRAMLAR

1.6.1. Göçün Psikososyal Boyutu-Kimlik, Kayıp ve Uyum

Akhtar göçün psikolojik ve sosyal boyutlarını ele aldığı *Göç ve Kimlik Kargaşa, Sağaltım, Dönüşüm* (2021) kitabının başında, göçü kayıp ve yas durumlarıyla ilişkilendirmektedir. Göçmeni göçe iten koşulların uyum sürecini etkilediğini öne sürerek, göçün geçici/kalıcı, zorunlu/gönüllü, planlı/aniden olması ile vatanı ziyaret imkânı olup olmamasının göçmenin uyum sürecini etkilediğinin altını çizmektedir. Bu bağlamda, sürgün edilen kişilerin vatanlarını terk etmeye zorlandıklarını, vatanlarını ziyaret etme imkânına sahip olmadıklarını ve genelde politik sebeplerle göç ettiklerini belirtir. Bu nedenle göçmenlerle kıyaslandıklarında, sürgünlerin, vatanlarından aniden ayrılmak durumunda kaldıkları için göç deneyimlerinin daha travmatik olduğunu, göçmenlerin ise planlı bir şekilde göç ettikleri için göç deneyimlerinin daha az travmatik olduğunu düşünür. Akhtar, Kuveyt'in Irak'ı işgalini örnek vererek Irak'tan göç etmiş insanların başka bir ülkede yaşarken, artık dönecek bir yerlerinin kalmadığını ve bu durumun onlar için travmatik olduğunu; çünkü tamamen kimliksiz kaldıklarına dikkat çekmektedir. Geri dönme imkânlarının olmamasının, bu kişiler için kimliklerini kaybetmeleri ve tamamen yabancılaşmaları anlamına geldiğinden, bu durum sürgün edilenlerin daha travmatik deneyimlerle karşılaşabileceklerini göstermektedir.

Psikolojik açıdan, göçmenlerin ana vatanlarından ayrılmaları göçmenler tarafından bir yas ve kayıp durumu olarak algılanabilir. Freud *Yas ve Melankoli* adlı çalışmasında, yası sadece kaybedilen kişiler üzerinden düşünmez, “anayurt, özgürlük ya da ülkü” (2014: 18) gibi soyut bir kavramın kaybına da yas tepkisi verilebileceğini düşünür. Alıştığı çevreden ayrılan bireyin yalnızlık, yabancılaşma, değersizlik ve yakınlarından ayrıldığı için hissettiği pişmanlık duyguları bireyde yoğun stres yaratarak (Tuzcu ve Bademli, 2014: 61) psikolojik sağlığını etkilemektedir. Bu noktada göçmen, göçün getirdiği duygusal yükü baş edebilmek için duygusal desteğe ihtiyaç duymaktadır. Bu destek, ana vatandakilerle telefonla ya da ziyaret vasıtasıyla görüşme olarak tanımlanan “güncel ya da harici ikmal” ve kendisi ile göç etmiş aile üyelerinden ve aynı etnik gruptakilerle teması içeren “dâhili ikmal” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır; böylelikle kendi kültürüyle yaptığı bu temaslar göçmene “etnoruhsal tazelenme” (Akhtar, 2021: 8) imkânı sunmaktadır. Göçmen, ülkesini ziyaret ettiği takdirde geçmişiyile, anılarıyla temas

kurma olanağına kavuşabilir; ancak bunlardan yoksun kalırsa, atalarının mezarlarının bile göçmen için önem arz ettiği göz önüne alındığında, yas sürecini tamamlayamayan göçmenin duygusal bir çökkünlük içine girme ihtimali artar.

Bu bağlamda, göçmenlerin yaşadığı duygusal deneyimlerin karmaşıklığının nedenlerinden biri de göç etme yaşının göç deneyimi üzerindeki etkisidir. Çocukların ve ergenlerin hem yaşları nedeniyle hem de iki kültür arasında kaldıkları için (Hatipler ve Daşkiran, 2021: 723) göç sürecinden oldukça fazla etkilendikleri bilinmektedir. İki kültür arasında kalan çocukların durumu özellikle daha karmaşıktır, çünkü onlar tam olarak göçmen olarak düşünülmemektedirler. Bunun yanı sıra, göçmen anne babalarının duygusal karmaşalarından fazlaca etkilenen çocuklar, karmaşık bir aidiyet hissine sahip olmaktadır. Akhtar, özellikle kimlik arayışındaki ergenin göç deneyimini daha karmaşık bularak, kendi kültürel çevresini kaybettiği için ihtiyaç duyduğu akran desteğinden mahrum kalarak “çifte yas” (2021: 10) yaşadığını belirtir. Çocuğun yaşına bakılmaksızın, ebeveynlerinin yeni kültüre uyum sağlamaya çalışması ya da tam tersi olarak yerel kültürüne tutunmaya çalışması durumları da çocuğun uyum ve kimlik oluşturma süreçlerini etkileyen diğer faktörler olarak düşünülebilmektedir. Çocuk ve ergenlerin yanı sıra, yaşlı göçmenlerin yaşadıkları sorunlar da “uyum yetersizlikleri” (Yüksel ve Hiçdurmaz, 2019: 218) ile ilgilidir. Bu grubun, yeni kültüre uyum sağlamakta zorlandığı ve geçmişlerini geride bırakmak istemedikleri düşünülmektedir. Ayrıca, yaşlı göçmenlerin kendilerini soyutlama eğiliminde oldukları ve değersiz hissettikleri, özellikle de yabancı bir toprakta ölmek ve gömülmek düşüncesinin onlarda “derin bir üzüntü ve varoluşsal utanç” (Akhtar, 2021: 11) doğurduğu belirtilmektedir. Ailenin tamamının göç etmiş olması durumunda, uyum sürecinin çocuklar için daha rahat olabileceği anlaşılmaktadır. Ancak, yaşlılık ve ergenlik dönemlerinde göç deneyimi daha sıkıntılı olabilmektedir. Yaşlıların sosyal ve kültürel kimlikleri hâlihazırda oturmuş olduğundan geçiş sürecinin zor olduğu, ergenlerin ise kültürel kimliklerinin oluşma aşamasında olmasından dolayı uyum sürecinin daha zorlayıcı olabileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, çocukluk veya bebeklik döneminin göç için daha uygun dönemler olduğu görülmektedir.

Dinesh Bhugra, göçmenin kişilik özelliklerinin de uyum sürecini etkileyen değişkenlerden biri olduğunu belirterek, göç etme motivasyonu ve göç edilen ülkenin göçmenlere tavrının uyum sürecinin uzunluğunu etkilediğine dikkat çekmektedir (2004:

244). Kişiliğin tam olarak gelişmemiş veya sağlam bir şekilde oturmamış olduğu durumlarda, göçmenlerin vatanlarına olan özlemleri daha yoğun olabilir ve bu durum uyum sürecini olumsuz etkileyebilir. Dolayısıyla, kişilik özelliklerinin, göçmenlerin uyum sürecindeki rolü oldukça önemlidir. Kendi vatanıyla göç ettiği ülke arasındaki farkların artması, “göçmenin incinmiş kendiliğini” (Akhtar, 2021: 17) onarmasını zorlaştırır. Göçmenlerin yeni bir ülkeye adaptasyon süreci, köken ülkeleri ile bulundukları ülke arasındaki fark açıldıkça göçmen için daha zorlu ve sancılı olabilmektedir. Bu farklılıklar, dil, kültür, değerler, yaşam tarzları, sosyal normlar ve ekonomik koşullar gibi pek çok alanda ortaya çıkabilmektedir; örneğin, göçmenin ana dili ile göç ettiği ülkede konuşulan dil arasındaki farklılıklar, iletişim güçlüklerine ve topluma tam olarak entegre olamamasına neden olabilmektedir. Kişinin ana dilinin kendi kültürüyle en köklü bağı temsil ettiği göz önüne alındığında, göç ettiği yerde yeni bir dil öğrenme sorunuyla karşı karşıya kalan göçmen için bu durum kendi kimliğine bir tehdit oluşturmaktadır. Benzer şekilde, farklı kültürel normlar ve değerler sistemi de göçmenin kendini dışlanmış veya yabancı hissetmesine neden olabilmektedir. Bahsedilen bu farklılıklar, göçmenlerin kimliklerinin oluşumunu ve kişisel benlik algılarını etkilemektedir. Göçmenler, köken kültürlerinin ve içinde yaşadıkları yeni toplumun etkilerini dengelemeye çalışırken, sürekli bir kimlik oluşturma mücadelesi içinde olabilirler. Uyum sürecinde yaşanan bu çatışma ve karmaşıklık, göçmenlerin ruh sağlığını olumsuz etkileyerek uyum sürecini zorlaştırabilir.

Göç edilen ülkenin etnik yapısı da uyum sürecini etkileyen faktörlerden birisi olarak ön plana çıkmaktadır. Çeşitli etnik gruplara ev sahipliği yapan bir ülkede uyum sürecinin daha kolay olduğu gözlemlenebilir. Dolayısıyla, bu özelliğe sahip ülkelerde göçmenlerin kendilerini daha iyi ifade edebilmeleri ve topluma daha hızlı entegre olabilmeleri mümkündür. Ancak, etnik çeşitliliğin sınırlı olduğu ülkelerde göçmenler daha büyük zorluklarla karşılaşabilirler; çünkü bu durum, farklı etnik gruplara mensup bireylerin dışlanma veya ayrımcılığa maruz kalma riskini artırabilir. Ayrıca, ev sahibi ülke ile göçmenin köken ülkesi arasındaki “tarihi bağlar” (Akhtar, 2021: 21) da uyum sürecini etkileyebilmektedir. Bu bağlar olumlu bir şekilde algılanıyorsa, göçmenlerin kabul edilme süreci daha pozitif yönde etkilenebilirken; tarihi bağlar olumsuz anlamda algılanıyorsa, bu durum ev sahibi nüfusun göçmenlere karşı daha negatif bir tavır takınmasına neden olabilmektedir.

Göçmenlerin toplumda kabul edilme ve sosyal kimlik kazanma süreci, etnik köken, cinsiyet ve yaş gibi faktörlere göre farklılık gösterebilmektedir. Özellikle, göç edilen ülkeyle köken ülke arasında bireylerin fiziksel özellikleri arasında belirgin farklılıklar varsa bu durum uyum sürecini yavaşlatabilir ve kabulü etkileyebilir. Göçmenin ten renginin, göç ettiği toplumda nasıl algılandığı (Ainslie vd., 2013: 671) onun kabul ve uyum süreci üzerinde belirgin bir rol oynayabilir. Örneğin, gözle görülür fiziksel farklılıklar (siyahlar ve beyazlar arasındakiler gibi) göçmenlerin topluma entegre olmasını ve kabul edilmesini zorlaştırabilir. Ayrıca, ev sahibi ülkede doğan ve o kültürün kodlarını almaya başlayan çocukların uyum süreci de önemlidir. Bu çocukların toplum tarafından bir tehdit olarak görülmesi halinde, etnik ve kültürel kimlikleri ile aileleri arasında çatışmalar ortaya çıkabilmektedir. Bu durum, çocukların kendilerini kabul ettirme konusunda zorlu bir süreçle karşı karşıya kalmasına neden olabilir.

Yukarıda belirtildiği üzere, göç edilen ülkedeki uyum süreci ve göçmenlerin deneyimi, göç edilen ülkenin etnik yapısı, göçmenlerin yasal statüsü, cinsiyeti, ekonomik durumları ve sosyal kimlikleri gibi bir dizi faktörden etkilendiği anlaşılmaktadır. Göçmenin yasal statüsüne gelince, yasal yollarla ülkeye giren göçmenlerin ruhsal sorun yaşama olasılığının kaçak göçmenlere göre daha düşük olduğu (Akhtar, 2021: 29) belirtilmektedir. Yasadışı göçmenlerin ise haklarından yoksun oldukları için değersizlik ve utanç duyguları yaşadıkları öne sürülmektedir. Bu gruplar arasında, kaçak göçmenlerin daha fazla sömürüye açık olduğu, toplumda ancak geçici olarak kabul gördükleri ve iş imkânlarından yoksun oldukları için düşük özsaygıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Göçmenlerin yeni bir ülkeye göç etmeleri, genellikle kültürel ve sosyal anlamda büyük değişikliklerle sonuçlandığından, bu değişimler göçmenlerin hem yeni ülkeleri hem de köken ülkelerine dair aidiyet duygularını etkilemektedir. Göç “kültür şoku”na (Akhtar, 2021: 67) yol açarken göçmenlerin kaybettikleri ya da geride bıraktıklarının etkisi de eklendiğinde, göç deneyimi göçmen kimliğine yönelik bir tehdit oluşturabilir. Ayrıca, göçmenlerin yeni ülkelerini ya da köken ülkelerini nasıl algıladıkları ve bu algının onlar için duygusal ve sosyal bağlamlarda nasıl bir rol oynadığı önemlidir.

Uyum sürecinde göçmenler ev sahibi ülkeyi yüceltebilir veya kendi ülkelerini yüceltip yeni ülkeyi değersizleştirebilirler. Nitekim Akhtar, ekonomik durumu kötü ülkelere daha iyi ülkelere göç edenlerde suçluluk duygularının görüldüğünü; bunun “başarılı olma suçluluğu“, “ayrılma suçluluğu“ ve son olarak “sağkalım suçluluğu”

(2021:72) olarak tezahür ettiğine inanmaktadır. Her ne kadar ana vatanlarını zihinlerinde her daim taşıyarak hep memleketlerine dönme hayali kursalar da aslında, göçmenlerin eski ve yeni kimlikleri arasında bir uzlaşma arayışı içinde oldukları anlaşılmaktadır. Ancak kültürlerarasındaki farkın bu uzlaşmaya olanak sağlayamayacak kadar derin olduğu durumlarda, kimlikte iki tür sorunun ortaya çıkacağına işaret edilir: Birincisi “etnomerkezci geri çekilme” yani kişinin kendi kültürünü idealize etmesidir. İkinci sorun ise “fobi karşıtı benzeşim” yani kişinin yeni kültürü idealize edip kendi kültüründen vazgeçmesidir (Akhtar, 2021: 76-77). Bu durumda, göçmenin kültürlerden birini seçerek, diğerinden vazgeçmesi neticesinde, kültürler arasında bir denge kuramaması durumu söz konusudur.

Kültürler arasında bir denge kurmaya başlamak için, göçmenin yas süreçlerini tamamlaması gerekmektedir. “Göçmenlerin yas süreci, benlik ve nesne temsillerinden oluşan iç dünyalarının yeniden şekillendirilmesini içerir” (Ainslie vd., 2013: 666). Göçmen, sağlıklı bir uyum süreci geçirebilmek için geride bıraktığı insanların, geçmişin ve kültürün yasını tutmak durumundadır. Aksi halde, yani yas sürecinin sağlıklı bir şekilde atlatılamaması durumunda, göçmenlerin yeni ülkeye adapte olmaları zorlaşabilir ve bir nostalji içinde yaşamak durumunda kalabilirler. Bu durumdaki göçmenler, nostaljik hisler içerisinde geçmişlerini, ülkelerine ait geçmiş olayları ve mekânları idealize ederek, bu nostalji duyguları içinde yaşamaya başlamaktadır. Akhtar, iyi anıların hatırlanmaktan kaçınıldığı travmatik durumlar için “nostaljinin zehirlenmesi” terimini kullanarak, bu nostaljik duyguların ülkesini zorunlu nedenlerle terk etmiş olan kişilerde hissedilmediğini belirtmektedir (2021: 81). Dolayısıyla, sürgünün nostaljik duygulardan kaçınma eğiliminde olduğu, göçmenin de ülkesine nostaljik hisler besleme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, her iki gruptan bireyler de yeni ülkelerine ‘şefkat dolu’ hisler beslemelidir; çünkü bu yeni ülkeye gerçek anlamda bir bağlılığın temelini oluşturur. Geldiği ülkeyi hatırlamak istemeyen kişilerin yaşadığı, aslında onları göçe iten olumsuz deneyimler nedeniyle geçmişlerini hatırlamak istememeleridir; çünkü “travma geriye doğru yayılarak kendinden önceki iyi zamanları” (Akhtar, 2021: 113) zehirlemiştir. Bu nedenle, geçmişle yüzleşemeyen göçmenlerin yaşadıkları travmatik durumların vurgulanması önemlidir.

Bu hususta öne çıkan diğer bir nokta ise, göçmenlerin yaşadığı dil kaybı ve kimlik bölünmesidir. Dilin iletişim işlevinin yanı sıra, kimliği, duygusal bağları ve geçmişle

ilişkiyi şekillendiren bir rolü olduğu için anadilini kullanamamak göçmenlerin yas sürecinin bir bileşenidir. Zira “anadilini kullanma yetisini kaybetmek bir kayıp olarak hissedilir; çünkü dil, açık ve örtük biçimlerde psikolojik yapımıza derinlemesine işlenmiştir” (Ainslie vd., 2013: 670). Böylece, anadilini kaybeden göçmenin yaşadığı kayıp ve yas hisleri ile bunun getirdiği bölünme ve iki dilliliğin göçmenler için zorlayıcı olduğu anlaşılmaktadır. Göçmenin kaybettiği anadilinin yarattığı boşluğu telafi etmesi mümkün değildir ve bu durum göçmen için acı vericidir: “Dilsel olarak parçalanmış bir kendiliğin iyileşme derecesi değişkenlik gösterebilir” (Akhtar, 2021: 88). Başka bir deyişle, göçmenlerin anadillerini kaybetmelerinin, onlarda bölünmüş bir kimlik duygusu yaratarak, kendilerini yabancılaşmış hissetmelerine neden olduğu; bu dil kaybının ise acı verici olduğu ve psikolojik iyileşme sürecini olumsuz etkileyebileceği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte, göçmenlerin kültür şokunu doğru bir şekilde atlatmalarının ardından, kimliklerindeki sürekli değişim haline ve ortaya çıkan olumlu değişimlere de dikkat çekilmektedir. Sosyal desteğin yeterli olmadığı durumlarda, kültür şoku süreci başarıyla atlatılamayabilir; ancak yeterli sosyal destekle beraber, beklentilerle uyumlu bir başarı (Bhugra, 2004: 252) hissi, kültür şokunun atlatılmasını kolaylaştırarak, başa çıkılabilir hale getirebilir. Akhtar, kültür şokunun doğru bir şekilde atlatılmasının ardından göçmenin kimliğinde yaşanan değişimin sürekliliğine vurgu yaparak, göçmenin kimliğinde olumlu değişimler olduğuna değinir ve bu değişimlerin sonucunda ortaya çıkan melez kimliklerin de aslında katı bir yapıda olmadığına yer verir. Bu hususta, Anni Bergman’dan alıntı yaparak “birçok yerde aileye ve arkadaşlara sahip olmak; sanırım benim için aynı zamanda hiçbir zaman bütünüyle gerçekleşmemiş aidiyete ebedi bir özlem anlamına da geliyor. Birden çok analitik gruba dâhilim ama hiçbirine tamamen ait değilim” (2021: 92) der. Böylece, göçmenlerin aidiyet arayışına ve bu süreçte karşılaştıkları sorunlara çarpıcı bir vurgu yapılır.

Bu noktada, göç ettikleri ülkede aidiyet arayan göçmen ailelerin iç dinamikleri ve çocuklarıyla ilişkilerinin üzerinde durulması gerekmektedir. Göçmen ebeveynlerin yaşamları boyunca yeni topluma uyum sağlamak için adeta bir yas içinde oldukları ve bu durumun onlarda psikolojik bir yük oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, kendi kimlik karmaşasıyla mücadele eden göçmen ebeveynler, çocuklarına bu konuda yeterince duygusal destek sağlayamamaktadır (Mann, 2016: 2). Böylece, göçmen ebeveynlerin çocuklarıyla ilişkileri, her iki kültürden de özellikler taşıyan ikinci nesil göçmen

çocuklarla daha da karmaşık bir hale gelmektedir. Çünkü bu çocuklar ebeveynlerinin kültürü ile yeni kültür arasında bir çatışma yaşamaktadır. Özellikle göçmen çocukların fiziksel olarak yeni kültürdeki diğer çocuklardan farklı olmaları veya ebeveynlerinin kültürüyle yeterince bağlantılı olmamaları durumunda, “kimliklerinde çatlaklar” (Akhtar, 2021: 123) oluşabileceği anlaşılmaktadır. Örneğin, ten rengi gibi bir farklılık bu çocuklar için kimliklerinde çatlak oluşturabilecek ölçüde zorlayıcı olabilmektedir.

Çocukların iki kültür arasında kalmaları neticesinde yaşadıkları çatışma, ancak kültürler arası farklılıkları aşmak için bir köprü oluşturmaları, yani “üçüncü bir alan” yaratmaları ile sonlabilmektedir. Üçüncü alanla ilgili iki senaryo mevcuttur: İlki, “etnomerkezci kimlik” yani çocuğun yeni kültüre uyum sağlamakta güçlük çekmesidir; ikincisi ise “yabancılaşmış kimlik” (Akhtar, 2021: 125), yani çocuğun ne kendi evinde ne de dış dünyada rahat hissetmesidir. Bu psikososyal karmaşanın çözümü için yardım gereklidir; aksi halde, nesiller arasında bir çatışma söz konusu olabilmektedir. Bu hususta Akhtar, göçmen ailelere destek olabilecek etnik topluluklardan bahseder; yani bu topluluklar yeni gelenlere sıcak bir karşılama sunarak, kültürel farklılıkları birleştirecek köprüler kurmak için yardımcı olabilirler. Bu nedenle, etnik toplulukların etkili bir destek mekanizması olarak dikkate alınması gerekmektedir. Akhtar’ın görüşleri, göçmenlerin psikolojik süreçlerini kavramak ve onlara uygun destek sağlamak hususlarında önem arz etmektedir. Göçmenlerin tarihsel, kültürel ve psikolojik deneyimlerini derinlemesine ele alırken, uyum sürecinde karşılaşılabilecek potansiyel zorlukları da gözler önüne sermektedir.

Sonuç olarak, Akhtar göçün getirdiği zorluklara çözüm olarak etnik toplulukları, dayanışmayı, kültürler arasına köprüler kurmayı ve üçüncü bir alan yaratmayı önermektedir. Bununla paralel olarak, Derrida insan haklarını dünya çapında geliştirmek için her şeyin yapılması gerektiğini, koşullu konukseverlik ve hoşgörüden öteye geçilmesini ve dünya vatandaşlığının kapsamının genişletilmesini savunmaktadır; çünkü dünya çapında çok sayıda insanın vatandaşlık hakları kısıtlanmış veya ihlal edilmiştir. Benzer şekilde, Kant ebedi barışa ulaşmak için hem devletlerin hem de bireylerin birbirlerini dünya vatandaşı olarak görmelerini gerektirdiğini savunmaktadır. Dünya vatandaşlığı, insanların sadece kendi ulusal kimlikleriyle değil, aynı zamanda evrensel bir vatandaşlık bilinciyle birbirleriyle etkileşime girmesi anlamına gelmektedir. Kant, bu evrensel vatandaşlığı savaşları önlemenin ve barışı sağlamanın temel bir adımı olarak

görmektedir. Konukseverlik, Kant'a göre karşılıklı saygının bir ilkesini temsil eder ve barışçıl bir birlikte yaşam tasavvurunun temelini oluşturur. Kant, konukseverliğin evrensel bir etik ilkenin yansıması olduğuna ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemede önemli bir rol oynadığına inanmaktadır. Bu anlamda Kant, dünya vatandaşlığı haklarının tanınmasını, insanlar arasında evrensel dayanışmayı ve barışı teşvik etmek için konukseverliği desteklemeyi savunur. Bauman ise göçün ortaya çıkardığı sorunları çözmek için diyalogu önerir. Onun görüşüne göre, konuşma anlaşmaya varmanın ve birlikte uyumlu bir şekilde yaşamının en etkili yoludur. Bauman, bu diyaloga dayalı anlayış sürecinin sürekli olduğunu ve tamamlanmadığını vurgulamaktadır. Farklı kültürlerin bir arada yaşadığı toplumlarda, barışçıl veya çatışmalı olsa da diyalog tanışıklığı artırır ve yabancılaşmayı azaltır; böylece diyalog karşılıklı anlayış, saygı ve dayanışma için zemin oluşturur. Şiddeti reddeden Bauman, bireyler için anlayış, dayanışma ve özgür seçim hakkını teşvik etmek için diyalogu uygun bir yol olarak önerir. Onun görüşüne göre, insan hakları, özgürlük ve seçim hakkı konusunda diyaloga dayalı ve zorlamaya yerin olmadığı bir yaklaşım benimsenmelidir. Sonuç olarak bu düşünürlerin hepsi görüşlerinde insan hakları, barış ve karşılıklı anlayışın önemine odaklanmakla birlikte, her biri sorunun başka noktalarını vurgulayarak, sorunu farklı yaklaşımlarla ele almaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

ABDULRAZAK GURNAH ÜZERİNE

2.1. ABDULRAZAK GURNAH'IN HAYATI ve EDEBİ KİMLİĞİ

2021 Nobel Edebiyat Ödülü'nün sahibi Abdulrazak Gurnah 1948 yılında Zanzibar Sultanlığı'nda doğmuştur. Gurnah'ın anadili romanlarında da zaman zaman yer verdiği Svahili dilidir. İlköğretim döneminde İngiliz okullarında eğitim alan Gurnah, çocukken gittiği Kur'an kursu sayesinde Arapçayı da öğrenir. 1964 Zanzibar Devrimi ve dönemin sosyalist yönetiminin Arap vatandaşlara yönelik ayrımcı politikaları yüzünden ülkesinden ayrılmak zorunda kalan Gurnah, Zanzibar'ın siyasi çalkantılarla dolu atmosferinden kaçarak on sekiz yaşında İngiltere'ye bir sığınmacı olarak göç eder. Gurnah'ın eserleri, kendi göç hikâyesinin izlerini taşır. Yükseköğrenimine Kent Üniversitesi'nde devam eden yazar, akabinde lisansüstü eğitimini “Kolonyal Söylemin Doğu Afrika, Karayip ve Hindistan Edebiyatında İzdüşümleri” başlıklı doktora teziyle tamamlar. Kent Üniversitesi Edebiyat Kürsüsünde uzun yıllar postkolonyal kuram odağında dersler veren Gurnah, emekli bir Edebiyat Profesörüdür. Akademik çalışmalarının yanı sıra çok sayıda kısa hikâye ve on roman kaleme alan Gurnah, Nobel Ödülü'ne layık görülen, az sayıda Afrikalı yazardan biridir.

İlk romanı *Ayrılışın Hatırası* (*Memory of Departure*, 1987), tacizci, alkolik babasından ve ülkesindeki yoksulluk ve politik karmaşadan yeni bir hayat kurma umuduyla göç eden Hasan'ın hikâyesini konu alır. Üniversite eğitimi almak üzere yurt dışına gitme hayalleri kuran ve gerekli parayı bulmak için Nairobi'deki dayısının kapısını çalan Hasan'a bu yolculuk başka dünyaların da var olduğunu göstererek kendi ülkesine ve yaşama yeni bir pencereden bakma olanağı sunar. Hasan, bir yandan kendi kimliğini ararken, diğer taraftan geride bıraktıklarıyla da yüzleşmek durumunda kalır. İkinci romanı *Hacılar Yolu* (*Pilgrims Way*, 1988) İngiltere'ye göç eden Daud'un ırkçılık ve aşağılanmalarla örülü yaşamını ve bunlarla başa çıkma çabasını anlatır. Ne iş hayatında ne de sosyal yaşamında aradığını bulamayan Daud, yaptığı alt düzey işlerden dolayı kendisini başarısız hissettiği için Zanzibar'da geride bıraktığı ailesinden de kaçmayı tercih eder. Maruz kaldığı ırkçılık ve dışlanma neticesinde yaşadığı kimlik kriziyle Daud, yabancının/ötekinin vücut bulmuş halidir. Üçüncü romanı *Dottie* (1990), İngiltere'de

yaşayan siyahi bir kadın olan Dottie Balfour'un hikâyesini konu alır. Annesinin ölümünün ardından kardeşlerine bakmak durumuna kalan Dottie, kardeşlerinin yol açtığı sorunlarla mücadele ederken, bir yandan da kendi kimliğini aramaktadır. Okuduğu kitaplarla kendini geliştirmeye çalışan Dottie için siyahi bir kadın olarak İngiliz toplumunda var olmak hiç de kolay değildir. Bir göçmen çocuğu olarak İngiltere'de doğup büyümüş olmasına rağmen, ırkçılık Dottie ve ailesinin peşini bırakmaz. 1994 yılında yayımladığı ve Booker Ödülü'ne aday gösterilen *Cennet (Paradise)* romanı, on iki yaşındaki Yusuf'un hikâyesini anlatır. Babasının borcu yüzünden tüccar Aziz Amca'ya satılan Yusuf, Aziz Amca'nın kervanıyla Afrika'da ticaret yapmaya başlar. Yusuf'un fiziksel ve ruhsal anlamda yaptığı bu yolculuklar, ona hem kendi kimliği hem de Afrika'nın toplumsal kimliği üzerine düşünme olanağı sağlar. *Sessizliğe Hayranlık (Admiring Silence, 1996)* romanı, yirmi yıldır İngiltere'de yaşayan ve Emma adında İngiliz bir kadınla evli olan isimsiz anlatıcının, Zanzibarlı bir adamın hikâyesini anlatır. İsimsiz anlatıcı, roman boyunca ailesinden kendi geçmişini, Zanzibar'da bıraktığı annesi ve kardeşlerinden de İngiltere'deki hayatını gizler. Ne yirmi yıl sonra döndüğü Zanzibar'a ne de İngiltere'ye kendini ait hissedemeyen anlatıcı iki dünya arasında sıkışıp kalmıştır. Zanzibar'daki ailesine kendini yabancılaşmış hissedilen anlatıcı, bunca yıl sonra ülkesindeki ekonomik ve sosyal sorunlarla yüzleşmek durumunda kalır. *Deniz Kenarında (By the Sea, 2001)*, ülkesinden sahte pasaportla kaçan Salih Ömer'in İngiltere'de Latif Mahmut'la kesişen hikâyesini konu alır. Salih Ömer ve Latif Mahmut'un tanışıklıkları geçmişe dayanmaktadır ve birbirlerine anlattıkları hikâyeler vasıtasıyla kendi kişisel tarihlerine olduğu kadar, ülkelerinin tarihlerine de bir yolculuk yaparlar. Roman, göçmenliği, yabancılaşmayı ve kimlik arayışını iki karakter üzerinden ele alır. *Terkediş (Desertion, 2005)*, Doğu Afrika'da bir kasabada yerli bir kadın olan Rehana ile İngiliz bir kâşif olan Martin Pearce arasında alevlenen ve toplumsal normlara karşı duran bir aşk hikâyesi üzerinden sömürgecilik dönemi Afrika'sının da hikâyesini konu alır. Romanın ikinci bölümünde, modern dönemde Rehana'nın torunu ve Amin arasında geçen bir aşk hikayesine yer verilerek, geçmişin izlerinin karakterlerin bugününü nasıl şekillendirdiği anlatılır. Romanın anlatıcısı Amin'in kardeşi olan göçmen karakter Raşit, yurtsuzluk, göç ve kimlik arayışı gibi temaların romanda somut bir yansımasıdır. *Kumdan Yürek (Gravel Heart, 2017)*, Salim'in, Zanzibar'dan Londra'ya uzanan hikâyesini anlatır. Salim, dayısı yardımıyla gittiği İngiltere'de ırkçılık gerçeğiyle karşılaşır, ama Salim'in yüzleşmesi

gereken ailevi ve toplumsal sorunlar da vardır. *Son Hediye (The Last Gift, 2011)*, Afrika'dan İngiltere'ye göç etmiş Abbas'ın yıllarca sakladığı geçmişiyle yüzleşmesi ve bu sırları ailesiyle paylaşmasını konu alır. Felç geçirdikten sonra konuşma yetisini kaybetmeye başlaması Abbas'ı yıllardır yiyip bitiren sırlarını açığa vurmaya iter. Bir göçmen olarak yaşadığı zorluklar, İngiltere'de yaşadıkları, Afrika'da geride bıraktığı ailesi, eşi Meryem ve çocukları için adeta bir travma etkisi yaratır. Abbas anlattıkça çocukları da kendi göçmen kimliklerini ve kökenlerini sorgulamaya başlar. Son romanı Nobel Ödülü almasından bir yıl sonra yayımlanan *Afterlives (2020)*, 1. Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda bir grup Tanzanyalı karakterin Alman ve İngiliz sömürgeleri döneminde verdikleri mücadeleyi konu alan tarihi bir romandır. Yazarın son romanı da diğer romanları gibi sömürgecilik, göç ve kimlik gibi temaları işlemektedir.

Gurnah, İsveç Akademisi tarafından “kültürler ve kıtalar arasında sömürgeciliğin etkilerine ve mültecilerin kaderine yönelik tavizsiz ve merhametli tavrı” (NobelPrize.org, 2021) nedeniyle Nobel Ödülü'ne layık görülmüştür. Eserlerinde, ana karakterleri olan göçmenler vasıtasıyla Gurnah, göçün travmatik etkilerini, kimlik krizlerini, yurtsuzluğu, yerinden edilmeyi ve yabancılaşmayı sömürge sonrası dönem tarihi arka planında kurgulayarak ele alır. Tina Steiner'in Gurnah ile gerçekleştirdiği “A Conversation with Abdulrazak Gurnah” başlıklı görüşmede, Gurnah İngiltere'ye turist vizesiyle geldiğini, oturma izni olmadığını, izni olmadan gidip okula kayıt yaptırdığını, göç idaresine yalvardığını, her ay karakola gidip imza verdiğini, uzun bir süre oturma izni olmadığını anlatır. Bu dönemlerde parasız kaldığını, kirasını aylarca ödeyemediğini ve parasızlıktan okulu bırakıp üç yıl hastanede hademelik yaptığını anlatır (2013: 158). Bu anlamda, Gurnah'ın kendi göçmenlik deneyimi, romanlarına yayılarak göçmenlerin öykülerine ses olur.

Wei Han ve Zhifeng Ren “Postcolonial, Intellectual and Identity: Three aspects of Abdulrazak Gurnah's Novel” adlı çalışmalarında, Gurnah'ın yazım stilini onun mülteci statüsüyle ilişkilendirirler. Gurnah'ın sürgün olma durumunun, zamanı doğrusal algılayamamasına neden olarak yazım stilini etkilediğini düşünürler. Eserlerinde doğrusal bir anlatının yerine, farklı zaman ve mekânlara yayılan parçalanmış hikâyelerin geçtiği bir yapı kullanır ve bu parçalı yapı aynı zamanda karakterlerin parçalı hayatını ve hikâyelerini yansıtır. “Gurnah romanlarındaki bu parçalı anlatı biçiminin Avrupa'nın klasik ana akım katı yazım stiline bir meydan okuma” (2023: 37) olduğunu öne sürerler.

Gurnah'ın ruhsal anlamda Zanzibar'dan hiç kopamadığını ve İngiltere'yle de psikolojik anlamda tam bir kabul ve bütünleşme sağlayamadığını, bu ikilemin Gurnah'da hep var olduğunu belirtirler (2023: 41). Onlara göre, Gurnah'ın eserlerinde sık sık Svahili dilini kullanması, göç eden Afrikalılara kendi dillerini unutturmama ve bu dilin onların kimliğinin bir parçası olduğunu anımsatma (2023: 42) amacını taşır.

Gurnah'ın yazma stili ve yarattığı çok boyutlu göçmen karakterler, tek tipleşiren üstenci tavra meydan okuyarak, göç deneyiminin bireyselliğini ve karmaşıklığını vurgular. Gurnah'ın romanları, göçmenlerin kendi hikâyelerini, kendi belleklerinden süzerek anlattıkları bir anlatı sunar. Dolayısıyla, geçmişin gölgesi karakterlerin şimdiki zamanının üzerinde gezinmektedir. Göç ettikleri yerde mücadele etmek zorunda kaldıkları önyargılara rağmen, topluma uyum sağlamaya çalışan karakterler, aynı zamanda kendi iç dünyalarında geçmişleriyle de yüzleşmek zorunda kalarak hem bireysel hem de toplumsal bir varoluş mücadelesi verirler. Bu anlamda, Gurnah romanlarındaki göç, sadece fiziksel anlamda bir yer değiştirmeden ibaret olmayıp aynı zamanda göçmenin psikolojik olarak da yerinden olarak bir yolculuğa çıkması şeklinde düşünülmelidir. Bunun sonucunda, Gurnah romanlarında travmatik geçmişinin izini süren, geçmişini hatırlamaya çalışan sürgün ve göçmen karakterler tekrar eden unsurlardır.

Gurnah'ın romanlarında yer alan tarihi referanslar, romanlarının arka planını oluşturur. Felicity Hand "Untangling Stories and Healing Rifts: Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*" adlı çalışmasında, Gurnah'ın romanlarında bireysel tarih algısıyla kolektif tarih çatışmasının önemli bir tema olarak mevcut olduğundan bahseder (2010: 76). Tarihi referanslardan yola çıkarak yarattığı karakterlerin bu tarihsel durumlar içindeki kişisel ve toplumsal yönlerini ele alır. Onun ana karakterleri olan göçmenler, gösterişli ya da kusursuz denilebilecek karakterler değildirler; aksine zayıf yönleri olan ve bu yönleriyle de mücadele eden sıradan ve kusurlu insanlardır. Göçmen karakterleri vasıtasıyla göçün getirdiği kimlik, aidiyet, yabancılaşma ve yurtsuzluk gibi temaları kurgusunda işleyen Gurnah, sözlü geleneğin bir yansıması olan hikâye anlatıcılığını romanlarında bir teknik olarak kullanır. Onun göçmen karakterleri geçmişle bir hesaplaşma içine giren, travmatik hikâyeleri olan ve kendi kimliğini arayan sıradan insanlardır. Göçün getirdiği duygusal yükü baş etmeye çalışan, aynı zamanda ana vatanlarından miras politik ve tarihi sorunları

sırtlarında taşıyan, geçmişini ve kimliğini bulmaya çalışan göçmen karakterler Gurnah'ın romanlarını süsler.

Romanlarında yer alan tarihi unsurlar, bu romanların, göçmenlerin bireysel anlatılarına ve tarihine yer veren alternatif bir tarih yazımı olan göçebebilim kapsamında incelenmesine olanak sağlar. Çünkü otoritelerin bütüncül tonda yazılmış tarihlerine alternatif olarak ortaya çıkmış bireysel ve minör anlatılardan oluşan bir tarih yazımı söz konusudur. Her ne kadar romanların arka planında sömürge geçmişiyle İngiltere, kendi bütüncül ve hiyerarşik tarih anlayışıyla var olsa da Gurnah, eserleriyle alternatif bir göçebebilim tarihine yer verir. Sömürge sonrası dönemi bireysel anlatılarıyla yeniden, ezilenin gözünden anlatan bu romanlar, kimliğini arayan köksüz anlatıcılarının ve toplumlarının sesi olur.

Bu anlamda, Gurnah'ın karakterleri hem geldikleri ülkede hem de göç ettikleri ülkede yersizyurtsuz hissederek yaşadıkları travmalarla bazen anlattıkları hikâyelerle bazen de sessizlikle baş etmeye çalışırlar. Geçmiş ve geçmişin etkileri karakterlerin kimlik oluşturma aşamasında yüzleşmeleri gereken bireysel anılar ve nostaljik unsurlarla sınırlı değildir. Aynı zamanda, baş edilmesi gereken kültürel, tarihi, ekonomik, politik ve ailevi dinamikler de mevcuttur. Dolayısıyla, karakterlerin geçmişle hesaplaşması hem bireysel hem de kolektif düzeyde sömürgecilik sonrası döneme denk düştüğü için sancılı olmaktadır. Yüzleşmenin bu denli sancılı olması, romanlarda karakterlerin çoğu zaman geçmişten kaçınmasına, geçmişi yok saymasına hatta zaman zaman geçmişi çarpıtarak anlatmasına sebep olur.

Gurnah'ın göçmen karakterlerinin mücadele etmek zorunda kaldıkları travmatik geçmiş hikâyelerinin yanı sıra, bir de göç ettikleri ülkede ırkçılık, ayrımcılık ve uyum sorunlarıyla baş etmek durumunda kalırlar. Göç ettikleri toplumda uzun yıllar kalsalar da hatta o ırka mensup biriyle aile kursalar da göçmen karakterler bulmayı umdukları kabule bir türlü ulaşamazlar. Bu durumda, karakterlerin kimlik oluşturma süreci sekteye uğrar ve köksüz hissetmeye başlarlar; çünkü hâlihazırda kendi ülkesini, ailesini, geçmişini geride bırakıp başka bir ülkeye, kendini bir anlamda sürgün ederek gelen bu karakterler göç ettikleri topluma da kabul görmedikleri için uyum sağlayamazlar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, romanlardaki göçmen karakterler ne geldikleri ülkeye ne de göç ettikleri ülkeye ait hissedemeyerek, yersizyurtsuzluk ve köksüzlük hisleriyle baş başa

kalırlar. İki ülke ve kültür arasında sıkışıp kalan göçmen karakterlerin, eski kültürlerine geri dönme çabaları da yeni kültüre uyum sağlama çabaları da sonuçsuz kalır. Bu noktada, karakterlerin kimlik oluşturma süreci geçmiş ve bugün arasında bir bocalamayla sürekli bir oluş aşamasında asılı kalmış olur.

Sonuç olarak, Gurnah'ın romanları göçmen karakterlerin göç sürecinde ve göç öncesinde yaşadıkları kimlik çatışmalarını, bireysel ve toplumsal mücadelelerini ele alır. Romanlarda ötekileştirme ve konukseverliğin çarpışması, bir yandan sömürge döneminin karanlık mirasına bir eleştiri getirirken, diğer taraftan ikili karşıtlıkların ötesinde üçüncü bir dünya tasvirine dair umut yaratır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDULRAZAK GURNAH'IN ROMANLARINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

3.1. GURNAH ROMANLARINDA ATIK İNSAN TASVİRİ

Zygmunt Bauman'ın bir kavramı olan “atık insan”, “küreselleşmenin atıkları” olarak düşündüğü göçmenler ve mülteciler hususunda önemlidir. Dolayısıyla, bu kavramı küreselleşmenin toplumsal ve bireysel etkilerini inceleme noktasında ele almak mümkündür. Modern toplumların yapısal dönüşümü ve küresel akışkanlığın bir sonucu olarak ortaya çıkan atık insanlar ve atık üretimi konusu, göç ve göçmenlik meseleleriyle bağlantılıdır. Bu kavram, toplumun marjinalleştirdiği ve dışladığı bireyleri tanımlamaktadır. Atık insanların varlığı, modernleşme, ekonomik ilerleme ve küreselleşmenin bir sonucudur. Küreselleşme ise, gelişmiş ülkelerin atık ürünlerini gelişmemiş ülkelerde bertaraf etmesiyle birlikte atık üretimini yeni bir boyuta taşımıştır. Göçmenler, sığınmacılar ve ekonomik göçmenler gibi marjinal gruplar, küreselleşmenin atık ürünleri olarak kabul edilir. Akışkan modernite süreçlerinin marjinalleştirdiği bu insanlar atık insanlardır. Bu süreçler, dünyayı göçmenlerle doldurarak her zaman ikinci sınıf vatandaşlar olan “küreselleşmenin atıkları” göçmenlere ve atık insan sorununa dikkat çeker. Ülkelerin, kendi düzenlerine yönelik potansiyel bir tehdit olarak gördükleri atık insanları, yani göçmenleri istemediğini ve onlar için sınırlar çizdiğini belirtmek gereklidir. Atık insanların toplumdan dışlandığını, suçlandığını, refah avcıları olarak görüldüğünü ve bu insanların müreffeh ülkelerde yeniden dönüşüme tabi tutulduklarının vurgulanması gereklidir.

Sessizliğe Hayranlık (1996) romandaki isimsiz anlatıcı da bu anlamda atık bir insan olarak İngiltere’de yeniden dönüşüme sokulmuştur, ama gündelik hayatına sızan dışlanma ve ırkçılık dolu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, aslında orada istenmemektedir. Kalbindeki ağrı için gittiği doktor, ona kalbinin kötü olduğunu ama bu konuda endişelenmemesi gerektiğini çünkü onun yaşı ve ırkı için bu durumun normal olduğunu söyler. Doktora göre, Afro-Karayipli insanlar kalp hastalığına, “yüksek tansiyona, hipertansiyona, orak hücreli anemiye, bunamaya, dang hummasına, uyku hastalığına, şekere, amneziye, asabiyete, ağırkanlılığa, melankoli ve histeriye yatkın olurlar” (1996: 22). Doktorun, bütün siyahileri, içlerinde farklı etnik kökenlere mensup

olanları dahi genelleyen bu ırkçı tavrı karşısında anlatıcı, sessiz kalarak, “medeni bir şekilde yutkunarak ve içimden cehaleti ile alay ederek sineye çektim” (1996: 23) der. Doktorun tıbbi olmayan bir yöntemle teşhis ettiğini düşündüğü sırada, aslında zihnindeki ırkçı bir dizi genellemeyi sıraladığı sözde teşhisi karşısında, anlatıcı bir tepki göstermeyerek, sessizlikle cevap verir. *Encountering Strange Lands: Migrant Texture in Abdulrazak Gurnah’s Fiction* adlı çalışmasında, Ezekiel Kimani Kaigai, anlatıcının sessizliğini diğer karakterlerin ırkçılığını ve bilgisizliğini ortaya çıkarmalarını sağlamak için kullandığının altını çizer (2014: 129). Nitekim anlatıcı geçmişte de benzer durumlarla karşılaştığında yine sessizliğe sığınarak, ırkçılık karşısında tepkisiz kalır. Öğrenciyken bulaşıkçı olarak çalıştığı restorandaki Şef Peter, onun Emma ile sohbet etmesinden rahatsız olarak “binlerce kişi öylece uçaktan inip geçimini bizden sağlıyor ama benim mutfağında bunu yapamazsın” (1996: 77) der. Anlatıcı, o dönemde gazete ve televizyonlarda göçmenleri kötü gösteren hikâyelerin yaygın olduğunu, gazete ve televizyonların Hintlilerin ve Pakistanlıların uçaklardan inerek ülkeye geldiğini ve uygarlığın sonunun geldiğini belirten ifadeler ve resimlere yer verdiğini belirtir (1996: 77). Kendi kültürel kimlikleriyle, “sarileri” ve türbanlarıyla gelip ülkeye yerleşen bu göçmenler, ev sahibi toplumu rahatsız etmektedir. Bu hususta, Achille Mbembe *Brütalizm* kitabında: “İrkçılık retoriği dahi değişti: Deriyi hedef alan eski söylemin yanına açıkça kültürel veya dinsel olarak ifade edilen fark ve yabancılık mefhumları ekleniyor” (2022: 159) der. Dolayısıyla, ırkçılık artık sadece ten rengi farklılığı değil, kültürel ve dinsel farklılık üzerinden de sürdürülmektedir. Yani, yabancıların ten renginin yanı sıra, kültürel unsurlarının da ev sahibi toplumu rahatsız ettiği anlaşılmaktadır. Restorandaki patronu Peter de bu sebeple, anlatıcının Emma ile flörtleşmesini ve göçmenlerin gelip ülkeye kendi kültürel özellikleriyle bu şekilde yayılmasını hoş karşılamaz. Anlatıcı, bu noktada Peter’i anladığını ve içinden onu teselli etmek geldiğini söylemeyi düşünür. Aslında, o kadar kalabalık olmadıklarını ve ev sahibi topluma karşı sevgi hisleri beslediklerini anlatmak ister. Ancak, Emma’nın bir öğlen yemeğinde anlatıcıya buluşmak istediğini söylemesi Peter’i çılgına çevirir, bunun üzerine anlatıcıya bağırarak, hakaret ederek onun aşağılık ve şehvet dolu biri olduğunu (1996: 77-78) söyler ve siyahilerle ilgili klişe düşünceleri de dile getirmiş olur.

Anlatıcının karşılaştığı ırkçı tavırlar, her zaman Peter’in yaptığı gibi net bir şekilde hakaret içermez, anlatıcı bazen de görmezden gelinerek aşağılanmış olur. Emma’nın

annesi, anlatıcıyı tavırlarıyla yok sayar, onunla çok nadiren göz teması kurar ve mecbur kalmadıkça konuşmayarak, ona bir tür kibirle yaklaşır. Hamilelik haberinden sonra ise, Emma'nın annesi Bayan Willoughby, anlatıcıya nefretle bakmaya başlar, çünkü kızı Emma artık normal bir İngiliz kadını olamayacak ve “hayatının sonuna kadar bir tür hastalık kapmış” (1996: 108) gibi yaşayacaktır. Emma'nın içindeki hastalık, şüphesiz anlatıcının etnik kökeni ve bu karmaşık ilişkiden doğan bebektir. Dolayısıyla, bebek farklı ırklara mensup bir anne babadan “bulanık bir zürriyet, dengesizliğe ve dejenerasyona mahkûm, nesillerdir akan bozuk kanın, delik, doğuştan zayıf bir kemik yapısı, eşcinsellik, korkaklık ve hainlik olarak tezahür etmesi beklenen bir çocuk” (1996: 109) olacaktır. Emma'nın babasının tavırları da tipik sömürgeci bakış açısının izlerini taşımaktan öteye gitmez. Bir keresinde anlatıcıya artık üniversitelerde çok fazla siyahi öğrenci olduğunu, kendi döneminde böyle olmadığını söyler, “şimdi her yerde görüyoruz onları” (1996: 34) der. İngiliz toplumuna sızan siyahi öğrencileri, kendi sömürgeci kimliğine bir tehdit olarak algılayarak, bütün siyahları “onlar” diyerek bir genellemeye tabi tutmuş ve üstü kapalı bir şekilde toplumdaki bu dönüşümden rahatsızlığını dile getirmiş olur. Anlatıcı, bu genellemeye de sessizlik tepkisini vererek, Emma'nın babasının ırkçı düşüncelerini ifade etmesi için bir olanak sağlar. Anlatıcı, Emma ve ailesi için bazen varlığının bir anlam ifade etmediğini, farklı bir dilde konuşuyor gibi hissettiğini, onlarla konuşurken kelimeleri karıştırdığını, onların kendisine acıdıklarını ve bir hastalığın kurbanı gibi olduğunu hisseder. Emma'nın ailesiyle birlikteyken kendisini öteki ve bir yabancı hisseder (1996: 47). Kızı Amelia doğduğu sırada da bu yabancılık hissi devam etmektedir, hatta anlatıcı o kadar yabancı hisseder ki, Emma onu babasıyla bebeğin doğumunu kutlamak üzere bara gönderdiğinde, anlatıcının hissettiği duygu, aslında sevinç değil mutsuzluktur. Kızının doğumuyla, her ne kadar biyolojik anlamda İngilizlerle bağ kurmuş olsa da göç ettiği ülkeyi benimsemediği ve orada benimsenmediği için yabancılık duygusundan kurtulamaz. “Bir ülkede yerleşik olmak, onu sahiplenmek demek, toprağını kendinin kılmaktır” (Mbembe, 2022: 192), ancak anlatıcı böyle bir aidiyet geliştiremez. Zira bebeğin Emma'nın annesine benzemesi, İngilizlerin arasında hissettiği yabancılık hissi ve yeni başladığı öğretmenlik kariyerinde öğrencileri tarafından küçük düşürülme korkusu atık bir insan olan anlatıcıda kaygı ve değersizlik hisleri oluşturur.

Sessizliğe Hayranlık'ın isimsiz anlatıcısının babası Abbas'ın hikâyesini konu alan *Son Hediye* (2011) romanı, diğer bir atık insan olan Abbas'ın İngiltere'de kurduğu yeni yaşamını çevreleyen ayrımcılık ve dışlanmanın gölgesindeki hayatları konu alır. Abbas'ın çocukları Hanna ve Cemal, tıpkı *Sessizliğe Hayranlık*'ın isimsiz anlatıcısı gibi siyahi oldukları için okullarında ve gündelik yaşamalarında düşmanca muamelelere maruz kalırlar. Cemal, okulda karşılaştığı düşmanca tavırlardan, kökeniyle ilgili sorulardan ve yabancılık hissinden bahsedince, en sonunda Hanna, ona ülkesinin burası olduğunu söylemeyi öğretir (2011: 55). Okuldaki bir öğretmeni, dünyadaki yoksulluğu anlatırken Cemal'e doğru bakıp yoksulluğun onların ülkesinde olduğunu ve kendini bu yoksulluktan kurtarmış olanların, yoksul olanları aşağılamaması ve onlara yardım etmesi gerektiğini söyler. "Cemal ve Hanna ve onlara benzeyen diğerleri de bu zavallı kişilerden biri, fakat onu aşağılamamalı, ona kırıcı şeyler söylememeliyiz" (2011: 56) der. Öğretmenin bunları söylerken Cemal ve Hanna'yı hedef göstererek ve aşağılayıcı sözler kullanarak küçük düşürdüğü açıktır. Karşılaştıkları düşmanca tavırlar yüzünden Hanna, ailesine, onları İngiltere'de dünyaya getirdikleri için onlardan nefret ettiğini dile getirir (2011: 56), Cemal ise ailesinin kökleri olmadığı için normal aileler gibi olmadıklarını, başıboş olduklarını düşünür. Bir keresinde Cemal, süt almak için girdiği dükkândaki İngiliz dükkân sahibinin düşmanca tavırlarından rahatsız olur ve bu durum onun gündelik yaşamına sızmış böylesi tehlikeleri anlamasını sağlar. Çünkü "[g]öçmen aileler, kuşaklar arası boşluklarla ve kültürel uyumun getirdiği stresle başa çıkmak zorundadır" (Portes ve Rumbaut, 2001: 193). Dolayısıyla, Hanna ve Cemal göçmen çocukları olarak, bu zor duygularla mücadele etmek durumunda kalırlar. Cemal'in komşusu yaşlı siyahi göçmen adam Harun da Cemal ve Hanna gibi düşmanca muamelelerle karşılaşır; gençler bağırarak ve ona küfür ederek onu rahatsız eder. Daha önce polise şikâyet eden yaşlı adam polislerden bu durum karşısında bir şey yapamayacakları cevabını alır (2011: 217). Bu durumda, göçmenlerin bu düşmanca tavırlara sessiz kalmaktan başka bir olanağı kalmamış olur.

Atık insanların maruz kaldığı bu düşmanca tavırlar, onların sosyal alanlardan defalarca dışlanması ve hakarete uğraması anlamına gelir. Kendini İngiliz olarak tanımlayan ve İngiliz erkek arkadaşının daveti üzerine paskalya ayinine katılan Hanna, Nick'in kardeşi Laura'nın erkek arkadaşı Anthony tarafından "zenci" (2011: 127) kelimesi kullanılarak aşağılanır. Bu kelime, Hanna'nın kimliğine ve etnik kökenine

yönelik bir aşağılamadır. Zira Hanna bireysel olarak kendini İngiliz olarak tanımlasa da toplumsal olarak sadece siyahi bir göçmen ve bir öteki olarak vardır. Bu durumda, Hanna'nın bireysel olarak bir İngiliz'e dönüşme çabaları, maalesef onu ayrımcılıktan kurtarmaya yetmez, çünkü zamanla, baş etmesi gereken toplumsal önyargıların ve ayrımcılığın da farkına varır. Hanna, karşılaştığı bu aşağılayıcı tavırlardan sonra, erkek arkadaşı Nick'e, babasının zayıflıklarını ön plana çıkarır şekilde, olumsuz yönlerini vurgulayarak anlattığı için pişman olur. Aslında, babasının İngiltere'de siyahi bir göçmen olarak ne kadar çaba gösterdiğini ve ne kadar zorlandığını, ancak babasının bu konuda geçmişte anlattıklarını düşününce kavramaya başlar. Zira Abbas, çocuklarına, “[i]ş yerinde yaşadıklarını, orada katlanmak zorunda kaldığı, istismarı anlatırdı” (2011: 128). Yaşamı boyunca mücadele etmek zorunda kaldığı ayrımcılık sebebiyle Abbas, ölene kadar kendini yabancı hisseder. Tıpkı Bauman'ın dediği gibi “[b]ir kez mi mülteci olan, sonsuza dek mültecidir” (2022: 89); çünkü mülteci için geriye dönecek ev, ülke ve kültür artık yoktur. Hanna da düşününce babasının bütün mücadelesine rağmen, her daim yabancı olarak kaldığını ve aidiyet geliştiremediğini anlar. “Pain and Wonder The Wounding Journeys of Abdulrazak Gurnah” adlı çalışmasında, Vikrant Dadawala'a göre, Gurnah'ın göçmen karakterleri, göç ettikleri ülkede karşı karşıya kaldıkları bazen kayıtsızlık, bazen de düşmanca tavırlar yüzünden kendilerini o kadar yerinden edilmiş hissederler ki artık “dünyadaki yerlerini de kaybetme noktasına” (2022: 6) gelirler.

Benzer şekilde, Gurnah'ın *Terkediş* (2005) romanında, Raşit de İngiltere'ye göç ederek orada atık olarak dönüşüme sokulmuş bir karakterdir. Yabancı bir öğrenci olarak yaşadığı o kültürde, karşı karşıya kaldığı düşmanca tavırlar yüzünden, zamanla kendini değersiz görmeye başlar ve “Londra'da aldığım en erken ders hiçe sayılmakla yaşamayı öğrenmekti” (2005: 273) der. Raşit, öğrenim gördüğü okulda İngiliz sınıf arkadaşları tarafından, orada istenmediği net bir şekilde gösterilerek yok sayılır. Sınıfındaki İngiliz öğrenciler yabancı öğrencilere mesafeli davranır, Raşit onlarla arkadaşlık kurmak için çabalasa da başarılı olamaz. Bazen dersten sonra, sınıf arkadaşları bir yere gitmeyi planladığında ve Raşit de onlara katılmak istediğinde suratlarını asarak, onu istemediklerini belli ederler. Birlikte bir aktivite yapacakları zaman ona haber vermezler ve bakışlarıyla ya da gülüşleriyle Raşit'i sürekli aşağılarlar. Bu aşağılamalar Raşit'i o kadar üzer ki hiçbir şey yapmadığı halde arkadaşlarının ondan utandığını düşünür. Bir gün arkadaşlarından biri onunla ilgili: “Ne işi var burada?” deyince diğer duydukları

Raşit'in canını çok acıtmış olmalı ki “tam olarak ne dediğini hatırlamak istemiyorum” (2005: 273) der. Raşit, ona güldüklerini ondan sadece okuldakilerin değil, sokaklarda, caddelerde ve diğer sosyal ortamlarda da tanıdığı ve tanımadığı insanların ondan rahatsızlık duyduğunu, onu sevmediklerini ve orada istemediklerini anlamak durumunda kalır. Hiçbir zaman kabul görmediği için de zamanla kendine yabancılaşmaya başlar. Böylece, Raşit'i kuşatan bu düşmanca tavırlar onun da kendisini sevmemesine yol açarak, kendine onların gözünden bakmasına ve kendini değersiz görmesine neden olur. Çünkü “önyargı ve ayrımcılık deneyimi, bir kişinin iyilik hali üzerinde önemli bir olumsuz etki” (Berry, 1997: 25) yaratmaktadır. Bu nedenle, İngiltere’de karşılaştığı düşmanca tavırlar, kendi ülkesindeki İngiliz öğretmenlerin tavırlarından farklı olduğundan onun hazırlıksız yakalandığı, sarsıcı bir deneyim olmuştur. Kendi ülkesindeki İngiliz öğretmenlerinden aldığı derslerde, İngiltere ile ilgili okuduğu kitaplarda ve edindiği bilgilerde yer almayan bir şeyler olduğunu ve aslında yabancı olduğu bu ülkeyle ilgili çok da bir şey bilmediğini anlar. Okuduğu kitaplarda “İngiltere’nin dünyayı nasıl gördüğüne ve benim gibi insanlar hakkında ne düşündüğüne yer verilmemişti” (2005: 274) der. Bu durum, İngiltere’nin farklılıklara açık olmadığı anlamına gelmediğini, ama Avrupa dışındakilere dostça davranılmadığını ve düşmanca tutumlarla yaklaşıldığını ima eder.

Bu anlamda, Raşit dışlanmayı ve emperyalizmin ne olduğunu yaşayarak öğrenmiş olur, “bizi aşağıda konumlandırıp Avrupalıları üstün görme eğiliminde olan anlatıların dünyada bilgi diye kabul edilen şeyin ne denli derininde yattığını öğrendim” (2005: 274) der. Dolayısıyla, bilgiyi inşa eden sömürgeci anlayışın kendi dışındakileri hiyerarşinin aşağısında konumlandırarak, onlara kendi kültürlerinin değersizliğini de empoze ettiğini anlamış olur. Bu durumda, hiyerarşinin aşağısında olanlar kendi kültürlerini ve kimliklerini de onların ölçütlerine göre değerlendirmek durumunda kalır. Raşit'in Londra’da yaşadıklarıyla ilgili “Abdulrazak Gurnah’ın ‘*Desertion*’ Adlı Romanının Postkolonyal Okuması” adlı makalesinde, Kubilay Geçikli “Londra’daki hayatı, bir ait olamama anlatısına dönüşür” (2015: 117) diyerek yorumlar. Geçikli’nin vurguladığı bu ait olamama kültür, dil, kimlik ve tarihe de ait olamamayla ilişki içerisindedir ve İngiltere yabancılaşmanın ve dışlanmanın alanı olarak ötekileştirmeye olanak sağlayan bir mekân görevi görür. Bu anlamda, romanlardaki karakterler İngiltere’de bireysel ve toplumsal düzeyde bir kimlik kriziyle karşı karşıya kalırlar.

Bahsedilen bu kimlik krizi, romanlardaki karakterlerin günlük yaşamlarındaki ayrımcı tutumlar ve dışlanma ile somut bir hale gelmiş olur. *Deniz Kenarında* romanında, Latif, sokakta yürürken bir İngiliz adamın ona “sırıtkan kara mağribi” (2001: 94) demesi üzerine kendini kötü, değersiz ve hakarete uğramış hisseder. Yıllardır İngiltere’de yaşıyor olmasına rağmen, günlük hayatın koşuşturmacası içinde birdenbire hiç beklemediği bir anda, tanımadığı bir insan tarafından hakarete uğrayınca yaşadığı ülkeyi, kendini ve aslında bütün yaşamını da sorgular; “her köşeden [ona] bağırın, [onu] hor gören” (2001: 95) bir yerde yaşadığını üzülenle fark eder. Doğu Almanya’da yaşadıkları da İngiltere’den farklı değildir, zira Doğu Almanya’ya burslu okumak üzere on yedi yaşındayken gideceği zaman oradaki ayrımcılığın ve ırkçılığın farkında olmasa da kısa sürede göçmenlerin karşılaştığı bu zorlayıcı tehditlerle karşı karşıya gelmek durumunda kalır. Her ne kadar şimdilerde göçmenler için güvensiz bir yer olarak anılsa da Doğu Almanya’nın o dönemlerde göçmenlere karşı daha ılımlı bir tavır sergilediği anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, yine de o zamanlar göçmenlere karşı toplum içinde ırkçı ve ayrımcı tavırların olmadığı anlamına gelmediği gibi, Latif’in de ırkçılıkla karşılaşmasını engelleyemez. Günümüzde Almanya’da neo-faşistlerin göçmenlerin evlerini yaktığından ve Amerika’da siyahi Amerikalıların, oy ve vatandaşlık gibi talepler nedeniyle öldürüldüğünden (2001: 134) bahseder. Mbembe, bu tür şiddet olaylarını, Avrupalı olmayanların ve siyahların “ayrımcılık şiddetine” (2022: 159) maruz kalması olarak görmektedir. Latif ise bu durumu “Avrupalı olmayan insanların dünyanın her yanında küstahça ezilmesinden duyduğumuz rahatsızlıkla bağdaşan” (2001: 136) talepler olarak yorumlar. Latif’in bu gözlemini şekillendiren toplumsal bağlama ek olarak, bir de bireysel deneyimlerinin etkisidir.

Kaldığı yurttaki şartlar oldukça kötüdür ve orada kalan öğrencilerin tamamı siyahi ve farklı ülkelerden gelen öğrenciler olsalar da ortak özellikleri “detaylı ve net bir öncelik, dışlama ve sevilmemeye sırasına göre ayrılıp o yeraltı mezarına tıkmış” (2001: 146) olmalarıdır. Her ne kadar yurdun şartları çok kötü olsa da en azından kendi gibi insanlarla aynı ortamı paylaşmak Latif’e kendini daha güvende hissettirir, bu sebeple de zamanını genelde yurttaki geçirir. Yabancılaşma hissi onun için o kadar zorlayıcıdır ki yurdun dışına çıkıp yürüyüşe çıkması ancak iki hafta sonra mümkün olur ve arkadaşı Ali ile ilk yürüyüşe çıktıklarında yanlarından geçen Alman gençler “Afrikerishe” (2001: 151) deyince bu duydukları onları şaşırtır. Sadece yolda geçerken gördükleri bu insanlar onlarla dalga

geçerler “ama buna ve daha kötüsüne alışacaktık zamanla, bu tip fütursuz terbiyesizliklerin yaralarını sarmayı öğrenecektik” (2001: 151) der. Latif, bu gibi olaylara alışmaları gerektiğini düşünse de okulda da benzer durumlarla karşılaşır; öğretmenlerinden biri, yabancı öğrencilere ülkelerindeki sıcak hava ve yedikleri yüzünden gayretli olmadıklarını ve umursamaz olduklarını söyleyerek ayrımcı bir genelleme yapar. Karşılaştıkları ayrımcı ve ırkçı tavırlar onların adeta gündelik hayatlarının olağan bir parçası haline gelir. Bauman’ın dediği gibi bu insanlar “dışlanmanın vücut bulmuş halidirler, her yerde dışlanırlar” (2022: 90). Bu sebeple, ayrımcılığa uğrama korkusu Latif’in sosyal ilişkilerinde kendine güvenini sarsar ve her yeni karşılaşmada benzer durumları yaşayacağını düşünerek tedirgin hissetmesine sebep olur. Latif mektup arkadaşı Elleke’nin evine davet edilince aynı tedirginliği hisseder: “Geldiğinde bana küçümseyici davranmamasını umuyordum. Karşılaştığım birçok Alman bunu yapmaktan kendini alamıyordu” (2001: 156) der. Elleke’yle uzun bir süredir mektuplaşmasına ve aralarında bir tür arkadaşlık bağı oluşmasına rağmen, Alman bir insanla kuracağı bu sosyal etkileşimin de ırkçılık ve ayrımcılık gölgesinde kalacağını düşünür. John W. Berry’ye göre, “ırkçılık, göçmenler ve onların ruh sağlığı hususunda karşılaşılan en ciddi sorun ve risk faktörüdür” (1997: 25), bu nedenle bu sorun Latif’in hayatını ve psikolojisini doğrudan etkilemektedir. Daha önce etkileşimde bulunduğu ya da sadece karşılaştığı diğer Almanlar tarafından küçümseyici tavırlara sürekli olarak maruz kalması, Latif’in kendine güvenini zedeleyerek, ırkçılığın orada bireysel düzeyden ziyade, toplumsal düzeyde yaygın olduğunu düşünerek bir genellemeye varmasına yol açar.

İrkçilik ve ayrımcılık Almanya ve İngiltere’de benzer şekilde karşımıza çıkar, yani göç eden Latif gibi eğitim amacıyla burslu bir şekilde okumaya gelen öğrenci de olsa Salih gibi yaşlı bir mülteci olsa da bu negatif tutumlar varlığını sürdürür. Havaalanındaki memur Kevin Edelman, sığınma talep eden ve dil bilmediği anlaşılan yaşlı göçmen Salih’e net bir şekilde ülkelerinde göçmen istemediklerini belirtir; “sizi burada istemiyoruz. Sizin için hayatı zorlaştıracacağız, size saygısızlık edeceğiz, hatta belki şiddet uygulayacağız” (2001: 25) der. Edelman’ın acımasız tavrı, ırkçılığın ve ayrımcılığın acımasızlığını gözler önüne serer. Ne için iltica etmeyi talep ettiğini anlayamadığı, ülkesindeki savaş ya da kaostan kaçan ve can güvenliği olmayan bir insana, İngiltere’nin Afrika’dan gelenlerin iltica talebini kabul etmeye yönelik politikasına rağmen,

Edelman'ın göçmenlere yönelik düşmanca tavrı, benzer zihniyetlerin nasıl işlediğini de yansıtır. “Writing ‘Wider Worlds’: The Role of Relation in Abdulrazak Gurnah’s Fiction” adlı çalışmasında, Tina Steiner “ötekinin insanlığını tanımayı reddetmek ve bu reddin korkunç sonuçları Gurnah romanının merkezindedir” (2010: 126) der. Edelman'ın, Salih'i dışlayan hatta psikolojik ve fiziksel şiddetle tehdit eden sözleri, göçmenlere yönelik insanlık dışı bir tutumun ve karşısındaki insanın insanlığını da reddeden ve ötekileştirmekten başka bir amaca hizmet etmeyen nefret dolu bir düşünce biçiminin yansımasıdır. Bu dışlayıcı ve tehditkâr tutum, ötekileştirilen göçmenlerin toplumda istenmediğinin ve toplumsal düzene tehdit olarak algılandığının göstergesi olarak yorumlanabilir.

Bu bağlamda, akışkan modernitenin vurguladığı hareketlilikle birlikte sınırları aşan göçmenler ve zihinsel olarak sınırları aşan insanlar hem fiziksel hem de zihinsel sınırların ötesinde bir kimlik oluşturma süreci yaratırlar. Bu insanlar sadece fiziksel sınırları değil, psikolojik ve kültürel sınırları da aşması gereken, kimlikleri her daim sorgulanan gruplardır. Göçmenler, yani “küreselleşmenin atıkları” (Bauman, 2022: 69) olan bu insanlar kalmasına izin verilmeyenlerdir; Latif ve Salih gibi diğer mültecilerin de istenmemesi durumu bu konudaki endişelerin somut bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Edelman'ın ve diğer kapıyı kollayan görevlilerin yaptığı, istenenler ile istenmeyenler arasında sınır koymak ve bu sınırı her defasında yeniden çizmektir. Devletlerin görevlendirdiği sınırlardaki memurlar, liman polisleri, gümrük memurları, göçmen büroları, ülkedeki düzeni istenmeyen davetsiz misafirlerden korumaya çalışırlar. Düzene uymayanlar ise atık insanlardır ve Salih burada düzenin gereklerini yerine getiremeyen, çalışma yaşını çoktan geçmiş olan atık bir insandır. Aslında Salih, başkasının kimliğini kullanarak sahte bir pasaportla girdiği için aynı zamanda hukuk dışıdır. Göçmen bürosundaki görevliler, Salih'in İngiltere'de çalışamayacağını anladıklarında “Sosyal Güvenlik'ten yararlandırmak, yardım sağlayarak barındırmak, ödenek vererek cesedini yıkamak haricinde epey bir şey için yaşlı” (2001: 68) diyerek onun ülkeye maliyetini hesaplarlar ve bu durumda o bedavacı olarak görülür. Atık işsizden farklı olarak, Salih'in durumunda olduğu gibi ekonomik bir yükü ima eder.

Zengin ülkelere göç eden atık insanlar olan göçmenler bir yandan o ülkelerde endişe yaratırken, öbür taraftan da alt düzey işler yapacak birilerine ihtiyaç duyulması sebebiyle kabul edilirler. Romanlardaki göçmen karakterler arasında da alt düzey işler yapanlar

mevcuttur. *Sessizliğe Hayranlık* romanının isimsiz anlatıcısı restoranda bulaşıkçılık yapar. İngiltere’de yabancı bir öğrenci olarak dönüşüme sokulmuş atık bir insan olan anlatıcı, hayatı üzerinde bir hükmü olmadığını düşünür; öyle ki personel alınacak ilanını gördüğünde kendisinin kast edilmediğini düşünür çünkü “istenebilirliğime ilişkin güvenimi kaybetmiştim ve kendimi personel olarak göremiyordum bir türlü” (1996: 74) der. Öğrenci vizesiyle geldiği için çalışma izni olmayan ama aynı zamanda paraya ihtiyacı olan, kötü koşullarda tek odalı bir yerde yaşayan ve kıyafetlerini koyacak bir dolabı bile olmayan anlatıcı bulaşıkçılık yapmak durumunda kalır. İşe başvurma konusunda tereddüt eden, sokakta dolanıp duran anlatıcı yabancılığının işi almasına engel olacağını düşünerek, “daha az yabancı, daha fazla kabul edici görünmesi için restorana farklı açılardan yaklaştım” (1996: 74) der. Burada çalışırken yemek artıklarını yemek zorunda kalan anlatıcı, kendini bir kamptaki mahkûm gibi hisseder; çünkü bulaşıklardaki kirleri iyi temizlemesi için çalıştığı kısım çok aydınlatıldığı için mahkûmlar gibi sürekli gözetim altında (1996: 74) olduğunu hisseder. Çalıştığı restorandaki şef Peter, onu “yabancı parazit öğrenci” (1996: 76) olarak nitelendirir. Bu şekilde nitelendirilen anlatıcı dışlanmışlığının getirdiği korkuyla Emma’ya da öğretmen olmak için okuduğunu söyler, böylece Emma onun azınlık sorunlarını çözmek gibi projeler yürütme gibi amaçlarla (1996: 76) orada olmadığını öğrenmiş olacaktır. Gerçekten de anlatıcı azınlık sorunları çözmek gibi projelerin peşinde olmayan, sadece orada bulaşıkçılık yapan, yemek artıklarını yemek zorunda kalan, alt düzey işleri yapmaya mecbur kalan ve kendini adeta bir mahkûm gibi hisseden atık bir insandır.

Benzer şekilde, *Son Hediye* romanında da atık insanlar olan Abbas ve Meryem alt düzey işler yapmak zorunda kalırlar. Çünkü göçmenler “kirli, tehlikeli veya aşağılayıcı işlerde çalışırlar. Temizlikçi, bakım çalışanı ve mutfak işçisi olarak, tüketim toplumunun fiziksel ve maddi atıklarını ortadan kaldıranlar onlardır” (Brennan, 2014: 59). Meryem de önce hastanede temizlikçi olarak, sonra hastane kantininde çalışarak (2011: 21), bir göçmenden beklenen alt düzey işleri yapar. Kocası Abbas gemide çalıştığı zamanlarda tuvalet temizleme, yerleri temizleme gibi küçük görülen işler yapar ve düşündüğünün aksine zoruna gitmez (2011: 257). Bunun nedeni ise zaten ondan atık bir insan tam olarak bu işleri yapması beklendiğinden o da kendinden utanmamayı öğrenir. Meryem, Abbas’ın hastalığı dolayısıyla fazla izin kullandığı dönemde ona, işten atılabileceği söylenir (2011: 21); çünkü Meryem düzenin ondan beklediği temizlik işini yerine getiremez ve atığa

çıkma riskiyle karşı karşıya kalır. Abbas da felç geçirdikten sonra artık düzenin gereklerini yerine getiremeyerek atığa çıkar. Göçmenler, toplumsal normlara uymadıkları için atık insan olarak suçlanma ve dışlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar.

Atık insanlar olarak mülteciler, her yerde yurtsuz olan ve dışlanan insanlardır, bu anlamda *Terkediş* (2005) romanında Raşit istenmeyen, davetsiz bir misafirdir ve atık bir insan olarak zengin bir ülkeye göç ederek yeniden dönüşüme sokulmuştur. Rehana ve Cemile gibi karakterler düzenin gereklerini yerine getirmeyerek atık insan olurlar, yine ülkedeki devrim yüzünden sürgüne gönderilen, istenmeyen insanlar da atık insan tanımına uyar. Geçmişte, Avrupa'nın sömürge hareketleri sırasında kendi atık insanlarını az gelişmiş sömürge ülkelere göndermesi, Pearce, Burton, Frederick gibi sömürgeciler ve sahilde evi olan sömürgeci memurlar aracılığıyla o bölgelerin batının atık tasfiye alanına dönüştürülmesinin somut örnekleridir.

Günümüzde ise küreselleşmeyle birlikte Bauman'ın dikkat çektiği atık sorununun yeni bir boyut kazanması ve “küreselleşmenin atıkları” (2022: 69) olan göçmenlerin gelişmiş ülkelere yeniden dönüşüme sokulmasıyla zengin ülkelere yönelen bu göç hareketliliği, bu insanların ev sahibi toplumlar tarafından istenmemesiyle sonuçlanır. Raşit ve diğer yabancı öğrencilerin, ev sahibi halk tarafından istenmedikleri açık bir şekilde belli edilir. “Burada ne işi var?” denilerek öfke, suçlama ve dışlanmayla karşı karşıya kalan göçmenler, bu kötü muamelelerden bir türlü kurtulamazlar. Bauman'ın dediği gibi “kişi alnında atık damgasıyla yolunu bulmaya çalışırken düş kırıklıkları ve yılgınlıklar arasında tökezler, her defasında yolculuğun başında kaçmaya çalıştığı noktaya gelir” (2022: 103). Yani, atık olarak etiketlenen bu insanlar ne kadar çabalarsa çabalasınlar, kendilerini çevreleyen olumsuzlukların çıkmazından kurtulamazlar. Göçmenler, ev sahibi toplumda çağrıştırdıkları kaos, savaş, yıkım gibi imgelerden dolayı dışlanırlar. Göçmelerin birlikte getirdiği bu negatif imgeleri, onlara korku ve endişeyle yaklaşılmasının sebebi olarak gören Bauman, *Iskarta Hayatlar Modernite ve Safraları* kitabında, göçmenlerin ev sahibi ülkelere kendi kırılğan konumlarını hatırlattığına dikkat çeker (2022: 67). Dolayısıyla, “küreselleşmenin atıkları” olan bu insanlar kendilerine yöneltilen suçlama ve öfkeyle karşı karşıya kalırken, alt sınıftan göçmenler suçla ilişkilendirilerek tehdit olarak görülür. Çeşitli suçlamalarla karşı karşıya kalan göçmenler, insandışlaştırılarak suç ve güvenlik tehdidi gibi konularla ilişkilendirilerek, etik alanının dışına itilmiş olur (Bauman, 2021b: 70). Böylece bu insanlara karşı

ayrımcılık ve duyarsızlık oluşur; özellikle de alt tabakanın milliyetçilik duygularının arkasına sığınarak ve göçmenleri küçük görerek dışlaması yabancı düşmanlığına hizmet etmiş olur. Toplumun alt sosyal tabakasının zaten kırılğan bir zeminde yaşadığı göz önüne alındığında bu gruptaki insanlara, göçmenler kendi zayıf konumlarını hatırlattığı için rahatsızlık hisleri oluşturur. Göçmenlerin çağrıştırdığı atık insan olma durumu, toplumun diğer kesimlerini de rahatsız eden ve endişe yaratan bir durumdur.

Bu noktada, toplumun diğer kesimlerine kendilerinin de atığa çıkma ihtimalini hatırlatan göçmenler, mülteciler, sığınmacılar gibi gruplar, modern ulus-devletlerin sınırlarını belirleme ve koruma çabalarıyla sık sık karşı karşıya kalırlar. Göçmenler, ev sahibi toplumlarda korku ve endişe yaratabildiğinden genellikle potansiyel suçlular olarak görülerek dışlanırlar. *Sessizliğe Hayranlık* romanında, sahte pasaportla ülkeye giren *Deniz Kenarında*'daki Salih gibi diğer göçmenlerin de ülkeye girmek için pasaport sahtekârlıkları yaptıklarına ve gecekondularda yaşadıklarına dikkat çekilerek, bu durumun medyada eleştirildiği belirtilir. Medyada Hintli ve Pakistanlıların sarileri ve türbanlarıyla hava alanlarını doldurduğuna yer verilir; öyle ki, “pasaport sahtekârlıklarını, tıka basa dolu gecekonduları, artan suçları ve uyuşturucuya bağlı ölümleri, düzmece nişanları ve siyahi ülkelere gelenlerin yaratılıştan düşük zekâ oranlarına sahip olduğunu ve bildiğimiz anlamda uygarlığın sonuna geldiğini anlatan hikâye ve fotoğraflarla doluydu” (1996: 77). Dolayısıyla, medyada mültecilerin negatif temsillerinin onlara yönelik algıları şekillendirerek, toplumda bir kutuplaşma ortamı yaratıldığı anlaşılmaktadır. Victoria M. Esses ve arkadaşları “medyanın mülteciler gibi bir grubu insanlıktan çıkararak, halkın o gruba yönelik genel tutumlarını ve ilgili politikalar hakkındaki görüşlerini güçlü bir şekilde” (2008: 21) etkilediğini ortaya koyar. Göçmenlerin üzerlerinde hissettiği bu suçlu olma ve hedef gösterilme korkusu, göç ettikleri ülkede çok uzun yıllar yaşasalar da silinememektedir. Nitekim romanın isimsiz anlatıcısı yirmi yıldır İngiltere’de yaşıyor olmasına rağmen, ülkesini ziyaretten dönerken pasaportunu kaybedince bu korkuları su yüzüne çıkar. Anlatıcı, uçaktan indiğinde pasaportunu kaybettiğini fark edince adeta dehşete kapılır. Onu ülkesine geri göndermelerinden ve hapse atmalarından korkar: “Persona non grata. Yasadışı göçmen. Sığınma isteyen kişi. Mülteci” (1996: 239). Her ne kadar güvenlik görevlisi her şeyin yoluna gireceğini söylese de anlatıcı çok endişeli davranır: “Yüzüm siyahtı. Ekvator çizgisinin altında bir yerden uçağa binmişim ve İngiltere’ye pasaportsuz girmeyi talep

ediyordum” (1996: 239) der. Bu sırada aklına Emma’nın onu havaalanından alacağı gelince, belki böylece Emma “onlara iyi yerlilerden biri olduğumu, uyuşturucu satıcısı ya da silah tüccarı ya da köle tüccarı olmadığını söyleyebilirdi” (1996: 239) diye düşünür. Göçmenlere yönelik suçlayıcı ifadeler aklından birer birer geçen anlatıcı, bu sayede göçmenlerle ilgili klişe düşünceleri de ifade etmiş olur. “Kraliyet asalı adamıza sızmaya çalışan bir diğer sefil sıçan” (1996: 239) gibi aşağılayıcı ifadeler aslında anlatıcının kendi düşünceleri değil de medyada geçen ya da insanların zihninden geçenlerin bir yansımasıdır.

Göçmenleri suçlu gösterme, politikacıların toplumun dikkatini başka yönlere çekmek için sıklıkla kullandıkları bir stratejidir. Bu anlamda, atık insanlar ve atık üretimi, modern toplumların yapısal dönüşümünün bir yansımasıdır. Küreselleşme ve akışkan modernite, bu süreci daha da karmaşık hale getirmiştir. Atık insanların varlığıyla ilgili algıların ve karşılaştıkları zorlukların, modern toplumların politikalarını ve yapılarını nasıl şekillendirdiğini anlamak açısından ön plana çıkmaktadır. Medyanın mültecileri teröristlerle ilişkilendirdiği ve bu sebeple mültecilerin toplumlar tarafından tehdit olarak algılandığını belirtmek gerekir. Bauman’ın *İskarta Hayatlar Modernite ve Safraları* kitabında da belirttiği üzere, özellikle 11 Eylül saldırıları sonrasında teröristler arasında bir mülteci olmamasına rağmen, medyanın mültecileri hedef göstererek toplumlarda korku ve güvensizlik hisleri oluşturulduğuna dikkat çekmek gerekir (2002: 65). Bauman terör saldırılarının ardından, politikacıların güvenlik politikalarının arkasına sığınarak, toplumu manipüle ettiğini ve bu sürecin göçmenlere karşı önyargıları artırdığını savunmaktadır. Göçmenlerin terörist olarak damgalanması, onların insani haklarının ve değerlerinin görmezden gelinmesine yol açmaktadır. Göçmenlik konusunun sadece güvenlik tehditleri ve suç önleme gibi sınırlı çerçevelerde ele alınmasının insan haklarına ve etik değerlere zarar verdiği vurgulamak gereklidir. Ayrıca, bu tutumların göçmenlere yönelik ayrımcılığı ve duyarsızlığı artırdığını, göçmenleri insandışılaştırıldığını ve toplumda ayrımcılığı körüklediğini belirtmek önem arz etmektedir.

Bu bağlamda, *Son Hediye* romanında 11 Eylül saldırılarının görüntülerinin televizyondan yayınlandığına ve romandaki göçmenlerin bu olayla ilgili kaygılarına yer verilir. Saldırıların yayınlandığı sırada Cemal’in haberlerden duyduğu endişe, babası için kaygılanması ve saldırganlar arasında Müslümanların olmamasını umması anlatılır (2011: 131). Cemal o dönemlerde, dini öğrenmek için İslam İncelemeleri Grubuna

katılmaya başlamıştır. Cemal'in katıldığı bu toplantılardan bir süre sonra, 11 Eylül saldırıları olur ve bu saldırılar ona içinde yaşadıkları dünyanın ne kadar “tehlikeli ve kırılgan” (2011: 131) olabileceğini gösterir. 11 Eylül saldırıları sonrasında, Cemal içinde yaşadıkları dünyanın çok güvenli olduğuna inanmış olduklarını ve böylesi olaylar dünyada başka yerlerde yaşanıyor olsa da aslında bu hissi anlamamış olduklarını düşünür. Charles J. Stivale, 11 Eylül saldırılarının “savaşın yersizyurtsuzlaşmasına” (2005: 39) yol açtığını, geleneksel savaştan terörle mücadele gibi sınırları belirsiz bir savaş türüne geçildiğini düşünür. Zira savaşın kime karşı, ne zaman ve hangi koşullarda verildiği belirsizleşir. Saldırıların sonrası, devletlerarası savaşların ve politik durumların değişime uğraması ile birlikte, daha esnek ve belirsiz bir dünya düzenine geçilmesi söz konusudur. Bu hususta Habermas, 11 Eylül terör saldırılarının ardından, Amerikalıların yabancılara kucak açan tavırlarının yerini bir güvensizliğe bıraktığını gözlemlediğini vurgulamaktadır (2008: 46). Olaylardan sonra göçmenler hedef gösterilerek politikacılar, haberlerde ve gazetelerde göçmenlerle ilgili negatif haberler yayılmasını sağlar. Bauman'ın dikkat çektiği gibi o dönemde saldırganlar arasında mülteci olmamasına rağmen mülteciler hedef gösterilmiştir (2002: 65). Bauman'ın bu konuda altını çizdiği hususlardan biri politikacıların milliyetçilik duygularını ve insanların bu husustaki hassasiyetlerini kullanarak “biz” duygusu yaratmalarıdır (2023: 239); bu durumda, bu grubun dışında kalanların öteki görülerek, onlara öfkeyle ve hınçla yaklaşılmasıyla birlikte kültürler arasında bir kutuplaşma yaratılması söz konusu olur. *Deniz Kenarında* romanında, sadece yolda yürüdüğü için İngiliz bir adamın Latife “sırıtkan kara mağribi” (2001: 94) demesi ya da Edelman'ın Salih'e Avrupalı olmadığı için onun burada istenmediğini söylemesi (2001: 25) bu kutuplaşmanın somut örneğidir. Edelman'ın kendi de ailesi de mülteci olmasına rağmen Salih'i yargılar, çünkü ona göre Romanyalı ailesi Avrupalı olduğu için Avrupa'da hak iddia edebilir ama Avrupalı olmayan Salih'in böyle bir hakkı yoktur; üstelik Salih'in yoksulluğu ve içinde bulunduğu durum canını sıkarak. “Siz buraya ait değilsiniz, bizim değer verdiğimiz şeylere değer vermiyorsunuz, bunlar için nesiller boyu bedel ödemediniz ve biz sizi burada istemiyoruz” (2001: 25) der. Latif de Salih de aslında bu sözleri hak edecek bir şey yapmazlar ancak Avrupa dışında kalanların öteki muamelesi gördüğü anlaşılmaktadır. Salih, Edelman'ın ona söyledikleri yerine isminin kökeni üzerine, nereye ait bir isim olabileceği üzerine düşünür sonra “Avrupa'nın sahibinin ismi bu, onun değerlerini bilen, bunlar için nesiller boyu bedel ödemiş birinin ismi. Ama zaten

bütün dünya Avrupa'nın değerleri için bedel ödedi" (2001: 25) der; bu anlamda, sömürge tarihine vurgu yaparak, kendisinin ve diğer sömürülenlerin de Avrupa'nın bir parçası olduğunu öne sürer. Bunları sözel olarak söylemese de aklından geçenler bu düşüncelerdir. Avrupa'nın refahına geçmişte katkıda bulunan bir ülkeden gelen bir sığınmacı olarak, kendisinin de her ne kadar Avrupalı olmasa da Avrupa'da hakkı olduğunu düşünerek kabul edilmeyi talep eder.

Romanda, Salih'in aksine Elleke "Biz Avrupalıydık. Dünyada nereye istersek gidebilirdik" (2001: 167) der. Avrupalı oldukları için seyahat etmek onlar için kolaydır ve gittikleri yerlerde hoş karşılanırlar. Aynı şekilde, Latif de Avrupa içinde rahatça seyahat eder, ancak mülteciler için dolaşım sınırlanmaktadır. Latif ile Jan birlikte seyahat ettikten sonra Almanya'dan kaçarlar, sonra Jan ile ayrılırlar ve Latif İngiltere'ye iltica eder. Latif, yaz boyunca Avrupa'yı gezer ve İngiltere'ye geldiğinde kendini rahatlamış hisseder. "Kimse beni kovmakla ya da sonradan sınır dışı etmek için hapse atmakla uğraşmıyordu. Kimse ülkeye hizmet etmemi ya da bağlılık göstermemi beklemiyordu" (2001: 175) der. Önce gemiye binip amaçsızca gezmek ister ama sonra geminin gitmiş olduğunu anlar ve oradaki polisler mülteci olduğunu söyler. Buradaki polisler ve bekçiler onunla yiyeceklerini paylaşarak, ona dostça davranır (2001: 176), yani Edelman'ın Salih'e davrandığı gibi davranmazlar; çünkü gelen kişi zaten Avrupa'da başka bir ülkeden gelmektedir. Dünya üzerinde serbest dolaşım hakkının tüm insanlara özgü bir hak olması gerekirken, bu hakkın Avrupa'ya ait bir ayrıcalık haline getirilmesi (Mbembe, 2022: 79) göçmenlik ve insan hakları konusunda ayrımcılığa yola açmaktadır. Bu nedenle, Latif'in Avrupa içinde iltica etmesi Salih'in iltica etmesinden farklıdır ve ikisi de aynı etnik kökene mensup olmalarına rağmen, birbirinden çok farklı muamelelerle karşılaşırlar. Bu hususta, Sissy Helff "Imagining Flight in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*" adlı çalışmasında, Salih'in aksine Latif'in Almanya'dan İngiltere'ye kaçmasının güzel bir seyahat rotası olarak tasvir edildiğini ve bunun bir sığınmacıdan çok "kozmopolit bir yolcunun" (2008: 398) yolculuğunu anımsattığını belirtir. Dolayısıyla, Latif'in Avrupa içindeki iltica yolculuğunun ilticadan ziyade, bir turistin yolculuğuna benzediğini söylemek mümkündür.

Bu anlamda, teknolojinin ve küreselleşmenin getirdiği hareket özgürlüğü üst sosyal tabaka için hoş karşılaşmalarla ilişkili iken alt sosyal tabaka için sıkı denetimlerle ve sınır dışına atılmaya ilişkilidir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, *Küreselleşme*

Toplumsal Sonuçları kitabında Bauman'ın işaret ettiği gruplardan turistler gittikleri yerlerde iyi karşılanırken, göçmenler sürekli denetimlere ve yaptırımlara tabi tutulur (2021a: 111). Göçmenler turistlerden farklı olarak düzenini bozmaya çalışanlar olarak görülür; bu sebeple toplumlar yabancıları uzak tutmayı, düzen pratiklerinin bir parçası olarak görürler. Dolayısıyla, sosyal sınıflar arasında hareket özgürlüğü eşit olarak dağıtılmadığı için alt tabakadakiler sınır dışı edilme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Turist muamelesi gören Avrupalılar, Elleke gibi hoş karşılanırken, göçmen olanlar Salih gibi denetlenir, sorgulanır, hatta Edelman'ın yaptığı gibi gerekirse eşyalarına el konulur. Seçkinler, yani Avrupalılar, istedikleri yerlere gidebilirken romanlardaki Afrikalı karakterler siyasi ve bürokratik sorunlar yüzünden kendilerini sınırlandırılmış hissederler. Bu kişiler, çoğu zaman hapsedilmiş gibi hissederek daha iyi bir yaşam kurma umuduyla kaçmanın yollarını ararlar. *Terkediş* (2005) romanında, Frederick, Burton, Pearce gibi seçkinler dilediği yere gidebilir ve hoş karşılaşmalarla buyur edilirler. Buna karşın, *Sessizliğe Hayranlık* (1996) romanının isimsiz anlatıcısı seçkin olmadığı için yirmi yıl sonra genel af çıkmasıyla birlikte ülkesine gidebilir. Anlatıcının ülkesini ziyaret etme şansına sahip olması ancak bürokratik ve siyasi bir dizi engelin ortadan kalkmasıyla mümkün olur. Ayrıca pasaportunu kaybeden anlatıcı, sınır dışı edilme korkusuyla karşı karşıya kalır. Bu durumda, sınır dışı edilme korkusunun seçkinler için geçerli bir durum olmayıp yabancılar için geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Zira yabancılar hem toplumun yarattığı hem de düzenine tehdit olarak gördüğü insanlar oldukları için böyle bir korku taşımaları, düzenin devamlılığının sağlanması adına gerçekleşmesi muhtemel bir duruma dair bir korkuya işaret eder.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Gurnah romanlarındaki yabancı karakterler düzene tehdit olarak görülen insanlardır. Bir tehdit olarak algılanan yabancı, ne dost ne de düşmandır (Bauman, 2020: 83) ve yerliler için aslında rahatsız edicidir. Yabancıların toplumlar için hem bir tehdit hem de bir rahatsızlık kaynağı olduğunu, yabancı kavramının, dost ve düşman arasında belirsiz bir konumda olduğunu ve toplumsal düzene meydan okuduğunu belirtmek gerekir. Yabancıların toplumla ilişkisinde, asimilasyon politikalarına başvurularak, aslında farklı kültürlere mensup olan bireylerin baskın kültüre benzetildiği ve bireysel farklılıkların silinerek, tek tipleşmenin hedeflendiği anlaşılmaktadır. Asimilasyon politikaları, baskın grupların üstünlüğünü korumak için diğer grupların kendi kültürlerinden vazgeçmelerini ve baskın kültüre benzemelerini talep

eder; bu süreçte bireylerin davranışları baskın grup tarafından titizlikle incelenip değerlendirildiği için asimile olanlar kendilerini sürekli olarak kabul ettirmek zorunda hissederler. Berry'ye göre, asimilasyonun başarılı olması için ev sahibi toplumun olumlu tutumlar göstermesi ve kabul görmeye çalışan bireyi kabul etmeye istekli olması gerekir; aksi halde, düşmanca tavırlar “dışlanma ve egemenlik” (1997: 19) kurma ile sonuçlanır. Bu anlamda, ev sahibi ülke tarafından dostluğu da düşmanlığı da belirsiz görülen yabancı yolda yürürken düşman görülerek Latif gibi “sırıtkan kara mağribi” (2001: 94) denilerek aniden hakarete uğrayabilir; oysa o yaşamının büyük bölümünü İngiltere’de geçirmiştir. Aslında ülkedeki diğer vatandaşlar gibi vergisini öder ve yıllarca İngiliz öğrencilere üniversitede ders vererek ülkeye hizmet eder, buna karşın zaman zaman düşmanca hislerle muamele görülür. “Untangling Stories and Healing Rifts: Abdulrazak Gurnah’s *By the Sea*” adlı makalesinde Felicity Hand, Latif’in toplum içinde Bhabba’nın “üçüncü alan” dediği yerde konumlandığını ve Afrikalılarla yurttaş olmak için fazla İngiliz, İngilizlerin arasına alamayacağı kadar siyah olduğuna yer verir (2010: 79). Latif, yıllardır İngiltere’de yaşayan, İngilizce konuşan ve ülkeye hizmet eden bir insandır, ama sokakta hiç beklemediği bir anda, sadece yolda yürüdüğü bir anda ırkçı bir şekilde taciz edilir. Bauman *Modernlik ve Müphemlik* (2020) kitabında yabancıнын ne dost ne de ne düşman olduğunu, belki de her ikisi birden olduğunu o yüzden de üçüncü bir sınıf da oluşturmayıp “karar verilemeyenler”e dâhil olduğunu belirtir. Dolayısıyla, *Sessizliğe Hayranlık*’ın isimsiz anlatıcısı da üçüncü bir sınıf oluşturmayan “karar verilmeyenler”e dâhil olan bir karakterdir. Yabancıнын bu belirsizlik oluşturan ve rahatsızlık veren durumu, onun “sümüksü” algılanmasıyla da ilgilidir. Nitekim Bauman, yabancıyı Sartre’ın “yapışkan” (le visquex) (2020: 91) kavramına benzetir, yabancı yapışan ve istila eden olduğu için ondan uzak durulur ve yabancıyla baş etme stratejilerine başvurulur. Bu durumda, Levi Strauss’un kavramlarından, yabancılarla baş etmek için kullanılan iki yöntemden “antropoemik” yöntemin işe yaramayacağını, çünkü kültürel olarak ya da fiziksel olarak dışlansa da yabancıнын bir şekilde toplumda var olmaya devam edeceğini, “antropofajik” (Bauman, 2000: 31) yöntemin de işe yaramayacağını, çünkü asimile olmaya çalışsa da yabancılığın bitebilen bir durum olmadığını vurgulamak gerekir. Dolayısıyla, yabancıнын kabul görmek için kendi kültüründen vazgeçmesi ve yeni kültürü taklit etme çabası bu konuda işlevsiz kalır.

Buna paralel olarak, *Son Hediye* romanında yabancının kabul görmediği için kendi kültürünü bir kenara iterek, yeni kültüre göre davranması durumu söz konusudur. Abbas'ın kızı Hanna, ikinci nesil bir göçmen olarak doğup büyüdüğü ülkede verdiği var olma mücadelesinden yorulduğunu belirtir: “Bazen beni buraya getirdikleri için onlardan nefret ediyorum” (2011: 56). Ona verilen Hanna isminden bile nefret eden ve aldığı eğitimin ve arkadaşlarının da etkisiyle zamanla kendi yolunu bulan Hanna, kendini tamamen İngiliz gibi hissederek bir Anna'ya dönüşür. Ama Abbas'ın oğlu Cemal'in Hanna kadar İngilizleşmediği için henüz İngiltere'ye memleketi diyebileceği kadar bir bağlılık hissetmediği ve hâlâ kendini yabancı hissettiği anlaşılmaktadır. Anna, babası Abbas'ı ilk erkek arkadaşıyla tanıştırdığı zaman Anna çocuğu öptüğünde Abbas bundan rahatsız olur ve şu sözleri söyler: “Seni bunun için mi üniversiteye yolladık? Kusursuz bir İngiliz kızına dönüşesin diye mi?” (2011: 104). Anna daha sonra babasına bu konulardan bahsetmeyi bırakır ve üniversiteye başladıktan sonra babasına sırt çevirir. Anna dekolte kıyafetler giydiği için Abbas bundan rahatsız olur, aralarında bu konuda çatışmalar olmuş olsa da sorun bir çözüme kavuşmaz; çünkü kızı ısrarla karşı çıktığı için Abbas da sonunda geri çekilmeyi öğrenir. Zira ikinci nesil göçmen çocukların, dili daha iyi konuşmaları ve kültürü daha iyi bilmeleri sebebiyle “erken yaşta ebeveyn denetiminden” (Portes ve Rumbaut, 2001: 53) özgürleşmeleri söz konusudur. Bu nedenle Anna, ailesinden, onların gelenek göreneklerinden ve kültüründen farklı bir ortamda büyüdüğü ve geçmişini de bilmediği için onlardan farklı bir kimlik oluşturur. Babasının kıyafetiyle ilgili şakaya onu rahat bırakması gerektiğini söyleyecek (2011: 92) kadar farklı bir kültüre ve geçmişe sahip olan Hanna'nın bu tavırlarına, yaşam şekline, üslubuna ve kendisinden bu kadar farklı oluşuna babası bir türlü uyum gösteremez. Hanna kendini göçmen olarak konumlandırımadığı için asimile olarak bir İngiliz'e dönüşür ve İngiliz bir erkek arkadaşla birlikte olarak bunu pekiştirmek ister. Tina Steiner ile yaptıkları “A Conversation with Abdulrazak Gurnah” adlı görüşmede, Gurnah, Hanna'nın “ikinci nesil göçmenliğin belirsizliğini reddettiğini” (2013: 163) belirtir. İngilizlere ve İngiliz kültürüne hayranlık besleyen Hanna'ya erkek arkadaşı Nick'in yaşadığı yer olan “Wandsworth” kelimesinin söylenişi çok havalı gelir, yani sadece kelimenin kendisi bile onda bu etkiyi yaratır.

Hanna o kadar Anna'ya dönüşür ki, kendi ırkından insanları küçümser; öyle ki öğretmenlik yaptığı muhitteki okula “siyahi serseriler kayıt yaptıramadığı” (2011: 102)

için sevinir. Buna ilaveten, Nick’e kendi babasıyla ve babasının geçmişiyle ilgili anlattığı negatif durumların, Abbas’ın “bağnaz bir göçmen” (2011: 124) olarak algılanmasına neden olmasının kendi hatası değil, babasının hatası olduğunu düşünür. Hanna, kendi göçmen kimliğinden, öteki göçmenlerden, hatta göçmen hikâyelerinden bile nefret edecek kadar kendi kültürüne yabancılaşarak, derin bir öfke duyar. Bir gün, istasyonda gördüğü iki sığınmacı kadından Nick’e bahseden Hanna, kadınların İngilizce bilmediğini, sığınmacı olduklarını, etrafa çaresizce bakındıklarını ve yardıma ihtiyacı olduklarını fark ettiği halde, onlara yardım etmediğini, hatta görüntülerinden bile rahatsız olduğunu anlatır. “Sığınmacıydılar, sanırım. Belki yardım etmeliydim ama görünüşleri içimi kararttı. Çok çaresiz ve çok çirkinler. Bu kişilerin geldikleri yer gerçekten o kadar kötü mü?” (2011: 208) diye sorar. Hanna hem göçmenlerin sefaletinden rahatsız olur hem de varlıkları onun için kaygı uyandırıcıdır. Ona, kendi ailesinin göçmen geçmişini çağrıştıran bu kadınların görüntüleri bile onu rahatsız etmeye yeter; çünkü bu durum, ona yaşadığı toplumdaki kendi kırılğan konumunu hatırlatır.

Nick ve ailesi tarafından, göçmen kimliği yüzünden ayrımcılığa uğrayan Hanna’nın tutunmaya çalıştığı İngiliz kimliği sürekli sorgulanır. *Encountering Strange Lands: Migrant Texture in Abdulrazak Gurnah’s Fiction* adlı çalışmasında Ezekiel Kimani Kaigai, Nick ve babasının yabancı düşmanı olduğunu belirtir ve Hanna “İngiltere’de doğup büyümesine rağmen onu daha az İngiliz” (2014: 147) gördüklerine dikkat çeker. Nick’in babası Ralph, Anna’nın aile ortamında bulunmasıyla ilgili münasebetsiz konuşmalar yaparak, onun varlığından duyduğu rahatsızlığı açıkça ortaya koyar (2011: 116). Nick de babası gibi modern görünmesine karşın yabancı düşmanıdır ve yabancılarla ilgili olumsuz görüşlerini genelleyici bir tavırla ifade etmekten çekinmez. Nick’in kilise misyonerliği ile ilgili araştırması, ona İncil’in beşinci yüzyılda bir Etiyopya diline çevrildiğini öğretir. Bu Hristiyanlığı yayma çabası ve onların modernlik yerine kendi dünyalarını tercih etmesi ona göre o toplumun “sefil” (2011: 209) olduğunu gösterir. Yaptığı araştırmalar, Nick’in bakış açısını geliştirmediği gibi kendi ırkını üstün görerek yabancı toplumlara yönelik hoşgörüsüz bir tavır geliştirmesine neden olur. Kendisinin diğer göçmenlerden farklı olduğunu göstermek ve modern görünmek isteyen Hanna, babasının onlar İngiliz okullarında okurken yozlaştırıcı bulduğu için katılmalarını istemediği Hristiyan etkinliklerine, Nick paskalya ayinine davet edince katılır (2011: 121). Göçmen çocukların hem ebeveynlerinin göçmen kökenleri nedeniyle hem de içine

doğdukları toplumda olmak üzere “çifte yabancılaşma” (Saada, 2000: 34) yaşamaları söz konusudur. Bu durumda, Hanna’nın ayine katılması, aralarındaki kimlik ve kültürel farklılıkları daha da belirgin hale getirerek kendi kimliğiyle ilgili gerçekleri fark etmesi noktasında önemli bir adım olur. Ayin sonrasında, Nick’in Amcası Papaz Digby, Hanna’nın nereli olduğunu sorduğunda Nick, Hanna’nın yerine Anna’nın İngiliz olduğunu söyler (2011: 125). Digby ise İngiliz olmadan önce nereli olduğunu yani melez kimliğinin kökenini sorunca, Anna oradan gitmeyi, hatta memleketi her neresi ise direkt olarak çıkıp oraya gitmeyi ister. Hanna, her ne kadar soruya Doğu Afrikalı diye yanıt verse de cümlesinin sonuna “sanırım” dememek için kendini zor tutmaktadır; çünkü babası bu konuda sessiz kaldığı için o da söylediğine inanmayarak ve bu durumdan içten içe nefret ederek cevabını verir (2011: 126). Digby Amca’nın da Kenya’da çalıştığı ve Anthony’nin de orada doğduğu ortaya çıkınca, Anna’ya Afrika’nın neresinden olduğu sorulur ve tam olarak nereli olduğunu bilmediğini anlaşılr. Buna karşı, Digby şu sözleri söyler:

Toplulukları bir arada tutmak için ev sahibi ile yabancıların birbirlerini tanıması gerekir, fakat kendimizi tanımazsak, birbirimizi tanıyamayız ki. Göçmenlerin refah içinde yaşamasıyla ilgilenen bizler bu mesajı karşı tarafa nasıl iletebiliriz diye elimizden geleni yapmak için çalışıyoruz, insanları geldikleri yeri tanımaya teşvik ediyoruz. (2011: 127)

Digby’nin ve diğerlerinin Hanna’yı ne kadar uğraşırsa uğraşsın bir İngiliz olarak görmeyeceği açıktır ve Hanna için bu ayin bir hayal kırıklığıyla sonuçlanır.

Hanna’nın kendi melez kimliğinden vazgeçerek asimile olup Anna’ya dönüşmesi başarıya ulaşmaz; çünkü onun bu dönüşümü mensup olmak istediği İngiliz milleti tarafından sürekli sorgulanır. Hanna, babasının bütün hayatı boyunca yabancı olarak kaldığını, aidiyet geliştiremediğini anlayınca, bilgisayara gidip ben “İngiliz’im” (2011: 128) yazar, çünkü o babası gibi yabancı kalmak ve karmaşık bir kimliğe mensup olmak istemez. Her ne kadar ben İngiliz’im dese de kendi kimliğini unuttuğu ve yeterince İngiliz olmadığı için ona şüpheyile yaklaşılır. Anna’nın durumunda olduğu gibi, bu noktada “üzerlerindeki kolektif yabancılik lekesini temizlemek bireylere kalıyordu. Bireyler artık davranışlarının anlamı üzerinde mutlak denetime sahip olan egemen grubun titiz biçimde inceleyip değerlendirdiği nesnelerdi” (Bauman, 2020: 134). Böylece, kendisine yöneltilen şüpheli bakışlardan kurtulamayan Hanna’nın tavırları her daim incelenir. Anna’ya dönüşerek asimile olmuş olsa da ne kadar uğraşırsa uğraşsın sonuçta Hanna,

Nick ve ailesi tarafından bir İngiliz olarak görülmez. İngiltere’de doğup büyümesine ve tüm hayatını orada geçirmesine, hatta ebeveynlerinin göç ettiği ülkenin adını bile bilmemesine rağmen, Hanna, Nick ve ailesinin gözünde siyahi bir göçmendir ve diğer göçmenlerden farklı değildir. Zira yabancılar çoğu zaman birey olarak görülmeyle, bir genellemeye tabi tutulurlar. Romanda da Hanna’nın yabancılığı, Bauman’ın *Modernlik ve Müphemlik* kitabında yer verdiği gibi bir “leke” (2020: 107) olarak algılanır. Bu durumda, Hanna’nın göçmenliği ve siyahlığı da bir leke gibidir ve diğer göçmenler ya da siyahlar gibi bir dizi genellemeye tabi tutularak, yabancılığı ırkçılığa hedef olur. Tıpkı romanda, Anhtony’nin kendisi de Kenya’da doğmuş olmasına rağmen Anna için “zenci” (2011: 127) ifadesini kullanması durumunda olduğu gibi yabancılık ırkçı söylemlere kurban gider. Bauman, yabancılık lekesinin çıkması mümkün bir “leke” olmadığını düşünür, zaten Hanna da bu lekeden kurtulamaz. Kaigai, Nick’in Hanna gibi insanlara acıdığını söylediği durumda artık Hanna’nın anlattıklarını bütün göçmenlere genellemiş olduğunu ve Hanna’yı da her şeyi açık açık anlattığına pişman ettiğini; bu noktada Abbas’ınki gibi bir sessizliğin belki de daha makbul olduğuna değinir (2014: 144). Nitekim Nick ayrılma konuşması sırasında, Hanna ve ailesinin göçmen kimliğine işaret ederek, bazı suçlamalarda bulunur: “Sizin gibi insanlar için üzülüyorum çünkü kendi sorumluluğunuzu almayı bilmiyorsunuz... hepiniz acınası bir melodramın pençesindeki göçmenler gibi davranıyorsunuz” (2011: 241) der. Nick, Hanna ve ailesini sorunlarını çözmek yerine, yani annesinin ya da çocuklarının Meryem’in geçmişini araştırması yerine, bu sorunla yaşamaya devam etmelerini eleştirir. Nick’in bu eleştirileri sırasında, tıpkı Hanna gibi göçmenlere yönelik eleştirel ve acımasız bir dil kullanması Hanna’nın canını acıtır. Bu anlamda, Hanna’nın başarıya ulaşmayan bu asimilasyon çabaları genellenerek onun “ırkının kusurluluğu” olarak görülür.

Benzer şekilde, *Sessizliğe Hayranlık* (1996) romanındaki isimsiz anlatıcının da yıllarca süren çabasına, kabul görmek için Emma ve ailesine uydurduğu hikâyelere, kendi kökenleriyle bağını koparmasına, ırklar arası birlikteliğine rağmen, asimilasyon çabası sonuç vermez ve anlatıcının yabancılığı bitmez. Kaigai, anlatıcının hatırlayamadığı boşlukları uydurma hikâyeler ve yalanlarla doldurmaya çalıştığını, Emma’nın ailesinde kabul görmek için hikâyeler uydurduğunu ama sadece geçici bir kabule ulaştığını belirtir. Aslında, söylediği bütün yalanlar katlanılmaz gerçeği gizli tutmaya yaramaktadır (2014: 126). Anlatıcı, geçmişini değiştirmeye ve olduğundan farklı anlatarak, daha az yabancı

olmaya çalışsa da çabası sonuçsuz kalır. Anlatıcı, Emma ile ilişkisi içinde İngiltere'nin sömürgeci geçmişine dair suçlamaları karşılıklı bağırışmalarla dile getirir (1996: 27). Emma ise bu konuların gündem edilmesinin ona bir faydası olmadığını, sadece kendini daha kötü ve savunmasız hissettireceğini, bir kurban psikolojisinde hissetmesine neden olacağını düşünür. Ancak anlatıcı, kendisi gibi ırklar arası birliktelik yapmış olan Pocahontas'tan farklı olarak kendisinin rolünü sessizce oynamadığını, İngiltere'yi suçlama yoluna gittiğini belirtir (1996: 29). Anlatıcı, sömürge dönemi sonrasında, onun gibi insanların payına düşenin bu kültür karmaşası, asimilasyon, yabancılaşma gibi süreçler ve bunlar hakkında yaptıkları eleştiriler olduğuna dikkat çeker. Ellerinden geleni yapmalarına rağmen, gösterdikleri çaba “ülkelerine izinsizce, tehlike arz ederek yerleşen histerik yabancılar tarafından kullanılmış hisseden fazla duyarlı vatanseverleri memnun etmek için yeterli olmadı” (1996: 29) der. Anlatıcı, tüm çabalarına karşın yabancıların, yerlileri memnun edemediğini ve yerli halk tarafından benimsenmediklerini dile getirmiş olur. Dolayısıyla, asimilasyon sürecinde yabancıların hedefe ulaşamamaları, onlar yaklaştıkça hedefin uzaklaşması ve hiçbir zaman gerçek bir kabule ulaşamamaları söz konusudur. Bu durum, asimilasyonun esasında yüzeysel bir süreç olduğunu ve sürecin sonunda asimile olanın da bunu talep edenin de memnun kalmadığı ve yabancıların ötekiliğinin giderilemediğini gösterir. Böylelikle, “bütünleşmek istediği toplumsal yapı tarafından farklı bir toplumsal kökten geldiği kendisine hep anımsatıl[an]” (Tilbe ve Civelek, 2018: 80) göçmen, asimilasyonu kabullense bile bu ithamlardan kurtulamaz. Emma da anlatıcıya sömürge dönemi olmasaydı ulaşamayacak olan bireysellik ve teknoloji gibi bazı şeyler olduğunu hatırlatarak, kendisi olmasaydı anlatıcının da muhtemelen şu anda genç yaştaki bir kızla üçüncü evliliğini yapmış olacağını söyler (1996: 30). Bu anlamda, Emma sömürge dönemini meşrulaştırma yoluna giderek ve anlatıcıyı bireyliğinden sıyrarak bir genellemenin parçası yapmış olur. Nihayetinde, yabancı bir birey olarak kabul görmeyerek genellemeye tabi tutulmuş olur. Anlatıcı sürekli gözetim altında tutulan ve şüpheyle yaklaşılan bir yabancı olarak, Bauman'ın “leke” diye adlandırdığı yabancılığı üzerinde taşıyan ve her zaman kabul görme beklentisi içinde çabalayan ama sonunda, yine ırkçılığa kurban giden bir karakterdir. Asimilasyon sürecinde anlatıcı, kendi kültürünü yok saymaya, hatta kültüründen nefret etmeye başlamıştır, çünkü kendine yabancılaşmıştır. Ancak, yabancı ne kadar uğraşırsa uğraşsın yerliler gibi olamayacaktır ve yerliler de bu durumu ifade etmekten çekinmezler. Bauman

Modernlik ve Müphemlik kitabında, yerlilerin asimilasyon sürecinin başarıya ulaşmadığı durumlarda, bunu ırkçı bir şekilde ifade ettiklerini ve başarısızlığı ırkın kusurluluğu olarak yorumladıklarına dikkat çeker (2020: 108). Bu sebeple, yabancı hem kendi kültüründen koptuğu için kendine yabancılaşmış olur hem de yeni kültürde bulmak istediği kabule ulaşamadığı için bir ikilem içinde yaşamış olur.

Bu doğrultuda Gurnah'ın *Deniz Kenarında* romanında, yirmi yıldan fazla bir süredir İngiltere'de yaşayan, geçmişini, hatta ismini bile değiştirerek, yaşamını orada sürdüren Latif, yolda giderken tanımadığı İngiliz bir adam tarafından “sırıtkan kara mağribi” (2001: 93) denilerek ırkçı bir şekilde taciz edilir. Bunun üzerine, kendini öteki hisseder; “kendimi değersiz ve iftiraya uğramış hissettim. Siyahilerin en hassas, en uygar Avrupalıların bile varlığının derinliklerinde öteki olarak, kötücül olarak, canavar olarak konumlandırıldığını, karanlık, şeytani bir yerde durduğunu elbette biliyordum” (2001: 95) der. Bunca yıldır İngiltere'de yaşarken, elbette siyahilerin dışarıdan nasıl görüldüğünün, ne kadar negatif algılandığının ve Avrupa'da istenmediklerinin farkındadır. Ancak, bunları bilmesine rağmen, sözlükte “kara” kelimesiyle ilişkilendirilmiş bu kadar negatif kelimeyi görmek onu sarsar. “İşte bu evde yaşıyorum, diye düşündüm, her köşeden bana bağırın, beni hor gören bir dilin içinde” (2001: 95) der. Aslında Latif'i sarsan durum, yıllardır içinde yaşadığı dilin ve ülkenin onu benimsemediğini görmek ve bütün çabasına rağmen, her daim yabancı olarak görüleceğini anlamaktır. Bu nedenle, kimliğini silmiş olsa da bütün ömrünü o ülkede geçirmiş olsa da göç ettiği ulusta yerliler gibi benimsenemez; çünkü “ulus ne kadar çalışırsanız çalışın, öğrenmeyle kazanılacak bir ürün değildir. Ulus bir yazgı ve kan ortaklığıdır; aksi takdirde ulus olmaz” (Bauman, 2020: 174). Dolayısıyla, orada kabul görmediğini bilse de aynı zamanda, kendi kültürüne de yabancılaştığını bildiği için kendi ülkesinden biriyle karşılaşınca endişelenir. Onun ne kadar değiştiğini düşünmeleri ihtimali de ona kendini kötü hissettirir: “Sanki ya orası ya burasıymış gibi, ya o ya bu olmam gerekirmiş gibi, sanki bu, yabancılaşma ile ilgili açık bir şey kanıtlarmış gibi, artık kendim değil de kendime ihanet etmiş sahte biriymişim, tam bir dalkavukmuşum gibi” (2001: 96) der. Buradan anlaşılması gereken, Latif'in kendi kültürüne yabancılaştığının düşünülmesini ve bunun negatif bir durum olarak algılanmasını istemediği, ayrıca yabancılaştığı için suçlanacağından endişe duyduğu gerçeğidir. Daha sonra, mülteci merkezinin tercüman ihtiyacı sebebiyle ona bıraktıkları numarayı geri aramaya karar

verir, çünkü yaşlı mülteci adamın da onun gibi hakarete maruz kalmış olabileceğini düşünür ve içinde ona yardım etmeyi isteği uyanır (2001: 97). Sokakta hakarete uğramak ona kendini yabancı hissettirdiği için kendi gibi yabancı görülen birine yardım etmeyi düşünür. Buna rağmen, tercüman ihtiyacı kalmadığını söylediklerinde rahatlamış hisseder (2001: 97), çünkü kendi memleketinden biri olduğu için yardımcı olmak durumunda hissettiği bu zorunluluk hali de ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla, bu zorunluluk ortadan kalkınca kendi memleketinden gelen kişinin onun ne kadar yabancılaştığına tanık olma ihtimali de ortadan kalkmış olur.

Terkediş romanındaki Raşit karakteri de Latif gibi yirmi yılı aşkın bir süredir İngiltere’de yaşayan ve kendi memleketine yabancılaşmış bir karakterdir. Kendi kültürüyle bağları kopmuş olan Raşit, İngiltere’de de benimsenmeyince yaşadığı bu ayrımcılığın ve bir türlü kabul görmemesinin nedenlerini bulmaya çalışır. İlk nedeninin dil sorunu olduğunu, İngilizceyi iyi konuşamadığını, “beceriksiz kaba ve tutuk” (2005: 273) konuştuğunu düşünür. Sonra, gülümsemesinin diğerlerini rahatsız eden bir gülümseme tarzı olduğuna kanaat getirir. Daha sonra, bunun muhtemelen giyim tarzından kaynaklandığını düşünür; çünkü kıyafetlerinin ucuz, sıradan hatta yeterince temiz olmadığını fark eder (2005: 274). Bu durumda, yaşadığı bu olumsuz yaklaşımların nedenlerini sorgulayarak, dilini, giyim tarzını ve üslubunu muhtemel nedenler olarak görür ve bulduğu nedenlerle kendince avunmaya çalışır. Bir yandan, bu sözde gerekçelerle kendini avutmaya çalışsa da esasen, karşılaştığı rahatsız edici tavırlar ve konuşmalar onu üzmeye devam eder; bununla birlikte kendisine yöneltilen bu öfkeye de bir anlam veremez: “Tahakküm kurmak, zihinlerimize değersiz olduğumuzu işlemek için dünyaya açılan onlarken neden bu kadar öfkeliydiler?” (2005: 275) der. Bu noktada Raşit, İngilizlerin ya da sömürgeci geçmişe sahip diğer milletlerin, dünyaya yayılmayı ve başka ülkelerin topraklarına hükmetmeyi kendilerine hak görerek buralara izinsiz girmelerine rağmen, kendi ülkelerine okumak için gelen yabancılara tahammül edemeyerek ve bu insanlardan rahatsızlık duyarak onları ötekileştirdiklerine dikkat çeker. Bunun bir yansıması olarak “ne işi var burada” (2005: 273) gibi sözlere maruz kalan Raşit, zamanla bunlarla baş etme yolları geliştirdiğini düşünse de hissettiği bu duygular yüzünden, kendini değerlendirme biçimi ve öz saygısı zedelenerek kendini yetersiz görmeye başlar. Değersizlik duyguları yaşayan Raşit, kendisine ayrımcılıkla yaklaşan insanların bakış açısıyla kendine bakmayı öğrendikçe bu değersizlik hisleri giderek artar. Bu süreçte,

İngilizlerin yabancıları nasıl gördüğünü fark etmeye başlar. Kitaplardan öğrenemediği, eksik kalan şeyin İngilizlerin, yabancıları bakışı olduğunu ve Avrupa dışındakilere içten içe bir düşmanlık duyduklarını fark eder. İngilizlerin arasında yaşadıkça onların soğuk ve küçümseyen bakışlarını fark eden Raşit, İngiliz öğrencilerin, yabancı öğrencilere karşı mesafeli davranarak onlardan uzak durduğunu anlar. Çünkü yerliler sümüksü yani “sarmalayan, emen, yapışan ve biçimsiz bir madde olarak algıladıkları yabancılardan” (Bauman, 2000: 43) uzak durmaya çalışırlar. Raşit’i ve diğer yabancı öğrencileri aralarına almayarak ve onları bir yere davet etmeyerek, yabancı öğrencilerin varlığından rahatsız olduklarını açıkça belli ederler. Sosyal hayat içerisinde gözlemlediği bu davranışlar, ona yabancı olarak bir toplumda var olmanın ve yabancıların toplum tarafından nasıl algılandığını anlama olanağı sunar. Yabancılığı, adeta Bauman’ın ifadesiyle “leke” olarak algılayan ev sahibi toplum için, yabancıların gideceğine dair umut her daim vardır. Bu anlamda, bir gün gideceği gözüyle bakılan yabancılar, birey olarak benimsenmedikleri gibi, yabancı olmaları nedeniyle genellenerek zihinsel olarak uzak bir mesafede konumlandırılırlar. Her ne kadar Raşit ve diğer yabancılar, bu lekeden arınmaya çalışsa da Bauman bu lekenin çıkmayacağı görüşündedir.

Bu noktada, Raşit kendini değiştirmeye, düzeltmeye çalışır ve kabule ulaşmak için başarılı olmaya odaklanır. Bu durum, Bauman’ın *Modernlik ve Müphemlik* (2020) kitabında işaret ettiği asimile olmuş yabancıların kabul görmek için başarı odaklı yaşadıkları hususuyla ilgilidir. Asimile olanların başarıları bireysel kabul edilirken, başarısızlıkları genellenir; bu durumda asimile olmaya çalışanlar, sürekli olarak kabul edilmek için başarıya odaklanırlar. Bauman, yabancıların göç ettiği ülkeyle ilişkisini “üvey evlat-üvey ana vatan” (2020: 209) ilişkisine benzeterek, yabancıların tıpkı bir üvey evlat gibi sevmeye değer olduklarını kanıtlamak için başarılı olmak zorunda hissetmesinden bahseder. *Son Hediye* romanında Abbas, çocuklarını başarı odaklı yetiştirmeye ve onlara başarısız olma korkusunu hissettirmeye çalışarak, eğer başarılı olmazlarsa insanların onlarla alay edeceğini belirtir (2011: 107). Aynı şekilde, Meryem de geçmişte Ferooz ve Vijay’in ne kadar çok çalıştığını düşündüğünde, göçmenlerin hissettiği bu başarılı olma baskısını fark eder: “Bu kadar uzun bir yol kat ettikten, birçok şeye katlandıktan sonra başarısız olmamaya, yenilmemeye kararlıydılar” (2011: 194) der. Göçmen olarak geldikleri ülkede birçok zorluğa göğüs gerdiklerini, yenilmemek ve başarısız olmamak için o kadar çok çalıştıklarını anlar.

Buna paralel olarak, *Terkediş* romanında, başarı odaklı göçmenlerin örneği olarak, Sundeep ünlü bir yazar olur ve sömürgecilerin bir anda oradaki evlerinden bile ayrılmadan nasıl göçmene dönüştüğüyle (2005: 286) ilgili bir komedi romanı yazar. Ramesh, uluslararası üne sahip bir ekonomist olarak, Amerika’da büyük üniversitelerden birinin ekonomi bölüm başkanı olur (2005: 287); bu örnekler göçmenlerin göç ettikleri ülkeye katkılarının, aslında ciddi boyutlara ulaştığını gösterir. Andrew de Amerika’da bir üniversitede akademisyen olur (2005: 284). Arkadaşları gibi muzaffer hisseden Raşit de hırsla ve azimle, yani ona biçilen rollerin ötesinde çalışır. Kendisine konulan sınırlardan duyduğu nefreti, bu engelleri aşma yoluna giderek, bir motivasyon kaynağı olarak kullanır. Bunca yıldır verdiği mücadeleden sonra, geçmişini ve ailesini düşündüğünde Raşit, kendi yaşamıyla ve karşılaştığı zorluklarla ailesininkini karşılaştırdığında, kendi şikâyetlerinin onlarınkinin yanında çok basit kaldığını düşünür (2005: 290). Annesinin ölümü ise bu düşüncelerin iyice zihnini ele geçirmesine sebep olur. Annesinin ölümünü bir telgrafla öğrenince yirmi iki yıldır görmediği annesinin yasını tutarken (2005: 293), kendi hayatının da muhasebesini yapar ve bunca yıldır gösterdiği çaba ve bu kadar uğraşp didinmesi ona samimiyetsiz gelir. Felicity Hand’in “Story-telling as an Antidote to Disempowerment” adlı makalesinde belirttiği gibi, “Raşit’in kültürel yabancılaşması İngiltere’deki başarısına rağmen onu sığ neredeyse cansız bir yaratığa dönüştürür. Hikâye anlatmak, onun uyanmasını ve kişisel tarihiyle gurur duymasını sağlar” (2007: 10). Bu anlamda, Raşit’in hikâye anlatması, dışsal bir tatmin sağlayan başarı odaklı yaşamında bulamadığı içsel bir kabul ve aidiyet duygusu arayışında olması olarak yorumlanabilir.

Raşit’in yaşadığı yabancılaşma ve aidiyet arayışının benzerini *Deniz Kenarında* romanındaki Latif karakterinde de görmek mümkündür. Salih, Latif’in şair ve akademisyen olduğunu bildiğini belli edince, Latif bunun bilinmesinden rahatsız olur; çünkü Latif, İngiltere’de yıllarca emek vererek elde ettiği akademisyenlik ve şairlik kariyerinden ötürü suçluluk hissetmektedir. Salih’in onun “başarısı için kendini bu şekilde cezalandırması ilgimi çekti” (2001: 182) ifadesi, Latif’in yaşadığı içsel çatışmayı özetler. Latif’in ve romanlardaki diğer göçmen karakterlerin yaşadığı bu ve benzeri içsel çatışmalar, kökenlerinden ve kültürlerinden kopmuş olmanın getirdiği yersizyurtsuzluk ve köksüzlük hislerinin bir yansımasıdır; çünkü hem kendi kültüründen kopmuş olan hem de yeni kültürde kendini var etmeye çalışan bu karakterler yersizyurtsuzluk ve köksüzlük duygularıyla baş etmeye çalışır.

Bu anlamda, Deleuze ve Guattari'nin “yersizyurtsuzluk” kavramı Gurnah'ın romanlarındaki göç, yer değiştirme, kimlik ve aidiyet arayışı gibi dinamiklerle ilişkilidir. Göçmen karakterlerin ait oldukları yerleşik düzenlerinden ve toplumsal normlarından ayrılarak yer değiştirmeleri ve gittikleri yerde yeni bağlantılar ve kimlikler oluşturma durumları söz konusudur. Dolayısıyla, “yersizyurtsuzlaşma[nın] vektörleri” (Deleuze ve Guattari, 1987: 382) olan göçmenler, rizomatik varlıkları sayesinde her seferinde yeni bağlantılar oluştururlar. Göçmen karakterlerin yer değiştirmesi, kaçış çizgisinin işleyişidir, çünkü içinde bir değişim barındırır ve yeni bağlantılar için potansiyel oluşturan göç hareketini içerir. Romanlarda, İngiltere veya diğer ülkelerdeki göçmenler yersizyurtsuzlaştırılarak, yeniden konumlandırılırlar. Göçmen karakterlerin, kendi ülkelerindeki bağlantılardan koparak gittikleri ülkelerde yeniden konumlanmaları ve göç ettikleri ülkede yeni kimlikler inşa etmeye çalışmaları söz konusudur. Bununla bağlantılı olarak, *Sessizliğe Hayranlık* romanının isimsiz anlatıcısı, günün belli saatlerinde kendini etrafından izole ederek (1996: 24) zihinsel kaçışlar yaşamaktadır. Anlatıcının bulunduğu ortamdan zihinsel kaçışlar yoluyla uzaklaşması ve içsel olarak başka bir alanda kendini var etmeye çalışması bir yersizyurtsuzlaşmadır. Anlatıcının yersizyurtsuzlaşması, İngiltere'deki yaşamından, orada inşa ettiği kimlikten ve aynı zamanda kendi geçmişinden de kopması anlamına gelir. Aslında anlatıcı, İngiltere'de yerini bulamamıştır ve aidiyet geliştirememiştir. Birlikte yaşadığı İngiliz kadın Emma, Emma'nın ailesi ve kızı Amelia ile yaşadığı sorunlar onun hissettiği bu yersizyurtsuzluk halini derinleştirir. Kendi kızı için bir hayal kırıklığı olduğunun ve ikisi arasında iyi bir baba kız ilişkisi olmadığının farkındadır. Kızı, onun aciz biri olduğunu söylediğinde aciz olmadığını söyleyerek karşı dursa da kendi durumunun acizlik değil de yurtsuzluk ve köksüzlük olduğunu bilir: “Trajedyim. Bu anlamsız dünya kargaşa dolu ve ben de kaybolanlardan biriyim” (1996: 26). Başka bir deyişle, anlatıcı kendisini sadece İngiltere'de değil, aynı zamanda dünyada kaybolmuş ve yersizyurtsuz hisseder. Bu noktada, anlatıcının hem geçmişinden koptuğu hem de yeni kültüre aidiyet geliştiremediği düşünüldüğünde “negatif yersizyurtsuzlaşma” yaşadığını söylemek mümkündür. Kızıyla yaşadığı tartışmadan sonra kendisini çaresiz hisseden anlatıcı, kızının olanlara kızıp intihar etmesini umar. Kızının saygısız tavırları yüzünden, Emma anlatıcıyı suçlarken anlatıcı ise bu tavırlarından ötürü İngiltere'nin yozlaşmış kültürünü suçlar (1996: 26). Bu noktada, anlatıcı ırklar arası birlikteliği ve bu birliktelikten doğan çocuğuyla yaşadığı

kültürel çatışmalar neticesinde bir kimlik krizi ve yabancılaşmayla aslında, daha derin bir yersizyurtsuzluk duygusuna itilmektedir.

İsimsiz anlatıcının hissettikleri, *Deniz Kenarında*'daki Latif'in hissettiği köksüzlük, yersizyurtsuzluk ve yabancılaşma hisleriyle benzerdir. Latif annesine ve babasına mektup yazmadığını, onlarla iletişim kurmadığını, onlardan ve onların nefretle örülü karmaşık hayatından kaçtığını, köksüz ve yersizyurtsuz olmayı tercih ettiğini belirtir: “Doğu Almanya’dan kaçıp bir anlamda isimsiz kalabilmem, hatta onlardan kaçmak için ismini değiştirebilmem bir şanstı benim için. Her şeye yeniden başlamam” (2001: 296). Bu durumda Latif, geçmişle ve kökenleriyle bağını tamamen kopartarak, adını bile değiştirerek kendini isimiz anlatıcı gibi dünyada kaybetmiştir. İsimsiz anlatıcının kimliksizliği Gurnah’ın ona isim vermemesiyle ilişkiliyken, Latif’in ismini değiştirmesi de aynı şekilde kimliksiz ve köksüz kalmakla ilişkilidir. Babasının geçen yıl öldüğünü Salih’ten öğrenince, onlara bunca zaman hiç yazmadığını, hiç iletişim kurmadığını, onların karmaşasından ve aralarındaki nefretten kaçtığını anlatır (2001: 296). Romanda Salih’in, Latif’in, Hasan’ın, Saliha’nın ailesinin ve diğer ülkeyi terk edenlerin durumu hem fiziksel hem de zihinsel anlamda yersizyurtsuzluğa işaret etmektedir. Yeni yerleştikleri yerler, onları yerli yurtlu yapmaz. Yersizyurtsuzluk daha ziyade, yeni bağlantıların kurulmasının bir şeklidir; yani yersizyurtsuzlaşma “belirli bir yere sabitlenmeyen, dinamik bir oluş sürecidir” (Erkan, 2019: 2640). Bu anlamda, Latif’in İngiltere’deki yaşamında akademisyen ve şair olarak geçmiş bağlantılarından koparak, yeni bir kimlik inşa etme çabasında olması ve yeni bağlantılar kurması göz önüne alındığında, durumu “pozitif yersizyurtsuzlaşma” olarak düşünülebilir. Öte yandan, özellikle Salih’in gelmesiyle birlikte gün yüzüne çıkan geçmiş olaylar, Latif’in yaşadığı yabancılaşma ve geçmişin yükünün onun üzerindeki etkisini gözler önüne sererek, aynı zamanda, “negatif yersizyurtsuzlaşma” ile de ilişkilendirilebilir. Latif’in durumu yaratıcı bir kaçış çizgisinden ziyade, bölünmüş bir kaçış çizgisine benzer. Bu sebeple, her iki yersizyurtsuzlaşma kavramıyla ilişkilendirmek de mümkündür; çünkü yaratıcı ve dönüşümden yana değil de daha çok, içinde kimlik krizi ve yabancılaşma yaratan bir süreç söz konusudur. Ancak, Latif’in Salih ile geçmişin yükünü paylaşarak, yersizyurtsuzluk hislerinden kurtularak, bir özgürleşme arayışında olduğunu ve geçmişi dönüştürmeye çalıştığını da söylemek mümkündür. Salih’in yaşadığı süreç ise daha çok *negatif yersizyurtsuzlaşma* ile ilgilidir; çünkü hem göç ettiği ülkeden aniden kaçma durumunda

kalarak oradan kopmuş hem de İngiltere'ye aidiyet geliştirememiştir. Latif ile konuşmaları yüzünden, geçmişte yaşadığı travmatik duyguları tekrar tekrar hatırlamak zorunda kalan Salih, iyice geçmiş kimliğinin etkisi altında kalırken bir yandan da göç ettiği ülkede aidiyet sorunları yaşamaktadır. Salih için *pozitif yersizyurtsuzlaşma* ancak romanın sonunda, Rachel ve Salih ile kurduğu yeni bağlantılar düşünüldüğünde bahsedilebilecek bir ihtimal olarak karşımıza çıkar.

Terkediş romanında Raşit, İngiltere'ye gitmeye çok hevesli olmasına rağmen, oraya gidince yaşadığı hayal kırıklığıyla, bu hevesin aslında orada onu neyi beklediğini bilmemesinden kaynaklandığını anlar. “Kaçmanın ve evsizliğin insanı nasıl derinden zehirlediğini anlatmam mümkün değil” (2005: 256) sözleri, onun yersizyurtsuzluğun nasıl bir his olduğunu anladığını gösterir. Bir yandan kökenlerinden kopmuş olmanın getirdiği yabancılaşma hissi, diğer taraftan İngiltere'ye aidiyet hissedememe hali Raşit'in yaşadığı kimlik krizini özetlemektedir. Bu noktada, Raşit'in hisleri negatif yersizyurtsuzlaşma ile ilişkilidir, diğer taraftan her iki kültüre eleştirel bir mesafeden bakması onun “pozitif yersizyurtsuzlaşma” ile ilişkilendirilebilecek yeni bağlantılar kurarak, yeni bir kimlik inşası çabasında olduğunu gösterir. Romanda Raşit'in yanı sıra, Pearce'ın, Rehana'nın, Cemile'nin ve Farida'nın bölgeyi terk etmesi durumu da yersizyurtsuzlaşmadır. Yersizyurtsuzluk sadece fiziksel bağlam ile sınırlı değildir, zira fiziksel olabildiği gibi zihinsel de olabilir. Bu durumda, Raşit zihinsel anlamda yersizyurtsuzdur, ancak daha sonra fiziksel olarak da yersizyurtsuz olur. Pearce ve Rehana ise mutlak yersizyurtsuzlaşma çabasındadırlar, çünkü en azından bir süreliğine tüm bağlantılardan sıyrılıp tam bir özgürleşme hareketi gösterirler.

Son Hediye romanındaki Abbas karakterinin yersizyurtsuzlaşma süreçleri negatiften pozitive, en sonunda ise mutlak olana doğru değişmektedir. Abbas'ın ülkesindeki yaşamından ardına bile bakmadan kaçması, geride kalanlarla tüm bağlarını koparması ve kendini kimliksiz bırakması *negatif yersizyurtsuzlukla* ilişkilidir. Abbas on dokuz yaşında ülkesinden kaçtığında, elinde oraya ait olan en ufak bir anı bile kalmamasına özen gösterir. Orayla bütün bağlarını koparır, oradan herhangi biriyle iletişim kurmaz ve kendini köksüz bırakır (2011: 254). Zaten ülkesinde yaşanan bağımsızlık sonrası şiddet ve sosyo-politik sorunlar, oraya geri dönmeme fikrini pekiştirerek, hiçbir yere kök salmadan ve uzun süre kalmadan oradan oraya dolaşarak yaşamasına neden olur. “Hareket halinde olmak hiçbir yere ait olmamak demektir”

(Bauman, 2000: 101), dolayısıyla Abbas da hiçbir yere ait olmamak için sürekli olarak hareket eder. Yıllarca denizci olarak, bir göçbeye dönüşerek, bir yerden öbürüne giderek hem kimliksiz kalır hem de yeni bir kimlik yaratma sürecine girmeyerek, bir belirsizlik içinde yaşar. Abbas'ın denizcilikten yerleşik duruma geçmesi, yeniden yerliyurtlulaşma değildir, daha ziyade yeniden yeni bağlantılar kurma yoluyla gerçekleşen yersizyurtsuzlaşmadır. Başka bir deyişle, Abbas göçebe yaşamından yerleşik yaşama geçerek yeni bağlantılar kurma yoluna gider, böylece *pozitif yersizyurtsuzlaşma* aşamasına geçmiş olur. Abbas'ın kurduğu bu yeni bağlantılar, geçmiş kimliği ve bağlantılarından tamamen farklılaşarak, yeni bir yaşam ve kimlik inşa etmesiyle sonuçlanır. Colebrook'un "uç bir olasılık" (2002: 23) olarak gördüğü mutlak yersizyurtsuzlaşma ise tüm bağlantılardan kurtulan Abbas'ın kaçışı gibi bir kaçışı, yani bireyin aile, ırk, ülke ve geçmiş gibi bütün bağlarından sıyrılarak, kendini özgürleştirilmesi durumu olarak düşünülebilir.

Abbas'ın geçmişten kopma ve kendini tamamen özgür hissetme çabası onun teknolojik aletlerle kurduğu ilişkide de kendini gösterir. Göçmen ve köksüz karakterler olarak Abbas da eşi Meryem de telefonla konuşmaktan mümkün olduğunca kaçınırlar, çünkü telefon zaten köksüz hisseden karakterlerin hissettiği köksüzlük hissini artırarak, onlarda rahatsızlık hissi oluşturur. Abbas, telefonla konuşmayı sevmediğini belirterek, telefon aramalarına neredeyse hiç cevap vermezken (2011: 47) Meryem de aynı şekilde, telefon konuşmalarından rahatsızlığını belli ederek, konuşmayı bir an önce bitirmek ister. Meryem ve Abbas gibi *Deniz Kenarında*'daki Salih de evde telefon kullanmak istemez (2001: 245) ve telefon kullanması konusunda Rachel ile Latif'in ısrar etmesine rağmen, telefondan uzak durmayı tercih eder. Nitekim Derrida da *Konukseverlik Üstüne* kitabında, telefon ya da diğer teknolojik aletlerin köksüzlük hissini artırdığını belirtir. Bu noktada, kendileri vasıtasıyla iletişim kurduğumuz teknolojik aletlerin, bir türlü "her-yerdelik kopuşunu ve mekânsal köksüzleşmeyi, evin yer değiştirmesini-kendi-evinin kilidinin zorlanmasını" (2020: 81) devreye soktuğunu belirtir. Teknolojinin bütün bireylerde mekânsal bağları zayıflatarak, yabancılaşma hissini artırdığı, köksüz hisseden insanlar için ise bu duygunun çok daha zorlayıcı olabileceği ve yabancılaşmanın derecesini artırabileceği sonucuna varılabilir. Zaten köksüz hisseden insanların, başka bir köksüzlük ve yabancılaşma hissiyle daha baş edemediği anlaşılmaktadır. Salih, telefonun sesinden ve insanların onu istedikleri saatte arayarak rahatsız etmelerinden, onlarla konuşmayı

isteyip istemediğine aldırış etmeden “bir bahane ya da kibar bir yanıt hazırlamaya vakit bulamadan konuşmalarından, o iç kıyıcı, gürleyen telefon gürültüsüyle evime sızmalarından, sonra da bir cevap ve nezaket beklmelerinden nefret ediyorum” (2001: 253) der. Köksüzlük hissini artırdığı için Salih de Meryem ve Abbas gibi telefona tahammül edemez, yani yabancılaşmayı arttıran ikinci bir köksüzlük hissiyle daha baş edemez.

Romanlardaki karakterlerin köksüz hissetmeleriyle ilgili Felicity Hand “Becoming Foreign: Tropes of Migrant Identity in Three Novels by Abdulrazak Gurnah” adlı çalışmasında, Gurnah’ın karakterlerinin hem kendi ülkelerinde hem de yeni geldikleri ev sahibi ülkede yerinden edilmiş, yabancılaşmış karakterler olduğunu belirtir (2012: 39). Dolayısıyla, Gurnah’ın göçmen karakterleri bu köksüzlük ve yabancılaşma hissinden kurtulmak için ülkelere döndüklerinde de durum değişmez, çünkü ülkelere geri dönme hareketi yeniden yerliyurtlulaşma değildir, yersizyurtsuzluğun yeni bağlantılarının kurulmuş olması durumudur. Bu anlamda, göçmenin eve dönüşü göç romanlarında tekrarlanan bir tema olarak Gurnah romanlarında da karşımıza çıkar ve bu dönüş yersizyurtsuzlaşmayla bağlantılı olarak düşünülmelidir.

Göçmenin köksüzlüğünü ve her iki yere de artık ait olmadığını fark etmesi durumu, *Sessizliğe Hayranlık* romanında bariz bir şekilde işlenir. İsimsiz anlatıcı, yolculuğun hemen öncesinde kendini tedirgin hissederek “işkenceden hemen önceki an gibiydi” (1996: 127) der. Bunca yıl geçtikten sonra, ülkesine gitmekten korkan anlatıcı orada da aşağılanacağını düşünür. Ülkesine ancak hükümet değişip Cumhurbaşkanı ülkeyi terk edince, yeni hükümet ülkeden yasa dışı yollarla gidenler için af çıkarınca gelme ihtimali oluşan anlatıcı, göçün üzerinden yaklaşık yirmi yıl geçtiği için ülkesine gitmek konusunda; oradaki değişimlerden, onu nasıl karşılayacaklarından, annesinin ne olduğunu bilmediği hastalığından endişe duyar. Bir duygusal karmaşa yaşayacağını hisseder ve “bunca zaman sonra bir tür alışkanlık, böyle bir bağlılık hissetmek” (1996: 117) der, çünkü ailesine ve ülkesine gerçek anlamda bir bağlılık hissedemediği için bu duyguların ancak alışkanlıktan ileri gelebileceğini düşünür. Uçaktan bakınca bir yandan ada ona tanıdık görünürken öbür taraftan nem ve sıcaklık onu zorlar ve burayı böyle hatırlamadığını fark eder. Pistten geçerken kendini uyumsuz hisseder, “kendimi uçaktan çıplak çıkmışım ya da kıyafetlerim fazla bol ya da darmış ya da fazla renkli ve uygunsuz olmuş gibi sanki sirkten kaçmışım gibi açıkta hissettim” (1996: 130) der. Anlatıcı,

ülkesine uyum sağlayamayacağını, oraya ait olmadığını ve uyumsuz olduğunu düşünür. Ülkesinde ve evinde ne hissedeceğini, onu neyin beklediğini bilmeyerek suçlanacağını tahmin eder. Ailesinin yanında kendini güvende hissetmez, davranışlarının, konuşma şeklinin toplumsal kurallara uyup uymadığını bilemez ve etrafındakilerin onu incelediklerini hisseder: “Tanınmayacak kadar değiştiğimi, bir yabancıya dönüştüğümü düşünmelerini istemiyordum” (1996: 161) der. Yabancılaştığını fark etmelerini önlemek için çabalayan anlatıcı, üvey babası namaz vakti gelince namazını kılmasını söylediği zaman, İngiltere’de hiç camiye gitmemiş ya da hiç dua okumamış olmasına rağmen, gidip namaz kılar (1996: 162). Namaz kılmayı da abdest almayı da tereddüt içinde, uzun süredir yapmadığını anlayacaklar diye korkarak yapar. Camide onu tanıyan birinin, Haşim’in oğlunun gelir gelmez namaza geldiğini söylemesi onu sevindirir (1996: 163), çünkü onu yabancı görmediklerini düşünür. Bu durumda, anlatıcı aslında kabul görmek ve aidiyet hissetmek ister. Cami, yerdeki hasırlar, dualar ona daha önce yaşadığı şeyleri ve geçmişini hatırlatır. İngiltere’de doktor yasaklayana kadar rom içmeye devam eden anlatıcı, ülkesinde kaldığı süre boyunca yabancı olduğu düşünülmesin diye sabah namazı hariç her vakitte camiye gider. Ailesine, gitmesi yaklaşıma kadar İngiltere’deki hayatını anlatmayan anlatıcı, onu evlendirmek amacıyla buldukları genç yaştaki Safiye adındaki kızla tanışır (1996: 188). Önceleri tanışmayı kabul etmesinin belki de merakından kaynaklandığını düşünse de zihninde Safiye ile ilgili hayaller kurmaya başlayarak, onunla İngiltere’de yaşamak fikrini düşünür; belki o durumda o kadar da yabancı hissetmeyecektir. Sonra Safiye ile evlenerek, kendi ülkesinde Kültür Bakanlığı Müsteşarı Malik’in teklif ettiği işte çalışmayı ve “İngiltere’de her şeyin kıyısında durarak, öyle hissederek değil de burada kalabalık içinde yaşamının nasıl olabileceğini” (1996: 194) hayal eder. Bu noktada, ülkesine geri dönüp kendi insanları içinde yalnız ve öteki hissetmeden yaşama olasılığını düşünür.

Her ne kadar yabancılaştığının fark edilmesini istemese de bir yandan geriye dönmeyi ya da Safiye ile evlenerek ülkesiyle yeniden bağ kurma ihtimalini düşünse de diğer taraftan kendisindeki değişimlerin de farkındadır. Kardeşi Ekber ile Kültür Bakanlığı Müsteşarı Malik’in ofisini ziyarete gittiklerinde Ekber, adamla çok rahat sohbet edince, onun sohbetteki bu rahat tavırlarını kıskanır, çünkü onca zaman “yabancıların arasında yaşadıktan sonra, o doğal güveni, rahatça arkama yaslanıp bıyığımı kaşıyarak sohbet etme becerimi çoktan kaybetmişim” (1996: 176) der. Kendini onlara

yabancılaşmış hisseden anlatıcı, yersizyurtsuzlaşmanın getirdiği negatif bir durumu yaşamaktadır. Bu hisler içinde anlatıcı, ailesinin Emma ve kızı Amelia'dan haberleri olmadığını ve annesinin durumu öğrenince vereceği tepkiyi düşündüğünde; “Tanrı, memleket, kültür, tarih” (1996: 113) gibi kavramaların gündeme geleceğini ve evde büyük bir kavga çıkacağını tahmin eder. Oysa anlatıcı, zaten çok uzun zamandan beridir kendisini parçalanmış, çalınmış ve bölünmüş hissetmektedir. “Sanki vatan ve bir yere ait olma duygusu artık gerçek olmaları için bir imkân kalmadığında (işte o zaman) kasti olarak kurgulanan bir şeyden fazlasıymış gibi” (1996: 113) der; yani anlatıcı, kendi ülkesine ya da bulunduğu ülkeye ve kökenlerine bağlılık ve aidiyet hissetmeyerek, kendini yersizyurtsuz hisseder. Ait olduğu toplumun kültürel kodlarıyla bağının koptuğunu görünce, memleketine dönmenin ona kaybettirdiklerini geri kazandıramayacağını anlar. Bunun üzerine “artık evim olmayan bir yerden dönmek istiyordum” (1996: 198) der; çünkü evinin İngiltere ya da memleketi değil Emma olduğunu anlar. Her ne kadar, bu durumun kulağa yerlilerin yabancılaşması gibi geldiğinin farkında olsa da gerçeğin bu olduğunu düşünür. Marc Augé’ye göre “kendi evinde olmanın işareti, kendini fazla sorunla karşılaşmaksızın anlaşılır kılmayı başarmak” (2016: 93) ve uzun uzadıya açıklamalar yapmak zorunda olmamaktır. Ancak, anlatıcının Emma ile ilişkisi anlaşıldığı ve kabul gördüğü bir ev hissi vermediğinden, romanın sonunda bitmeye mahkûm olur; yani anlatıcı ne İngiltere’de ne de memleketinde aradığı ev hissini bulamaz. Bu anlamda, anlatıcı ülkesine geri dönse bile buraya ait hissedemeyeceğini fark eder; bunun karşıdan bakınca ahmaklık ya da ruhsuzluk olarak algılanabileceğini düşünse de asıl nedeni, erişkin bir erkek gibi davranmayı tam olarak öğrenemeden İngiltere’ye taşındığı için “boyun eğme” (1996: 197) alışkanlığını da devam ettirmesi olduğunu öne sürer.

Bu noktada, anlatıcı aslında aidiyet duygusunu mekânsal olarak değil de bireysel düzeyde bir insan üzerinden yakalamaya çalışır, çünkü hâlihazırda iki kültür arasında sıkışmış bir vaziyettedir ve Emma’yı aidiyetin kaynağı olarak görür. Ancak Emma’ya dair hissettiği bu duygular, ailesinin gözünde kabul görmez. Ailesine Emma ile evli olduğunu söyleyince öfke dolu sözler duyar. İngiltere’nin onu terbiyesiz, onursuz birine dönüştürdüğünü, evlendiği kadının ailesini muhtemelen medeniyetsiz bulduğunu ve anlatıcının da “acınası, yurtsuz, ailesiz bir serseri” (1996: 211) olduğunu söylerler. Ailesinin yanı sıra, kendi kültüründen diğer insanlar tarafından da İngiltere’deki

yaşamından ötürü yargılanan anlatıcıya, ne kadar yabancılaştığı net bir şekilde ifade edilir. Haşim, teşkilat başkanına anlatıcının bir İngiliz’le evlendiğini bildirince, adam hiç tereddütsüz onun kaybolduğunu söyler: “Kendini ve halkını kaybetmişsin. İnsan halkı olmadan hiçbir şeydir” (1996: 222) der. Dolayısıyla, anlatıcı İngiltere’de yabancı hissederken kendi memleketinde de yabancılaşmış, yurtsuz ve köksüz biri görülerek eleştirilir. Anlatıcı ne doğduğu yere ne de göç ettiği yere ait hissedemediğinden Abdulmalek Sayad’ın “çifte yokluk” (Saada, 2000: 37) dediği, göçmenin iki yere de ait olamaması durumunu yaşamaktadır. Bunun üzerine, anlatıcı hem ailesiyle hem de İngiltere ile kurduğu bağlarını sorgulayarak, kendisini “eve dönen kayıp çocuk” (1996: 160) olarak tanımlar ve romanda birkaç kez gelişimini tamamlayamadığını yineler; tıpkı sömürge dönemi sonrası kötü yönetilen ülkesinin gelişimini tamamlayamadığı gibi anlatıcı da tamamlayamamıştır. Sömürge sonrası dönemde, ülkesini bağımsızlıktan sonra ilk defa gördüğünde ülkesindeki değişimler onu üzer; “bu harap şehrin yıkıntıları arasında dolaşırken kendimi kendi hayatımın sığınmacı gibi hissetmem üzmüştü beni. Vaktiyle bildiğim şeylerin ve zihnimde yıllardır başka türlü yaşadığım yerlerin bu dönüşümü bana geçmişinden kovulmak gibi geldi” (1996: 216) der. Bu anlamda hem İngiltere’nin hem de kendi ülkesinin değerleri arasında bir çatışma yaşayan anlatıcı “negatif yersizyurtsuzlaşma” gösterir. Bu türden bir yersizyurtsuzlaşma, anlatıcının aidiyet hissini sürekli bir sorgulamaya tabi tutmasına yol açar, çünkü aradığı aidiyet hissini ne İngiltere’de ne de kendi ülkesinde bulamaz. Ülkesinde karşılaştığı sömürge sonrası gerçeklik ve ülkenin geçirdiği değişim, onun geçmişine dair bulmayı umduğu bağları ve aidiyet hissini sağlayamaz ve geçmişinden de kopmasına neden olur. Ülkesinin mevcut durumunu gördükten sonra, milliyetçi hisler içerisindeki Kültür Bakanı Malik’in anlatıcının buraya dönüp kendi ülkesi için çalışması gerektiğini ve İngiltere’de ona aslında ihtiyaçları olmadığını söylemesine karşılık, anlatıcı onların kendilerini tanımlamak için ona ihtiyaç duyduklarını öne sürer (1996: 181). Bu durumda, anlatıcı iki ülke arasında sıkışmış kalmış bir halde, sadece bireysel değil aynı zamanda tarihsel ve sosyokültürel anlamda da bir kimlik mücadelesi vermektedir. Dolayısıyla, anlatıcı Malik’in vurguladığı gibi İngiltere’de de ona ihtiyaç olmadığının aslında zaten farkındadır; “acınası bir serseri olduğumu, esaret içinde, tatminsiz bir hayat sürdürdüğümü, bir yabancı, üçüncü bir kişi o yerde özel herhangi bir farkı, bir yararı olmayan biri olduğumu ama artık bir seçeneğin kalmadığını söylemek isterdim” (1996: 211) der.

İngiltere’de kabul görmediğinin, yurtsuzluğunun farkında olan anlatıcı, yersizyurtsuzluk ve köksüzlük hisleri pekişmiş olarak ülkesinden ayrılır; çünkü kendi ülkesinde ve ailesinde de aradığı aidiyet hissini bulamaz. Dolayısıyla, yurtsuzluğu derinleşmiş bir şekilde yersizyurtsuzlaşmanın yer değiştiren için hem kaçınılmaz hem de sancılı bir süreç olduğunu göstermiş olur.

Bu noktadan hareketle, yer değiştirenin tecrübe etmek durumunda kaldığı yabancılık, köksüzlük, yurtsuzluk ve aidiyet gibi sancılı süreçler, göç etmenin ve bunun ekseninde ortaya çıkan sorunların, göç eden kişide psikolojik bir yük oluşturduğunu gösterir. Göçün psikososyal etkilerini ve göçmenlerin yaşadığı sorunları ele almak için Akhtar’ın *Göç ve Kimlik Kargaşa, Sağaltım, Dönüşüm* (2021) kitabındaki görüşleri göçmenlerin kimlik kaybı, adaptasyon sürecinde yaşadıkları zorluklar ve duygusal travmaları anlama hususunda önemli bir bakış açısı sunar. Göçün, göçmenin kendi vatanından ayrılmasıyla birlikte, bir yas ve kayıp durumu olarak algılandığı ve göçmenlerin uyum sürecinde geçmişleriyle temas etmelerinin önemini vurgulamak gereklidir. Göçmenin ülkesinden aniden ya da planlı bir şekilde ayrılması, ziyaret imkânının olup olmaması, kendi kültürüyle temasının olup olmaması, zorunlu ya da gönüllü göç etme durumlarının göçmenin psikososyal durumu üzerinde etkili olduğunun altını çizmek gerekir. *Terkediş* romanında eğitim almak amacıyla yasal yollarla göç eden Raşit, eğitimini tamamlayıp ülkesine geri dönme amacıyla gitse de ülkesinde bağımsızlık sonrası isyanlar çıkınca, dönecek bir yeri kalmadığı için göçmenden sürgüne dönüşerek travmatik bir göç deneyimi yaşar. Raşit’in durumunda olduğu gibi “[m]enşe ülkesindeki ani siyasi değişiklikler nedeniyle göçmen kendini birdenbire yuvasından mahrum edilmiş halde bulabilir” (Akhtar, 2021: 6). Bağımsızlık haberlerini televizyondan izleyen Raşit, haberlerdeki kısa görüntüden ülkesini özlediğini fark ederek, denizin sesini duyamadığını ve casuarina [Avustralya çamı] ağaçlarını göremediğini belirtir (2005: 280). Daha sonra, şiddet haberleri, yönetimin devrilmesi ve katliam haberleri yayınlanır. Haftalarca ailesinden bir mektup alamayan Raşit, babalarının artık işsiz kaldığını, annelerinin ilaç alamadığı için gözlerinin durumunun kötüye gittiğini öğrendiği mektupta, babası yaşanan korkunç durumlardan bahsederek ona geri gelmemesini tembihler. Bu durumda, Raşit artık kendini sürgün hissetmeye başlar; “ilerleyen aylarda kendimi dışarıda bırakılmış, sürgün edilmiş hissetmeye başlamıştım” (2005: 282) der. Raşit, babasının sözleri üzerine kendini yurtsuz hissetmeye başlar, çünkü geri dönecek yeri olmayınca göçmenden

sürgüne dönüşmüş olur. “İngiltere’ye vardığımdan beri ilk kez bir yabancı gibi hissediyordum. O ana kadar kendimi bir yolculuğun ortasındaki biri gibi düşündüğümü fark ettim [...] ama artık bu yolculuğun bitmiş olmasından, hayatımın geri kalanını İngiltere’de hiçliğin ortasında bir yabancı gibi yaşayarak geçirecek olmaktan korkmaya başladım” (2005: 283) der. Gidecek yerinin kalmaması ve hayatının geri kalanın burada geçirecek olması düşüncesi Raşit’in yaşadığı travmayı derinleştirir.

İngiltere’ye ilk geldiği zamanları hatırladığında, ailesine İngiltere’ye vardığında bir mektup yazdığını ancak bunu göndermesinin günler sürdüğünü, çünkü postaneden içeri girecek cesareti bulmasının günler aldığını anlatır (2005: 270). Ders kaydı, ulaşım gibi bazı konuları güçlüklerle halletmiş olsa da banka ya da hastaneye gitme gibi durumlarda herhangi bir girişimde bulunamaz ve hâlâ oralara gidince gülünç duruma düşeceğini düşünerek tedirginlik duyar. Ailesine yazdığı mektupta, gerçek hislerini yazmak istemez, çünkü bunun çocukça olduğunu düşünür. Ülkesini, arkadaşlarını, denizi ve sokakları ne kadar özlediğini ve geldiği ülkede karşılaştığı küçümseyici tutumları yazmaz. “Mavi gözlerin ne kadar serin ve küçümseyici bakabildiğine de değinmemiştim, henüz sırası değildi” (2005: 271) der ve gerçek hislerini çok sonra bir tek Amin’e yazar. Ülkesindekilerle ilk geldiği zamanlarda, Amin’e, arkadaşlarına ve ailesine olmak üzere sık sık mektup yazdığını ama kısa bir süre geçince, Amin haricinde diğer insanlarla yazışmayı bıraktığını belirtir. Bir süre sonra, annesi körleşmeye başlayan gözleri sebebiyle ayrı bir mektup yazmayı bırakırken babası tavsiye içeren mektuplar yazar ve bu mektuplar ona kendini “yetişkin ve biraz da terk edilmiş” (2005: 277) hissettirir. İngiltere’de karşılaştığı ırkçı ve ayrımcı tavırlar nedeniyle hissettiği yabancılığı ve karşı karşıya kaldığı küçümseyici tavırları olduğu gibi paylaşabileceği bir tek ağabeyi Amin vardır. Ağabeyi, onu hissettiği bu hisler sebebiyle yüreklendirerek, ülkesini özlemesinin doğal olduğunu, bir süre sonra yeni arkadaşlar edinince artık böyle hissetmeyeceğini, bu hislere takılıp kalmaması gerektiğini anlatır (2005: 278). Bu anlamda Raşit, Akhtar’ın göçmenin uyumunu kolaylaştırdığını düşündüğü, ana vatanındakilerle ziyaret veya telefon gibi araçlara iletişim kurma olarak tanımladığı “güncel ikmal” ve birlikte göç edilen aile üyeleri ve etnik grupla teması içeren “dâhili ikmal” (2021:8) kategorilerinden, “güncel ikmal” olarak düşünülebilecek mektuplar vasıtasıyla memleketindekilerle iletişim kurar. Ülkesini hiç ziyaret etmeyen Raşit, ancak romanın sonunda ziyaret etmeye karar verir, bu anlamda “güncel ikmal” sadece mektuplaşmayla sınırlıdır. Aynı etnik

gruptan olmasa da siyahi yabancı öğrencilerle temas kurması onun “harici ikmal” türünde bir teması olduğunu da gösterir. Yabancı öğrenciler, İngiliz öğrenciler onlarla arkadaşlık kurmak istemediğinden diğer yabancı öğrencilerle arkadaşlık kurmaktadır. Bu nedenle, Raşit de diğer yabancı öğrencilerin ona yakınlık gösterdiğini söyler (2005: 270). Raşit’in ailesiyle ziyaret olmaksızın mektupla sınırlı bir teması ve siyahi yabancı öğrencilerle yurttan yaşadığı için onlarla teması göz önüne alındığında sınırlı bir “etnoruhsal tazelenme” olanağına sahip olduğu söylenebilir.

Göç etme yaşının uyum sürecinde etkili olduğuna işaret eden Akhtar’ın görüşlerinden yola çıkarak, on yedi yaşında ergenlik döneminde göç eden Raşit’in akran desteğinden mahrum kalarak “çifte yas” (2021:10) yaşadığını ve ailesiyle değil de yalnız başına göç ettiği için göç deneyiminin daha travmatik olduğunu söylemek mümkündür. Akhtar’ın göç edilen ülkeyle ana vatan arasında kültürel, sosyal, ekonomik, fiziksel farklılıkların derin olması durumunda uyumun zorlaşacağı görüşü (2021: 17) göz önüne alındığında, Raşit’in hiçbir zaman uyum sağlayamadığını düşünmesi durumu anlaşılabilir. Londra’ya ilk gittiğindeki halini şöyle anlatır; “yolları bilmiyordum, yanlış bir şey yapıp gülünç duruma düşmek istemiyordum. Hata yaparım diye tedirgin oluyordum” (2005: 268). Hissettiği yabancılık onu tedirgin eder, oraya gittiğinde onu karşılamaya konsolosluktan bir görevli gelerek onu alıp yurda götürür, ama adamın bu karşılaşmadan utandığını, ertesi gün onu kontrol etmeye geleceğini söylemesine rağmen bir daha gelmediğini belirtir. Yurttaki ilk gününde, yemeği nerede yiyeceğini bilmediği için aç kaldığını, söylenenleri anlamadığı için yemeği nerede yiyebileceğini öğrenemediğini söyler (2005: 269). Kafeteryanın yerini bulması da sorununu çözmez, içeri girmek, sipariş vermek, hatta çatal bıçağı nasıl kullanması gerektiği bile onu kaygılandırır (2005: 269). Raşit’in kaygısı, sosyal bir korkunun ötesinde kültüre ve çevreye uyum sağlayamamanın, yani yabancıliğin korkusudur. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, onun durumu “bireylerin yeni bağlamlarıyla bağlantı kurmalarını sağlayan dışsal psikolojik” (Berry, 1997: 14) sonuçlarla ilgili olan bir uyumsuzluktur. İlk gittiği zamanlarda, öğrencilere yardımcı olmak için İngiliz konsolosluğunun oryantasyon programına katılır. İngiliz Konsolosluğu’nun düzenlediği seminerlerde verilen bazı bilgilerin uyumu sağlamak adına faydalı olduğunu ve bu bilgilere ihtiyacı olduğunu belirtir. Öğretmen onlara bir İngiliz’in evine, yemeğe davet edildiklerinde nasıl davranmaları gerektiğini anlatır. Ancak bu bilgilerin hemen kullanabilecekleri türde

bilgiler olmadığını çünkü yemeğe davet edilmesinin birkaç yıl aldığını belirttikten sonra ulaşım ve öğrencilik yaşamıyla ilgili verilen daha faydalı bilgilerden de bahseder (2005: 270). Seminerdeki görevlinin kullandığı bazı yerel kelimeler öğrencilerde onların kültürüne aşina olunduğu hissini uyandırır. Bu noktada, uyum konusunda yapılan çalışmanın yüzeysel olduğunu ve uyumu kolaylaştırmak adına daha kapsamlı çalışmaların yapılması gerektiğini söylemek mümkündür.

Raşit'in uyum sağlayamamasının nedeni elbette sadece bilgi eksikliğinden kaynaklanmaz, aynı zamanda psikolojik sebeplerle de ilişkilidir. İngiltere'deki ilk zamanlarını "bölük pörçük" hatırladığını söyleyen Raşit, buraya yeni geldiği zamanlarda hastane, banka gibi yerlere gitmenin onun için zorlayıcı olduğunu belirtir (2005: 268); aslında zorlandığı için bu dönemleri bastırmıştır. Raşit, İngilizce konuşmak zorunda kaldığı ve kaybettiği bir ana dili olduğu için sorun yaşamaktadır; çünkü anadil "kişinin onu besleyen kültürle en derin ve güvenli bağlantısıdır" (Akhtar, 2021: 17). Bu bağlantıyı kaybetmiş olan Raşit, kendini yabancılaşmış hissederek, yanlış bir şey söylemekten ve gülünç duruma düşmekten korkar. Her ne kadar ülkesinden İngilizce öğrenmiş olarak ve İngiliz öğretmenleri nedeniyle kültüre aşina olarak gelmiş olsa da burada yaşadığı yabancılaşma hissi onu derinden sarsar. Aslında, Raşit bu yabancılaşma hissini üzerinden hiç atamaz ve gerçek anlamda hiçbir zaman uyum sağlayamaz. Bu tedirginliği ve korkusu zamanla biraz azalsa da tamamen kaybolmaz, çünkü içinde bulunduğu yabancı ortam ve yabancılaşma hissi onu korkutur. Göç ettiği ülkedeki banka ya da hastane gibi bazı ortamlara girmek ve burada işlerini halletmek onu endişelendirir ve kendini küçük düşürmekten korkar. "Şehir, büyüklüğü ve karmasıyla beni dehşet içinde bırakmıştı, hissettiğim bu yoğun korku birkaç ay devam etti, sonra da hiçbir zaman tamamen kaybolmadı" (2005: 269) der. Dolayısıyla, İngiltere'ye aidiyet hissetmeyen Raşit için burası hiçbir zaman yuvaya dönüşmez. Onun hissettiği bu yabancılaşma ve aidiyet eksikliği, yalnızca sosyal çevreyle sınırlı kalmayarak, aynı zamanda içsel bir suçluluk duygusuyla da birleşmiş olur.

Suçluluk duygusuyla ilişkili olarak, Akhtar'ın düşük sosyoekonomik düzeydeki ülkelerden göç edenlerde görülen suçluluk duyguları arasında gördüğü "başarılı olma suçluluğu", "ayrılma suçluluğu" ve "sağkalım suçluluğu" (2021:72) ayrımından Raşit, "ayrılma suçluluğu" ve "başarılı olma suçluluğu" yaşamaktadır ve başarılarını kendini suçlu hissederek, değersizleştirme yoluna gitmektedir. Ailesine doktorasını bitirdiğini söylediğinde sevinçten hepsi ağlar, aslında Raşit'in hayatlarında olmayışına da ağlarlar.

Raşit kendi yaşam koşullarını onlarla karşılaştırdınca yaşadığı sorunların “şımarıkça” (2005: 290) olduğunu ve muhtemelen onların da böyle düşündüğünü tahmin eder. Raşit annesinin öldüğünü Amin’den gelen bir telgrafla öğrenince yirmi iki yıldır görmediği annesi için yas tutar. Yaşamını, geldiği noktayı, bütün bunlara değip değmediğini düşünür ve yaşamının kaygılarının “samimiyetsiz” (2005: 293) olduğuna kanaat getirir. Geride bıraktıkları için suçluluk hisleriyle ağlayarak, onlara bunca yıl boyunca yazdıklarının ne kadar sahte olduğunu düşünür; çünkü onlar orada bir karmaşa içinde, büyük sıkıntılarla mücadele etmektedir. Onlara buradaki yaşamından ayrıntılar anlatınca, bunun onlar için ne kadar anlamsız olduğunu fark eder; “İngiltere’nin bu yeşil halini görseniz güzelliğinden gözleriniz kamaşır” (2005: 288) der. Onlara daha önce manzaralı bir takvim göndermiş olduğunu hatırlar, hediyesi ve yazdıkları yaşamlarında büyük sıkıntılar yaşayan insanlar için çok anlamsızdır. Aslında böyle yabancılaşmasının nedeninin, zamanla ülkesindeki korkunç olayların uzağında kaldığı için buradakiler gibi düşünmeye başlaması olduğuna inanır. Ülkesinde yaşanan acıları artık “yalnızca kendi başınayken sessizce ve suçluluk duygusu içinde düşünme fırsatı” (2005: 283) bulan Raşit “ayrılma suçluluğu” ve zaman zaman “sağ kalım suçluluğu” yaşar; çünkü Raşit gidince geride kalanlar korku ve dehşet içinde yaşarlar. Amin, sürgünler ve tutuklamaların gölgesinde yaşayan halkı, geç saatlerde ışığın açık olmasının tehlikeli olduğunu, insanların korku içinde yaşadığını, sokakların boş olduğunu, gece dışarı çıkmanın tehlikeli olduğunu yazar (2005: 313). Üstelik babasının işini kaybettiğini, onun ise bir köy öğretmeni olduğunu, babasının kahve arkadaşlarının ya hapiste ya da ülkeden kaçmış durumda olduğunu da mektupta anlatır. Politik olarak çalkantılı dönemleri, elektrik, su kesintilerini ve yiyecek sıkıntılarını yazar; gençlerin ülkeden ayrılmayı istediğini ve imkânlarını bu yönde kullandıklarını, birçok kişinin göç edip farklı yerlere gittiğini, ülkeyi terk ettiğini, ülkedeki kaostan kaçıp gidenlerin evlerine el konulduğunu anlatır (2005: 313).

Bununla ilgili olarak, Raşit, Amin’in yazdıklarından sonra aslında gerçek anlamda onları anlamadığını fark eder: “Eve dönme vakti gelmişti artık, diğer bir deyişle korkularımı bir yana bırakıp onları ziyaret edecek ve ihmalkârlığım için af dileyecektim” (2005: 330) der. Bu dönüşün hem kendisine hem de onlara iyi geleceğini ve bunca zamandır harekete geçmeyen duygularını canlandıracağını düşünür. Raşit her ne kadar Cemile’yi bulacaklarına inanmasa da Barbara’nın gelmesini kabul eder. Yazdıklarının da etkisiyle kendisinde yeniden başlayacak cesareti bulan Raşit, romanın sonunda babasına

mektup yazarak Barbara'nın da geleceğini haber verir (2005: 330). Bu anlamda, Raşit'in ülkesini hatırlamaktan kaçınması söz konusu değildir, ancak onları, yani geride kalanları yeterince anlayamadığını düşünür. Bunca zaman ülkesini ziyaret etmek için bir girişimde bulunmayan Raşit'in yazdıkları romanı oluşturan parçalardır ve hikâyeleri bir araya getiren kişi olması, aynı zamanda onun geçmişi hatırlama ve telafi etme çabasını gösterir. Raşit, tıpkı diğer göçmenler gibi, “tarihsel sürekliliğini” (Akhtar, 2021: 111) kaybetmiştir ve yazdıkları da bu kaybın ardından bir bulma çabasıdır. Akhtar'ın göçmenlerin sağlıklı bir uyum süreci geçirebilmeleri için geçmiş yasını tutmaları gerektiği görüşüyle (2021: 78) ilişkili olarak, Raşit'in en azında romanın sonunda ulaştığı pişmanlık ve yas hali, akabinde ülkesini ziyaret etmeye karar vermesi onun bir farkındalığa ulaştığını gösterir.

Raşit'in geçmişle kopan bağlarının psikososyal durumunda yarattığı olumsuz etkiler nedeniyle bir telafi çabasına yönelmesi, göçün bireysel düzeydeki etkilerini yansıtır; bunun yanı sıra, *Deniz Kenarında* (2001) romanında Salih ve Latif'in kesişen hikâyelerini paylaşma yoluyla geçmiş anlaşmazlıkları konuşarak çözmeye çalışmaları, göç deneyiminin farklı bir psikososyal boyutunu ortaya çıkarır. Raşit'ten farklı olarak, Salih ve Latif kalıcı olarak göç ederler. Salih, güvenliğinin tehlikede olduğunu düşünerek İngiltere'ye iltica ederken, Latif eğitim amacıyla gönüllü olarak göç eder. Latif, ailesinden ve onların karmaşık ve nefretle örülü yaşamlarından dönmek üzere, izini dahi kaybettirerek kaçar. Bu sebeple, Salih'in vatanını ziyaret imkânı bulunmaz, Latif ise ziyaret imkânı olmasına rağmen ailesiyle ve kökenleriyle bağını koparmayı tercih ettiği için ziyaret etmek istemez. Salih'in göç deneyimi Latif'ten de Raşit'ten de daha travmatiktir, çünkü Salih sahte pasaportla mülteci olarak gelir. Yasal yollarla gelenlerin gelmeyenlere göre daha kolay uyum sağladığını öne süren Akhtar'ın görüşü (2021: 29) göz önüne alındığında, Salih'in göçü en travmatik deneyimleyen karakter olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, her iki karakterin de ana vatandakilerle, telefon ya da ziyaret vasıtasıyla iletişim kurmaları söz konusu olmadığından “güncel ikmal” türünde bir desteğe sahip olmadıkları açıktır. Salih'in mülteci olarak geldiği ülkenin havaalanından başlayan iltica etme hikâyesi ile en son Mülteci Merkezi'nin ona ayarladığı deniz kenarındaki küçük eve yerleşene kadar yaşadıkları, mülteciliğe ve onun getirdiği bir dizi soruna yakın bir mercekten bakma olanağı sunar. Salih, kendisini bir mülteci ve sığınmacı olarak tanımlar, her ne kadar çok sık duyulan kelimeler olduğu için sıradan gelse de aslında tecrübe etmesi zor durumlar olduğunu ve geçen sene 23 Kasım'da

Gatwick Havaalanı'na geldiğini anlatır (2001: 16). Havaalanı ve uçak yolculuğu onu tedirgin eder, kaybolmaktan, yanlış yere dönmekten, dikkat çekmekten korkarak yavaş ve tedirgin adımlar atar. Sahte pasaportla geldiği için bu durumun fark edilmesinden ve tutuklanmaktan korkarak, kabul edilip edilmeyeceğini bilmeden, sadece daha önce kabul edilmişlerin hikâyelerine dayanarak gelmiştir. Onu, önce gözaltı merkezi dediği bir yere gönderirler ve bir süre burada kalır. Burası aslında bir kamp alanıdır ve çok soğuk olduğunu söylediği bu yerde onun gibi mültecilere yiyecek ve barınma imkânı sağlanır (2001: 62). Mülteci kamplarında kontrol altında tutulmaya çalışan insanların, yersizyurtsuz, kimliksiz, unutulmuş, ıskartaya çıkmış varlıklarına dikkat çeken Bauman, kampların hem mültecileri toplumdaki uzak tuttuğunu hem de merhamet duygularını tatmin etme olanağı sağladığını öne sürer (2022: 88). Bu kampta, kendisi gibi başka mültecilerin de olduğunu belirtir; “kontrol altında tutulması gereken sıradan, değersiz baş belaları” (2001: 62) olarak görüldüklerini düşünür. Kamptaki görevli onlara isterse civarda yürüyebileceklerini ama eğer kaybolurlarsa kimsenin çıkıp da onları arama zahmetine girmeyeceğini, üstelik geceleri havanın soğuk olduğunu ve kamptaki bazı kişilerin soğuk iklime hiç alışkın olmadığını belirtir (2001: 62). Başka bir deyişle, buradaki mültecilerin kaybolmaları onlar için sorun teşkil etmez, çünkü onları zaten vatandaş olarak görmedikleri için bu istenmeyen davetsiz misafirlerin hayatlarının da bir değeri yoktur. Ev sahibi için olmasa da Salih için onların varlığı değerlidir ve kampta kaldığı sürede bu davetsiz misafirlerin, yani kampta tanıştığı diğer göçmenlerin de göç deneyimlerine yer verir.

Kampta, İranlı iki ergen kardeşin göç ettikleri için zorlandıklarını ve ağladıklarını anlatır. Angolalı bir sığınmacı olan Alfonso, ona bir havlu hediye eder ve Salih zor anlarında bu havluya sığınır. Alfonso, Nijeryalılardan nefret ettiğini, onların uzakta soğuk bir kalede hapsedildiğini, kampta sorun çıkardıklarını söyler (2001: 64). Salih'in yakalanmaktan, Nijeryalılar gibi soğuk eski bir kaleye hapsedilmekten ya da geri gönderilmekten korktuğu için İngilizce bildiğini saklamaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Salih gibi diğer mülteciler de kendi aralarında İngilizce konuşmaz, sadece Alfonso İngilizce konuşur. Kampta kitap yazan Alfonso, İngilizlerin arasına karışmak istemez, kendisi gibi sığınmacı köksüz insanlar arasında ilhamını bulduğunu söyler (2001: 63). Onun gibi Salih de bu kampta mutludur ve kendini kendi gibi insanların arasında iyi hisseder. “Alfonso'yu ve anarşi dolu neşesini sevmiştim, Etiyopyalıları ve kırılğan

sessizliklerini, birbirleriyle bir türlü örtük anlayış içinde olmalarını, Cezayirlileri ve sahte nezaketlerini, birbirlerini alaya alarak gülüşmelerini, sonu gelmeyen fısıldaşmalarını, Sudanlıların ciddi ve sinmiş duruşlarını ve boğazlarına kadar acıya batmış İranlı delikanlıları” (2001: 64) sevdiğini anlatır. Farklı etnik gruplardan insanların bir arada olduğu kamp alanında, bu insanlar mültecilik bütününde bir araya gelmiş olsalar da aslında, her biri bireysel farklılığını da korumaktadır; “tıpkı merkeze göre dairedaki bütün noktaların hem benzer hem de farklı olması gibi” (Maffesoli, 1996: 120) hem bir aradadırlar hem de kültürel olarak çeşitlidirler. Bu durumda, her bir etnik grubu kendine özgü yanlarıyla benimsemiş olan Salih’e farklı milletlerden, çoğunluğu siyahi insanlarla bir arada olmak kendini iyi hissettirir. Böylelikle, “dâhili ikmal” denilebilecek diğer göçmen insanlarla temas kurması, Salih için o dönemde rahatlatıcı olmuştur. Ancak bu teması kısa süre sonra yerleştiği Celia’nın pansiyonunda kaybeder; burada da göçmenlerle aynı yerde kalmasına rağmen, siyahi göçmen olduğu ve İngilizce konuşmadığı için Salih’i dışlarlar.

Celia, Salih’i dışlayan İbrahim ve Georgy’nin burada beklemekten başka bir şey yapamadığını söyler: “Burada elleri kolları bağlı, çalışma izinleri yok, kendilerine ait bir yerleri yok” (2001: 75) der. Daha sonra, Celia insanların mülteci karşıtı gösteriler yaptığını, haberlerde her şeyin abartılı gösterildiğini, bu değişen durumları artık anlayamadığını ve eskiden bu kadar yabancının olmadığını anlatır (2001: 75). İbrahim’in kızının oradaki okula gitmesini istemedikleri için çocuk ve annesi, Londra’daki amcanın yanına giderler; çünkü hem çocuğun okula gitmesine izin verilmez hem de okuldaki diğer veliler, çocuğun kendi çocuklarıyla aynı okulda olmasını istemezler. Buradan çıkarılması gereken, sığınmacıların haklarından mahrum oldukları için eğitim ve çalışma gibi alanlarda sorunlar yaşadıkları, adeta Araf’ta kalmış insanlar olmak durumunda kaldıklarıdır. Bunlara rağmen, Georgy ve İbrahim, Salih siyah bir Müslüman olduğu, alkol kullanmadığı ve domuz eti yemediği için onunla dalga geçerler. Kendileri de mülteci olmalarına karşın, başka bir mülteciyle dalga geçmeleri aralarında bir birliğin söz konusu olmadığını düşündürür. Zaten Salih de buna bir anlam veremez (2001: 74); çünkü kendileri de kötü şeyler yaşamış olmalarına rağmen, başkalarının ne tür zorluklar yaşadığını bilmeden, nasıl bu kadar acımasız davranabildiklerini anlayamaz.

Sonraki süreçte, Salih pansiyondan çıkınca Mülteci Merkezi’nin ona bulduğu deniz kenarındaki küçük evde yaşamaya başlar. Ona kendi memleketini hatırlatan bu eve

bakınca, bütün hayatını deniz kenarında geçirmiş olduğunu düşünür. Memleketinde okyanus kıyısında yaşarken, burada ise küçük bir kasabada olmak üzere aslında, hayatını hep deniz kenarında geçirdiğini fark eder. Memleketindeki yaşamından farklı olan ise: “Artık bir yabancıнын yarım hayatını” (2001: 13) yaşıyor olmasıdır. Bu bağlamda, yabancılık bir eksiklik ve geride bıraktıklarının zihnini meşgul ettiği bir durum olarak anlaşılmaktadır. Diğer yabancıları gözlemlediğinde, onları tam olarak anlayamadığını fark eder: “Tükenmiş ve şaşkın görünüyorlar, bir türlü akıl erdiremediğim bir hengâmede sürüklenirken gözleri elemle bakıyor” (2001: 13) der. Aslında, bu yabancılık durumu görecelidir, çünkü onlar Salih’e göre yabancıyken, Salih de onlar için yabancıdır. Salih’in durumu, Waldenfels’in yabancılığın aslında göreceli olduğu görüşüyle örtüşmektedir. Yabancı bir gruptan ya da kültürden söz ederken, o grup ya da kültür mü bize yabancı, yoksa biz mi onlara yabancıyız diye bir soruyla, bizi düşünmeye iten Waldenfels’e göre, hangi grubun bu noktada referans alınacağı verilecek cevabı değiştirir (2008: 123). Bu soruya verilecek cevap, yabancılığı ortadan kaldırmaya yetmez, zira herkes bir yabancıya dönüşebildiği gibi her dil de diğerlerine göre yabancı bir dildir. Yani yabancılık, kişinin kendi benliğinden hareketle, ötekini kendisinden farklı bir varlık olarak görmesiyle birlikte yabancı olarak konumlandırması sonucu ortaya çıkan bir durumdur.

İnsanların onunla alay ettiğini düşünerek, “[c]addeler beni geriyor, tehdit ediyor ve bazen kapısı kilitli evimde bile alt dünyayı karıştıran fısıltılar ve hışırtılar yüzünden uyuyamadığımı ya da rahatça oturmadığını fark ediyorum” (2001: 13) der. Sokakları, kendi memleketindekilerle karşılaştırarak, buradaki sokakların düzgün, geniş ve iyi aydınlatılmış olduğunu, kendi memleketindeki sokakların ise kokmuş, çürümüş ve kapalı olduğunu belirtir. İki yerde de “kısıtlandığımı ve gözetlediğimi hissediyordum” (2001: 15) der. Salih, buraya geldiğinden beri kendini tedirgin hissediyor, çünkü burada hissettiği yabancılık duygusu zihnini ele geçirir. Rahatlamak için sabahları civardaki mobilya dükkânlarını gezer, mobilya dükkânlarında ise rahatlama, “merhamet ve bağışlanma imkânı” (2001: 16) bulduğunu belirtir. Bu durumda, mobilya dükkânlarını gezmesi bir yandan kendi geçmişiyle ve ülkesiyle bağ kurma çabasını yansıtırken, diğer taraftan uyum sağlamak adına yaşadığı zorluğu hafifletmeye yaramaktadır. Dolayısıyla, ahşap Salih’in aşına olduğu bir madde olduğu için mobilya dükkânlarına giderek, aslında ona geçmişi hatırlatan bir madde üzerinden geçmişiyle ve alışkın olduğu dünyayla yeniden bir temas kurmuş olur. Mobilya dükkânlarının yanı sıra Salih ikinci el kitapçılara da gider ve G.B.

Malleson'ın *Herat* kitabının içinde şu cümleyi okur: “Halılardan amber kokuları yükseliyordu” (2001: 251). Bu cümle, ona eski “udunu” hatırlattığı için bu kitabı satın alır, yani Salih'in geçmişiyle ve anılarıyla bağ kurmaya ihtiyacı vardır ve onları hatırlamak ister.

Bu noktada, iki karakter de kesişen hikâyeleri vasıtasıyla geçmişlerini yeniden hatırlarlar ve hikâyelerindeki boşlukları birlikte tamamlarlar. Salih gibi Latif'in de ailesiyle iletişimi yoktur ve Salih'in kaldığı merkeze benzer bir yerde diğer siyahi öğrencilerle kalır. Latif, birlikte göç ettiği öğrencilerden farklı bölüm seçince başka şehre gelir. Almanya'da aynı etnik gruptan olmasa da siyahi yabancı öğrencilerle aynı yurttaki kalır (2001: 146). Ancak İngiltere'ye iltica edince, “dâhili ikmal” temasından mahrum olur. Almanya'ya Ekim ayında gittiğini, diğer çocuklardan dış hekimliği okuyacağı için ayrıldığını, onlarla birlikte olmayı istediğini hatırlar, ama o şehre ilk nasıl gittiğini hatırlayamaz. Muhtemelen birilerinin onu aldığını, onun karşılamak üzere yurdun hizmetlisinin geldiğini, bu adamın eski okulundaki hizmetliyi anımsattığını ve bu hissin ona güven verdiğini, bu benzerliğin bile ona iyi hissettirdiğini hatırlar (2001: 143). Salih'in kaldığı gözaltı merkezi gibi Latif'in kaldığı yurt da çok soğuktur. Yurdun sıkışık, boğucu, kötü kokan bir yer olduğunu, en başlarda burada nefes almanın bile onun için çok zor olduğunu anlatır (2001: 144). Oda arkadaşı Ali'nin Gineli bir öğrenci olduğunu, başlarda ona biraz acımasızca davranarak onu küçümselediğini, yurttaki bütün öğrencilerin yabancı siyahlardan oluştuğunu anlatır. Latif, onunla iyi geçinmek istediğini, onu rahatsız etmemesini, küçümsememesini istediği için uyum göstermeye çalışır, arkadaş olmak ister (2001: 145); çünkü hem göçmen hem de bir ergen olarak yalnız kalmaktan korkar. Ergenlik çağında göç eden Latif, ülkesindeki akranlarının desteğinden mahrum kalarak “çifte yas” yaşar; çünkü ergenlik gibi “ergenin ebeveyninden özerkleşmeye çok çabaladığı bir dönemde tanıdık kültürel yapılarını” (Akhtar, 2021: 10) kaybetmiştir. Latif ergenlik çağında göç ettiği, Salih zaten sosyokültürel kimliğin oluştuğu yaşlılık döneminde göç ettiği için her ikisi de uyum sağlama konusunda zorlanacakları yaşlarda göç etmişlerdir. Yaşlı göçmen olduğu için Salih'in kültüre uyum sağlaması çok güçtür ve geçmişini geride bırakması zordur, bu sebeple de kendini soyutlama eğilimindedir, ancak Rachel buna izin vermez. Hem Salih hem de Latif aileleri olmadan yalnız başlarına göç etmişlerdir ve göç ettikleri ülkede yalnız ve keder içinde yaşamaktadırlar, hatta Latif'in evine de Salih'in dükkânı gibi “yalnızlık, anlamsızlık ve uzun, suskun bir meşguliyetin kokusu” (2001:

303) sinmiştir. Latif'in evi o kadar kirli ve dağınıktır ki Salih, Celia'nın mültecilerin kaldığı pansiyonundan bir farkı olmadığını düşünür. Başka bir deyişle, Latif çok uzun yıllardır orada yaşamasına ve akademik kariyerine rağmen, ruhsal durumu oraya yeni gelmiş yaşlı mülteci Salih'ten farklı değildir.

İki göçmen karakter için de memleketleriyle göç ettikleri ülke arasında fark çok fazladır ve bu yüzden göç deneyimleri psikolojik olarak zorlayıcıdır. Berry'ye göre, kültürel farklılığının fazla olması “daha fazla kültürel terk etme ve kültür öğrenme gereksinimini ima eder ve belki de büyük farklar, olumsuz gruplar arası tutumları tetikler ve daha büyük kültür çatışmalarına yol açarak” (1997: 23) uyumun zorlaşmasına neden olur. Bu farklılıklardan biri olan dil sorunu, iki adamın da göç ettikleri ülkeye geldikleri zaman karşılaştıkları bir durumdur. Latif Almanya'ya göç ettiğinde, Almanca öğrenmek durumunda kalır, bu aslında onun Afrikalı kimliğine bir tehdittir; çünkü “ anadil, kişinin onu besleyen kültürle en derin ve en güvenli bağlantısıdır” (Akhtar, 2021: 17). Bunun yanı sıra, Latif İngilizce bilmeyenlerin Almanca öğrenirken daha çok sorun yaşadığını, dil sorunun onlar için zorlayıcı olduğunu ve yanlış anlaşılmaların sıkça yaşandığını belirtir (2001: 147). Havaalanında İngilizce bilmiyormuş gibi yapan Salih de dil bilmemenin sonuçlarını tecrübe etmiş olur. Salih'e yardımcı olan ve ona kalacak yer sağlayan göçmen bürosu dil eğitimini de karşılamayı planlar, ama zaten dil bildiği anlaşılınca gerek kalmaz. Ama göçmenlerin başka bir ülkeye göç ettiklerinde karşılaştıkları tek zorluk dil değildir, Latif burslu öğrenci olarak gittiği Almanya'da uyum sürecinde başka sorunlarla da karşılaşır. Latif'in ayakkabıları da kıyafetleri de Almanya'nın soğuk iklimi için uygun değildir; ince ayakkabıları yüzünden soğukta ayakları ıslanır, üşür ve ayağını sıcak tutacak kalın çorapları da yoktur (2001: 160). Ayağının tabanına bir şeyler batarak onu yaralar ve üşüyen ayakları o kadar hissizleşir ki ayaklarının yaralandığını bile fark edemez. Burada, kara ilk kez bastığında da defalarca kayarak düşer; yani göç ettiği ülkeye uyum sağlamak onun için fiziksel açıdan da çok zorlayıcı olur.

Bu fiziksel zorlukların yanı sıra, Latif'in ülkesinden kopuşunun yarattığı psikolojik yük de onda derin izler bırakır. Latif, geçmişi düşünmek istemez, aslında sadece geleceği düşünmek ister, ama kendisini hep geriye bakarken bulur. Buradaki hayatının telaşlı ve kalabalık olduğunu, geçmişine ise sessizlik ve uğultunun hâkim olduğundan bahseder (2001: 112). Latif, Salih ile yaptığı uzun konuşmalar yoluyla geçmişini hatırladığında,

sanki “Salih Ömer’in evinden çıkıp doğrudan ülkeden [ayrılmış] ve aradan geçen yıllar içinde onun deniz kenarındaki diğer evinin yolunu [tutmuş]” (2001: 133) gibi hisseder. Buradan çıkarılması gereken, aradan geçen o kadar yıl boyunca Latif, geçmişini hatırlamaktan kaçınmıştır, ancak Salih vasıtasıyla geçmişindeki boşlukları tamamlayarak geçmişle yüzleşebilir. Salih ile en son karşılaşmasını hatırlayan Latif, 1966 yılında Almanya’ya gelmeden önce masayı geri istemek üzere Salih’in evine gittiğini ve o zamandan beri ülkesine bir daha geri gitmediğini, otuz yıldır burada olduğunu belirtir. “Belki sizi görmeye gelmek, arkamda bıraktığım bir yeri ziyaret etmek gibidir” (2001: 190) der. Geçmişini, ailesini, ülkesini hatırlatan Salih’le konuştuğu, aynı zamanda geçmişle de hesaplaşır.

Salih, Latif’in gözlerinde geride bıraktıklarına dönüp bakmamanın, ilgilenmemenin verdiği suçluluk duygusunu görür. Latif, geldiğinden beri ülkesine hiç geri dönmemiştir, dolayısıyla şu anki durumdan da habersizdir. Bağımsızlıktan sonraki yıllarda ülkeye zulüm ve kaos hakim olmuştur (2001: 190), Latif de o zamandan beri geride bıraktıklarıyla hiç ilgilenmediği için kendini geçmişten bahsederken rahatsız, öfkeli ve suçlu hisseder. Geçmişinden kaçarak hep uzak durmaya çalışan Latif, Salih’i, memleketini ve geçmişini temsil eden bir sembol olarak düşünür. Evden ayrıldığı zaman annesinden ve babasından uzakta olmak, onların tuhaf ilişkilerinden ve karmaşasından kurtulmak, kaçmak istemiştir, ama şu anda bundan suçluluk duyduğunu belirtir (2001: 146), yani “ayrılma suçluluğu” yaşamaktadır. Babasının en son ona Allah’ı unutmamasını, yolundan ayrılmamasını tembihlediğini ama annesinin ne söylediğini hatırlamadığını muhtemelen dikkatli olmasını tembih ettiğini düşünür. Kendisinin ne söylediğini ya da yaptığını hatırlamaz. Sadece yolcu kısmına geldiğinde ilk defa uçağa bineceği için korktuğunu, endişelendiğini ve küçük düşmekten korktuğunu hatırlar (2001: 143). Bu anı net hatırlayamadığı için sonradan pişman olur; “o anın ileriki hayatıma nasıl uzun bir gölge düşüreceğini düşünmedim. Kendime, sonradan oradan ayrılmadan evvelki son saniyelerimi hatırlayabilmek için etrafımdaki her şeye dikkat etmem gerektiğini de söylemedim” (2001: 143). O ana dair görüntüleri, kokuları ve sesleri aklında tutamadığı için pişman olur, çünkü kendini kederli hissettiği anlarda o anılara ihtiyacı olduğunu o zaman fark edememiştir. Latif ile konuşmaları sırasında, bütün bu eski kavgalar, didişmeler, suçlamalar ve ölümlerden bahsetmek Salih’i çok yıpratır, adeta takatsiz bırakır. Salih konuştuğu Latif, bastırıldığı olayları, duyguları ve geçmişteki kötü anıları

hatırlamak zorunda kalır ve bunlar onu da sarsar; “ne yaşandığını bilirsek, ne olduğumuzu, olduğumuz kişiye nasıl dönüştüğümüzü ve bununla ilgili hangi hikâyeleri anlattığımızı da biliriz. Artık karşılıklı suçlamaları, tüm bu aile mevzusunu, sürekli geçmişe dönen bu konuşmaları bırakalım” (2001: 243) der. Geçmiş uzun uzadıya konuşup üzerine düşündükten sonra Latif, artık bütün geçmiş konuları geride bırakmak ister. Geçmiş ve canını yakan anıları düşünmek zorunda olmak, Latif’i hem üzer hem de sarsar. Bu nedenle, aile kavgalarından bıktığını ve ailelerden genel anlamda nefret ettiğini belirtir (2001: 243). Geçmişin travmatik olaylarını daha çok hatırlayan Latif’in durumunda, iyi zamanların kötü anılar nedeniyle hatırlanmadığı, bir anlamda zehirlendiği “travma zehirlenmesi” nin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Yani, bu durumda, “travma geriye doğru yayılarak kendinden önceki iyi zamanları da” (Akhtar, 2021: 113) zehirlemiştir, böylece iyi anıların hatırlanmasını güçleştirmiştir. Ancak, Salih ile geçmişe yönelik uzun konuşmalarının ardından, geçmişinde tam olarak nasıl gerçekleştiğini bilmediği ya da yanlış anladığı durumları konuştuktan sonra, Salih’e babasının adını aldığı için artık akraba sayıldıklarını hatırlatarak (2001: 242), Latif geçmiş geride bırakmanın ve yeni bir dostluk kurmanın zamanı geldiğini ima etmiş olur.

Böylelikle, geçmişe yönelik yaptıkları uzun konuşmalar ve karşılıklı suçlamalardan sonra, her iki göçmen karakter de rahatlamış hisseder; çünkü yıllardır süregelen bu anlaşmazlıkları en azından konuşarak, zihinlerindeki soru işaretlerine bir nebze olsun cevap bulmuşlardır. Salih, gençken yaptığı hataları ona anlatarak telafi edebileceğini ve Latif’in de buna ihtiyacı olduğunu düşünür, “boşluklarını tamamlamak ve burada hiçliğin ortasındaki hayatının sessizliklerini dile getirmek için benim bildiklerimi bilmeye ihtiyacı vardı” (2001: 183) der. Dolayısıyla, iki göçmen karakter geçmişten bugüne uzanan didişmeleri, kavgaları ve anlaşmazlıkları birbirlerinin desteğiyle göğüslemeye ve geçmişle yüzleşerek bir uzlaş sağlamaya çalışırlar. “Concealment of Characters’ Identity in a Hybrid Culture of Post-Colonial Regime in Gurnah’s *By the Sea*” adlı çalışmalarında Hafiz Kamran Farooqi ve Muhammad Babar Jamil, hikâye anlatıcılığı yoluyla Latif ve Salih’in psikolojik yaralarının ve gizli kalmış korkularının ortaya çıktığına vurgular. Ayrıca, Salih ve Latif’in iyileşmenin üçüncü basamağı olan toplumla yeniden bağ kurma evresinde olduklarını ve bu süreçte mutluluğu da acıyı da paylaştıklarını belirtirler (2022: 1044). Toplumla bağ kurma sürecinde, göçmenin ihtiyaç duyduğu desteği alması, onun göç ettiği toplumun sosyokültürel şartlarına uyum sağlaması açısından önemlidir. Bu

noktada, Rachel, özellikle Salih'in yeni çevresine uyumunu kolaylaştıran bir pozisyon üstlenerek, bir yandan kültürler arası köprü kurmaya çalışırken, diğer yandan da Salih için etkin bir destekçi olarak ön plana çıkar. Salih'in sessizliği, yalnızlığı ve inzivayı tercih etmesini, kendine acıma olarak değerlendirir ve Salih'in bundan uzaklaşmasına yardım etmek ister (2001: 248). Bu kendine acıma halini ve bundan haz duymayı eleştirir. Rachel, Salih'e bu duygulardan sıyrılmasını ve gelip onlarla yemeğe katılmasını önerir; "kendinizi kapatmayın. Hadi, giyin spor ayakkabılarınızı da gidelim" (2001: 248) der. Rachel, hediye olarak ona bir spor ayakkabı alır ve tarzı olmasa da Salih bu ayakkabıları bir kere giyer. Rachel'ın ona iyilikle yaklaştığını ama kendisinin nankörlük ederek, buna karşılık veremediğini düşünür. Rachel'ın planlarından ziyade yalnız kalmak istediğini fark eder (2001: 253). Yine de Rachel'ın ziyaretleri hayatında önemli bir yer tutar. Bununla birlikte, Rachel'ın ziyaretleri bazen onu ürkütür ve bir süre sonra da bu ziyaretlerin sona ermesini dilediğini fark eder. Salih'in telefonu olmadığı için Rachel haber veremediğinden bazen boşuna gelmiş olur; çünkü Salih bir şey yapmak istemediğini söylediğinde, onca yolu sadece bunu öğrenmek için gelmiş olur (2001: 252). Zaman zaman onun düşünceli tavırlarına karşılık veremediğini ve ona zahmet verdiğini düşünerek, ziyaretlerinden rahatsızlık duysa da Rachel'ın ziyaretleri onun uyumunu kolaylaştırır ve ona her anlamda iyi gelir. Salih bu ziyaretlerin önemini şu sözlerle ifade eder; bana "nezaketi ve özeni hatırlattı, bana şefkat getirdi ve karşılığında müşfik olma imkânı verdi" (2001: 251) der. Her ne kadar onu ziyaret etmek için neden uğraştığını, neden onu umursadığını bilmeseyse de bildiği tek şey, bu ziyaretlerin ona iyi geldiğidir. Bazen birlikte yürüyüşe çıkarlar, bazen de Rachel onu arabayla bir yerlere götürür; ama sonuç olarak bu ziyaretler Salih'e duygusal destek sağlar. Bu ziyaretler sırasında Rachel'ın yıllar önce kaybettiği, bebek yaşta ölen kızı Rukiye'yi hatırlattığını fark eder (2001: 252) ve Rachel bunları bilmeseyse de Salih için, onun varlığı ve aralarında oluşan bu bağ derin bir anlam taşır. Rachel'ın ona hediye ettiği spor ayakkabı gibi küçük hediyeler göçmenlerin topluma uyumunu kolaylaştıran semboller olarak düşünülebilir. Brenda Cooper, "Returning the Jinns to the Jar: Material Culture, Stories and Migration in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*" adlı çalışmasında, bu tür küçük hediyelerin göçmenler açısından anlamlı bir dönüşüm sağlayabileceğine dikkat çeker. Cooper'a göre, Salih'in kullandığı "henüz" kelimesi, yaşlı Salih için bile dönüşümün hâlâ mümkün olduğuna işaret eder (2008: 93). Cooper, Rachel'ın aldığı ayakkabıların yanı sıra Alfonso'nun

verdiği havlunun da Salih’e zor anlarında duygusal destek sağladığını ve bu hediyelerin Edelman’ın çaldığı pahalı tütsü kutusunun aksine, Salih’e verilen daha sade hediyeler olduğunu belirtir. Bu sade nesnelerin, göçmenin göç ettiği topluma uyum sağlamak için günlük yaşamın bir parçası olmasının gerekliliğini vurguladığını belirtir (2008: 93). Göç ettiği toplumda günlük yaşama uyum sağlayabilmek, göçün sosyokültürel yönüyle ilgilidir. Berry’ye göre “sosyokültürel adaptasyon, uyum sağlama sürecindeki bireyin, yeni kültürel bağlamda günlük yaşamını ne kadar iyi yönetebildiğiyle ilgilidir” (1997: 20). Dolayısıyla, Salih’in günlük yaşamında sosyal teması Rachel ve Latif ile sınırlıdır, fakat onların varlığı günlük yaşamını doldurmak için aslında yeterli olur. Her ne kadar, Salih’in kabul görme ve uyum sağlama konusunda sınırlı etkileşimleri olsa da en azından onların desteğiyle, göç ettiği yerde kendini tamamen kaybolmuş hissetmemektedir.

Ancak, göçmenlerin göç ettikleri toplumda kabul görmeleri sadece bireysel ilişkiler üzerinden sağlanamaz, göç edilen ülkeyle ev sahibi ülke arasındaki sosyo-politik dinamikler de uyumu etkiler. Akhtar (2021), iki ülke arasındaki “tarihi bağlar”ın negatif ve pozitif yönlü olmasının, göçmenlerin uyum sürecini etkilediğini belirtir. Dolayısıyla, Afrika ve İngiltere arasındaki tarihi bağların sömürge geçmişi yüzünden büyük ölçüde negatif olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın, romanda Doğu Almanya, Afrikalı öğrencilere iki ülke arasındaki ilişkileri geliştirmek adına burs verir, Latif de burs alan öğrencilerden biridir. Bununla birlikte, romanda Salih’in iltica ettiği dönemde, İngiltere’nin Afrika’daki kötü yaşam koşullarını dünyaya gösterme adına iltica taleplerini kabul ettiği belirtilir (2001: 22). Ancak her iltica etmek isteyeninin de talebi kabul edilmez, Rachel’in bir grup mültecinin geri gönderildiğini söylemesi (2001: 86) de bu durumun zorluğunu ortaya koymaktadır. Latif, Almanya’da yasal göçmen iken, İngiltere’ye mülteci olarak gelir. Almanya’da ona hem burs desteği verilmesi hem de havaalanında bir görevlinin onu karşılamaya gelmesi ve bir oryantasyon seminerine katılması onun bir yasal göçmen olarak Almanya’da desteklendiği bir ortamda olduğunu gösterir. Ancak Salih gibi İngiltere’ye sahte bir pasaportla giren göçmenler, daha çok ruhsal sorun yaşarlar. Salih’in yasal olmayan yollarla İngiltere’ye gelmesi, tedirginlik ve korku içinde yaşamasına ve mülteci kamplarında kalarak mülteciliğin zorluklarıyla doğrudan yüzleşmesine neden olur. Bu bağlamda, her iki karakter de İngiltere’ye karşı karmaşık duygular beslemektedir. Her ne kadar İngiltere, göç ettikleri yer olarak onlar için bir sığınak görevi görse de burada yaşadıkları yabancılaşma, ırkçılık ve aidiyet sorunları

onların, burayı bir yuva olarak benimseyememesine neden olur. Bunun nedeni, bir yandan burada yeni bir hayata başlama olanağına sahip olurken, diğer taraftan göçün getirdiği duygusal yükü baş etmekte zorlanmalarıdır.

Göçün getirdiği bu duygusal yükü baş edemeyen Gurnah'ın diğer roman karakteri *Sessizliğe Hayranlık*'ın isimsiz anlatıcısıdır. Anlatıcı taşıdığı duygusal yük ve bastırdığı geçmiş yüzünden hastalanır. Romanın başında “sıkı sıkıya tutunduğu” (1996: 15) kalp ağrısından başlayarak, hayatını ve İngiltere'yi anlatmaya başlar. Anlatıcı, ailesinden genç yaşta ayrıldığı için kendisinin de romanda defalarca tekrar ettiği üzere, gelişimini tamamlayamamış bir birey olarak karşımıza çıkar. Gurnah'ın diğer romanlarında olduğu gibi bu romanda da anlatıcı yalnız başına göç eden bir karakterdir, yani ailesinin diğer üyeleriyle göç deneyimini paylaşmaz. Akhtar'ın uyumu zorlaştırdığını düşündüğü durumlardan biri olan, yalnız başına göç eden bireyin yaşadığı travmatik göç (2021: 12) deneyimine sahiptir. Ailesiyle tek teması ara sıra yazdığı mektuplardan ibarettir ve bu mektuplarda gerçek duygularını aktaramaz, çünkü annesi okuma yazma bilmediği için annesi yerine başkaları mektuplar okur ve yazar (1996: 112). Bu durumda “güncel ikmal” yani ana vatanında geride kalanlarla teması içeren bir iletişim, sadece ara sıra yazılan mektuplardan ibarettir ve gerçek anlamda bir duygu paylaşımı söz konusu değildir. Ülkesine dönüp ailesini ziyaret etme imkânı da olmadığı için yabancılaşır ve donuk bir keder içinde yaşar; çünkü geride kalanlarla sürdürdüğü o zayıf bağ, onun geçmişinden ve köklerinden kopmasını engelleyemez. Ülkesinden *Deniz Kenarında*'daki Salih gibi yasadışı bir şekilde sahte pasaportla ayrıldığı için ailesini yeniden görebilmesi ancak yirmi yıl sonra af çıkınca mümkün olur (1996: 102). Ana vatandan ayrılmayı bir “yas ve kayıp” (Akhtar, 2021: 79) durumu ile ilişkili olduğu düşünüldüğünde, yasadışı sahte pasaportla ayrılan anlatıcının ayrılma şekli yasal yollarla gelen göçmenlere göre daha travmatiktir. Dolayısıyla, travmatik ayrılma şekli ve ailesinden kopuşu, onun hissettiği yabancılaşmayı derinleştirir.

Anlatıcının “dâhili ikmal” türünden kendi etnik grubundan bireylerle bir teması, sadece ilk geldiği yıl Ahmet ile kaldığı dönemde vardır. Aynı etnik gruptan olan Ahmet ve yurttaki diğer siyahilerle olan bu “dâhili ikmal” kapsamındaki destek sadece bir yıl devam eder, bu yüzden çok kısıtlı bir destektir ve zaten yurttan çıkınca bu teması kaybederek korkunç bir yalnızlık yaşar. Ahmet'le kaldıkları yurttaki öğrencilerin çoğu Asyalı, Hintli ya da Pakistanlı öğrencilerdir. Kendi içlerinde bir dünya kuran bu insanlar,

aslında İngiltere ile sosyokültürel bir temas kuramazlar; bu yüzden, ülkeye bir uyum gösterdikleri söylenemez (1996: 103). Her ne kadar kendi aralarında bir birlik duygusu oluştursalar da ülkenin vatandaşlarıyla ve kültürüyle bir etkileşime girmezler. Anlatıcı, Ahmet'in teşviki ve desteğiyle öğrenci vizesi ve burs kazandıktan sonra, Ahmet'in ve yurttakilerin onu ne kadar desteklediğini anlar. Odada yerde uyuyup zor şartlarda çalışmasına rağmen, Ahmet'in ve yurttakilerin onu ne kadar koruduğunu ve tek başına ülkede nasıl yaşayacağını bilmediğini fark eder. “Ama taşındığım andan itibaren terkedilmişliğimin habisliği altında ezildim, kalabalıkta ağlayan biri gibi. Bu düşman yerde ne kadar kimsesiz olduğumu, (...) her şeyimi kaybettiğimi fark edince içimde aniden yükseldiğini hissettiğim yalnızlık ve dehşet duygusu şaşkına çevirdi beni” (1996: 106). Ahmet'in korumasından, onun yanından ayrıldıktan sonra, terk edilmiş ve yalnız hisseden anlatıcıya, İngiltere düşman bir yer gibi gözükür. Kendi etnik grubundakilerle birlikteyken hissettiği o aidiyet hissi, yurttan çıkmasıyla birlikte yerini yalnızlık ve terk edilmişlik hislerine bırakır.

Bu anlamda, anlatıcı bir sürü zorluğa göğüs gererek geldiği İngiltere'de hissettiği korkunç yalnızlık duygusunu ve İngiltere'ye nasıl geldiğini anlatır. Geldiği dönemde seyahat izninin çok kısıtlı olduğunu, sadece belirli ülkelere sınırlı süreliğine izin verildiğini ve izin süresi bittiğinde dönülmezse bu durumun kişinin tutuklanmasını gerektirdiğini anlatır (1996: 102). İlk olarak gitme fikri, Haşim dayı ona yurt dışına gidip ticaret yapmasını önermesiyle, sonrasında ise kendisinin İngiltere'ye okumak için gitmek istediğini söylemesiyle ortaya çıkar. Haşim dayı, gerekli ayarlamaları yapar ve Mombasa'ya bir Kenya pasaportuyla geçmesi planlanır. Sahte bir Kenya pasaportu, İngiltere'ye turist vizesi, sonra da babasının İngiltere'de burs kazanmış arkadaşı Ahmet Hüseyin'in yurt odasında kalarak gelmiş olur. “O dönem gazetelerin baldırı çıplak yabancıları ülkeyi ele geçiriyor histerisine rağmen, göçmenlik büroları sonradan oldukları kadar işbilir ve gaddar değildi” (1996: 102) der. Sahte pasaportuyla zorlu bir yolculuğun ardından geldiği İngiltere'deki yaşamında da yabancılaşma ve kimlik kriziyle karşı karşıya kalır. Bununla birlikte, Emma ile tanışmasıyla birlikte anlatıcının yalnızlığı onun varlığıyla bir nebze olsun azalır. Emma sayesinde, anlatıcı kendini göç ettiği ülkede “yabancı ve depresif hissetmek yerine zeki ve girişken” (1996: 79) hissetmeye başlar. Yine haksızlık ve saygısızlığa maruz kaldığı durumlarda tepkisiz ve üzgün olmak yerine, tepki vermeye ve durumun düzeltilmesini istemeye başlar. Emma, bu anlamda onun

uyumunu kolaylaştırma konusunda duygusal destek sağlar. Fevri çıkışlarının, mahcup tavırlarının düzelmesine katkı sunar, hatta onunla acı dolu şeylere gülmeyi öğrenir (1996: 80). Emma sayesinde, onunla kendi başına gittiğinde muhtemelen alay edileceğini düşündüğü yerlere gitme cesareti bulur. Emma'ya ise anlatıcının yabancılığı “kahramanca” gelir, çünkü anlatıcı ona göre hem “tarihsel bir zulmün kurbanı hem de bütün provokatif tavırlara karşı sakın” (1996: 80) durmayı başaran biridir. Emma'nın onu kendi arkadaş çevresiyle tanıştırmasıyla birlikte anlatıcı, onlardan biri gibi hissetmeye başlar, hatta bazen yabancılığını unuttuğu anlar olur; ama aslında bunun sadece geçici bir tatmin hissi olduğunun da farkındadır. Çünkü yabancının içinde olmak istediği kültürel ve sosyal alanda “yabancıya verilecek bir statü yoktur” (Bauman, 2020: 113). Bazen kendi yabancılığını unutsa da yabancılık geçebilen ya da onarılabilen bir durum değildir; zira anlatıcının “benim yabancılığım hepimiz için önemliydi onların yabancılığının benim için önemli olduğu gibi” (1996: 81) cümlesi bu durumu özetlemektedir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, anlatıcının yabancılığı hem onu hem de çevresindekileri etkileyen ve ilişkileri üzerinde de etkili olan bir durumdur.

Her ne kadar Emma'nın varlığıyla bir süreliğine uyum sağladığını hissetse de aslında bu geçici bir durumdur, çünkü Emma ve ailesi tarafından kabul görmek için hikâyeler uydurmak durumunda kalır ve bu da bir süre sonra onu tatmin etmemeye başlar. Kaigai, anlatıcının hatırlayamadığı boşlukları uydurma hikâyeler ve yalanlarla doldurmaya çalıştığını vurgular. Emma'nın ailesinde kabul görmek için uydurduğu bu hikâyelerle sadece geçici bir kabule ulaştığını ve söylediği bütün yalanların katlanılmaz gerçeği gizli tutmaya yaradığını belirtir (2014: 126). Emma'nın, ailesi ve geçmişiyle ilgili sorduğu sorulara uydurma ve süslü yanıtlar verir, hatta olmayan ayrıntıları da ekler. İlk zamanlar, geçmişten konuşmak rahatlatıcı gelse de zamanla, hikâyeleri uydurduğunu utanarak fark eder (1996: 48). Uydurmasına gerekçe olarak da geçmişini daha iyi göstermek, çoğunlukla da Emma'nın ilgisine yanıt vermek olarak düşünür. Hikâyeleri değiştirmek ona da duygusal anlamda iyi gelir; örneğin dayısından bahsedince özellikle de dayısıyla ilgili rahatsız olduğu ayrıntıları anlatmayınca dayısı normal biri gibi gözükür; aslında bir dayısı ya da babası olmamasına rağmen üvey babasından hareketle Emma için bu karakteri yaratır (1996: 51). Emma, anlatıcıyı ailesiyle tanışmaya götürmeden önce, onlara kendi hikâyelerinden bahsetmemesini, bunun onların ırkçı yönünü besleyeceğini düşünerek uyarır. Ama anlatıcı, bu uyarıyı dikkate almayarak hikâyelerini anlatmaya

devam eder. Emma'nın annesi, anlatıcıyı tavırlarıyla yok sayarken babası onun hikâyelerini dinlemekten büyük bir haz duyar. Anlatıcı bu hikâyeleri anlatmak için bazen günlerce çalışır (1996: 94). Hikâyelere, Bay Willoughby'nin duymak isteyeceği şekilde, imparatorluğun sömürgelerine nasıl medeniyet getirdiğini ve onları bu karanlıktan nasıl kurtardığını ekleyerek, süslü bir biçimde anlatır. Adam da bu hikâyelerden hiç şüphe duymaz ve İngilizlerin oradan ayrılmasını yanlış bulduğunu belirtir (1996: 94-96). Tina Steiner "Mimicry or Translation? Storytelling and Migrant Identity in Abdulrazak Gurnah's Novels *Admiring Silence* and *By the Sea*" adlı çalışmasında, Gurnah'ın anlatıcısını başarısızlığa uğrattığını, çünkü düşman çevresinin gerçeğin yerine onun yalanlarını ve uydurma hikâyelerini tercih ettiğini belirtir (2006: 307). Bir anlamda, anlatıcı bu yalan ve uydurmalarla yarattığı dünyaya itilmiş olur, çünkü kabul edilmeye ihtiyacı vardır. Anlatıcının uydurduğu imparatorluk hikâyeleri, Mr. Willoughby'nin duymak istediği "beyaz adamın yükü"nü hatırlatan hikâyelerdir. Anlattığı hikâyelerle kendini olmadığı biri gibi gösteren anlatıcı, aslında hayali bir geçmiş yaratır. Bazen hikâyelerle bazen de kendisini etrafından izole ederek sessizliğe sığınan anlatıcı, aslında onu zorlayan duygulardan kurtulmaya çalışır. Ana vatanıyla ve kökenleri ile bağını kaybettiği için kaygı ve özlem duyuyor olsa da bununla baş etmek için sessizliği kullanır ve içine kapanır; çünkü bu duygularla baş edemez. Yıllarca mücadele etmeye çalıştığı bu duygular, zamanla iç dünyasında psikolojik bir yük oluşturarak, onu rahatsız eder.

Yirmi yıl sonra af çıkınca memleketine dönerek, kaybettiği geçmişini ve duygularını arayan anlatıcı, daha uçak yolculuğu sırasında "ayrılma suçluluğu" (Akhtar, 2021: 72) yaşamaya başlar. Uçakta yanında oturan yolcu, ona memleketindeki değişikliklerden bahsedince anlatıcı "paranoyalarına" (1996: 129) dokunulduğunu hissederek daha önce neden gelmediğini düşünür ve suçluluk hissederek, hatta bu yüzden midesi rahatsızlanır. Ülkesinde su ve elektriğin çok kısıtlı verildiğini, sabun ve şeker gibi bir sürü ürüne ulaşmakta sıkıntı yaşadıklarını öğrenir. Yıllardır bu şekilde sıkıntı içerisinde yaşamalarına rağmen, anlatıcının bunlardan haberi yoktur. Bu nedenle, kardeşi Halime anlatıcıyı ilgisizliği için suçlarken, annesi sorunlardan dolayı anlatıcıyı değil de burada zaten kanunların uygulanmadığını gerekçe gösterir (1996: 146). Onların yaşadığı zorlukları dinledikçe, anlatıcı "ihtiyaçlarından ve perişanlıklarından bahsederken sessiz bir suçluluk duygusuyla oturdum" (1996: 146) der, yani anlatıcının uçaktayken hissetmeye başladığı suçluluk hissi, ailesinin yaşadığı kötü koşulları öğrenince artar.

Remmy Shiundu Barasa ve J. K. S. Makokha “Weaving Exilic Narratives: Homodiegetic Narration and Postcolonial Translocation in Abdulrazak Gurnah’s *Admiring Silence*” adlı çalışmalarında, anlatıcı ve ailesi arasındaki sessizliği “ayrılığın, yokluğun, nostaljinin ve göçün” (2011: 229) alegorisi olarak düşünürler ve başlığın işaret ettiğinin aksine, bu sessizliğin hayranlık duyulacak bir tarafı olmadığını öne sürerler. Bu noktada anlatıcı ülkesini ziyaret ederek, geçmişindeki boşlukları tamamlama ve yeniden bir bağ kurma amacıyla çıktığı yolculuğun sonunda, aradığı aidiyet hissini bulamaz ve bir hayal kırıklığı yaşar. Anne Ajulu Okungu, anlatıcının ailenin aslında çekirdeğini oluşturan bir üyesi olmayıp yıllar önce kaçmış bir babanın oğlu olarak, aile dışında kalan bir üye olduğunu, bu sebeple bir aidiyet geliştiremediğini öne sürer (2016: 96). İngiltere gibi ülkesinde de hayal kırıklığına uğrayan anlatıcı, bölünmüş bir kimlik ve yabancılaşma hissiyle karşı karşıya kalır.

Bu bağlamda, anlatıcının travmatik göç deneyimi onun kimlik krizinin derinleşmesine yol açmıştır. Anlatıcının yasa dışı şekilde göç etmesi, onda utanç ve değersizlik hisleri yaratır. Romanın sonunda, pasaportunu kaybedince (1996: 239) bu hisleri tekrar gün yüzüne çıkmış olur. Erken yaşta, henüz kültürel kimliğinin oluşma aşamasında göç ederek, psikolojik olarak zorlayıcı bir göç deneyimi yaşamış olur. Anlatıcının kendisinin de farkında olduğu üzere, kimlik gelişimini tamamlayamaması daha yoğun ve ölçüsüz hislere kapılarak, uyum sürecinde sorunlar yaşamasına yol açar. Akhtar’a göre kişilik özellikleri de uyum sürecini etkileyen değişkenlerden biridir; “ruhsal bireyleşme yetisi sınırlı kalan kişilerde sıra hasretinin daha ölçüsüz ve buna bağlı uyumsuzluk” (2021: 13) riski daha fazladır. Anlatıcının uyum sorunu yaşamasına yol açan bir diğer neden ise, İngiltere ile kendi ülkesi arasındaki yaşam tarzı, dil ve kültür farklılıklarıdır. Özellikle, Emma’nın ailesiyle iletişim kurarken farklı bir dilde konuştuğunu ve kelimeleri karıştırdığını hisseder (1996: 45). Anlatıcının kendi etnik grubundakilerle teması olmadığı için İngiltere’de yaşadığı süre boyunca kendi dilini konuşamaz, özellikle de Ahmet’in yanından ayrıldıktan sonra kendi dilinde iletişim kurma fırsatı olmaz. Anlatıcı, ancak kendi ülkesine yirmi yıl sonra döndüğü zaman, anadili olan Swahili dilini yeniden konuşma fırsatı bulmuş olur. Kaybettiği anadili sebebiyle, bölünmüş bir kimliğin ve yabancılaşmanın etkisi altındaki anlatıcı, ülkesine döndüğünde de kendisini artık oraya ait hissetmediğini fark eder. Dil kaybına ilaveten, anlatıcının aidiyet krizini derinleştiren diğer bir unsur ten rengi farklılığıdır. Ten rengi

farklılığı gibi gözle görülür fiziksel farklılıkların uyumu zorlaştırdığı (Akhtar, 2021: 123) düşünüldüğünde, siyah-beyazlık gibi belirgin bir farklılığın, göç edilen ülkede dışlanma ve ayrımcılığı artırdığı görülmektedir. Bu tür ayrımcı tavırlar, sosyal yaşamın her köşesinde ortaya çıkma potansiyeline sahiptir. Zira romanda, anlatıcının kalbindeki bir rahatsızlık nedeniyle gittiği hastanedeki doktorun “kültürel tarafsızlık” ilkesini ihlal etmesi durumda olduğu gibi, sağlık sistemi içerisinde de görülebilir. Akhtar, göç sürecinde yaşadıkları sorunlara çözüm arayışında olan göçmenlerin, tedavi süreçlerinde de zorluklarla karşılaştığını vurgulayarak, doktor veya analistin göçmen bireylere tedavi sürecinde “kültürel tarafsızlık” (2021: 99) göstermesi gerektiğine inanmaktadır. Kültürel tarafsızlık ilkesi, göçmenlerin farklı kültürel arka planlarına saygı duyulmasını ve tedavi sürecinin etkin bir şekilde yürütülmesini sağlayabilir. Yeni bir ülkeye adapte olma sürecinde, hâlihazırda zorluklar yaşayan göçmenin desteklenmesi gerektiği açıktır; zira Akhtar’a göre göçmen “tarihsel sürekliliğini” kaybetmiştir ve bunun onarılması noktasında yardıma ihtiyaç duymaktadır (2021: 111). Böyle bir yardım sunmayan doktorun, anlatıcının ırkından dolayı kullandığı aşağılayıcı ifadeler, sadece bireysel bir önyargıdan kaynaklanmaz; aynı zamanda göçmenlere yönelik toplumsal bir ayrımcılığın mevcut olduğunu ve kültürel olarak tarafsız davranılmadığını da gösterir. Göçmenlere yönelik dışlanma ve ayrımcılık hislerini körükleyen bir başka neden de İngiltere’de göçmenlerin artık istenmediği yönünde haberlerin yayınlanmasıdır. Bu durum, hâlihazırda, İngiltere ve Afrika arasında sömürge tarihi nedeniyle negatif olan “tarihi bağlar”ın (Akhtar, 2021: 21) daha da gerilmesine yol açar.

Anlatıcının kimlik krizi, sadece ayrımcılık ve dışlanmadan kaynaklı değildir, aynı zamanda kendi geçmişine ve kültürüne yönelik bir çatışmayı da içinde barındırır. Bu nedenle roman boyunca anlatıcı anlattığı hikâyelerde ironik bir dille İngiltere’yi yüceltirken, kendi ülkesini de değersizleştirme yoluna gider. Ayrılma suçluluğu yaşayan anlatıcı, bu hislerle baş etmek için kendi kültürüne yabancılaşırken, İngiliz kültürünü yüceltme yoluna gider. Bu durumda, kültürler arası fark çok derin olduğu için “fobi karşıtı benzeşim” (Akhtar, 2021: 76), yani İngiliz kültürünü bir nevi idealize edip kendi kültüründen vazgeçmesi söz konusudur. Anlatıcı, kendi kültüründen bahsederken de çoğunlukla negatif yönleri ön plana çıkarma eğilimindedir. Hand’e göre anlatıcı vatanını her hatırlamaya çalıştığında bir başarısızlık hissine kapılır (2012: 43). Bunun nedeni, ülkesine yönelik nostaljik hisler beslememesidir, çünkü ülkesinden zorunlu nedenlerle

ayrıldığı için ülkesini hatırlamak istemez. Dolayısıyla, travma geçmişteki iyi anıların hatırlanmasını güçleştirdiğinden “travma zehirlenmesi” yaşar; çünkü geçmişindeki “iyi duyguları” (Akhtar, 2021: 114) zihninden uzaklaştırmıştır. Geçmişinden bu şekilde kopan anlatıcı, bu hisle baş edebilmek için kendi uydurduğu hikâyelerle alternatif bir geçmiş yaratma yoluna gider.

Anlatıcı bir ebeveyn olduğunda da kimlik krizi ve kendi geçmişiyle sorunlu ilişkisi devam eder. Bütün ömrünü göç ettiği topluma uyum sağlamak amacıyla bir yas içinde geçiren anlatıcı, aslında kendi içinde göçün ve yabancılığın getirdiği bu duygusal yükün ağırlığıyla mücadele etmektedir. Onun içten içe verdiği bu mücadele, kızı Amelia ile ilişkisine de yansır. Amelia ile ilişkisi karmaşıktır, çünkü kızının onun kültürüyle bir bağlantısı yoktur. Dolayısıyla, Amelia’nın kendi kültüründen ziyade “yozlaşmış” bulduğu İngiliz kültürünün etkisinde olduğunu, hatta fiziksel olarak Emma’nın annesine benzediğini düşünür; Amelia için “bir yabancıydı o; sevgimi alıp götüren, aklıma Bayan Willoughby’i getiren ve hayatımı tehdit eden bir yabancı” (1996: 110) ifadelerini kullanır. Amelia’nın ten renginin anlatıcıdan farklı olarak beyaz olması, baskın kültürden ayırt edilememesine yol açarak, diğer romanlardaki göçmen çocukların aksine, ırka dayalı bir ayrımcılığa maruz kalmamasına neden olur. Bu durumda, Amelia’nın sorunu elbette İngiliz toplumuna uyum sağlamasından ziyade, “etnik kökenlerine bağlı” (Portes ve Rumbaut, 2001: 55) kalıp kalmamasıdır. Ancak, etnik kökeniyle herhangi bir bağı olmayan Amelia’nın kökenlerine bağlı olması durumu söz konusu değildir. Bu nedenle anlatıcı açısından, kızının İngilizlere olan benzerliği, onun kendini daha da yabancı hissetmesine, hatta ilk doğduğu zamanlar hayatına bir tehdit olarak algılamasına sebep olur. Amelia’nın kendisinden farklı olarak bir yere ait olduğunu düşünen anlatıcı, kendisinin aksine onun yerini bulduğuna inanır (1996: 224). Emma, anlatıcıyı terk ettiği zaman Amelia ve anlatıcının farklılığı daha da belirginleşir. Amelia da annesinden bir buçuk ay sonra evden gider, önce bir süre babasıyla beraber Emma’nın gidişine üzülmüşler, sonra Amelia bir şekilde arkadaşlarının yardımıyla hayatını yoluna koymanın bir yolunu bulur ve evden gider (1996: 248). Amelia, içki içerek Emma’nın arkasından hem onun gidişine hem de kendi hayatına ağlayan anlatıcıyı acınası ve tiksindirici bulur. Kızı Amelia’nın kendisine benzemediğini, daha güçlü bir karakter olduğunu fark eden anlatıcı, Amelia için “katı metropol yarattığı” (1996: 249) der. Görüldüğü üzere, anlatıcının kızı Amelia ile mesafeli bir ilişkisi vardır, çünkü aralarındaki derin farklılıklardan

kaynaklanan bir dizi çatışma yaşarlar. Anlatıcı ile Amelia arasında kültürel bir bağ olmaması, göçmen ebeveyn ile çocuğu arasında nesiller arası bir kültürel çatışma olduğunu gösterir. Kùltürler arası evlilik ve melez çocuk ilk başta kùltürler arasında bir köprü kurma ya da üçüncü bir alan yaratma çabası gibi gözükse de aslında bu, bireysel düzeyde bir girişimden öteye geçemez. Bu tür çabalar, farklılıkların kabul görmediğı bir ortamda, hâkim kùltürün baskınlığını sürdürmeye devam etmesi nedeniyle başarıya ulaşamayarak yetersiz kalır. Bunun da ideal bir çözüm olmadığı, farklılıkların kabul görmediğı ve hâkim kùltürün baskın olmaya devam ettiğı ortadadır. Bu nedenle anlatıcı, baskın kùltür tarafından kabul görmek için kendi kùltürünü ve kişisel tarihini çarpıtmak, bazen yok saymak bazen de değiştirmek durumunda kalır.

Anlatıcının bütün çabasına rağmen, kabul görmemesi ve İngiltere'nin onun için bir yuvaya dönüşmemesi nedeniyle, romanın sonunda İngiltere'ye dair hisleri, bir kalp kırıklığının ötesine geçemez. Tina Steiner, romanın anlatıcının zayıflığıyla başlayıp bittiğini, kalbindeki hastalıkla başlayan romanın kalp kırıklığıyla sonlandığını belirtir (2006: 312). Anlatıcının romanın sonunda tanıştığı göçmen kadın Ira'nın hikâyesi de anlatıcının hikâyesine benzer. İngiltere'ye geldiğinde anlatıcı gibi onunla da dalga geçerler, kötü sözler söylerler; ona “göçmen, marsık, Pakistanlı kevaşe” (1996: 235) derler. Her gün böyle zalimce sözler duyduğunu hem kendisinin hem de ağabeyinin ayrımcılığa maruz kaldığını, şiddet ve tacize uğradığını anlatır. “Bunca yıldan sonra bile İngiltere'de bir yabancı, dışarıdan gelen biri olma hissinden kurtulamadım. Bazen İngiltere için hissettiğimin düş kırıklığına uğramış bir aşk olduğunu düşünüyorum” (1996: 235) der. Anlatıcı gibi kendini hiçbir zaman evinde hissedemeyen Ira, İngiltere'de her daim yabancı hissetmiştir. Tıpkı anlatıcı gibi, ırklar arası birliktelik yaparak, İngiliz biriyle evlendiğini ve adamın onun için bir zamanlar İngiltere anlamına geldiğini ama ayrıldıklarını anlatır (1996: 236) Ira'nın hikâyesi anlatıcının hikâyesiyle bir paralellik gösterir, o da aidiyeti anlatıcı gibi bireysel düzeyde elde etmeye çalışır, ancak başarısız olur.

Anlatıcı ve Ira gibi diğer göçmenlerin de göç ettikleri ülkede aidiyet ve kimlik arayışlarında karşı karşıya kaldıkları benzer çıkmazlar ve travmatik bir göç deneyimi, Gurnah'ın *Son Hediye* romanında, Abbas karakterinin hikâyesinde de görülür. Abbas, bir daha geri dönmek üzere kalıcı olarak ülkesinden ayrılan bir göçmen olarak, aniden ve gönüllü olarak göç eder ve vatanına asla dönmez. Çok genç yaşta evlendiğı ilk eşi

Şerife'nin ailesinin ona ne kadar kötü ve saygısızca davrandığını, onunla dalga geçtiklerini, onu azarladıklarını ve aşağılandığını anlatır (2011: 148-150). Şerife ile bir yıla yakın bir zaman evli kaldığını, kadının babası diye tanıttığı tüccarın babası değil, aslında dayısı olduğunu, sonrasında da hamile olduğunu öğrenir. Abbas, Şerife'nin onla evlenmeden hamile kaldığını ve bu yüzden apar topar evlendiklerini düşünmeye başlar (2011: 150). Ona göre çocuk ondan değildir, bu yüzden ağabeyleri de başka insanlar da onunla dalga geçer. Bu düşünceler yüzünden, “1959 yılının Aralık ayının ilk günlerinde, on dokuz yaşındayken, karısından, ülkesinden, tanıdığı herkesten ve her şeyden” (2011: 151) kaçır. Vatanına bir daha dönmeye korkar ve hikâyesinden anlaşıldığına göre geri dönme imkânı yoktur. Abbas kaçtıktan sonra ana vatandakilerle bir daha iletişim kurmaz ve aynı etnik gruptakilerle de herhangi bir teması olmaz. Oldukça travmatik bir göç deneyimi yaşayan Abbas, geçmişinden kaçır ve yıllarca bastırıldığı geçmişle sessizlikle baş etmeye çalışır. Bu sebeple, donuk bir keder içinde yaşayan Abbas'ı en sonunda bu keder boğar ve sessizliğini bozmak zorunda kalır, çünkü bastırıldığı geçmiş tıpkı *Sessizliğe Hayranlık* romanındaki isimsiz anlatıcıyı olduğu gibi, onu da hasta eder. Okungu, her iki romanda da karakterlerin hastalıklarının diğer insanlarla etkileşimlerini etkilediğini belirtir (2016: 122). Abbas, kırk üç yıl sonra bir şeker krizi yüzünden, atmış üç yaşındayken geçmişini anlatmaya karar vererek hikâyesini anlatmaya başlar (2011: 11) ve hikâyesini anlattıkça çocukları ve eşinin onunla ilgili düşünceleri değişime uğrar.

Esasen Abbas, o zamana kadar kendi geçmişi ve ailesiyle ilgili çocuklarına hiçbir şey anlatmaz, ona nereli olduğunu sorduklarında “Afrikalı bir maymun” (2011: 54) olduğunu söyleyerek geçirir. Abbas, çocuklarına kendi hikâyesi yerine absürt hikâyeler anlatır ve bu hikâyeler *Sessizliğe Hayranlık* romanındaki anlatıcının anlattığı gibi gerçeği saklamaya yarayan hayali hikâyelerdir. Çocukları büyüyüp ondan uzaklaştıkça Abbas daha çok sessizleşir ve bu sessizliği onları ürkütür. Bu durum, Abbas'ın şeker krizi geçirip yere yığılınca öleceğini düşünerek sessizliğini bozmaya karar vermesine kadar bu şekilde devam eder. Abbas hastalanınca, hiç kimseye, hiçbir yararının olmadığı bir yerde böyle çöküp kalmaktansa memleketini terk etmemiş olmayı diler (2011: 136). Hissettiği pişmanlık ve suçluluk hissi “ayrılma suçluluğu” ile ilişkilidir, çünkü memleketinden hiç göçmemiş olmayı istemektedir. Kendini uyuyarak soyutladığı bazı zamanlarda, zihni hatırlamaktan kaçındığı geçmişe gider (2011: 19). Hasta halinde bile, çok uzun süredir sustuğu, gizlediği ve anlatmadığı çok şey olduğu anlaşılmaktadır. Bunca yıldır, kendi

kimliğini silerek gizlemeye çalışan Abbas, hastalandıktan ve eve kapandıktan sonra kendini “yabancı topraklarda hasta düşmüş, günahkâr bir gezgin gibi” (2011: 20) hisseder. Abbas’ın çok uzun yıllardır İngiltere’de yaşıyor olmasına rağmen, hâlâ İngiltere’den bahsederken “yabancı yer” demesi, oraya hiçbir zaman ait hissedemediğini ve uyum sağlayamadığını gösterir.

Yıllardır orada yaşamasına rağmen, İngiltere’nin havasına uygun giyinmeyi bir türlü öğrenemeyen Abbas, diğer insanlar kalın kıyafetler giyerken soğuk havada ince kıyafetler giyinmeyi tercih eder. Onun ince kıyafetlerini yabancılığıyla ilişkilendirmek mümkündür, çünkü belki de “etrafıyla bir türlü barışamamış bir yabancının ruhsal durumuna uygun olarak gitme vakti geldiğinde üstündekilerini kolayca çıkarıp atabilsin diye bu kadar ince giyinmişti” (2011: 14). Abbas gündelik yaşamında, hâlâ bir gün oradan ayrılacağını düşünerek ve gitme ihtimalini aklının bir köşesinde tutarak yaşar. Dolayısıyla, Abbas’ın kendini oraya ait hissetmemesi, yabancının her daim saklı duran gitme ihtimali, eğretiliği ve hiç bitmeyen yabancılığıyla ilgili bir durumdur. Bauman’a göre “yabancı yabancılığına son veremez” (2020: 106); dolayısıyla Abbas da hiç bitmeyen yabancılığı yüzünden, kendisini hiçbir zaman İngiltere’ye ait hissedemez. Bu yüzden, “ben hâlâ, kendi hayatının bezgin misafiri gibi buradayım” (2011: 245) der. Başka bir deyişle, Abbas kendini ne bu ülkede ne de dünyada ev sahibi hissetmeyerek, her zaman bir misafir olarak kalır.

İngiltere’de sokakta yalnız gezen yaşlı, siyahi adamları gördüğünde onların yaşlı koyu tenlerini ve yabancılıklarını rahatsız edici bulur ve kendisi yaşlandığında durumun farklı olacağını düşünerek kendi kendine “beni istemeyen insanların yaşadığı yabancı bir ülkede ölmeyeceğim” (2011: 63) diye düşünür; oysa hastanede hasta yatağında öylece yatarken, yabancısı olduğu ülkede ölmeye çok yakındır. Abbas’ın yıllardır içinde taşıdığı yabancı topraklarda ölme korkusuna karşın, korktuğunun başına gelmesi ihtimali artık o sedyede uzandığı anda (2011: 63) somutlaşmış olur. Akhtar, yaşlı göçmenler için “yabancılık hissi veren topraklarda ölecek ve gömülecek olmak derin bir üzüntü ve varoluşsal utanç doğurur” (2021: 11) der. Zira yabancı bir toprağa gömülme düşüncesi, fiziksel yabancılığın ötesinde ruhsal olarak da bir yabancılaşıma anlamına geldiği ve yabancılığını arttıran bir durum olduğu için böyle bir sonu kabullenmek istemez. Geçirdiği üçüncü felçte hayatını kaybeden Abbas (2011: 243) için ölüm sadece fiziksel bir son anlamına gelmez. O, yıllar önce ülkesinden ayrılmayı bir tür ölüm olarak

düşünerek göçü, zaten metaforik anlamda bir ölüm olarak yaşar. Bu sebeple, ölüm fikri onun için baş edilebilir bir düşünce haline gelir.

Onun için ruhsal ölüm demek olan göçü gerekli kılan olayı ve hislerini hatırladığında, gençken onu tuzağa düşürdükleri için öfkeli olduğunu ve bu öfkeyle kaçtığını, bundan pişmanlık ve utanç duysa da devam ettiğini ve kendini dünyada kaybettiğini anlatır (2011: 255). İlk evliliğinde yaşadığı olumsuz duyguların üzerine bir de memleketiyle ilgili duyduğu şiddet olayları eklenince, oraya geri dönme fikrinden iyice uzaklaşmış olur. Abbas, memleketini terk ettikten sonra kimliğini de kaybettiğini anlatır: “Sorumluluğu ve amacı olmayan biriydim. Kimsenin ihtiyaç duymadığı biri”, yani orayı terk edince “dünyadaki yerini” (2011: 255) de kaybederek bir yabancıya dönüşür. Abbas’ın yaşadıkları, zaten yabancıların yabancı hissetmesine yol açan duygulardır ve bütün bunları Meryem ve çocuklarından saklamanın daha iyi olacağına inanır. Abbas, onlara hiçbir şey hatırlamadığını söylediğinde yalan söylediğini, aslında hatırlamak istemediği halde çok fazla şey hatırladığını belirtir; çok uzun süre sustuğu için artık “sessizliklerim ve yalanlarımla suçüstü yakalandım” (2011: 249) der. Hasta yatağında, geçmişle yüzleştiği zamanlarda Abbas, geride kalanlara ne olduğunu merak eder. Onların hâlâ hayatta olup olmadığını bilmez ve kendisi hâlâ hayatta olduğu için “hayatta kalma suçluluğu” yaşar. Meryem’e geçmişini anlatmaya başlayınca bu defa “Afrikalı Maymun” diye geçiştirmek yerine, memleketinin Zanzibar olduğunu söyler. Sonrasında okul okuduğu yerden “aptal fenesi” diye bahseder ve orada yetişen fenesi meyvesini de anlatır. Çirkin bulduğu bu meyvenin dünyada biliniyor olması ve üzerine bir şeyler yazılmış olması onu şaşırtır (2011: 156). Abbas, yıllarca kendi kültürünü her anlamda küçümseyerek yok saydığı için memleketini hatırlamaktan kaçınır. Zanzibar’ı zihninden silmek ister, hatta oranın gerçek bir yer olmadığını söyler; bu şekilde inkâr ederek oranın gerçek olmadığına kendini inandırır, oradan “eski kenef” (2011: 256) diye bahseder. Diğer taraftan, Abbas geçmişindeki güzel anıları da hatırlar, okul yolundan ve arkadaşlarından nostaljik hisler içinde bahseder (2011: 138, 155). Bu anlamda, Zanzibar ile ilgili duyguları çelişkilidir, çünkü bazen orasıyla ilgili hiçbir şey bilmediğini, onun için gerçek bir yer olmadığını, adını nerede duyarsa hızlıca uzaklaştığını anlatır. Buna karşın, bazen de orayı her gün hatırladığını, hatta hatırlamak istemediğinde bile hatırladığını anlatır (2011: 264). Zanzibar’a dair hisleri hem utanç hem de aidiyet hislerini

çağrıştırdığı için çelişkilidir, dolayısıyla unutmak istemek ve hatırlamaktan kaçamamak arasında asılı kalır.

Zanzibar, onun için hem çocukluk anıdır hem de insanların köleleştirildiği ve baskının hâkim olduğu bir geçmişin sembolüdür. Bu sebeple, eğer çocuklarına kendi ülkesinden bahsedecek olsa, oradaki kötülüklerden, öfkeden, haksızlıklardan, nefretten, insanların köleleştirildiğinden, kadının alınıp satıldığından ve çocuklara gaddarca davranıldığından bahsetmeyeceğini; bunun yerine, birçok dinden ve ırktan insanın hoşgörüsüyle bir arada yaşadığı daha hoşgörülü bir toplum tasviri anlatacağını söyler (2011: 249). Memleketine dair hissettiği bu utanç ve unutma çabası, onun kimlik arayışında olduğunu gösterir. Bu arayış içinde, İngiltere'ye geldiğinde ise kendisini “yalandan gülümseyen, insanı sindiren bir hava yaratan bu kırmızı suratlı insanlarla kuşatılmış” (2011: 256) hisseder. Hem kendi memleketinde iken hem de başka durumlarda bu insanlardan çekindiğini hatırlar. Bütün dünyanın bu insanlardan korktuğunu, hâlâ bu histen kurtulamadığını anlatır, öte yandan buradaki koşuşturma, limanlar ve deniz onu çok etkilediğinden bir hayranlık duyar (2011: 256-257). Bu durumda, İngiltere'ye dair hisleri, Zanzibar'a yönelik hislerinden farklı değildir, yani hisleri göçmenin “her iki toplumda birden azalmış bir varlık göstermesi” (Saada, 2000: 37) anlamına gelen “çifte yokluk” kavramıyla örtüşmektedir. Böylelikle, İngiltere'ye de çelişkili duygular içerisinde karmaşık bir bağ geliştirir ve Zanzibar'a ait hissedemediği gibi buraya da ait hissedemez.

Abbas'ın yanı sıra eşi Meryem de kendini İngiltere'ye ait hissedemez. Meryem'in bütün ömrü boyunca İngiltere'de yaşamasına ve başka hiçbir yere gitmemiş olmasına rağmen, kendisini hâlâ yabancı hissetmesine Abbas bir türlü anlam veremez. “Burası dünyada yabancı hissetmemesi gereken tek yer” (2011: 248) der. Abbas onun yabancılığını anlayamasa da evlatlık olarak büyüyen Meryem'in hiç görmediği annesi ve babası göçmen olduğu için o da muhtemelen kendisini yabancı olarak hisseder. İkisinin farklılaşmış algıları, göçmen bir ailenin içindeki nesiller ve kültürler arası bir çatışmadan kaynaklanır. Meryem de kendi geçmişindeki trajik taciz hikâyesini, Abbas'ın durumuna düşmemek için çocuklarına anlatır. Çocuklarını kötü etkileyeceğini, dünyanın güvenilmez bir yer olarak algılamalarına sebep olacağını düşünerek daha önce bunu anlatmadığını belirtir (2011: 200). Ancak, bu karmaşık hikâyeler ve ebeveynlerinin yaşadığı çelişkiler sadece onları etkilemekle kalmaz, aynı zamanda çocuklarını da

yetişkin olmalarına rağmen sarsar. Hanna, annesinin ve babasının hikâyesine tepki gösterir: “Bu (...), sefil göçmen trajedilerinize katlanamıyorum. Çirkin hayatlarınızın zorbalığına katlanamıyorum” (2011: 201) der. Çocuklar, anne ve babalarının hikâyelerinin “rezil” olduğunu düşünür ve onların bu karmaşasından oldukça etkilenirler.

Bu anlamda, romanda *Sessizliğe Hayranlık* romanında olduğu gibi, göçmen ebeveyn ve onun İngiltere doğumlu çocuğu arasında nesiller arası çatışma vardır. Her iki romanda da çocuklar ebeveynin kültürüyle bağlantılı olmadığı için “kimliklerinde çatlaklar” (Akhtar, 2021: 123) oluşur ve bu sebeple ne kendi evlerinde ne de dış dünyada rahat olamayıp yabancılaşmış hissederler. Bu romanda, özellikle Hanna kim olduklarını ve kökenlerini bilmek ister. “Onlardan tek istediğim bize duraksamalar ve sessizliklerle bölünmeyen, bir başlangıcı olan ve açık ve tahammül edilebilir hikâye anlatmaları. Bu neden bu kadar zor? Ben buyum diyebilmek istiyorum” (2011: 55) der. Hanna, anne ve babasının kayıp çocuklar olduklarını, tuhaf bir aile olduklarını düşünür ve geçmişini bilemediği için onlara kızgındır. Kimliğini arayan Hanna, kendi isminden bile rahatsız olduğu için evi dışında Anna ismini kullanır. Cemal, Hanna gibi kendini İngiliz olarak tanımlayamadığından kendisini yabancı hisseder. Doktorasında göç çalıştığı için Cemal, göçmenlerin yaşadığı hayatın ne kadar zor olduğunu anlayabilir ve bu yüzden Hanna’ya göre duruma empati kurarak yaklaşabilir (2011: 58). Buna rağmen, çocuklar ve ebeveynler arasında kültürel anlamda bir çatışma mevcuttur. Meryem, bazı İngilizce kelimeleri yanlış telaffuz edince Cemal bundan rahatsız olur, çünkü hayatını hep İngiltere’de geçirmiş olan ve konuştuğu başka bir dil de olmayan annesinin bu durumuna anlam veremez (2011: 59). Hanna ise annesini Nick ile taşındıkları yeni evden aradığında annesi, onları yeni numaralarından aramadığını çünkü telefonun bozulabileceğini düşünür. Bu durum, Hanna’yı kızdırır, “sanki başka bir yerde yaşıyormuş, o yerde işler farklı yürüyormuş, basit meseleler zorluklarla doluymuş gibi” (2011: 88) diye tepki gösterir. Hanna ve Cemal’in kültürleşme süreci, kültürel çatışmanın, “ebeveyn otoritesini tamamen zayıflat[ması]” (Portes ve Rumbaut, 2001: 53) durumunun bir örneğidir. Dolayısıyla, ikinci nesil göçmenler olarak ebeveynlerine göre, göç edilen ülkeye kültürel anlamda daha fazla uyum göstermiş olan Hanna ve Cemal, ailelerinden farklı bir kültürel kimlik kazanmıştır. Bu nedenle, özellikle Hanna “yabancılaşmış bir kimlik” kazandığından, ebeveynleriyle tam anlamıyla kültürel bir çatışma yaşar. Annesi ve

babasının cehaletinden rahatsız olur, onlara yapılan haksızlıklardan memnun olduklarını düşünür ve bütün bunlardan öfkeyle bahseder (2011: 127).

Aslında, bir an bunun acıklı bir durum olabileceğini de düşünmeye başlar, çünkü üzerine biraz düşününce, babasının her zaman bir yabancı olarak yaşadığını ve bununla bütün ömrü boyunca mücadele etmek durumunda kaldığını anlar (2011: 128). Sonra bu düşüncelerle kafasında boğuşurken bilgisayarın başına geçip “ben İngiliz'im” (2011: 128) yazar, çünkü göçmen ailesinin kimliğinden kurtulmak ister. Ancak, Hanna ne kadar uğraşırsa uğraşsın göçmen kimliğinden ve yabancılığını gizlemesine olanak tanımayan, ev sahibi toplumdan farklı ten renginden kurtulamaz. Zira “beyazlardan kalıcı fiziksel farklılıkları ve bu farklılıklara dayalı olarak devam eden ayrımcılık uygulamaları” (Portes ve Rumbaut, 2001: 55) göçmenlerin iş ve sosyal hayatta kabulüne bir engel teşkil eder. Yani, İngiliz diline ve kültürüne hâkim olsa da ırkı, Hanna'nın sosyal hayatta sorun yaşamasına yol açar. Bu durumda hem siyahi olup hem de kendi kültürlerini bilmedikleri için çocuklar, İngiliz olmak için fazla etnik, Afrika'yı da tanımadıkları için fazla yabancılaşmış kalırlar. Bununla birlikte, Cemal'in göçmenliğe ve etnik kökene yaklaşımı Hanna'dan daha farklı bir yönde seyreder. Cemal, yaşlı bir siyahi gördüğünde aklında ona sormak istediği sorular belirir: Neden göç ettiğini, neyin bu kadar katlanılamaz olduğunu, memleketini özleyip özlemediğini, bu hislerle nasıl baş ettiğini, bu çirkin ülkede onu yaşamaya mecbur bırakan sebepleri öğrenmek ister (2011: 96). Aslında, kendi babasının sessiz kaldığı ve anlatmadığı ne varsa öğrenmek ister, bütün sorularının cevabını bulmak için de doktora tez konusunu göçle ilgili seçer. Bu nedenle, göç eden insanların ne çok şeyi feda ettiklerini kavrayabilir, yani işin içine kendisini de kattığında göçmenlerin yaşadığının aslında, yaşadığı yere tam olarak ait olamamak olduğunu anlayabilir. Bu düşüncelerle, duvarı boyayan yaşlı siyah komşusunun da buradaki hayatından memnun olabileceğini düşünür. Adamla tanışınca, adamın babasıyla birçok yönden benzer olduklarını fark eder (1996: 220). Eskiden gazetecilik yaptığını öğrendiği Harun'un eşi Pat ölünce, birlikte oldukları resimleri kaldırıp tanımadığı insanların fotoğraflarını koyduğunu anlar. Tıpkı babası gibi o da ona acı veren geçmişten ve hatıralarından kaçarak kendini dış dünyadan soyutlar (1996: 222). Harun, Uganda'dan geldiğini, Şii ailesinin o zamanlar Pat'i istemediğini, ailesi Pat'i istemeyince kendisinin de bir daha memleketine dönmediğini anlatır. “Yıllardır ne zaman biri ne kadardır burada yaşadığımı sorsa, suçumu itiraf etmem gerekiyor gibi hissedirim” (2011: 224) der.

Ülkesine giderse geri dönmeyeceğini çünkü bunun onlara karşı gelmek olduğunu bildiği için bir daha oraya geri dönmez. Harun, tıpkı Abbas ve isimsiz anlatıcı gibi ilişkileri yüzünden göç ettikleri yere bağlanan ve bir daha ayrılamayan insanlardan biridir. Harun da onlar gibi “ayrılma suçluluğu” yaşadığından, ona kaç yıldır İngiltere’de yaşadığı sorulduğu zaman, bu suçluluk duygusu onu ele geçirir ve o da bu hislerden kurtulmak için geçmişten kaçınmayı bir başa çıkma yöntemi olarak kullanır. Harun’un Abbas ile paralel olan hikâyesi, geçmişten kaçmanın onun yükünü hafifletmeye yetmediğini gösterir, çünkü Akhtar’ın dikkat çektiği üzere göçmenlerin göç ettikleri ülkeye uyum göstermek için geride bıraktıklarıyla yüzleşmeleri gerekir (2021: 79). Aksi halde, göç ettikleri ülkeye ‘şefkat dolu’ hisler beslemeleri beklenememektedir.

Abbas ve Harun’un aksine, Hanna geçmişle yüzleşmenin gerekliliğini temsil eder. Romanın sonunda, Hanna kendisini İngiltere ve Zanzibar arasında “asılı kalmış” (2011: 283) hissettiği için Zanzibar’a gitmek ister. Zanzibar’a giderek orayla bir bağ kurmak, kökenlerini aramak, babasının bahsettiği yerleri görmek için orayı görmeye ihtiyacı vardır. Zanzibar’ı görmek onun göçmen kimliğiyle barışması ve aidiyet hissini araması anlamına gelir. Babasının ölümünün yanı sıra, Nick ile ilişkisinde yaşadıkları ve Nick’in dergilerinden birinde bulduğu Eritreli bir kadın fotoğrafından etkilenmesi de Hanna’nın değişiminde rol oynar. Kadının yüzünde gördüğü acı, diğer yaşadıklarıyla birlikte onun, dünyadaki acılara ve trajik olaylara duyarlı bir hale gelerek bir dönüşüm geçirmesine yol açar. Bu duyarlılık da onu, kökenlerini aramaya yöneltir; Abbas ve Harun’un aksine, Hanna geçmişle yüzleşerek huzur bulacağına inanır. Cemal de Zanzibar’a gideceklerini ve babasının yaşadığı yeri göreceklerini söyler: “Afrikalı maymun” adında bir öykü yazdığını ve bunun bir baba hikâyesi olduğunu söyler (2011: 284). Cemal ve Hanna’nın göçmen ailelerinin karmaşık durumlarıyla ve iki kültür arasında asılı kalma durumlarıyla baş etmek için “üçüncü bir alan” yaratmaları gerekir, ama bu ancak romanın sonunda karşımıza bir ihtimal olarak çıkar. Akhtar, göçmen ailelerin yaşadığı psikososyal karmaşanın çözümünde etnik toplulukların (2021: 130) yardımcı olabileceğini düşünür. Romanda, etnik topluluk olarak düşünülebilecek mülteci merkezi vardır ve romanın sonundaki oyunda farklı etnik gruplardan kadınların el ele tutuşması bu anlamda önemlidir (2011: 276). Ancak, etnik toplulukların Abbas ailesine bir destek sağlamadığı anlaşılmaktadır.

Abbas ailesinin deneyimleri göçmenlik ve kültürel kimlik konularında etnik toplulukların ve bireysel çabaların rolünü tartışmaya açarken, aynı zamanda bu tür karmaşık ilişkilerin daha geniş bir perspektiften ele alınmasını da gerektirir. Gurnah romanlarındaki atık insan tasviri, göçmenlerin mevcut durumunu ve yaşadıkları göç deneyiminin iç dinamiklerini anlamak açısından önemlidir. Bireylerin kültürel kimliklerinin sürekli bir dönüşüme uğradığı bu süreçlerde, aynı zamanda toplumsal kopuşlarını ve kurdukları yeni ilişkilerin çok boyutlu yapısını kavrayabilmek için romanlardaki rizomatik ilişkileri de ele almak gereklidir.

3.2. GURNAH ROMANLARINDA RİZOMATİK İLİŞKİLER

Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin felsefelerinde çok önemli bir kavram olan rizom, ağaç modeliyle tezat oluşturmaktadır. Ağaçsı model kendi sisteminde birliği, sabit noktaları ve hiyerarşiyi temel alırken, rizomatik model ise çokluklar üzerine kuruludur. Kültüre, felsefeye ve bilime yön veren ağaç modeli yerine; sisteminde çizgilere, haritalara ve heterojenliğe ev sahipliği yapan rizomatik model, her seferinde çoklu bağlantılar sunmaktadır. *Bin Yayla* kitabı bile dilbilimden matematiğe, biyolojiden müziğe çeşitli disiplinlerden geniş bir örnek yelpazesini içine alarak, kitabın diğer bölümleriyle bağlantılara olanak sağlayan rizomatik bir yapıya sahiptir. Anlaşılacağı gibi, rizomatik model, tüm baskıcı yapıları köklerine kadar izlemek ve onlara meydan okumak için kullanılabilir. Bu anlamda, Gurnah'ın romanlarını rizomatik açıdan ele almak göçmen karakterlerin yaşamlarını, geçmişle ilişkilerini ve kimlik oluşturma süreçlerini anlamak adına farklı anlam katmanları açığa çıkarmaya olanak sağlar.

Gurnah'ın *Terkediş* romanı, rizomatik yapıyı iyi örnekleyen romanlardan biridir. Roman, farklı zaman dilimlerini, farklı karakterlerin kendi bakış açısından anlattığı farklı mekânlarda geçen bir hikâyeler ağı içerir. Romanın her bölümü farklı karakterin bakış açısından, onu çevreleyen ilişkiler ağından ve onların bunlara ilişkin değerlendirmelerinden oluşur. Tek bir karakterin ya da birkaç karakterin bakış açısından yazılan bir roman değildir. Romanın içerdiği ilişkiler ve uzamlar birbirinden çok farklıdır. Hasanali, Fredrick, Rehana, Pearce, Amin, Raşit, Amin ve Cemile, Raşit ve Amin olmak üzere farklı insanları, farklı ilişkileri, farklı ülkeleri ve farklı zaman dilimlerini kapsayan rizomatik bir yapıya sahiptir. Romanın ilk kısmı 1899 yılında, Doğu Afrika sahilinde Hasanali'nin anlattığı kısımdan, onun ailesinden, yaşamından, geçmişinden ve bakış

açısından başlar. Sonra, Frederick kendi perspektifinden Afrika'yı, sömürgeciliği, gündelik yaşamını, geçmişini ve kendisini çevreleyen ilişkileri anlatır. Üçüncü olarak Rehana'nın iç dünyası, geçmişi, beklentileri ve onun ilişkilerine yer verilir. Rehana'dan sonra Pearce'ın yaşamına, beklentilerine ve ilişkilerine dönülür. Bu kısımdan sonra, romanın anlatıcısı bir müdahalede bulunur ve romandaki herkesi ve her durumu etkileyen Rehana ve Martin ilişkisiyle ilgili yorumlarda bulunur. Raşit, anlattıklarının sadece o ikisinin değil de herkesi birbirine bağlayan hikâyelerin hikâyesi olduğunu anlatır (2005: 160) ve sonra anlatı romanın ikinci kısmına geçer. “Abdulrazak Gurnah in Conversation” başlıklı Nisha Jones ile yaptığı bu görüşmede Gurnah, Raşit'in anlatıcı olarak anlatıyı terk etmesinin de romandaki birçok terk edişten biri olduğuna dikkat çeker (2005: 40). Başka bir deyişle, Raşit, olayların ayrıntısını daha fazla bilmediğini fark ettiğinde, o noktalara hâkim olmadığını, artık hayal gücünü de aştığı yerde anlatıyı bırakır ve başka bir hikâyeye devam eder. Bu anlamda, Gurnah'ın da anlatıcı olarak Raşit'in de vurguladığı hikâyelerin birbiriyle olan rizomatik bağlantısıdır. Romanın ikinci kısmı, 1950'nin sonlarında, Amin ve Raşit'in ilişkilerine, aile yaşamlarına, çocukluklarına ve Raşit'in İngiltere'ye göç etmeden hemen öncesine kadar olanları ve ilişkiler ağını anlatır. Anlatı daha sonra Amin ve Rehana'nın torunu Cemile'nin aşk hikayesine, bunun toplumsal yankılarına, dönemin politik olaylarına ve bütün bu ilişkiler ağına odaklanır. Romanın üçüncü kısmı, Raşit'in kendi bakış açısından Amin ve Cemile ilişkisini, ilişkiye gösterilen toplumsal tepkileri, Raşit'in İngiltere'deki yaşamını, yirmi sene sonra geçmişi ele alışını, İngiltere'de Frederick ve Martin'in torunu Barbara ile tanışmasını ve güncel durumları aktarmasını içerir. Dolayısıyla, romanın rizomatik yapısı içinde “herhangi bir nokta, başka bir nokta için bir başlangıç veya bağlantı noktası oluşturabilir” (Colebrook, 2002: 28). Bu nedenle, romandaki hikâyelerin ve karakterlerin her biri diğerleriyle ilişkilendirilebilse de sabit bir merkezden takip edilemeyen, ancak haritalandırılabilen rizomatik bir yapıya sahiptir.

Deleuze ve Guattari'nin rizom örneği olarak verdiği orkide-yaban arısı ilişkisinden yola çıkarak, romandaki insanların birbirleriyle ilişkisinin yanı sıra, insanlar ve nesneler arasında da rizomatik bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. İnsanlar ve nesneler arasında oluşan bu rizomlar farklı ilişki ağları kurmaya devam ederler. Bu rizomlardan biri olan Pearce'ın defterinin üzerinde yazan notlar, onun geçmiş gezilerindeki izlenimlerdir, sonra bu defter Rehana tarafından bulunur. Rehana'nın defteri saklaması,

sonra Pearce'a vermesi, ikisi arasında ırklar arası bir aşk ilişkisinin ortaya çıkması ve bu ilişki ekseninde ortaya çıkan olaylar, defterin insanlarla rizom oluşturduğunu gösterir. Romanda, Pearce'ın defterine benzeyen rizomatik bir ilişki oluşturan bir de Rehana'nın kilimi vardır. Kilim, yaralı Pearce'a evlerinde baktıktan sonra, Frederick ve vekil tarafından Pearce evden alındığı sırada, ev sahiplerine sormadan alınır. Kilimin, sahiplerine geri verilip verilmediği romanda belirtilmese de onun üzerinden sömürgecilik, konukseverlik ve farklı etnik kökenden insanların ilişkiler ağına yer verilir. Romanda ayrıca Amin'in Raşit'e gönderdiği ve hem Cemile ile yaşadıklarını hem de sömürge sonrası bağımsızlık döneminin bireyler üzerindeki etkisini ele aldığı defter de rizomatik bir yapı gösterir. Farida'nın sevgilisi Abbas'a yıllarca yazdığı mektuplarındaki şiirlerin kitaba dönüşmesi, Farida'nın Roma'da bir kültür etkinliğine davet edilmesi, o kitabın Roma'dan Raşit'e gönderilmesi, üzerinde yazan ithafın ve fotoğrafın Raşit'e yabancılaştığını fark ettirmesi (2005: 295), şiir kitabının da insanlarla bir rizom oluşturduğunu gösterir. Yine, romanı oluşturan parçalardan biri olan Amin ve Raşit'in İngiltere ve Doğu Afrika arasında gidip gelen mektupları, üzerlerinde geçmiş, insanları, farklı etnik grupları, tarihi olayların bireysel anlatılarını taşıyan bir rizom oluştururlar. Rizom “her noktayı diğer her noktaya bağlayan, her yöne hareket eden ve yeni yönler oluşturarak dallanan kaotik” (Colebrook, 2002: 77) bir yapıya sahiptir ve romandaki bağlantılar ve ilişkiler de rizomun hareketiyle uyumludur. Bu anlamda, Gurnah romanlarındaki farklı gruplardan, tarihi arka plandan ve etnik kökenden insanların karşılaşmaları ve ilişkileri rizomatik bir ağ gösterir. Dolayısıyla, Rehana ve Pearce'ın ilişkisi, Amin ve Cemile ile Raşit ve Barbara ilişkisi üzerinde olduğu gibi sonraki nesiller üzerinde rizomatik bir etki yaratır ve bu hikâye, bireysel deneyimlerin kültürel tarihin bir parçası haline geldiğini gösterir. Romanın sonunda, Raşit'in akademisyen olarak yazdığı “Kenya'ya yerleşen göçmenlerin yazınında ırk ve cinsellik” (2005: 326) adlı çalışmasının da ortaya koyduğu üzere, bu tür bireysel anlatıların tarih yazımında ele alınmadığıdır. Bu hususta Okungu, Gurnah'ın anlatısını milliyetçilik ve kolektif olanın egemenliğinden kurtararak, bireysel ve öznel deneyime yer verdiğine değinir (2016: 132). Dolayısıyla roman, tarih yazımında Rehana ve Pearce'ın hikâyesi gibi bireysel hikâyelerin olmadığını, ancak bu minör anlatıların da tarihin bir parçası olduğunu anlama olanağı sağlar.

Bu anlamda, Gurnah'ın *Deniz Kenarında* romanında da *Terkediş* romanında olduğu gibi, nesneler üzerinden hikâyelerin ve insanların birbirlerine bağlandığı rizomatik bir yapı mevcuttur. Meg Samuelson, "Narrative Cartographies, 'Beautiful Things' and Littoral States in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*" adlı çalışmasında, romanın dilden dile ve kültürden kültüre geçişe olanak tanıyarak bir anlatı dünyasından öbürüne, bir şehirden ötekine okuyucuyu sürüklediğini belirtir (2013: 80). Dolayısıyla, romandaki tütsü kutusu, abanoz masa, sahte kimlik gibi nesneler, insanları farklı zamanlara ve hikâyelere bağlayarak, yeni hikâyelerin kapılarını açar. Bu nesnelerin her biri, başka hikâyelere de olanak sağlar ve bunların romandaki varlığı, Deleuze ve Guattari'nin (1987) işaret ettiği haritalarla açıklanabilir. Bu nesnelerden ilki tütsü kutusudur ve Helff'e göre "tütsü kutusu Ortadoğu, Afrika ve Britanya'yı ve Hüseyin, Salih ve Edelman'ın hayat hikâyelerini ve yolculuklarını direkt olarak birbirine bağlar" (2008: 396). Tütsü kutusunun romandaki varlığı rizomatiktir; çünkü uzun ve karmaşık bir geçmişe ait bir sürü nokta arasında ilişki kuran bu nesne, insanları ve farklı uzamları birbirine bağlayan rizomatik bir etki yaratır. "Ud-al-qamari yani ayın ağacı" olarak adlandırılan tütsü kutusu, Zanzibar'a ticaret yapmak için gelen İranlı tüccar Hüseyin'in babasıyla Bangkok seyahatleri sırasında, o henüz on yaşındayken satın alarak ticaretini yaptıkları bir maldır ve Hüseyin onun hikâyesini anlatır (2005: 47-48). Bir sürü yolculuğun izini ve hikâyesini taşıyan ud rizomatik bir varlık gösterir; Hüseyin'in anlattığı hikâyeler ve udun kokusu, hikâyeleri birbirine bağlar. Tütsü kutusu ve bir miktar para karşılığında abanoz masayı Salih'ten alan Hüseyin, bu masayı Recep Şaban'ın oğlu, Latif'in ağabeyi Hasan'a hediye eder. Gümrük memuru Kevin, Salih'in "geride bırakılmış bir hayattan yanıma aldığım yegâne eşyam (...), yaşlılık hazırlığım (...)" (2001: 49) dediği o tütsü kutusunu alır. Salih, tütsü kutusunun elinden alınmasını, Kevin Edelman'ın bunu kendine hak görmesini İngiltere'nin ülkesini sömürmesinden farklı görmez. Edelman, onu geçmişinden yadigâr olarak yanında getirdiği ve mülteci olarak sürdüreceği bundan sonraki yaşamında kendisine eşlik etmesini istediği şeyden mahrum bırakır. Edelman, onun getirdiği birkaç parça eşyayı açıp incelediği sırada, Salih bu parçaların aslında onun anlatmak istediği hikâyenin "parolaları" (2001: 20) olduğunu belirtir. Böylelikle, bu nesneler kendi varlıklarının ötesinde anlamlar ve bağlantılar kurma potansiyeline sahiptir. Buradaki "parola" ifadesi de nesnelerin rizomatik potansiyeline vurgu yapar. Bu noktada, nesnelerin insanlarla kurduğu ilişki rizomatik yapı, yani yatay olarak yayılan bir ilişki

özelliğine sahiptir ve tütsü kutusu da bunun örneğidir. Şennur Bakırtaş, *Perception of Culture, Identity and Religion in Abdulrazak Gurnah's and Salman Rushdie's Works* adlı çalışmasında, Salih'in çalınan kutusunu İngiltere'de mahrum kaldığı anıların metaforu olarak düşünür. Tütsü kutusunu, onun “savaş ve şiddet yoluyla çalınan hayatı” (2018: 138) olarak yorumlar. Dolayısıyla, tütsü kutusu, romanın içinde uzamdan uzama, kişiden kişiye, hikâyeden hikâyeye doğru hareket eder ve hareket biçimi ancak haritalandırmayla izlenebilir.

Tütsü kutusunun yanı sıra, romanda rizom oluşturan bir de abanoz masa vardır. Abanoz masa da bir sürü hikâyeye yüklü bir nesnedir, bu masa Hüseyin tarafından Latif'in ağabeyi Hasan'a hediye edilir. Masa, Hasan'ın taciz hikâyesini, Hüseyin'in Recep'in evini ipotek edip evini kaybetmesini, Hüseyin ipotek belgesini karşılık göstererek Salih'ten borç almasını ve Salih'in hapsedilmesine kadar uzanan bir dizi olayı tetikleyen rizomatik bir nesnedir. Hüseyin'in yol açtığı bir dizi olayın merkezinde olan masa, aynı zamanda Salih ile Latif'in ailesi arasındaki sorunların da merkezindedir. Latif'in ailesini felakete sürükleyen masanın sahibi Hüseyin, aynı zamanda Latif'in ağabeyi Hasan'ın da onları terk etmesine yol açar. “Hospitality, Multiculturalism and Narrative Agency in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*, *The Last Gift*, and *Gravel Heart*” adlı çalışmasında Laya Soleymanzadeh, Hüseyin'in Recep Şaban'ın konuksever bir şekilde ona evini açmasının ardından, onu güvenini boşa çıkararak, oğlunu ve eşini baştan çıkarmasını, konuğun düşmana dönüşmesine benzetir (2021: 94). Ailenin başına açtığı o kadar sorundan sonra, Hüseyin oradan ayrılınca Hasan da onun peşinden gider, abanoz masa da ona verilmiş bir hediyedir. Latif'in babası evini kaybedince, evin yeni sahibi Salih, satabileceği eşyaları ayıklamaya geldiğinde abanoz masa da aldığı eşyaların arasındadır. Latif'in annesi Ayşe, Hasan'a hediye edilmiş olan abanoz masayı istemek üzere Latif'i, Salih'in evine gönderir ama Salih masayı sattığını gerekçe göstererek dükkânında tutmaya devam eder (2001: 260). Latif karşısında oturan yaşlı Salih'in abanoz masayı neden vermediğini öğrenmek ister. O zaman hırs ve açgözlülükle masayı vermeyen Salih, bunun bedelini yıllarca hapis yatarak ödemek zorunda kalır. Abanoz masayı satmak için değil, “dostluğun ve hırsın geçici olduğunu” (2001: 261) hatırlatması için dükkânına koyduğunu söyler. Ancak masanın hikâyesi burada bitmez, bütün geçmişin yükünü üzerinde taşıyan masa, bir dizi garip bağlantıyı tetiklemektedir. Felicity J. Colman'ın dediği gibi rizom “en farklı ve en benzer nesneler, yerler ve insanlar arasında

meydana gelen bağlantıları, insanları birbirine bağlayan garip olay zincirlerini” (2010: 232) bir araya getiren bir ilişki biçimidir ve masa da bu tanıma uymaktadır. Masa, Salih’in hapsedilmesine yol açan olayın da merkezi durumundadır. Latif’in annesi Ayşe, Bakan Abdullah Khalfan’ın metresidir; ev sorununda ve eşi Saliha Hanım’ın hastalığı döneminde uzlaştırıcı davranmıştır. Ancak sonra Latif’i masa için gönderince ve bu talep reddedilince Salih’e düşman olur: “Bu adice davranışım onu iğrendirmiş olmalı” (2001: 262) der. O dönemde, Ayşe’nin sevgilisinin politik gücünün etkisiyle, ev Salih’in elinden alınır ve yeniden Ayşe ile Recep’e verilir. Daha sonra, Salih partinin genel merkezine çağrılarak, üvey annesi Bi Meryem’in evini hileli olarak üzerine almakla itham edilir (2001: 265). Parti merkezinde bir tür mahkeme yapılır ve mahkemeyi yapanlar kanunları kendilerine uydururlar. İnsanların kolayca hapse atıldığı o dönemde, Salih’i hapse atarlar ve uzun yıllar hapis yatar (2001: 270). On bir yıl hapis yattıktan sonra, çıktığında eşi ve çocuğunun on yıl önce öldüğünü öğrenen Salih, pasaport alması yasaklanarak aften yararlanır. Latif’in babasının kimliğini evden çıkarken eşyaların arasında bulunca, eşyaların arasından onu ve abanoz masayı alır (2001: 300). Masayı, otuz dört yıl sonra evi ve Hüseyin’in parasını almak üzere ülkesine dönen ve Salih’i tehdit eden Hasan, dükkânına geldiğinde fark eder diye düşünür, ancak o kadar sorunun tetikleyicisi olan masayı, o hiç fark etmez. “O masa sonraki yıllarda bana her gün kibrimi ve kaybımı hatırlatan bir ceza oldu” (2001: 300) der. Dolayısıyla, rizomatik bir nesne olan masanın uzun ve karmaşık bir ilişkiler ağı oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu hususta, Samuelson da Salih’in masayı vermeyip açgözlü davranmasının, onun Zanzibar’da uzun yıllar hapis yatması ve en son sürgün edilmesine varana kadar bir dizi olayı tetiklediğine dikkat çeker. Salih’in ülkesinden yadigâr kültürel mirası tütsüye, Edelman tarafından el konulması üzerine tütsünün zaten görevini yerine getirdiğini, Salih’i ve hikâyesini yeni bir evrene taşıdığını belirtir (2013: 83). Salih’in hikâyesindeki diğer bir rizomatik nesne olan tütsünün yerine, artık Alfonso’nun havlusu ve Rachel’in aldığı spor ayakkabılardan oluşan yeni nesneler vardır, bu nesneler üzerinden muhtemelen yeni hayatında yeni bağlantılar kuracaktır. Brenda Cooper, romandaki nesnelerin çoklu ve küresel rotalarda hareket ettiğini düşünür. Örneğin, masanın bir hediye, borç ve bir meta görevi gördüğünü arkadaşlık, hırs, yıkım gibi bir sürü anlam taşıdığını belirtir (2008: 83). Böylelikle, bir dizi garip olayı tetikleyen masa ve tütsü kutusu taşıdıkları anlam ve kurdukları bağlantılarla rizomatik bir ilişki kurarak çeşitli anlam katmanları oluştururlar.

Buna ilaveten, romana adını veren deniz de kültürlerin, hikâyelerin ve insanların arasında bağlantılara olanak sağlar ve yeniden üretilen geçmişin bir sembolü olarak öne çıkar. Özellikle, “musim” ticareti döneminde, farklı milletlerden gelen insanların Zanzibar’da birbirleriyle ilişki kurması ve hikâyelerini paylaşması söz konusudur. Zaten, romandaki olayları tetikleyen Hüseyin karakteri de bu musim ticareti sebebiyle Zanzibar’a gelir. Musim ile yani muson rüzgârlarıyla gelen tüccarlar, kendileriyle beraber inançlarını, geçmişlerini, bugünlerini, kültürlerini, kişisel özelliklerini de getirirler, aslında her yer değiştiren insan da bunu yapar. Bu bölgeye, sömürge döneminden önce farklı etnik gruplardan tüccarların katkı sağladığı birçok kültürlülük ortamı hâkimdir. Binlerce tüccar diğer ülkelerden muson rüzgârları (musim) ile oraya gelip ticaret yapar. Buraya ticaret için gelen insanlar yanlarında “mallarını, Tanrılarını ve dünyaya bakış açılarını, hikâyelerini, şarkılarını, dualarını ve emeklerinin ürünü sayılabilecek küçük bir bilgi birikimini getirmişlerdi. (...) açlıklarını ve hırslarını, fantezilerini, yalanlarını ve nefretlerini” (2001: 29) de getirmişler. Dolayısıyla, bu bölgenin farklı kültürlerle ve kültürel çeşitliliğe açık bir yer olduğu anlaşılmaktadır. Göç edenin kendisiyle birlikte getirdiği kültürel değerlerin, bu bölgede kabul gördüğü sonucuna ulaşılabilmektedir. Romanda, bölgenin tarih boyunca farklı milletler tarafından istila edilerek sömürüldüğü Portekiz, Ummanlı ve İngilizlerin bu alanları haritalar çizerek ayırdığı, sınırlandırdığı ve buraları ele geçirdiğine yer verilir (2001: 29). Musim ticareti İngilizler tarafından yasaklanınca farklı ülkelerden gelen tüccarlar da onların getirdiği kültürel çeşitlilik de zamanla kaybolur. Bu durumda, denizin ev sahipliğini yaptığı bu kültürler ve insanlar arası ilişkiler onun rizomatik özelliğini ortaya çıkarır. Zira rizom “birbirine temas eden şeylerin herhangi bir ağıdır ve yeni etkiler, yeni kavramlar, yeni bedenler ve yeni düşünceler için bir montaj makinesi işlevi görür” (Colman, 2010: 233). Bu nedenle deniz, Salih’in romanın merkezini oluşturan yaşam öyküsünü uzamdan uzama taşıyan rizomatik güçtür. Salih’in deniz kenarındaki evi ve onu çevreleyen olaylar silsilesi ile başlayan yaşamı, deniz kenarında bir hapisane olarak kullanılan bir adada tutukluluğu ve onu çevreleyen olaylar, en sonunda ise İngiltere’ye mülteci olarak gelerek, deniz kenarındaki küçük eve yerleşmesi ve onu çevreleyen olaylarla devam eder. Bu durumda roman, Latif’in de fark ettiği üzere, Salih’in bir deniz kenarındaki evinden öbür deniz kenarındaki evine kadar geçen olayları anlatır. Böylece, deniz taşıdığı bu anlam katmanları ve hikâyeleri taşıma potansiyeliyle rizomatik bir yapı gösterir.

Romandaki diğer rizomatik unsur ise Helff'in dikkat çektiği üzere metinlerarasılıktır. Helff, romanda *Binbir Gece Masalları*, Herman Melville'in *Kâtip Bartleby* ve Homer'in *The Odyssey* gibi metinlere yapılan referanslardan yola çıkarak, Gurnah'ın metinlerarası referanslar kullanmasını bir "haritalama tekniği" olarak görür. Metinlerinin kültürler ve tarihler arasında bağlantılar kuran "transkültürel bir meta anlatı" (2008: 396) sunduğunu belirtir. Bu durumda, romanın kendisi de rizom oluşturarak diğer metinlerle bağlantılar oluşturur ve çok katmanlı anlamların ortaya çıkmasına yol açar.

Bu bağlamda, Gurnah'ın *Son Hediye* romanında Abbas'ın hastalığının tetiklediği göçmenlik hikâyesi de bir rizom görevi görür ve çoklu bağlantılar oluşturur. Onun göç hikâyesi, başlangıç ve bitişlere direnen bir ilişkiler ağı kurarak, Zanzibar'dan göç ettikten sonra göçebeye dönüştüğü yıllardaki ve İngiltere'deki deneyimlerini, hikâyelerini, gittiği yerleri ve kurduğu ilişkilerini içeren anlam katmanlarını ortaya çıkarır. Hikâyelerinin belli başlangıçlar ve sonları olmadığı gibi, her hikâyede de yeni bağlantılar kurulmuş olur. Dolayısıyla, geçmişi ve içinde bulunduğu zaman arasında geçen olaylar silsilesi ağaçası bir yapı göstermediği için köklerine doğru takip edilemez, onun anlattıkları ancak çoklu haritalandırmalara uygundur. Romanda, Hanna'nın ailesinden beklediği başı ve sonu olan bir aile hikâyesi (2011: 55) bulamamasının nedeni, Abbas'ın göçmenlik hikâyesinin rizomatik bir yapıdan oluşmasıdır. Başka bir deyişle, Abbas'ın hikâyesi sabit ve hiyerarşik bir kökten büyümek yerine yayılan ve çoklu bağlantılara olanak sağlayan bir rizom ve onun oluşturduğu ilişkiler ağından oluşur. Rizomun çoklu ve ilişkisel doğası "bedenlerin ve nesnelerin zaman içinde farklı ve ayrışan varlıklarla temasları aracılığıyla sürekli olarak yeni boyutlar" (Colman, 2010: 233) kazanması anlamına gelir. Bu nedenle rizomatik düşünce, bireylerin kimliklerinin de sürekli olarak bir değişime uğradığını ima eder. Bu durumda, Abbas'ın hikâyesi hem kendi kimlik oluşturma süreçlerini hem de ailesinin geçmişle ilişkilerini yeniden oluşturmalarına neden olan bağlantılar sunar; bu sebeple de kişiler arası ilişkiler ve onların kimlik oluşturma süreçleriyle ilgili yeni ilişkiler ağı üretmelerine yol açar. Abbas'ın öldükten sonra sesini kaydettiği cihaz üzerinden anlatmaya devam etmesi, hikâyenin rizomatik yapısını ve geride kalanlar üzerindeki etkisini ortaya koyar.

Sessizliğe Hayranlık romanının isimsiz anlatıcısının, ülkesini terk eden babası Abbas'ın hikâyesi olan *Son Hediye* romanında, Abbas'ın anlattığı hikâyeye iki roman arasındaki rizomatik ilişki de kurulmuş olur. İsimsiz anlatıcı, babası gibi sessizliği tercih

etse de bazen geçmişe dair uydurma hikâyeler yaratma yoluna gider. Her iki romanda da hastalığın tetiklediği olaylar silsilesi mevcuttur. Bu hususta Okungu, her iki romanda da hastalıkların diğer insanlarla etkileşimleri etkilediğine dikkat çeker (2016: 122). Hem isimsiz anlatıcıyı hem de babasını hasta eden, bastırılmış geçmişlerin öyküsü, *Sessizliğe Hayranlık* romanında anlatıcının, geçmişi çarpıtarak geçmişle baş etmeye çalışması ve tek bir hikâye yerine geçmişe dair bireysel çoklu hikâyeler oluşturmasıyla sonuçlanır. Sessiz bırakılmış veya çarpıtılmış her hikâye ile farklı uzamlar ve kişiler arasında farklı bağlantılar kurmuş olur. Anlatıcı, Emma'nın babası Bay Willoughby'nin ülkesiyle ilgili sorduğu sorularına egzotik hikâyeler yaratarak cevap verme yoluna gider. Hatta Bay Willoughby'nin duymaktan çok hoşlandığı bu imparatorluk hikâyelerini anlatmak için bazen günlerce çalışmak durumunda kalır (2001: 40). Alaylı bir üslupla, ülkede kanibalizmin yasal olduğunu, evdeki yatakların altından olduğunu söyler, hatta şu ifadeleri kullanır; “on altı yaşıma gelene kadar her sabah hizmetkârların beni sütle yıkadığını ve sonra da Hindistan cevizi suyuyla duruladığını söyledim” (2001: 36). Okulda onlara verilen bedava sütü ve onlara cehaletinden kurtarmak için İngilizlerin kurdukları okulları anlatır. Willoughby de bunun üzerine “onları öyle terk etmek doğru değildi” (2001: 41) der. Anlatıcı, ülkesindeki imparatorun şizofren, frengi ve sarhoş olduğunu, tarlada çalıştığını, millerce okula koştuğunu, Avrupalı bir eğitim müfettişinin ona ilk muz yiyen Avrupalının kim olduğunu sorduğunu anlatır. Bunun üzerine “tarihsel açıdan hayati öneme sahip” (2001: 37) soru diye alaylı bir dil kullanır, yani anlatıcı geçmişten kaçmak için hikâyeler uydurarak alternatif bir söylem geliştirir. Bu anlamda, anlatıcının yarattığı hikâyeler rizom oluşturarak bir yandan çoklu bağlantılar kurarken, öte yandan tarih yazımına dair alternatif bireysel anlatılar inşa ederek, çoklu anlam katmanları oluşturur.

Bu noktadan hareketle, anlatıcının geçmişi hatırlama biçimi, kültür ve bilimi şekillendiren ağaç biçimli Batı düşüncesinin öngördüğü soya ve ırka dayalı, bir köke doğru ilerleyen ve uzun süreli belleğe dayanan bir hatırlama biçimi değildir. Bunun yerine, rizomatik modelin işaret ettiği kısa süreli bellekle ilişkilendirilen, her seferinde başka anılar ve bağlantılar kurmaya olanak sağlayan, rizomatik bir düşünce biçimidir. Bu durumda, Deleuze ve Guattari (1987) tarihe rizomatik bir perspektiften yaklaşıldığında, göçebeler tarafından yazılan göçebebilimden farklı olarak, devletlerin tarih yazımında göçebelerin yok sayıldığını iddia eder. Dolayısıyla, otoritelerin bütüncül tonda yazılmış

tarihine alternatif olan göçebebilim, göçmenlerin anlatılarına kulak vermeyi talep eder. Gurnah romanları da göçebebilim başlığı altında ele alınabilir. Zira bütüncül ya da hiyerarşik değil, bireysel ve minör anlatılara yer verir. Örneğin, yazar *Terkediş* romanında, devletin tarih yazımında Rehana ve Pearce'ın hikâyesi gibi kişisel hikâyelerin olmadığını ancak, bu minör anlatıların da tarihin bir parçası olduğunu anlama olanağı sağlar. Bununla paralel olarak, *Deniz Kenarında* romanındaki Salih'in anlatısı büyük olaylar içermez ya da çağın sorunlarına dair hakikatlerle ilgili değildir, fakat bireysel düzeyde bazı olaylarla ilgilidir. Bu yaşadıklarını anlatırken, kendisinin de fark ettiği üzere, bastırdığı bazı şeylerin, hikâyesinin üzerinde baskı kurması söz konusudur, yani hikâyesinde bir çeşit fısıltı gibi orada olduğunu bildiği ama tam olarak hatırlayamadığı bireysel durumlar olduğunu belirtir (2001: 12). Dolayısıyla, Salih'in ya da Rehana ile Pearce'ın hikâyesinde olduğu gibi, romanlardaki göçmen karakterlerin hikâyeleri büyük tarihi olaylara ışık tutmaz; daha ziyade bu hikâyelerde minör anlatılar üzerinden bireysel deneyimlere yer verilir. Her ne kadar, arka plandaki sömürge geçmişiyse İngiltere'nin kendi tarih yazımı, devletin kendi hiyerarşik bakış açısını yansıtsa da Gurnah eserleriyle alternatif bir göçebebilim tarihine yer verir.

Devletin tarih anlatısının karşısına konumlandırılan göçebebilim tarihi, düşünceden bir savaş makinesi yapmak, yani sorunsallaştırılmış bir düşünce biçimi geliştirmek anlamına gelir. Göçebelerin icat ettiği savaş makinesi, otoriteye karşı konumlandırılmıştır. Bu durumda, savaş makineleri tüm baskıcı sistemlere karşı koyma işlevi görürken, devletler savaş makinelerini ve göçebeliği ele geçirmeyi amaçlar. Savaş makinesi ve devlet aygıtı farkını netleştirmek adına, Deleuze ve Guattari'nin Go ve Satranç oyunu arasındaki ayrımından yola çıkarak, önceden belirlenmiş rolleri ve kuralları olan bir oyun olan Satranç devlet aygıtıyla ilişkiliyken, durumsal rollere sahip Go oyunu göçebeler ile ilişkilidir (1987: 353). Sabit roller ve kurallara dayalı devletin ağaçsı yapısı ile durumsal ve esnek rolleri olan göçmenlerin rizomatik işleyişi birbirinden farklıdır. Örneğin, *Terkediş* romanında, satranç oyununda olduğu gibi Frederick ve Burton, devletin onlara verdiği sabit rollere ve kurallara göre hareket ederler. Pearce ise duruma göre hareket eden bir Go oyuncusu gibi yeni olasılıklara açıktır ve rolleri daha durumsaldır; çünkü bu durumda “hareketlerden üretilen ve bu hareketlerin mekâna kendine özgü niteliğini verdiği bir alan” (Colebrook, 2005: 182) ortaya çıkar. Benzer şekilde, Burton ya da Frederick'in aksine, göçebebilim adamı Pearce'ın Afrikalılara,

tarihe ya da bilime yaklaşımı onlar gibi katı değil, daha durumsaldır. Burton ve Frederick klişe sömürgeci dille Afrikalılara yaklaşılarak, ırkçı fikirlerine bilimsel dayanak oluşturmaya çalışırken (2005: 115), Pearce onlardan farklı olarak, Afrikalılarla kendi dillerinde konuşmayı başarır ve onlarla durumun gerektirdiği insani ilişkiler geliştirebilir. Pearce'ın bu yeni olasılıklara açık olma durumu ve durumsal rolleri, onun hem İngilizler hem de Afrikalılar tarafından kabul görmesini kolaylaştırır. Bu noktada, bir göçebe gibi yaşayan Pearce için gittiği yerler sadece bir sonraki güzergâhı için bir durak görevi görür. Katıldığı gezide, çöl ya da bozkır gibi sınırların ve aidiyetin olmadığı kaygan bir alanda (Deleuze ve Guattari, 1987: 379) bırakılması Pearce'ın yaşam tarzının diğer sömürgecilerden farklı olduğunu gösterir. Dönemin sömürgeci İngilizlerinin aksine, Pearce ırklar arası birliktelik yaparak, dönemin baskın düşünce biçimlerinin dışında, yani İngiliz yönetiminin kendi vatandaşlarından beklediği sömürgeci anlayışın dışında bir davranış biçimi geliştirmiş olur. Rehana ile yaptığı ırklar arası birlikteliği vasıtasıyla, ırka dayalı üstünlük kurma düşüncesini sorunsallaştırmış olur. Bu durumda, Pearce'ın bireysel anlamda otoritenin ve yerleşik düşünce biçimlerinin karşısında duran göçebe varlığı, devlet aygıtının hiyerarşik ve sabit yapısından uzakta konumlanır.

Böylelikle, hiyerarşi karşısında duran göçebe insanların kendi aralarında topluluk oluşturmaları durumunda, bu toplulukların devletleşmesi ya da hiyerarşi oluşturmaları beklenmediği gibi zamanla devlet aygıtına dönüşmesi de söz konusu değildir. Bu toplulukların işleyişi otoriter, kısıtlayıcı ve formüllere dayanan kraliyet bilimi ile değil çokluklar arası, duruma özgü ve esnek bilgiye dayanan göçebibilim (Deleuze ve Guattari, 1987: 362) vasıtasıyla kavranabilmektedir. Gurnah'ın romanlarında, göçebibilim özelliği gösteren anlatılar kurması, göçebe yaklaşımı merkeze almasına işaret eder. Dolayısıyla, *Sessizliğe Hayranlık* romanında, anlatıcının hikâyeleri duruma özgü, esnek ve yaratıcı bir bilgi akışı sağladığından, göçebibilim kategorisine girer. Kraliyet bilimi ise otoriter, kısıtlayıcı ve formüllere dayalıdır. Romanda, Mr. Willoughby'nin ya da doktorun anlatıcıya yaklaşımı, bu türden otoriter ve kısıtlayıcı bir anlayışın yansıması olarak karşımıza çıkar. Bu iki karakter, sabit ve katı bir düzenin söylemini dayatarak, göçebibilimin esnek ve yaratıcı doğasının karşısında yer alır. Dolayısıyla, romanlardaki Kraliyet bilimi ile göçebibilim çatışması, bireyin hareketli ve esnek bir pozisyonda olma amacıyla otoriterinin sabitleme amacı arasındaki gerilimi ortaya koyar.

Bu gerilim, bireyin toplumsal yapıyla kurduğu ilişkinin yanı sıra, mekânlarla kurduğu ilişkiyi de ele almayı gerektirir. Bu noktada, göçebe yol sınırlarla bölünmemiş “kaygan” bir alanı işaret ederken, yerleşik yol sınırlarla bölünmüş “pürtüklü” (Deleuze ve Guattari, 1987: 381) bir alan üzerine kuruludur. *Son Hediye* romanında, Abbas’ın yıllarca denizlerde oradan oraya dolaşması, kaygan bir alanda hareket etmesi anlamına gelir. Göçebe yolun bu kayganlık özelliği, onun sınırlandırılmamış bir hareketliliğe olanak sağlamasıyla ilgilidir. Bu kaygan alanın öznesi olan Abbas da bir hedefi ve rotası olmadan yıllarca oradan oraya dolaşırken (2011: 254), mekânlar onun için sadece bir sonraki güzergâhı için bir durak görevi görür. Kaygan alan “özgürleşme hareketlerinin veya süreçlerinin mümkün olduğu bir alandır” (Patton, 2005: 115), bu nedenle bir özgürleşme alanı olarak ön plana çıkmaktadır. Abbas’ın bu kaygan alan içindeki hareketi, İngiltere’ye yerleştiği zamana kadar devam eder. Göç deneyimi sonucunda kaygan alandan ayrılan Abbas, İngiltere’nin sınırları ve bölümlenmesi ile yarattığı pürtüklü alana girmiş olur. İngiltere sınırları ve yerleşik yolları ile göçebe yolun kaygan alanını, pürtüklü alana dönüştürür. Abbas, İngiltere’nin pürtüklü alanına kaçak yollarla giriş yapar (2011: 250), çünkü yollarda ve sınırlarda bir kontrol mekanizması vardır. Kaygan alandan pürtüklü alana geçiş, sadece Abbas’ın bireysel deneyimiyle sınırlı değildir, aynı zamanda mekânlar ve devlet yapıları arasında da bir geçiş söz konusudur.

Bu anlamda, Doğu ve Batı ülkelerinin devlet yapıları arasındaki farklılıkları da tartışmak gerekir. Batı ülkelerinin düzenli bir devlet yapısına sahip olduğu, Doğu ülkelerinin ise düzgün bir devlet yapısı olmadığı düşüncesi gerçeği yansıtmamaktadır. Deleuze ve Guattari’nin görüşlerinden hareketle, bu tür ülkelerin bünyelerinde barındırdıkları çeşitlilikleri bir arada tutabilmek için katı bir formda olduğunu (1987: 385) belirtmek gereklidir. Doğu ülkelerinin devlet yapısı kopuk unsurlardan oluştuğundan, bu kopuk unsurları ve farklılıkları bir arada tutmak için katı bir yapıda varlık gösterir. Dolayısıyla, bu tür ülkelerde değişim ancak devrimler aracılığıyla sağlanabilir ve bu devrimler çoğunlukla devletin yıkılmasına neden olduğundan yıkıcıdır. Romanlarda yansıtılan Zanzibar’ın devlet yapısı da bunu örnekler niteliktedir; zira Zanzibar’daki sömürge dönemi sonrası bağımsızlığa geçiş süreci de bir devrim özelliği gösterdiğinden yıkıcıdır. Bu durumda, Zanzibar’daki yıkıcı devrimi kontrol etmeye çalışan ve kaygan alanı pürtüklü alana dönüştürmeye çalışan bir devlet otoritesi mevcuttur. Katı bir devlet yapısının hâkim olduğu Zanzibar’da değişimin sağlanması güçtür ve ancak devrimle

gerçekleşebilir. *Terkediş* romanında, ayrıntılı bir şekilde anlatılan isyan, ayaklanma, işten çıkarma ve hapse atma durumları, devletin katı yapısıyla bu isyanları kontrol etmeye çalışmasını örnekler. Ancak, romanda yönetimin kendisi de otorite sağlamak adına insanları baskıyla ve haksız yere işinden uzaklaştırmakta, sürgüne göndermekte ve malına el koymaktadır (2005: 313). Zanzibar'daki devrim ve oradaki farklı etnik gruplara yönelik dışlayıcı, yıkıcı ve yok edici savaşlar, siyasi amaçlardan kaynaklandığı için gerçek savaşlardır. Oradaki devrim, yaratıcı ve dönüşümden yana olmadığı için savaş makinesinin yıkım modu (Deleuze ve Guattari, 1987: 422) olarak düşünülmelidir, bu sebeple bir kaçış çizgisi çizmeyerek bir yıkım çizgisi çizer.

Benzer şekilde *Deniz Kenarında* romanında, Afrika'daki devletin siyasi amaçlarından kaynaklı bir savaşı durumu vardır. Devlet yönetimine karşı olanların karşısında bir savaş makinesi yer alır. Böylece, kaygan bir alan olan denizi devlet, liman polisleriyle kontrol altına almaya çalışır. Salih'in tutuklu olduğu adadaki görevliler de bunu sağlamak için vardır. Devlet, adayı ele geçirip onu pürtüklü hale getirmiştir, bu sebeple denizden gemiyle kaçanlar olur. Deniz kaygan alan olduğu için göçebelerin alanıdır ve oraya yerleştirdiği görevliler vasıtasıyla kontrolü sağlayan devlet (2001: 277), burada kaygan alanı yeniden kurmuş olur. Devlet şehirleri, sınırları, yolları ve limanları kontrol altında tutmaya çalışır; böylece, bu kontrol mekanizması yoluyla kendi gücüne karşı çıkabilecek oluşumları engellemiş olur. Bu durumun bir örneği olarak, romanda Zanzibar'ın Cumhurbaşkanı kendi otoritesine karşı çıkanları, en baştan engelleyerek hapse atar (2001: 266) ve onların savaş makinesine dönüşmesini engeller. Savaş makineleri devrimci güçle ilgili olduğu için devlet, otoritesini korumak adına savaş makinesine dönüşmeden önce isyankâr eylemleri engellemeye çalışır. Bu yolla, devlet potansiyel savaş makinelerini engelleyerek, göçebe yapıya karşı homojenleştiren bir düzen kurmaya çalışır. Bu anlamda, Salih'in mülksüzleştirilmesi, devletin bireyi kontrol altına almasının bir örneği olarak karşımıza çıkar. “Tarihsel olarak en önemli yakalama mekanizmaları[nın], toprak ve ürünleri, emek ve para üzerindeki kontrolü” (Putton, 2005: 41) kapsadığı görüşünün somut bir yansıması olarak, yakalama aygıtı moduyla devlet, Salih'in mülkü üzerinde kontrol kurar. Salih'in sahip olduğu mülke, sömürge sonrası dönemde devlet tarafından el konularak, mirasıyla bağı koparılmış ve mülksüz bırakılmış olur. Bu hukuksuz tavır, Deleuze ve Guattari'nin “logos” ve “nomos” (1987: 381) ayrımıyla açıklanabilir. “Logos”, kurallara dayalı bir bölünmeyi temsil ederken, “nomos”

kurallara dayanmayan bir bölünme olarak, devletin hukuksuz bir şekilde Salih'in mallarına el koymasıyla, onun alanını kaybetmesine yol açması durumunda ortaya çıkar. Aynı şekilde romanda, o zamanki parti genel merkezinde yapılan kuralsız ve hukuksuz yargılamalar (2001: 266) da “nomos” bağlamındadır. Devlet, göçebelerin hukuk kurallarına dayanmayan nomoslarına karşı, hukuk kurallarına dayanan logos hukuku ile hareket etmektedir. Devlet kendi mekanizması aracılığıyla, göçebenin kaygan mekânını pürtüklü bir mekâna dönüştürmeyi amaçlar; bu nedenle göç hareketini ve göçmenlerin dolaşımını sınırlandırmak maksadıyla kontrol eder.

Ülkesindeki hukuksuz ve baskıcı yönetimden kaçmaktan başka çare bulamayan Salih, İngiltere'ye göç ederek, buradaki devlet sistemine dâhil olur. Bu noktada, İngilizlerin sömürgeleştirdiği topraklara ve oradaki insanlara bir sayı olarak bakması “sayılı sayının” örneği olarak o insanları homojen olarak algılamasıyla ilgiliyken, Deleuze ve Guattari'nin “sayılayıcı sayı” (1987: 390) dediği ise, heterojenliğe yer açan göçebe yaklaşımdır. Salih homojen bir sayı olmaya meydan okuyarak, heterojen bir “sayılayıcı sayı” olmayı tercih eder. Devletin homojenlik getiren tutumuna karşı Salih, anlattığı hikâyelerle buna karşı durarak, kendi varlığını ortaya koyar. Böylece Salih, sömürgecilerin dilini reddederek, onların sistemine sızar ve aynı zamanda sığınma hakkını da kullanmış olur. Lucinda Newns, “Homelessness and the Refugee: Devalourising Displacement in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*” adlı çalışmasında, Salih'in hikâyelerinin devlet aygıtı tarafından nesneleştirildiğine, devletin baskısı altında sessizleştirildiğine, bürokrasinin etkisiyle kimliğinin silindiğine ve ancak Latif'le karşılaşmasıyla birlikte kimliğini yeniden kazanma şansı edindiğine yer verir (2015: 10). Bu durumda Edelman vasıtasıyla devlet aygıtı, göçebeliği ele geçirmeye çalışarak, Salih'in ve diğer sığınmacıların ülkeye girişini kısıtlar. Kumavie, romanda Salih ve Edelman'ın karşılaşmasının, havaalanında devlet aygıtının nasıl işlediğini, kimin kabul edilip kimin edilmeyeceğine dair ne tür yöntemler kullanıldığını, ulusun kendi gücünü burada kuralları uygulayarak, nasıl doğruladığını gözler önüne serdiğine yer verir (2021: 5). Sadece mülteci ve sığınmacı kelimelerini İngilizce söyleyen Salih, bunu yaptığında Edelman'ın ne kadar şaşırdığını ve kızdığını görünce kendini “bir baş belası gibi” (2001: 22) hisseder. Kendisinin sınırdan içeri girmeye, Edelman'ın ise sınırı korumaya çalıştığının farkındadır, Edelman, burada sınırı davetsiz ve istenmeyen misafirlere korumaya çalışan bir devlet aygıtı görevi görür. Hayatının tehlikede olduğunu söyleyerek,

mülteci statüsü kazanmaya çalışan diğer sığınmacılar gibi, Salih de İngiliz hükümetinin böylesi bir taleple gelenleri kabul ederek, sığınmacıların kendi ülkelerinde ne kadar zor durumda olduğunu diğer milletlere göstermek amacıyla yaptığını bilir. Edelman, onun yaşının mültecilik için uygun olmadığını, dil öğrenemeyeceğini, iş bulamayacağını, burada yoksul ve yalnız kalacağını, bu tür değişikliklerin gençlere göre olduğunu, onların da güvenlik sebebiyle değil de aslında, hırsları için bu yolu seçtiğini anlatır (2001: 24). Bu devlet aygıtına karşı Salih, sömürgecinin dilini bildiği halde konuşmayı reddederek, bir savaş makinesi oluşturur. Bu noktada, savaş makinelerinin yaratıcı ve dönüştürücü çizgiler çizdikleri sürece herhangi bir düşünceyi veya hareketi kapsadığı anlaşılmaktadır. Salih'in konuşmaması düşünceden bir savaş makinesi yaratmaktır, yani yaratıcı bir kaçış çizgisinin işleyişidir. Salih'in aksine, ülkesindeki devlet yönetiminin hapsedme ve sürgün etme gibi yöntemlerle yaptığı yaratıcı bir kaçış çizgisi değildir, aksine yıkım çizgisi çizmesidir. Yaratıcı potansiyelini kaybeden bir savaş makinesi “artık kaçış çizgileri (yaratıcı kaçışlar) üretemez; bunun yerine sadece soğuk ve mutlak bir yıkım çizgisi çizer” (Protevi, 2010: 271). Aslında, Salih de yaratıcı bir kaçış çizgisi çizerek, İngiltere’de alanı ele geçirmeye çalışmaz, sadece amacına ulaşmaya çalışır. Bu anlamda, Salih Ömer’in eylemsiz duruşu, onun dili reddeden bireysel direnişi aynı zamanda dile, sisteme ve otoriteye meydan okuyarak, otoriteyi ve dili sorgulamaya açmasıdır.

Bu anlamda, savaş makinesinin icadı olan “özel beden” kavramını örnekleyen Deleuze ve Guattari (1987), özel bedeni köle veya yabancılar olarak düşünür. İngiltere veya diğer devletler, göçmenleri yersizyurtsuzlaştırarak onları yeniden konumlandırırlar. Göçmenlerin gittikleri ülkelerde yeniden konumlanması ve yeni kimlikler oluşturmaları bunun örneğidir. Ancak, özel beden olan köle ve yabancıların devlet tarafından kullanılması durumunda, geçmişten bugüne devletin gelişmesine sağladıkları katkılara rağmen, göçmenlere yer verilmemesi söz konusu olabilmektedir. Örneğin, *Terkediş* romanındaki başarılı göçmen karakter Raşit ve onun gibi diğer yabancı öğrenciler, İngiltere’de yeniden konumlandırılarak kullanılmalarına karşın, bu kişilerin katkılarının devletin tarih kaynaklarında yer verilmediği anlaşılmaktadır. Bu hususla ilgili olarak, *Sessizliğe Hayranlık* romanında Kültür Bakanlığı Müsteşarı Malik’in anlatıcıya kendi ülkesinde iş teklif ederken söyledikleri de bu soruna işaret eder (2001: 181). Anlatıcı gibi yetenekli insanların başka ülkelere göç ettiğini, onların ülkelerine geri dönüp ülkenin kalkınmasına yardımcı olmaları gerektiğini düşünen Malik, artık İngilizlerin ona orada

ihtiyacı olmadığını; çünkü orada onun yaptığı işi yapan yeterince insan olduğunu ve sonunda onların işlerine yaramayacağını ama burada ona ihtiyaçları olduğunu öne sürer. İngiltere’deki yaşamında yaptıkları için “seni umursamayan bir toplumun bir önem taşımayan rahatlığı ve refahı için yaptığın isimsiz katkılar olarak kalacak” (2001: 181) der. Bu sözleriyle Malik, göçmenlerin, göç ettikleri ülkelere sağladıkları katkılarının önemsenmemesine ve bu katkılarının görmezden gelinmesine dikkat çekmiş olur. Bu durumda, yabancıların ülkenin kalkınmasına katkılarına rağmen, benimsenmemesi sorunu ortaya çıkar.

Benzer şekilde, *Son Hediye* romanındaki Abbas, Meryem ve çocukları da İngilizler kadar İngiltere’nin kalkınması için emek vermesine karşın, bu katkılarının ev sahibi toplum tarafından görünmemesi, onların alt düzey işlerde çalışmak durumunda bırakılması ve dışlanma tehdidiyle karşı karşıya kalmaları söz konusudur. Bununla birlikte, *Deniz Kenarında* romanında, Salih’in durumunda olduğu gibi göçmenlerin topluma hiç katkı sağlamadığı düşünüldüğünde bile, aslında bir şekilde katkı sağladığı anlaşılabılır. Her ne kadar Salih, yaşı gereği devletin iş gücü olarak kullanamayacağı bir yaşta olsa da (2001: 68) İngiltere’nin bütün dünyaya kendi gücünü göstermeyi amaçladığı mültecileri kabul etme politikasının bir parçası yapılarak, dolaylı olarak katkı sağlamış olur. Aynı romandaki Latif’in katkısı ise daha belirgindir, çünkü devletin yeniden konumlandığı bir göçmen olarak, İngiltere’de üniversitede ders vererek ülkeye katkı sağlar ve diğer vatandaşlar gibi ülkeye vergisini öder. Romanda, Edelman’ın göçmenlerin Avrupa’nın ortak geçmişe katkıda bulunmadıkları konusundaki düşüncesi, aslında gerçeği yansıtmaz. Zira Salih’ in de altını çizdiği gibi, Avrupa’nın zenginliği ve refahı için oraya göç eden göçmenler de dâhil herkes bedel ödemiştir (2001: 25) ama bu katkılardan bahsedilmez. Edelman da bir göçmen çocuğu olarak Avrupa’nın refahına katkı sunmasına rağmen, onun başarısı da öteki yabancılarınkı gibi dikkate alınmaz ve devletin tarih anlatısında yer bulmaz. Bu durum, göçmenlerin tarih yazımında yer bulamayarak, sistematik biçimde dışlandığını gösterir.

Bu bağlamda, Deleuze ve Guattari’nin (1987) öne sürdüğü rizomatik tarih anlayışı, devletlerin göçebeleri ve onların katkılarını yok sayma eğilimlerini sorgulamaya açar. Tarihe rizomatik bir yaklaşım getirildiğinde, göçebeler tarafından yazılan nomadolojiden farklı olarak, devletin tarih yazımında göçebeleri yok saydığı görülür. Böylelikle devletler, rizomatik anlayışın getirdiği çoklukları, minör anlatıları ve yatay ilişkileri göz

ardı etmiş olurlar. Göçebelerin icat ettiği savaş makinesi de bu anlamda önem kazanır, çünkü savaş makinesi fiziksel bir savaş aracı değildir, daha ziyade devletin otoriter ve baskıcı düzenine karşı bir direniş getirmeyi ima eder. Çağrıştırdığı savaş ve yıkım düşüncesinden ziyade, savaş makinesi yaratıcı ve dönüştürücü olan her şey anlamına gelir. Bu durumda, herhangi bir bilimsel, ideolojik ya da sanatsal hareket savaş makinesi oluşturabilir (Deleuze ve Guattari: 1987, 422). *Terkediş* romanında, romanı oluşturan hikâyeleri bir araya getiren Raşit'in Rehana ve Martin'in hikâyesinden başlayarak, Amin ve Cemile'nin hikâyesini ve kendi ülkesinin tarihini bireysel bir düzlemde ele alarak, geçmiş anlatılara dönüp, onları yeniden yazması savaş makinesinin bir örneğidir. Bunun yanı sıra, Raşit'in Kenya'nın tarihinde Rehana ve Martin gibi bireysel hikâyelerin de olduğunu öne sürerek yazdığı bilimsel makalesi (2005: 326) savaş makinesidir. Aynı şekilde, Raşit'in kız kardeşi Farida'nın Afrika'nın çalkantılı dönemlerinde, bir kadın olarak şiir kitabı çıkarması (2005: 294) da bir savaş makinesi oluşturmaktadır. Buna ilaveten, ağabeyi Amin'in bağımsızlık döneminde, ayaklanmalar ve tutuklamaların olduğu o kaotik ortamda, gizlice günlük tutması da bir savaş makinası oluşturmaktadır. Benzer şekilde, *Son Hediye* romanında, Cemal'in "Afrikalı Maymun" adını verdiği göçmen babasının hikâyesini yazdığı öyküsü (2011: 284), sanatsal bir hareket özelliği gösterdiği için savaş makinesidir. Romanın sonunda, Meryem'in mülteci merkezindeki çeşitli etnik gruplardan kadınlarla sergilediği oyun da savaş makinesi özelliği gösterir. Farklı etnik kimliklerden kadınların altüst olmuş hikâyelerine ses veren bu oyunda, kadınlar Somali dilinde söyledikleri şarkıyla ve berrak çıkan sesleriyle (2011: 276) odanın atmosferini değiştirir. Oyunu çocukların da izlemeye gitmesi, izleyen herkesin beğenmesi ve oyunun romanın sonunda yer alması bu bakımdan önemlidir. Herkesin yüzünün ışıldadığı, odanın şarkı sesleri ve kahkahalarla çınladığı o an (2011: 276), göçmen kadınların dayanışmasının sembolü olarak sanatsal bir savaş makinesi oluşturur. Ortaya çıkan bu savaş makinesiyle, bireyler yaratıcı ve dönüşümden yana bir tutum geliştirerek, toplumun baskıcı yapısına karşı durmuş olurlar.

Bu bağlamda, göçebelerin, yersizyurtsuzlaşmış bağlantılar kurarak ve kaçış çizgileri çizerek, devletlerin sosyal sisteminde sızıntılara neden olduğu anlaşılmaktadır. *Deniz Kenarında* romanında Salih'in konuşmayı reddetmesi durumunda olduğu gibi, Latif'in İngiltere'ye göç etmesi ve göçmenlerin kendi kültürel özellikleriyle göç ettikleri toplumu etkilemesi, aslında toplumun sisteminde sızıntı yaratır. "Kaçış çizgileri, kendi

başlarına dünyadan kaçmakla ilgili değildir, daha ziyade tıpkı bir boruya delik açmak gibi sızıntılar yaratmakla ilgilidir” (Deleuze ve Guattari, 1987: 204). Dolayısıyla, göçmenler, kurdukları kültürel ve sosyal etkileşimler vasıtasıyla, bir yandan yeni bağlantılar kurarken, diğer taraftan da toplumsal yapıda değişiklikler yaratırlar. Kaçış çizgisi çizerek sosyal sistemde sızıntı yaratan göçmenler, toplumsal yapıda değişimlere yol açarak toplumu şekillendirdiklerinden hem mevcut düzeni sorgulama hem de yeniden tanımlama pozisyonunu üstlenebilirler. Böylelikle göçmenlerin kaçış çizgisi çizmeleri, fiziksel bir hareketlilikten ziyade, yeni düşünme biçimleri ve bakış açıları olarak düşünülmelidir. *Sessizliğe Hayranlık* romanının isimsiz anlatıcısı da kaçış çizgileri çizerek yeni düşünme biçimleri geliştirir ve mevcut düşünme biçimlerini sorgulamaya açar. Benzer bir biçimde, *Son Hediye*’deki Cemal’in yaptığı gibi, kendine has düşünme alanları yaratan göçmen bireyler, ne göç edilen yerdekilere ne de köken ülkedekilere benzeyen yeni düşünme biçimleri ortaya koyar. Cemal’in ebeveynleri Meryem ve Abbas gibi kendini hiçbir yere ait hissetmeyen karakterler, bu kaçış çizgileri yoluyla hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir dönüşüme katkıda bulunabilir.

Bu noktadan hareketle, kaçış çizgileri çizerek düşünceyi genişletme yoluyla ortaya konan göçebe düşünce, yeni bakış açıları yaratmak olarak düşünülmelidir. Göçebe düşüncede, esasen düşüncenin kendisi hareketlidir, yani genelleştirilmiş bir düşünceden ziyade sorunsallaştırılmış bir düşüncedir. Sabitliğe, bütünselleştirmeye ve bir ırkı diğerine üstün tutmaya karşı duran bir düşünce biçimi söz konusudur. Örneğin, *Terkediş*’te, Raşit ve arkadaşları İngilizlerin kendi ırklarını diğer ırklardan üstün görmesine karşı çıkarak (2005: 274-276), göçebe düşünceyi örneklemiş olurlar. Bu noktada göçebe düşünce, *Sessizliğe Hayranlık*’taki anlatıcının yaptığı gibi, ironik bir dille klişe fikirlere karşı konumlanan yeni bir düşünce biçimi geliştirerek, bu klişeleri sorgulamaya açmak anlamına gelir. Romanda, İngilizlerin sömürgeleştirdiği topraklardaki insanları görmezden gelen birleştirici düşünce sistemine karşı, anlatıcı sarkastik üslubuyla Batı’nın ırk ve özne anlayışına kendine özgü duruşuyla meydan okur.

Bu anlamda, Gurnah’ın romanları da yeni düşünce yolları yaratarak, göçmenlere dair yeni bakış açıları kazandırır. Eserlerinde göçmen karakterlerini toplumsal yapılarla bu bakış açısından hesaplaştıran Gurnah ve onun göçmen karakterleri düşünceyi genişleterek yeni alanlar yaratırlar. Bu noktada, *Deniz Kenarında*’daki Salih’in Zanzibar’daki yaşamında sahip olduğu düşünme biçimlerini İngiltere’de sürdürememesi,

onun yeni düşünme biçimleri geliştirmesini gerektirir. Bununla ilgili olarak, haritalar üzerine düşen Salih: “Haritalar olmadan önce dünya sınırsızdı. Ona şekil veren, yalnızca talan edilip yağmalanacak bir yer değil, bir toprak parçasıymış gibi, sahip olunabilecek bir şeymiş gibi görünmesini sağlayan haritalardı” (2001: 54) der. Toprağı sınırlandıran da onu mala dönüştüren de çizilen sınırlardır, yani daha öncesinde toprak açık alanken, insanlar onu pürüklü hale getirmiştir. Salih’in öğretmeninin çocukken tahtaya çizdiği harita, onun gördüğü ilk harita olur ve daha sonra harita tahtadan silinir (2001: 56-58); böylece haritanın silinmesi dünyayı kendi aralarında bölerek sömürgeleştiren ülkelerin kurduğu düzenin de artık bozulduğu anlamına gelir. Bu nedenle, sınırlar üzerine yeniden düşünmek gerekir, öyle ki bu hususta, romanda haritanın silinmesi manidardır; çünkü artık haritalara ve sınırlara yeni bir gözle bakmak gerektiğinin ve onların kurduğu hâkimiyetin bittiğinin işaretidir. Roman boyunca sınırlar, haritalar, tarih ve politika üzerine düşünen Salih hem kendi ülkesinde hem de İngiltere’de insanların hapsedilmesi ve sürgün edilmesine karşı çıkarak, yeni düşünme biçimleri ortaya koymuş olur. Latif ise geçmişinden tamamen kopmaya çalışsa da Salih’in gelmesiyle birlikte, geçmişini yeniden ele alması ve yeni düşünce biçimleri geliştirmesi gerekir. Latif’in ve Salih’in yeni düşünme biçimleri geliştirmesi ve geliştirmeye devam etmesi, onların sürekli bir “oluş” hali içerisinde olduklarını gösterir. Bu oluş hali ise, göçebe düşüncenin sabitliğe ve bütünselleştirmeye karşı durarak, düşüncüyü genişleten ve yeni yollar yaratan bir savaş makinesi olduğunu gösterir. Benzer şekilde, *Son Hediye*’deki Abbas da denizci olarak yaşadığı yıllar boyunca göçebe bir düşünce geliştirerek, azınlıkların ve göçmenlerin görmezden gelinmesine karşı durur. Bu açıdan bakıldığında, göçmenleri geri kalmış olarak görme eğilimi olsa da aslında, onların kendine has özellikleri ve topluma kazandırdıkları yenilikler vardır. Dolayısıyla, göçmenlerin kaçış çizgileri çizmeleri, toplumda değişiklik yaratmaları ve yeni bakış açıları sağlamaları açısından önemlidir.

Göçebe düşüncenin sabitliğe karşı duran hareketli ve dönüşümden yana doğası, Bauman’ın “akışkan modernite” (2023) kavramıyla da benzerlik gösterir. Bu benzerlik, göçebe düşüncenin hareketliliği ve bu düşünsel hareketlilik içinde göçmen karakterlerin akışkanlıkla nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu da ele almayı gerektirir. “Akışkan modernite” kavramı, günümüz toplumlarının özellikleri ve bu özelliklerin göç ve küreselleşme gibi sosyo-politik dinamikler üzerindeki etkileriyle bağlantılıdır. Bauman, modern dünyanın artık istikrar ve kalıcılıktan ziyade, akışkanlık ve değişkenlikle

tanımlandığına inanmaktadır. Bu akışkanlık, sosyal kurumların ve ilişkilerin sürekli olarak dönüşüm geçirmesiyle kendini göstermektedir. Akışkan modern çağın önemli bir sorunu olan göç ve göçmenlik ile ilgili olarak Bauman'ın görüşleri (2023: 18), göçmenlerin toplumlara kültürel çeşitlilik ve ekonomik canlılık gibi olumlu katkılarda bulunmalarına karşın, ayrımcılık, siyasi ve ekonomik belirsizlik gibi faktörlerin, onların uyum sürecini ve yaşamlarını olumsuz etkileyebileceği yönündedir.

Bununla birlikte, belirsizlik sadece siyasi ve ekonomik durumlarla sınırlı değildir, zira bu belirsizlik havası, akışkan modern çağın bir özelliğidir. Sürekli değişim ve belirsizlikle karakterize olan akışkan modern çağda, ilişkiler ve anlaşmalar bir kenara atılabilir (Bauman, 2023: 15). Evlilik, aile ve diğer bağlılıklar önemini yitirebilir. Bununla bağlantılı olarak, *Sessizliğe Hayranlık*'ta anlatıcı ve Emma evlilik dışı bir birliktelik sürdürürler. Bir noktada Emma, anlatıcıyı ve kızını terk edip gider (1996: 241). Buna ilaveten, *Son Hediye* romanında da Abbas, ilk eşini hamile olduğu halde terk ederek, bir gemiyle ülkeden kaçır (2011: 254). *Terkediş* romanında da benzer şekilde Rehana ve Martin evlilik dışı birliktelik yaşarlar ve Martin Rehana'yı hamileyken terk edip ülkesine döner (2005: 158). Romanda, Raşit göç edip gittikten sonra, yirmi yıl boyunca ailesini görmeden başka bir ülkede yaşar. Bu durum, *Sessizliğe Hayranlık*'ın isimsiz anlatıcısı, *Son Hediye*'deki Abbas ve *Deniz Kenarında*'daki Latif için de geçerlidir; bu karakterlerin hepsi köken ülkelerindeki ailelerini çok uzun yıllar görmeyerek ya da aile ve evlilik gibi bağları bir kenara atarak yaşarlar. Bu durumda, bireylerin toplumsal yapılarla ilişkileri değişmekte ve toplumsal dinamikler de bu değişimlere ayak uydurmaktadır.

Nitekim akışkan modern dünyada, dünyanın herhangi bir yerinde ortaya çıkan bir sorun diğer yerleri de etkileme potansiyeline sahiptir. "Dünyanın küçük bir noktasında gerçekleşen bir patlamanın şoku gezegenin her yanına dalga dalga yayılır" (Bauman, 2023: 18) cümlesi, akışkan modern çağın bu özelliğine vurgu yapmaktadır. Romanlarda tekrar eden bir unsur olan Zanzibar'daki devrim, oradan insanların göç etmesine neden olarak, İngiltere'yi ya da göçmenlerin göç ettiği diğer yerleri de etkilemektedir. Bu hususta, *Sessizliğe Hayranlık* romanındaki anlatıcı, dünyayı yönetenlerin dünyanın diğer yerlerindeki yoksulluk ve kaosa duyarsız kaldığına dikkat çeker. Ülkede su, elektrik ve yiyecek gibi temel ihtiyaçlara insanların ulaşamadığını, tuvaletlerin tıkalı olduğunu, herkesin yoksulluk içinde yaşadığını, yönetenlerin de dünyanın geri kalanının da bir çözüm üretmediğini öne sürer (1996: 146). Anlatıcı, her ne kadar ülkesindeki sorunlara

artık duyarsız kalamayacağını bilse de dünyayı yönetenlerin buradaki sorunları görmezden geldiğini anlar. Küçük miktarlarda bağışlar yaparak, kendi ülkelerinden mültecileri uzak tutmaya çalıştıklarını ve olan biteni televizyon ve gazetelerden takip ettiklerini belirtir (1996: 222). Ancak Zanzibar'daki devrim, sadece orada yaşayan insanları etkilemekle kalmaz, aynı zamanda ülkesinden kaçan insanların dünyanın farklı yerlerine göç etmelerine neden olarak bir göç hareketini de tetiklemiş olur. Dolayısıyla, akışkan modern çağdaki bu sorun yerellikten çıkarak, küresel ölçekte yankılanmış olur. Bauman, göçmenleri akışkan modern çağın önemli bir meselesi olarak görür ve bu konunun negatif bir çerçevede ele alınmasını eleştirir. Göçmenlere duyulan iş gücü anlamındaki ihtiyaca rağmen, göç etikleri toplumda onlara yönelik negatif tutumlar hâkimdir. Bununla birlikte, göçmenlerin hareketliliği sebebiyle önceden vatandaş olarak görülmediğine ama artık bu çağda durumun değiştiğine ve toplumun bir parçası olarak görülmeleri gerektiğine dikkat çeker. Ancak, toplumda göçmenlerin “ahlaki panik” (Bauman, 2021b: 10) yaratmaları ve huzuru bozmalarından korkulması bu durumu güçleştirir. Göçmenlerin bir yandan ucuz iş gücü olarak görülmeleri, diğer taraftan göç ettikleri toplum tarafından istenmemeleri durumu söz konusudur. *Deniz Kenarında*'daki Edelman'ın yabancı düşmanı tavırları ve Latif'in uğradığı ayrımcılık göçmenlerin göç ettikleri ülkede “ahlaki panik” yaratmalarını temsil eder. “Trapped in the Airport: Borders, Global Travel and the Myth of the Global Citizen in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*” adlı çalışmasında Delali Kumavie, yaşlı, siyah ve fakir Salih'in ucuz iş gücü olma gibi bir fayda sağlamayacağından, Edelman tarafından yaşının gerekçe gösterilerek iltica talebinden vazgeçirilmeye çalışılmasından bahseder (2021: 11). Buna ilaveten, Edelman'ın İngilizce bilmediği anlaşılan Salih'e bile söylemekten geri durmadığı sözleriyle, göçmenleri orada istemediklerini açıkça ortaya koymuş olur ve bu aynı zamanda göçmenlere dair hissedilen tedirginliğin de açığa çıkmasıdır. Politikacıların bu konudaki tavırları da durumu iyice içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir. Bunun bir yansıması olarak, Celia'nın pansiyonunda televizyondan yayınlanan haberlerde mülteci karşıtı gösterilerden bahsedilir ve Mülteci Merkezi çalışanı olan Rachel da sığınma talep eden mültecilerin kabul edilmeyerek geri gönderildiğini (Gurnah, 2001: 86) anlatır.

Romanlarda görüldüğü üzere, göçmenler hem göç sürecinde hem de göç ettikleri toplumda kabul görmekte zorlanırlar. Aslında, romanlardaki göçmen karakterleri göçe iten ülkelerindeki şiddet ve kaos ortamıdır. Bauman “öngörülebilir gelecekte uluslararası

göç bir dengeye kavuşmayacak. Büyük ölçekte bir dengesizliğin başlangıcını gözlemliyoruz” (2021b: 13) der. Bu durumda, zengin ve yoksul ülkeler arasındaki gelir ve yaşam standartları anlamında bir dengeye ulaşılmadıkça, göç hareketleri de kaçınılmaz olarak artacaktır. Başka bir deyişle, zengin ve yoksul ülkeler arasındaki uçurum, güvensizlik, kaos ve şiddet ortamı insanları göçe sürükleyen nedenlerdir. Bu şiddet ortamı, ülkedeki siyasi ve hukuksal sorunlardan kaynaklanır. Buna karşın, romanlarda, göçmenlerle ilgili negatif haberlerin televizyonda ve gazetelerde verildiği görülür. Böylelikle, göçmenler göç ettikleri ülkelerde hem düşük pozisyonda işlerde çalışmak durumunda kalırlar hem de kendilerine yönelen bu negatif algılara katlanmak zorunda kalırlar. Bunun bir örneği olarak, göç ettikleri toplumdaki negatif tutumlarla baş etmeye çalışan *Son Hediye*’deki Meryem temizlikçilik yaparken, Abbas da gemide çalıştığı dönemde tuvaletleri temizler.

Romandaki Ralph ve Nick gibi İngiliz karakterlerin ise sözde adaletsizliklere karşı olmalarına karşın, gerçekte kendi ırklarını üstün gördükleri anlaşılmaktadır. Kendi ırklarına hayranlık besleyen bu karakterler, “zulme, yaşananın zulüm olduğunu hissetmeyecek kadar alışabilir mi insan?” (2011: 114) sorusunu Hanna’ya yönelterek, göçmenlerin zulme ve ezilmeye alışık olduklarını ima ederler. Nick ve ailesi yabancılarla ilgili kaygılı olduğundan, Hanna’yı yabancılığından kurtarmaya çalışarak, onu asimile etmeye yönelirler. Ancak, yabancıyı “bir egzotiklik kabuğuna ‘hapsetmek’ suretiyle zihinsel bir uzaklıkta tutmak, ondaki içsel ve tehlikeli uygunsuzluğu etkinleştirmeye yetmez. Sonuçta o yine etrafta gezinir durur” (Bauman, 2020: 99). Bu nedenle, romanda Ralph’in Hanna’dan siyah bebek istemesi (2011: 233), yani kayınpederin bu merakı aslında, onu egzotik görmesinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar bu çaba, ondaki uyumsuzluğu gidermeye yönelik olsa da sonuçta işlevsiz kalacaktır. Bu anlamda, yabancılarla bir arada olmak korku ve kaygı yarattığından, yabancılarla kurulan ilişkilerde zaten var olan bu güvensizlik duygusu zamanla doğrulanarak, kendini gerçekleştiren kehanete dönüşmüş olur. Yabancılar göç ettikleri toplumda “yabancı madde” (Bauman, 2023: 156) olarak algılandıkları için ev sahibi toplumda onları sistemlerinden atma isteği uyandırır; bu sebeple de Hanna örneğinde olduğu gibi İngiltere ve diğer devletler yerellikleri sindirmeye çalışır. Benzer şekilde, *Terkediş* romanında Raşit ve diğer yabancılar, yerlilerde güvensizlik hisleri oluşturdukları için yerliler

onlardan uzak durmak isteyerek onları dışlarlar, çünkü aslında onları sistemlerinden atma isteği duyarlar.

Bu güvensizlik hislerinin getirdiği sistemden atma arzusuna karşın, Bauman gelişmiş toplumlardaki kişilerin, kendi refahlarına kapılmayarak, dünyanın henüz sanayileşmemiş ülkelerindeki istikrarsızlığa duyarlı davranmaları gerektiğini salık verir ve bunu dünyanın daha adaletli bir yere evrilmesi için gerekli görür (2021c: 96). Ancak *Sessizliğe Hayranlık* romanında, Mr. Willoughby örneğinde olduğu gibi, bu adaletsizlikleri çözmek için sömürgeciliği çözüm olarak gören karakterlerin varlığı, sorunun çözümünden ne kadar uzakta olduğunu gösterir. Ayrıca, Mr. Willoughby gibi, *Terkediş* romanındaki Burton ve Frederick de sömürgeci zihniyetin adaleti sağladığına inanırlar (2005: 118). Romanda sömürgeciliğin dışında sorunlara çözüm getirmek anlamında, Raşit'in İngiltere'deki yaşamındaki refahı, her ne kadar onu anavatanındaki trajedilere köleleştirmemiş olsa da ülkesinde yaşanan sorunları tam olarak anladığı da söylenemez. Dolayısıyla, bu çağda kültürlerin bir aradalığının artık geri döndürülemez olduğu (Hobsbawm, 1995: 185) görüşü göz önüne alındığında, bu bir aradalık koşullarının nasıl sağlanabileceği konusunda düşünmek gereklidir. Buna karşın, romanlarda hâlâ göçmenleri ve farklı kültürleri, ötekileştirici ve dışlayıcı bir egzotiklik çerçevesine hapsedmeye çalışan bakış açıları hâkimdir. Bu durum, çağın gerektirdiği bir aradalık koşullarını sağlamaya çalışan kolektif bir kültürel birliğin yerine, bireyselliğin ön plana çıktığını gösterir.

Bu bağlamda, her ne kadar kültürlerin bir aradalığının kaçınılmazlığı ve buna uygun politikalar geliştirilmesi gerektiği vurgulansa da kolektif düzeyde bu pek mümkün değildir, çünkü akışkan modern çağ bireysellik çağıdır. Gurnah da bu bir aradalığı bireysel düzeyde bir tasvir yoluna gider. Bireyselleşmenin egemen olduğu akışkan modern dünyada, *Sessizliğe Hayranlık*'taki Mr. Willoughby'ninki gibi katı fikirli bir yurttaşlık anlayışı artık kabul görmemektedir; zira “bireyselleşmenin öteki yüzü, vatandaşlık kavramının yavaş yavaş eriyip yok olmaya yüz tutmasıdır” (Bauman, 2023: 68). Milliyetçilik ve vatanseverlik arasındaki ayırmadan yola çıkarak, romanda Mr. Willoughby'nin milliyetçi bir karakter olarak tasvir edildiğini söylemek mümkündür; çünkü diğer kültürlerin kendi başlarına var olamayacak kadar zayıf olduğunu düşünür. Sömürgeciliğin bitmesiyle birlikte, sömürülenlerin onların korumasından mahrum kaldığına inanır ve anlatıcıya: “Gittiğimizden beri birbirlerine yaptıkları o korkunç şeyleri

bir düşün” (1996: 41) der. Sömürgeciliğe inanan bir karakter olduğu için kendi ulusunu üstün görür. Bu durumda, vatanseverliğin kendi ulusunun negatif yönlerini görebilme anlamına geldiği düşünüldüğünde (Bauman, 2023: 232), Willoughby’nin vatansever olmadığı sonucuna ulaşılır; çünkü onun kendi ulusuyla ilgili negatif yargıları bulunmamaktadır. Benzer şekilde, *Terkeci* romanındaki sömürgeci memurlar Frederick ve Burton da milliyetçi karakterlerdir, Afrikalılara ırkçı bir şekilde yaklaşarak, kendi uluslarını üstün görürler. Örneğin, Burton Afrikalıların yok olmasını, yerlerine İngilizlerin ve diğer Avrupalıların gelmesini ister ve bunun olacağını öngörür; çünkü milliyetçi bir karakter olduğundan aşırı fikirlere sahiptir ve diğer etnik gruplara tahammül edemediğinden, sürekli olarak onları aşağılayan bir tavır içerisindedir. Hatta Afrikalıların yok olmasını ve silinip gitmesini ister: “İç kesimlerdeki yabancı Afrikalılara bir diyeceğim yok, Onlar başka türde bir hayvan. Onlar zaten kaderlerine terk edilmişler. Medeniyetle karşılaştıklarında aklıtan kırılıp ölecekler” (2005: 115) der. Bu ırkçı fikirlerine bilimsel bir dayanak da sunan Burton, ırkçılığını rasyonelleştirecek kadar uç fikirlere sahiptir. Frederick de Martin’e, buranın yerlilerinden arındırılıp bir Amerika yaratılmasının mümkün olup olmadığını sorar; “bu odunlardan medeni ve çalışkan insanlar yaratabilecek miyiz?” (2005: 117) der. Dolayısıyla, bu milliyetçi tutumlar diğer etnik gruplarla bölünme yaratarak, ötekileştirici bir yaklaşımın hâkim olmasına yol açar.

Bununla birlikte, bu milliyetçi hisler göçmen karakterlerde de görülebilmektedir, romanda Raşit’in yabancı öğrenci arkadaşı Sundeep de milliyetçi bir karakterdir ve İngilizlerden nefret etmektedir. İngiltere’ye ve İngilizlere büyük bir öfke duyan Sundeep, orada en uzun süre kalmış kişi olarak şu sözleri söyler: “Bakın bunların hepsi pislik. Ben onları sizden daha iyi tanıyorum. Burada okudum ben, biliyorsunuz. Haftada bir kez yıkanır ve bütün aile aynı pis suyu kullanır... Sorsan dünyayı onlara icat etmiştir. Şiir, bilim ve felsefe hep onlara aittir hâlbuki bildikleri her şeyi bizden öğrenmişlerdir” (2005: 276). Bu anlamda, Frederick ve Burton’nın Afrikalılara karşı hissettikleri nefret gibi, yabancı öğrenciler arasında da İngilizlere karşı büyük bir öfke ve düşmanlık söz konusudur. İngiliz öğrenciler arasında da yabancı öğrencilere karşı öfke ve nefret duyguları hâkim olduğundan, İngiliz arkadaşlarının da Sundeep gibi milliyetçi olduğunu söylemek mümkündür. Romanda, Raşit’e nasıl arkadaşlık kurabileceği ile ilgili yardımcı olmaya çalışan öğretmenlerinden biri ise, okuldaki diğer kişilerin aksine vatanseverdir; çünkü kültürel çeşitliliğe daha hoşgörülü yaklaşmaktadır.

Bunun yanı sıra, *Son Hediye*'deki Ralph ve Digby de milliyetçi karakterlerdir, çünkü diğer etnik gruplara objektif yaklaşmazlar ve hoşgörülü davranmazlar. İngiliz olmayı öteki görürler; bu yüzden de romanda Hanna'nın farklılığına bir yer açmayarak, onu yabancılığından kurtarmaya çalışırlar. Bauman, her ne kadar vatanseverliği milliyetçilikten daha medeni bulsa da her iki görüşün de yabancılarla baş etmek için farklı stratejilere başvurduklarını düşünür. Böylece, vatanseverliği, "antropofajik" yani "yabancıları yutup sindirme" stratejisiyle ilişkilendirirken, milliyetçiliğin ise bireyleri zorunlu göçe ve sistemin dışına atma gibi şekillerde hareket eden "antropoemik" (2023: 234) bir formda işlev gösterdiğini belirtir. Romanlarda, göçmen karakterlerin göç ettikleri İngiltere'de "antropofajik" yani yabancıyı yutup sindirme stratejisiyle karşı karşıya kaldığını, Zanzibar'da ise kendi vatandaşlarını sürgüne ve göçe zorlama suretiyle "antropoemik" bir yöntemle başvurulduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, *Deniz Kenarında* romanında, Afrika vatandaşı olmalarına rağmen, etnik kökenlerinden ötürü Ummanlıların ve diğer vatandaşlarının hapsedilmesi ve sınır dışı edilmesi söz konusudur. Salih hapishane olarak kullanılan bir adaya gönderildiğinde, bu adada Ummanlıların hapsedildiğini öğrenir. Ziyaretçi kabul edilmeyen adadaki hapishane binası, İngilizler tarafından isyankâr yerlileri kapatmak için yaptırılmıştır (2001: 277). Salih, orada gördüğü Ummanlı on bir mahkûmun kendisinden farklı olmadığını, sadece atalarının orada doğmaması sebebiyle kötü muamele gördüklerini ve bu yüzden ülkeden gitmek istediklerini anlatır (2001: 279). Bir gün adaya sınır dışı edilecek Ummanlılar için bir bot gelir. Salih'e de isterse gidebileceği söylenir; ancak o, Saliha ve kızını bırakıp gitmek istemez (2001: 280). Salih'e vatana ihanet etmediği için sürgün şartı konulmamıştır; ancak isterse sınır dışı edilecek Ummanlılarla aynı botla gidebileceğinin söylenmesi, bir nevi göç etmeye mecbur bırakılması anlamına gelir. Bu durumda, antropoemik stratejiye başvurulur, farklı etnik kökenlerinden ötürü Ummanlıların ve kendi vatandaşı olmasına rağmen, haksız yargılama neticesinde suçlu bulunduğu için Salih'in göçe zorlanması söz konusudur. Dolayısıyla, Afrika'daki vatandaşlık kavramıyla İngiltere'deki vatandaşlık kavramı aynı anlama gelmemektedir.

Bu durumda, yabancılarla etkileşime olanak sağlayan şehirlerde, yabancıların nasıl algılandığı önem taşımaktadır. Modern toplumların önemli bir dinamiği olan şehirlerin heterojenliğinin bir parçası olan yabancıların ve onlarla kurulan etkileşimlerin, toplumsal ve siyasal yapılarla yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Göç edilen yerde göçmenler

hususundaki siyasi tutumların, göçmenlerin toplumda algılanma biçimini etkilediği göz önüne alındığında, vatanseverlik ve milliyetçilik hislerinin göç edilen toplumdaki karşılığı önem arz etmektedir. Bu anlamda, toplumdaki hâkim vatansever ya da milliyetçi hislerin göçmenler hususundaki tavırları arasındaki farkı anlamak önemlidir. Bauman vatanseverliği, toplumun ortak değerlerine duyarlılık ve katılım olarak tanımlarken, milliyetçiliği sınırlayıcı ve dışlayıcı bir kimlik politikası olarak görmektedir (2023: 235-236). Ancak farklı kimliklerin ve kültürel çeşitliliğin korunmasıyla, akışkan modern çağda toplumsal bir aradılığın sağlanabileceğini vurgulamak gerekir. Akışkan modernitenin getirdiği bireyselleşmeyle birlikte, yurttaş ve birey kavramları da farklılaşmaya ve vatandaşlık kavramı anlamını yitirmeye başlamaktadır. Akışkan modern dünyada, ortak bir vatandaşlık fikri etrafında kurulabilecek iyi toplum tasavvuruna yer olmadığı için birey odaklı bir toplum fikrini de düşünmek gerekir. Bauman, yurttaşın refahının ülkesinin refahına bağlı olduğunu, bireyin ise kendi çıkarlarını ortak çıkarların önünde tuttuğunu öne sürer (2023: 68). *Terkediş* romanında, Kenya sahilindeki şehirde insanların refahı ülkelerinin refahına bağlı olduğundan, yurttaşlık fikrinin baskın olduğunu söylemek mümkündür. Amin'in not defterine bağımsızlık gününü, milli marşı, bayrağı, yasakları, sokağa çıkma yasağını, yakılan evleri, insanların gitmesini, sürgün edilmesini, Cemile'nin birlikte olduğu bakanın ve diğer bakanların hapse atıldığını yazması (2005: 313), orada yaşayan insanların, ülkenin politik istikrarsızlığından ne kadar etkilendiğini ortaya koyar. Benzer şekilde, *Sessizliğe Hayranlık* romanında da İngiltere'den ülkesine ziyaret amacıyla giden anlatıcı, oradaki politik, ekonomik ve sosyal sorunların yurttaş olan insanları nasıl etkilediğini görür. Anlatıcı, sömürge döneminde topluca Afrika olarak anılan bir yerin bağımsızlık sonrası içindeki farklı milletlerin, farklı ülkelerin nasıl konumlanacağı, birbirleriyle nasıl geçinecekleri, ülkelerini nasıl yönetecekleri ile ilgili yaşadıkları sorunlardan bahseder (1996: 86). Ülkede uzlaş ve birlik yerine, kin ve intikam ortamının hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Geçmişte, annesi ve halasının milliyetçilerin gösterilerine katıldığını, bağımsızlık döneminde isyanlar çıktığını, sokağa çıkma yasağının uygulandığını, okulların kapatıldığını, pasaportların geçersiz kılındığını, seyahat yasağını, tutuklamaları, tecavüzleri ve insanların sınır dışı edilmesini anlatır (1996: 89). Haşim dayının da bu olaylar sırasında tutuklandığını, mallarına el konulduğunu, hapse atıldığını anlatır. Halasının babasına, anne ve babalarıyla kardeşlerinin ayaklanmalar sırasında öldüğünü haber verdiğini de anlatır

(1996: 90). Ülkesini ziyaret ettiği sırada gördüğü yiyecek, kanalizasyon, su, elektrik gibi sorunlar, ülkede acilen çözülmesi gereken ciddi sorunlar olduğunu gösterir. Dolayısıyla, ülkenin içinde bulunduğu sosyal ve politik sorunlar nedeniyle, vatandaşlarının da refahı söz konusu değildir. Bu durumda, bu insanların bireyliğinden söz etmek de mümkün değildir. Ülkenin kaotik atmosferinin aradan geçen yirmi yılda bir değişime uğramadığı ve ülkedeki sorunların da çözülmediği anlaşılmaktadır. Anlatıcı ülkesindeyken Başbakan, devrimci partiden başka partilerin de kurulmasını yasalaştırmaya çalıştığı için tutuklanır (1996: 196), yani ülkede siyasi istikrarsızlık hâkim olduğundan hâlâ çok fazla sorun yaşanmaktadır. Bu nedenle, Afrika'daki insanların yaşadıkları ülkenin refahına bağlı olan refahı, onların yurttaş olduğunu, ancak birey olmadığını gösterir.

Deniz Kenarında romanında tasvir edilen Afrika ülkesi de benzer şekilde kaotik atmosferiyle vatandaşlarının refahını doğrudan etkiler. İnsanların kolayca hapse atıldığı, mallarına el konulduğu, kanunların manipüle edildiği bir Afrika tasviri vardır. Latif'in annesi Ayşe'nin sevgilisi olan bakanın bizzat gelip verdiği cezanın uygulanıp uygulanmadığını takip ettiği bir düzende, parti genel merkezinde kanunların manipüle edildiği bir yargılama sonucunda mahkûm edilen Salih, on bir yıl hapis yatıp serbest kaldığını, bazı mahkûmların sürgün edilip anılarından ve geçmişlerinden kopartılıp mülteciye dönüştüğünü anlatır. Ülkedeki sorunlar sebebiyle: "Birçok insan ülkeden gitmiş, kovulmuş veya ölmüştü. Kalanlar türlü türlü fenalıklar ve sıkıntılar içinde yaşamıştı ve hâlâ da yaşamaya devam ediyorlardı" (2001: 292) der. Salih de diğer vatandaşlar gibi, uzun süre böyle yoksulluklar ve sıkıntılar içinde yaşar, yani ülkelerinde refah olmadığı için vatandaşlar da refah içinde yaşayamaz. Afrika'nın aksine Batı ülkelerinde ise bireysellik daha fazla ön plandadır, dolayısıyla bireylerin kendi refahları ülkenin refahından önce gelir. Başka bir deyişle, Afrika'da insanlar yurttaşdır, çünkü refahları ülkenin refahına bağlıdır. İngiltere'de ise bireysellik daha önce gelir ve bireylerin kendi refahları ortak çıkarların önüne geçer. Bunun yanı sıra, ülkelerin vatandaşlık kavramına ve bu kavramın dışında kalan yabancılara yaklaşımı da birbirinden farklılık göstermektedir. Afrika'da kendi vatandaşlarının ve Ummanlıların hapsedilmesi ve sınır dışı edilmesi, İngiltere'de ise romanlarda görüldüğü üzere yabancılara asimile edilmesi ve sindirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla, yabancılarla karşılaşılacak mekânlar olan şehirlerde, bahsedilen bu baş etme yöntemlerine başvurulduğu anlaşılmaktadır.

Şehirlerde insanların kendi farklılıklarından vazgeçmelerini gerektirmeyen mekânlardan birinin de havaalanı olduğu düşünülür ve bu mekân romanda önemli sorunların tartışılmasına olanak sağlar. Mekânlarla ilişkin Bauman'ın “yer olmayanlar” (2023: 149) kavramıyla ilgili görüşlerine dayanarak, *Deniz Kenarında* romanında geçen havaalanının “yer olmayan” tanımına uyduğunu söylemek mümkündür. Yer olmayanlar şöyle tanımlanmaktadır; “kimlik, ilişkiler ve tarih ifade eden sembollerin olmadığı yerlerdir; örneğin havaalanları, otoyollar, tek tip otel odaları, toplu taşıma araçları vb. Yer olmayan yerler dünya tarihinin hiçbir döneminde bu kadar geniş bir alana yayılmışlardır” (Bauman, 2023: 149). Aslında, bu tür içinden geçilip giden ve bulunduğu süre boyunca farklılıkların önemsiz olduğu alanlarda, romandaki gibi hususların tartışmaya açılması beklenmez. Bununla birlikte, havaalanı yer olmayanlardan biri olduğu için farklılıkların önemsiz olduğu bir alan olarak görülmesine rağmen, romanda bir sınır çizgisi işlevi görür. Bu hususta Kumavie, romanda havaalanının bir sınır görevi gördüğünü ve devletin, vatandaşları yabancılardan ayırdığı bir mekân pozisyonunda olduğunu ileri sürer. Havaalanında “postkolonyal yolcunun”, imparatorluğun iktidarı ve güvenlik güçleriyle karşı karşıya kaldığını düşünür ve Salih'in havaalanı gibi “yer olmayan” bir yerde oyalanmasını bu alanın kültür, milliyetçilik, sınır ve küreselleşme gibi konuların postkolonyal bağlamda irdelenmesine olanak sağladığını belirtir (2021: 4). Bu durumda, havaalanının Salih'in üzerinde bir baskı yaratarak onu yavaş, dikkatli ve kurallara uymaya çalışan biri durumuna getirdiğini ve fiziksel büyüklüğüyle de onu tedirgin ettiğini belirtir. Dolayısıyla, havaalanı her ne kadar küreselleşmenin vadettiği hareketlilik olanaklarını sunsa da siyah yolcular için hareketi kısıtlayıcı bir role bürünerek, çelişkili bir durumu gözler önüne seren bir yapıya dönüşür (2021: 16). Başka bir deyişle, Gurnah yer olmayanlardan biri olarak düşünülen havaalanına, böylesi çelişkili bir işlev yükleyerek, çağın önemli meselelerini tartışmaya açmış olur.

Yer olmayanların yanı sıra, Bauman şehrin hiç gitmediğimiz ve içerisinde kendimizi rahatsız ve endişeli hissettiğimiz alan anlamına gelen “boş alanlar” kavramından bahseder (2023: 151). Bunun bir yansıması olarak, *Terkediş* romanında, Pearce ve Frederick, Hasanali'nin evine giderken oraları ilk defa gördükleri için şehrin bu ihmal edilmiş kısımlarında rahat hissetmezler; çünkü bu kısımlar o zamana kadar onlar için boş alan görevi görmüştür. Martin “boş alan” olarak gördüğü dar ve pis sokakları geçerek, Zanzibar'da Hintlilerin oturduğu kısım olan caminin oradaki meydana

vardığında, oradaki düzen ona memleketini çağrıştırır (2005: 136-137). Aynı sokaklarda giden Frederick, camiye geçtikten sonra orada bulunan meydan ve sokakları beğenir. Neden “bu metruk şehirde böyle hoş bir alan olduğundan kimsenin ona söz etmediğini” (2005: 60) merak eder. Frederick “metruk” ifadesini kullanır, çünkü şehrin gitmediği kısımları onun için o zaman kadar boş alan işlevi görür.

Boş alan kavramından hareketle, şehrin farklı bölgeleri ve yabancılarla ilişki kurma mekanizmalarının, şehir hayatının dinamiklerinden olduğunu söylemek mümkündür. Bauman şehri tanımlarken, yabancıların birbirleriyle karşılaştıkları ve bu karşılaşmalardan yine yabancı olarak ayrıldıkları yerler olduğunu belirtir. Bu karşılaşmalarda, kişilerin kendi özelliklerini reddetmelerine gerek duymadan ilişki kurabilmelerinin şehir hayatının inceliğini oluşturduğunu düşünür (2023: 152). Bu hususta, Maffesoli de şehri oluşturan unsurun, çeşitli etnik ve ulusal grupların varlığı ve grupların aralarındaki bağlantı olduğunu düşünür; bu nedenle “yabancıların, yabancı kalmaya devam ederken, şehirde aktif bir rol oynamasına izin veren bu devamlılıktır” (1996: 142) der. Dolayısıyla, farklılıklardan vazgeçmeyi gerektirmeyen bir aradalığın sürekliliğinin sağlanmasının, şehrin canlılığını oluşturan temel unsurlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar, şehirde insanların farklılıklarını koruyarak bir arada olabileceği düşünülse de *Terkediş* romanında Raşit, farklılıklarıyla kabul görmediği için İngilizlere benzemek durumunda kalır. Aynı durum *Son Hediye*’deki Hanna için de geçerlidir; onun da farklılığına bir alan açma söz konusu değildir. *Sessizliğe Hayranlık*’ın isimsiz anlatıcısı da farklılıklarıyla kabul göremediği için kendini olmadığı biri gibi gösterme yolunu seçer. Bireylerin göç ettikleri ülkelerde kendi kimliklerinden vazgeçmelerine gerek kalmadan, farklılıklarını koruyarak var olabileceklerine inanan Bauman, bu hususta vatanseverlik ve milliyetçilik gibi ideolojilerin insanları homojen bir ulusal kimlikte bir araya getirmesini *Akışkan Modernite* kitabında eleştirir. Her iki ideolojinin de kendi grubu dışındakileri öteki görerek, araya bir sınır çizgisi çektiği için kendi içlerinde sınırlı olduğunu düşünür. Bu nedenle, vatanseverlik ve milliyetçiliğin ön gördüğü dar tanımlı kimlik tasavvurları yerine daha geniş sosyal birlikteliğin hâkim olduğu esnek bir toplumsal yapı tahayyül eder (2023: 236). Romanlarda, böyle bir toplumsal yapıdan bahsetmek mümkün değildir; çünkü bireylerin farklılıklarına rağmen kabul gördüğü bir çatışma ve uzlaşma ortamı mevcut değildir. Her ne kadar romanlardaki ırklar arası birliktelikler, bireysel düzeyde bunu sağlama noktasında ön plana çıkarılsa da

romanlardaki göçmen karakterlerin, kendi ırklarıyla ve kültürel özellikleriyle kabul görmemeleri nedeniyle, kendi kimliklerinden vazgeçmeleri söz konusudur.

Bu durumda, ulusal bir kimlik olmadan, bireylerin kendi farklılıklarını koruyarak bir araya gelmeleri de mümkün olduğuna göre, göçmen karakterlere böyle bir alanın bırakılması, ancak akışkan modern dünyanın bu ekonomik, sosyal ve kültürel değişikliğine ayak uydurulmasıyla sağlanabilir. Bu değişikliği sağlamak için, göçmenlerin göç ettikleri toplumda nasıl karşılandıklarını, onlara konuksever davranılıp davranılmadığını ve bu akışkan modernitenin getirdiği hareketlilik vasıtasıyla yer değiştiren bu insanların, dünya vatandaşı olarak düşünülüp düşünilemeyeceğini ele almak gereklidir.

3.3. GURNAH ROMANLARINDA KONUKSEVERLİK VE DÜNYA VATANDAŞLIĞI

Immanuel Kant'ın, evrensel barış ve insan hakları temelli idealinin ifadesi olan “konukseverlik hakkı” ve “dünya vatandaşlığı” (2020) kavramları, Gurnah romanlarındaki göçmen karakterlerin, göç ettikleri ülkede nasıl karşılandığını ve kabul görüp görmediğini kavramak için önemli bakış açıları sunar. İnsanlar arasındaki ilişkilerde önemli bir role sahip olan ve her bireyin diğer bireylere saygı göstermesi gerektiğini ifade eden “konukseverlik” ilkesi, insanların birbirlerinin haklarını korumasını, insanlıklarını tanımasını ve birbirlerine zarar vermemesini içermektedir. Kant'ın konukseverlik hakkını —dünyanın bütün insanlığın ortak mülkiyeti olduğu gerçeğinden hareketle— ziyaret etme hakkı olarak değerlendirdiğine yer verilerek, herkesin eşit şekilde dünya üzerinde yaşama hakkına sahip olduğuna ve bu hakkın karşılıklı saygıya dayandığına dikkat çekmek gereklidir.

Jacques Derrida'nın “konukseverlik” (2020) kavramı da göç ve göçmenlik hususunda, ev sahibi-konuk ilişkisinin karmaşıklığını ve etik boyutunu kavramak açısından önemlidir. Konukseverliğin yalnızca fiziksel olarak konunun ağırlanması olarak değil, aynı zamanda dil ve iletişim aracılığıyla da gerçekleşen bir süreç olarak görülmesi gerekir. Yabancı'nın dil sorunu, konukseverlik durumunu derinden etkilediğinden, yabancı'nın dille ilişkisi konukseverliğin hukuki, etik ve kültürel boyutlarını kavramak açısından önemlidir. Derrida, konukseverliğin belirli kurallara ve

çerçevelere bağlı olabileceği gibi, koşulsuz bir açıklık ve kabul durumu da olabileceğini savunmaktadır (2020: 32). Bu anlamda koşulsuz konukseverliğin, her türlü beklenmedik ziyarete açık olması ve belirli bir dil veya çerçeve içinde sınırlı kalmaması gereklidir. Pratikte uygulanmasının güç olması sebebiyle koşulsuz konukseverlik, Kant'ın öne sürdüğü düzenleyici bir fikir olarak görülür ve işaret ettiği hususlar, yabancılarla ilişkileri düzenleme konusunda önem kazanır. Bu noktada, yabancıya düşmanca davranılmaması hakkı, onun dilediği yerde ikamet etmesi anlamında değildir; daha ziyade ziyaret hakkıdır. Koşulsuz konukseverlik Tanrı misafirliği gibi düşünülebilir ve bu durumda konuğu da konukluk koşullarını da denetlemeye gerek kalmaz. Derrida, davetin olduğu durumda denetimin de bulunduğunu ve bunun, koşullu kabulün söz konusu olduğu koşullu konukseverlik anlamına geldiğini düşünür (2020: 32). Konukseverliğin kurallara bağlı olması, denge ve adalet sağlaması açısından önemli olurken, diğer taraftan koşullu konukseverlik durumunda ev sahibinin otoritesi söz konusudur. Bu sebeple konuk, ev sahibinin şartlarına ve geleneklerine uyduğu müddetçe bir konukseverlik sunulur.

Bu noktadan hareketle, Gurnah romanlarında farklı kültürlerin bir aradalığı ile göç eden ve ev sahibi ilişkisi söz konusu olduğundan, koşullu ve koşulsuz konukseverlik gibi hususlar sorunsallaştırılmış olur. Steiner, Gurnah'ın Afrika'yı kültürler ve diller arası bir noktada tasvir ettiğini belirterek, onun romanlarında varışların ve ayrılışların önemli bir tema olduğunu belirtir. Bu bağlamda, bir yabancının gelişi her ne kadar düşmanlık hisleri uyandırır da koşullara bağlı olmayan bir karşılama ve konukseverlik anlarının da romanlarda mevcut olduğuna yer verir (2010: 129). Özellikle de *Terkediş* romanı bir konukseverlik sorunuyla başlar, Hasanali'nin yolda yığılmış halde bulduğu Pearce'ı evine getirmesiyle konukseverlik konusu tartışmaya açılmış olur. Pearce'ı Hasanali bulduğu için onu evinde ağırlamak görevi Hasanali'ye düşer, her ne kadar Hamza zengin olduğu için ortaya atılıp kendi evine götürmek istese de herkes bu vazifenin Hasanali'ye düştüğünü bilir (2005: 23). Bu durumda, bahsedilen konuksever tutumun, kültüre özgü bir durum olduğu çıkarılabilir. Hasanali, evine getirdiği adamın kim olduğunu ve dost mu düşman mı olduğunu bilemez. Daha öfkeli ve daha bencil tasvir edilen Hasanali'nin kardeşi Rehana ise bu durum karşısında, tanımadığı bir adamı evlerine getiren kardeşine hem kızar hem de onun saf olduğunu düşündüğünden onu küçümser. Romanda kardeşinin hasta bir adamı neden evlerine getirdiğini anlayamayan Rehana, adamın bulaşıcı hastalık taşıyabileceği ihtimalini de düşünerek, Hasanali'yi azarlar; "kim bilir ne hastalığı var, ne

idüğü belirsiz bir adamı biz de aynı hastalıktan ölüp gidelim diye mi eve getiriyorsun?” (2005: 27) der. Yabancı bir adamın evlerine getirilmesini hoş karşılamayan Rehana, adamın yemek yenilen yere yatırılmasını da hoş karşılamaz. Dolayısıyla, Rehana romanın başında konuksever davranmaz, oysa Hasanali adamı getirerek insanlık görevini yerine getirdiğini düşünür; çünkü yardıma muhtaç birine yardım etmektedir. Hasanali’ye göre konukseverlik, yabancılığından bağımsız olarak ihtiyacı olan bir kişiye yardım etmek anlamına gelirken, Rehana için konukseverlik bir yabancıyı konuk etmenin ev sahibini nasıl etkileyeceğine bağlı olarak koşulludur (Kaigai, 2014: 166). Bu anlamda, her ne kadar Tanrı misafiri olan bu davetsiz misafire, ismini bile sormadan buyur ederek koşulsuz bir konukseverlik sunmuş olsa da aslında, Hasanali de zihninde bu yabancıyı sorgulamaya devam eder.

Evindeki Avrupalı misafir Hasanali’yi tedirgin eder; onu nasıl ağırlayacağını ve evinde tam olarak nerede ağırlaması gerektiğini bilemez bir haldedir. Normalde konuk ağırlamayı seven biri olmasına rağmen, bu Avrupalı konukla nasıl konuşacağını, ona ne ikram etmesi gerektiğini ve onu evinin neresine yerleştireceğini bilemez (2005: 40). Evlerinde sadece iki oda olduğu için konukseverlik göstererek, eşiyle kendi odasını vermeyi planlar; kendisi de koridorda yatmaya karar verir. Yine de evinde boş oda olmadığı için Hamza’nın ağırlamasına izin vermediğine pişman olur, çünkü evinin koşullarının Avrupalı bir misafir için uygun olmadığını fark eder: “Avrupalılar hakkında söylenenlerden bildiği kadarıyla bu insanlar ayrı bir odada hatta evde tek başına kalmayı tercih ediyorlardı” (2005: 40). Hasanali, kardeşi Rehana ve eşi Malika ile günlerce koşulsuz bir konukseverlik göstererek, Tanrı misafiri Martin’e bakarlar, çıkıkçıyı çağırıp baktırırlar ve ballı sular içirerek iyileşmesini beklerler.

Avrupalı hasta bir adamın yerlilerin eline düştüğünü düşünen Frederick, Martin Pearce’ı görmek için dar ve pis sokaklara girmek zorunda kalır. Hasanali ve ailesinin konuksever tavırlarına karşın, Frederick, Pearce’ı almaya geldiğinde onlara çok kötü davranır. Hatta adamlar yemek yedikleri kilimi ve örtüyü bile alarak giderler. Onların konukseverliklerine karşılık, evlerine gelen selam bile vermeden ayakkabılarıyla girip Pearce’ı alıp giderler. Malika bunun üzerine şu sözler söyler: “Kilimi falan her şeyi aldılar, yüzümüze bile bakmadılar. Nezaketen bir teşekkür bile etmediler” (2005: 80). Üstelik Frederick geri gelip Hasanali’yi, Pearce’ın eşyalarını çaldığını düşünerek tehdit bile eder, hatta elinde gerekirse kullanmak için yanına aldığı bir de kırbacı vardır ve onu

sallayarak tehditler savurur (2005: 81). Yerlilerin konuksever tavırlarına karşın, sömürgeci memurlar son derece kaba davrandıkları için konuksever tavırları bir karşılık bulmayan yerliler hayal kırıklığına uğramış olur. Malika, Pearce gibi paçavra kıyafetler içerisindeki hasta bir adamın eşyasını neden çalmak isteyeceklerini sorgular, o kadar zor durumda olan ve aslında maddi olarak hiçbir şeyi olmayan bir adamın malına tenezzül edecek kadar yoksul ve fırsatçı (2005: 83) olduklarının düşünülmesi onu üzer. Konuksever tavırlarına karşılık bulamadıkları gibi, tehdit edilen ve evlerindeki yeni kilimleri alınan karakterler bu yaşadıklarına bir anlam veremez. Malika, Avrupalıların yerlere serecek güzel halıları varken, neden onları kilimlerini aldıklarını anlayamaz. Bu nedenle, hırsızın kendileri değil onları suçlayan Frederick olduğunu söyler: “Asıl hırsız o işte” (2005: 84) der, çünkü hem onların kilimlerini hem de Rehana’nın yeni örtüsünü alırlar. Bu durum onları çok üzer; çünkü o kilim yemek yedikleri kilimdir ve adam kirli çizmeleriyle üstüne basar. O kadar konukseverlik göstermelerine karşın, evlerine izinsiz girilir, kilimlerine basılır ve iyiliklerine karşılık bir teşekkür bile edilmez. Bu yüzden Malika, asıl hırsızın Avrupalılar olduğunu söyler, çünkü kilimi ve örtüyü onlar çalar, ama dönüp ev sahibini hırsızlıkla suçlarlar.

Her ne kadar Frederick, Hasanali ve ailesinin konuksever tavırlarına bir karşılık verememiş olsa da Martin’e konuksever davranır. Frederick, Martin’e evini açar, iyileşme sürecinde onunla ilgilenir, tıraş olması içine eve berber çağırır, kendi kıyafetlerinden giyinmesi için ona verir, hatta Hasanali ve ailesine hediye etmesi için bir miktar borç para bile verir (2005: 125, 132); dolayısıyla ona konuksever davranmış olur. Ancak onun gibi ırkçı fikirlere sahip sömürgeci bir memurun, Martin’in İngiliz olmaması durumunda bu konukseverliği göstermesi beklenemezdi; bu sebeple gösterilen konukseverlik, koşullara bağlı bir konukseverliktir. Hasanali’nin ismini bile bilmediği bir yabancıyı konuk etmesinin aksine, Frederick, Martin’in İngiliz olduğunu öğrendiği zaman, onu yerlilerin eline bırakmak istemediği için bizzat Hasanali’nin evine, onu kendi evine götürmek amacıyla gider. Konuğun kendi ırkından olmasından ötürü sunduğu bu konukseverlik, belirli koşullar çerçevesinde sunulan koşullu bir konukseverliktir. Frederick’in ev sahibi olarak otoritesinin söz konusu olduğu, konuğa belirli şartlar koyduğu ve konukseverliği bu şartlara uyulduğu müddetçe sunduğu anlaşılmaktadır. Zira koşullu konukseverlikte ev sahibinin “evin efendisi olarak kalması, kendi evinde kendi otoritesini koruması, kendine bakana bakması ve onu koruması” (Derrida, 2012: 10) gerekir, böylece içerisinde otorite

ve sınırlamalar barındıran bir konukseverlik sunulmuş olur. Bununla birlikte, romanda ev sahibinin sunduğu koşullara uyulmasına bağlı olan bu konukseverlik durumunun, konuksever olmayan bir duruma dönüştüğü de olur. Bu hususta, Frederick'in Martin'e sahil kalabalık iken gitmemesini söylemesi, onu biraz gücendirir: “Evinden çok uzaktaki bir ev sahibi olarak buna izin vermemesi biraz iticiydi, özellikle de misafir bu kadar muhtaç bir durumda oraya vardığında” (2005: 123) diyerek duygularını ifade eder. Bu durumda, Martin'in, Frederick'in onun üzerinde ev sahibi olmasına dayanan bir otorite kurarak, kendisini sınırlandırmasını konuksever bulmadığı anlaşılmaktadır. Ancak onun tavırlarından rahatsız olması, sadece bu durumla da sınırlı değildir. Martin geri dönüp kendisini bulanlara teşekkür etmek istediğini söylediğinde, Frederick'in, Hasanali ve ailesinin ona yardımcı olmalarının konuksever olduklarından kaynaklanmadığını, daha ziyade bir ödül beklentisiyle yaptıklarını söylemesi (2005: 132) Martin'i bir kez daha rahatsız eder.

Ancak, bütün Avrupalılar elbette Frederick gibi davranmaz, Martin kendisini daha iyi hissedince, ona yardımcı olan insanlara gidip teşekkür etmek ister. Frederick'in tehdit edip onları küçümsemiş olması Martin'i çok üzer (2005: 142). Bu sebeple, konukseverliklerine karşılık vermek için evlerine gidip onlarla aynı sofraya oturarak, dostluğunu, onları küçümsemediğini, aksine minnet duyduğunu göstermiş olur. Steiner, Martin'i almaya gelen görevlilerin tavırlarının, konukseverliğin karşılıksız kaldığını ima etmesine karşın, Martin'in evlerinde onları ziyaret etmesi ve Arapça konuşmasını “konukseverliğin ötekinin dilini konuşmaya istekli olmayı içermesi” (2010: 131) olarak düşünür. Martin diğer Avrupalılardan farklı olarak, yerlilerle Arapça konuşur, bu yüzden Arapça konuşan, nazik davranan ve onlarla sohbet eden bir Avrupalıya alışkın olmayan yerliler şaşırırlar. Martin, her ne kadar Arapçayı akıcı konuşamasa da bunun faydasını her zaman gördüğünü ve tıpkı Hasanali ve ailesiyle olduğu gibi, dil yardımıyla yeni arkadaşlar edindiğini belirtir (2005: 139). Arapça konuşan bir Avrupalıyı ilk kez gördüklerini söyleseler de Hasanali Arapça bilmediğinden, iletişim Rehana'nın Arapça bilmesi sayesinde gerçekleşir; çünkü diğerleri Svahili dili konuşur. Romandaki bu dilsel ve kültürel çeşitlilik dikkat çekicidir ve dilin konuksever bir şekilde karşılanmayı kolaylaştırdığını söylemek mümkündür. Derrida'nın “dil konukseverliktir” (2020: 117) dediği durumun yansıması olarak, Pearce dil aracılığıyla, konuksever bir şekilde karşılanır. Burton ve Frederick'e göre, Pearce'ın dil bildiği için daha az yabancı olduğunu

söylemek mümkündür. Bu durumda, kendisini ikinci kez ağırlayan bu konuksever insanları, Frederick'in gelip suçladığını düşününce Pearce, bundan utanır ve onları tehdit ettiğini bildiği için onların konukseverliğine karşılık olarak, minnet duygusunu açıkça göstermek ister. Avrupalı bir adamdan gördüğü bu minnet karşısında Hasanali, yardım etme nedenlerini dini gerekçelere bağlar ve bu yardımın esasen bütün insanlara yönelik olduğunu söyler (2005: 145). Hasanali'nin konukseverliği dini gerekçelere bağlaması ve bütün insanlara yönelik olduğunu öne sürmesi, Tanrı misafirine sunulan koşulsuz konukseverlik kavramıyla örtüşmektedir. Bununla birlikte, Pearce kendisine hangi gerekçeyle olursa olsun, konukseverlik gösterdikleri için Hasanali ve ailesine minnet duymaktadır. Her ne kadar, oraya gelmeden Frederick'ten onlara teşekkür etmek için borç para almış olsa da bu tavrın onları gücendireceğini ve gösterdikleri konukseverliği değersizleştireceğini düşünerek, getirdiği parayı vermekten vazgeçer (2005: 148). Bu durumda, konukseverliğin parayla karşılığı ödenebilecek bir eylem olmadığı ve maddiyatla ölçülemeyeceği anlaşılmaktadır. Hasanali, diğer karşılaştığı Avrupalılara benzemeyen ve Arapça konuşan bu nazik adamı, bir kez daha konukseverlik göstererek evine yemeğe davet eder. Bu defa, bir davete bağlı gerçekleşen bu koşullu konukseverliği kabul eden Pearce, Rehana'nın da onlara katılmasını ister. İkinci defa birlikte yemek yediklerinde Rehana'nın katılmasını talep ederek "konuk (guest) ev sahibinin (host) ev sahibi haline gelir" (Derrida, 2020: 109). Yani, konuk durumunda olan Pearce, ev sahibinin otoritesini elinden alır ve ev sahibiyle yer değiştirerek, aslında bir ev sahibi durumuna geçmiş olur.

Kaigai, Rehana ve Martin'in karşılıklı olarak gösterdikleri konukseverlik sonucu gelişen ilişkilerinin, bu denli büyük zıtlıkların bile bir güven ortamında ortadan kalkabileceğini gösterdiğini düşünür. Rehana ve Martin'in birbirlerine konuksever davranmayan kültürlerle sahip olduğundan konuk ve ev sahibi olabilecekleri "üçüncü bir alan" (2014: 174) yarattıklarına değinir. Ancak onların ayrılıkla sonuçlanan ilişkisi, yarattıkları üçüncü alanın kaybolduğunu, aralarındaki zıtlıkların aslında ortadan kalkmadığını ve bu ilişkinin sadece zıtlıkların ortadan kalkma ihtimalini gündeme getirdiğini ima eder. Koşullu ve koşulsuz konukseverlik anlarına yer veren anlatının, anlatıcının müdahalesiyle kesintiye uğradığı düşünüldüğünde, bu konukseverlik anlatının da bir noktada bittiği anlaşılmaktadır. Bu hususta Kaigai, anlatının konukseverliği ancak kültürel koşullara uyduğu ve imparatorluğun sınırları içinde kaldığı müddetçe

onaylandığına yer verir (2014: 177). Bu konukseverlik ortamı da koşulsuzdan koşulluya dönerek, en nihayetinde bitmek durumunda kalır. Raşit'in de anlatıcı olarak anlam veremediği, konukseverlik sonrası gelişen bu ilişki, bir noktada Pearce'ın Rehana'yı ve doğmamış çocuğunu terk edip gitmesiyle sona erer. Geçikli, bu ırklar arası ilişkinin, sömürü dışında başka bir ilişkinin de var olabileceğine dair bir düşünceye yol açtığını, ancak terk edişle sonuçlanmasının bu alternatif ilişki biçimine dair umutları tüketerek, olağan bir sömürü örneğine dönüştüğünü ileri sürer (2015: 114). Dolayısıyla, romandaki konuksever tavırlar biterek, yerini konuksevmezliğe bırakır; hatta Rehana ve Pearce ilişkisi, kendilerinden sonraki nesillerin bile toplumsal ilişkilerini etkiler. Bu hususta Steiner, Rehana'nın torunu Cemile'nin Amin'in ailesi tarafından kabul edilmemesini konuksever olmayan bir eylem olarak görür (2010: 178). Nitekim, Rehana'nın torunu Cemile'nin, anneannesinin ilişkisi sebebiyle toplumda kabul görmemesi ve Amin'in ailesi tarafından istenmemesi, Rehana'nın birlikteliğine dayanmaktadır.

Her ne kadar Gurnah, romanda ırklar arası birlikteliklere ve etkileşimlere olanak sağlasa da bu ilişkilerin başarısızlıkla ve terk edişle sonuçlanmaları konukseverliği tartışmalı hale getirir. Romanda, Pearce ve Rehana'dan önce, Hasanali ve Rehana'nın ebeveynlerinin ırklar arası birlikteliğine de yer verilmiştir. Steiner, babaları Zekeriya'nın toplumsal kurallara meydan okuyarak, Afrikalı bir kadın olan Zübeyde'yle evlenmesini "İslamiyetin milletleri aşan evrenselliği" (2010: 130) ile ilişkilendirir ve bunu bir konukseverlik olarak görür. Bunun yanı sıra, Hasanali'nin onunla aynı Hint kimliğine mensup, babasının köylüsü Azad'ı evine getirmesi ve onu buyur etmesini de konukseverlik olarak görür. Ancak, Gurnah'ın bu tür duygulara meydan okuduğu, neticede Azad'ın Rehana'yı terk etmesi durumundan anlaşılmaktadır.

Elbette, ırklar arası birliktelik ve etkileşimler sadece Afrika coğrafyası ile sınırlı değildir. Gurnah, İngiltere'ye göç eden Raşit karakteri üzerinden, oradaki konukseverlik durumunu, Pearce ve Rehana'dan nesiller sonra tekrar ele alır. Okumak üzere İngiltere'ye giden Raşit'e verilen eğitim bursu, koşullu konukseverliği bir örneğidir ve oraya uyum sağlaması, kendinden beklenen eğitimi tamamlaması beklenir. Ancak arkadaşları ve göç ettiği toplum tarafından ona konuksever davranılmaz, saygı gösterilmez, hatta düşmanca tavırlarla davranılır. Bu durum, göç ettiği toplumsal yapıda adil ve saygılı tavırlarla bir muameleye tabi tutulmadığını gösterir. Bu hususta Derrida, yabancıların konukluk sürecinde ev sahibinin konukseverliğini sorgulamaya açtığını düşünür (2020: 11).

Dolayısıyla, göçmen karakterler de Raşit örneğinde olduğu gibi göç ettikleri toplumun konukseverliğini tartışmaya açmış olurlar.

Konukseverliğin tartışmaya açıldığı diğer bir roman da *Sessizliğe Hayranlık* romanıdır. Romanın isimsiz anlatıcısı, koşulsuz bir kabul göremediğinden, göçmen olarak geldiği ülkede gerçek kimliğini gizleme gereği duyar. Emma, ailesi ve çevresi tarafından kabule ulaşmak için gerçek geçmişi yerine, uydurma hikâyelerden alternatif bir geçmiş yaratır. Anlatıcı, özellikle Emma'nın ailesiyle aynı ortamda olduğu zaman, varlığının anlamsız olduğunu düşünür; çünkü annesi onunla göz teması bile kurmaktan kaçınan ve onu görmezden gelen bir kadındır. Babası ise anlatıcıyı, kendi duymak istediği İmparatorluk hikâyelerini anlatmak durumunda bırakır (1996: 94). Bu durumda, anlatıcının koşulsuz bir konukseverlikle karşılanmadığı, kendine bazen sessizliğiyle bazen de uydurma hikâyeleriyle bir alan açmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Konukseverliğin ev sahibinin dayattığı bir dilde talep edilmesi, yani romanda anlatıcının İngilizce konuşmasının talep edilmesi, konukseverliğin aynı zamanda bir dil sorunu olmasından kaynaklanır. Romanda İngilizce konuşan anlatıcı, Emma'nın ailesiyle iletişim kurarken, sözlerinin anlaşılmadığını düşünür: “Yanlarındayken konuştuğumda, anlaşılmaz bir dilde konuşuyormuşum gibi sesim bir tuhaf çıkıyordu” (1996: 45) der. Kendi dilini, ülkesine yirmi yıl sonra dönene kadar bir daha konuşma imkânı bulamaz. Bu anlamda, konukseverlik sadece fiziksel değil, dil ve iletişim anlamında da gerçekleşen bir durumdur; çünkü “dil konukseverliktir” (Derrida, 2010: 117). Romanda, anlatıcıya ev sahibinin diline, kültürüne ve yaşam tarzına uyum sağladığı müddetçe koşullu bir konukseverlik sunulur. Koşullu konukseverlik durumunda, ev sahibinin otorite sahibi olması ve onun koşullarına uyulduğu takdirde bir konukseverlik sunulması söz konusudur; zaten romanda da böylesi koşullu bir konukseverlik durumu tasvir edilir. Buna karşın koşulsuz ya da mutlak konukseverlik, ismini bile sormadan, herhangi bir şarta bağlı olmadan, sınırsız bir açıklıkla sunulan bir konukseverliktir (Derrida, 2008: 160), ancak romanda anlatıcıya böyle bir konukseverlik biçimi sunulmaz. *Terkediş* romanında olduğu gibi, bu romanda da anlatıcı ve Emma'nın romanın sonunda biten ırklar arası ilişkisi, sunulan koşullu konukseverliğin bir noktada bittiği ve konuksevmezliğe dönüştüğünü ima eder. Bu noktada, toplumsal anlamda koşulsuz bir konukseverlikle davranılmayan göçmen karakterlerin, bireysel düzeydeki koşullu konukseverlik ve kabul durumları da bitmeye mahkûm olur.

Benzer şekilde, *Son Hediye* romanında da göçmen karakterlere koşulsuz bir konukseverlikle davranılmaz. Abbas'ın kızı Hanna, İngiliz erkek arkadaşı Nick ve ailesi tarafından daima sorgulanan, değişmesi talep edilen ve ne yaparsa yapsın yeterince İngiliz olmadığı düşünülen bir karakterdir. Nick'in ailesiyle tanışmak üzere evlerine koşullu bir konukseverlikle davet edildiği zaman, annesi ona karşı nazik davranmış olsa da babasının tavırlarından rahatsız olur ve kabul edilmediğini fark eder. Nick'in onu davet ettiği Paskalya ayininde, Papaz Digby Amca ve Anthony tarafından ırkçı eleştirilere (2011: 127) maruz kalan Hanna, bir kez daha konuksevmez tavırlarla karşılaşır. Romanın sonunda Nick ve Hanna'nın ayrılması, diğer romanlarda olduğu gibi, bu romanda da ırklar arası ilişkinin biterek, yerini konuksevmezliğe bırakması anlamına gelir. Özellikle de ayrıldıkları sırada Nick'in, Hanna'nın göçmen kimliğine ve ırkına yönelik hakarete varan cümleler kurması (2011: 241), sunulan koşullu konukseverliğin bittiğini gösterir. Hanna gibi, babası Abbas ve annesi Meryem de İngiltere'de konuksever olmayan tavırlara maruz kalırlar. Abbas, iş yerinde ırkından ve göçmenliğinden dolayı konuksevmez tavırlara maruz kalırken, Meryem'e de aynı şekilde konukseverlikle yaklaşılmaz; yıllarca aynı yerde çalışmasına rağmen, kültürel olarak dışlanır ve kabul görmez.

Konukseverliğin sosyal ve kültürel anlamda da bir kabul durumu olduğu düşünüldüğünde, çok uzun yıllar İngiltere'de yaşamasına rağmen, Abbas'ın kendini orada hâlâ yabancı hissetmesi esasen, kabule ulaşmamasıyla ilgilidir. Abbas'ın yabancısı olduğu ülkede ölmesi ve oraya gömülmesi onun yabancılığını arttıran bir durumdur. Derrida, yabancılıkla ilgili daha az ve daha çok yabancı olma durumlarından bahseder; ona göre ölüm “yabancının yabancı-oluşu, yabancı-oluşunun mutlağıdır” (2020: 99). Ölümün yabancılığı arttırması söz konusu olduğundan, Abbas'ın yabancısı olduğu topraklarda ölmesi ve oraya gömülmesi onun yabancılığının derin bir yabancılık olduğunu gösterir. Ülkesine dönme imkânı olmayan ve içsel bir sürgün olan Abbas'ın hastalandığı dönemlerde ya da bazen kendini kaybedince ana dilinde sayıklaması (2011: 202), zihinsel olarak anavatanına dönme arzusundan kaynaklanır. Böylece, Derrida'nın “dil vatandır” (2020: 79) diyerek işaret ettiği durum, Abbas vasıtasıyla örneklenmiş olur. Yabancıların dil ve ölüm olmak üzere iki tür özlemleri olduğu düşünüldüğünde, Abbas'ın vatanının simgesi olan anadiline, zihinsel anlamda geri dönmesi dikkat çekicidir. Bu anlamda yabancılık, sadece coğrafi bir yer değiştirmeden ibaret olarak değil, aynı

zamanda sosyal, siyasal ve kültürel bağlamlarda da ele alınması gereken çok boyutlu bir durum olarak görülmelidir. Dolayısıyla, göçmenlerin yabancılığı da çok boyutludur ve ancak göç ettikleri ülkelerin kurallarına ve kültürlerine uyum gösterdikleri takdirde kabul görme ihtimalleri söz konusudur. Zira her gelenin konuk olarak kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi, konukseverliğin de belirli şartları olması gerekmektedir.

Bu anlamda, konukluk, konukseverlik ve konuksevmezlik durumlarını tartışmak için Gurnah'ın *Deniz Kenarında* romanı, göçmenlik deneyimini konukseverlik bağlamında sorgulamaya açan bir anlatı sunar. Romanın ilk kısmında, ülkesinden İngiltere'ye iltica etmek için gelen Salih'in yaşadıkları üzerinden, konukseverlik ve mültecilik hususları tartışmaya açılmış olur. Ülkesindeki hukuksuzluktan, istikrarsızlıktan ve kaostan kaçan Salih, dünya üzerinde haksızlığın ve hukuksuzluğun hâkim olduğu bir ortamın diğer yerleri etkileme potansiyelini de göstermiş olur. Bu noktada, Salih'in havaalanında Kevin Edelman isimli pasaport memuruyla yaşadıkları oldukça çarpıcıdır. Edelman'ı kapının bekçisi olarak tarif eden Salih şu sözleri söyler; “bu aynı zamanda dünyayı yiyip bitirmek için dışarı çıkan kalabalıkları serbest bırakan kapı ve bizim kabul edilmek için gelip aşındırdığımız kapı. Sığınmak için. İltica etmek için. Merhamet için” (2001: 49). Sınır ve gümrük kapıları mülteciler ve göçmenler için yeni bir hayata ve umuda açılan kapılar olarak düşünülür ve onlar için bir eşik çizgisi görevi görür. Derrida konukseverlik üzerine düşünürken, onu daima bir eşikle ilişki içerisinde görür, bu eşikle birliktelik konukseverliğin sınırı, geçişi, ihlali, yasağı olur ve nihayet konukseverliğin kendisi eşik olur (2012: 28). Salih'in de yeni hayatı ile geride bırakmak istediği hayatı arasındaki eşikte, Edelman kapıyı kollayan görevli olarak, “bawab” olarak durmaktadır. “Bawab” yani kapı görevlileri kelimesi, roman boyunca tekrarlanan bir sembole dönüşür. Sınırdaki bekleyen, gümrükte bekleyen, kapıda bekleyen, efendisinin kapısını kollayan kapı görevlileri için Salih: “Kapı görevlileri, her medeni ve müreffeh toplumun vazgeçilmez bir parçası” (2001: 250) der. Bu görevlilerin amaçları girişleri sınırlamak, engellemek, kapıya geleni ürkütmek ve sınırı istenmeyen davetsiz misafirlerden korumaktır.

Davetsiz misafir Salih de havaalanında hata yapmaktan, yanlış yere dönmekten ve dikkat çekmekten korkar. Ona havaalanında İngilizce bilmiyormuş gibi davranması söylenir; her ne kadar bunun ardından yatanın, bir tür kurnazlık olduğunu düşünse de kendisine söyleneni yapar (2021: 16). Oradaki memurun ona öfkeyle bakmasını bekler;

çünkü memur ev sahibi olarak ayrıcalıklı konumdayken, kendisi rica eden misafir pozisyonundadır. Memurun kibar olmaya çalışması ve aynı zamanda öfkesini gizlemesi, onun kendini bir mahkûm gibi hissetmesine neden olur. Aslında, sığınma talebinde bulunan da bu talebi karşılayan da olayın aslını bilmektedir, yani biri sınırdan içeri girmek isterken, öbürü de onu sınırın dışında tutmaya çalışmaktadır (2021: 22). İngiltere'ye sığınma talebiyle gelirken, sığınmacıların haklarıyla ilgili bilgi sahibidir ve geldiği yerde can güvenliğinin olmadığını gerekçe göstererek, mülteci statüsü kazanma amacındadır. Dolayısıyla, İngiliz hükümetinin, bütün dünyaya o ada ülkesinin kendi vatandaşları için tehlike oluşturduğunu gösterme politikasının hâkim olduğu bir dönemde, Salih mülteci olur (2021: 22). Memur Kevin Edelman, Şaban pasaportlu Salih'in yaşını, işsiz kalacağını ve mülteciliğin ona uygun bir durum olmadığını gerekçe göstererek, onun iltica talebinden vazgeçirmeye çalışmaktadır. İngiltere'nin politikasına rağmen, Salih'i kabul etmek istemeyen Edelman, İngilizce bilmediği anlaşılan Salih'e onu burada istemediklerini, ona saygısızca davranacaklarını, hatta şiddet uygulayacaklarını söyler (2021: 25). Konukseverliğin yabancının düşmanca muamele görmemesi hakkı olduğu düşünüldüğünde, Edelman'ın bu davranışıyla, söz konusu ilkeye uygun davranmadığı görülür. Kendisi de göçmen bir aileden gelmiş olmasına rağmen, Edelman, ailesinin Avrupalı olması sebebiyle, İngiltere'de ikamet etme hakkına sahip olduğunu ama Avrupa dışından gelen Salih'in İngiltere'ye kabul edilme hakkına sahip olmadığını düşünür (2021: 25). Helff, Edelman'ın İngiltere'nin yıkıcı sömürgeci geçmişini ve üçüncü dünya ülkeleri gerçeğini göz ardı ettiğini ve Avrupa içinde paylaşılan ve travmatik kolektif bir geçmişe dayanan hayali bir Avrupa topluluğu fikrini öne çıkardığına değinir. Buna karşın, Salih'in sadece Avrupa içinde sınırlı kalan konukseverliği eleştirdiğini düşünür (2008: 76). Oysa koşulsuz konukseverliğin, bütün yabancılara açık, evrensel bir durum olması gerekir.

Ancak romanda, Edelman konukseverlik sunmak istemez, hatta Salih'i iltica talebinden vazgeçirmeye çalışır. "Terms of Hospitality: Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*" adlı çalışmasında David Farrier, Edelman'ın Salih'e sorular sorarak, ona koşullu konukseverlik sunmaya çalıştığını, ona koşulsuz konukseverlik sunmak istemediğini ve koşullu konukseverliğin sunulduğu yasal dile yabancıyı hapsedtiğini belirtir (2008: 127). Salih'e konukseverlik, konuk edenin dilinde, yani İngilizce dayatılır. İngilizce bilmediği düşünüldüğü için tercüman aranarak tercüme dayatılır ve Derrida'ya göre bu ilk şiddettir

(2020: 19). Konukseverlik sadece fiziksel olarak değil, dil ve iletişim yoluyla da gerçekleştiği için Salih'e koşulsuz bir konukseverlikle davranılmadığı görülmektedir. Ancak, mutlak bir öteki olan, yani adını ve kimliğini silerek gelen Salih, koşulsuz bir konukseverlik görmeyi bekler. Kendi kimliğiyle pasaport alma hakkı olmadığı için, Recep Şaban Mahmut'un kimliğini kullanarak mülteci olmaya çalışan Salih'in kimliği sorgulandığından koşulsuz bir konukseverlikten söz edilemez. Bunun yerine, ona koşullu konukseverlik sunulur, yani belirli kurallar çerçevesinde sunulan, her talep edene de sağlanmayan bir konukseverlikle karşılanır. Farrier, Edelman'ın konukseverliğinin karar verilemez olduğunu hem konuksever hem de konuksever olmayan bir tavrı olduğunu; çünkü Salih gerekli evrakları sunamasa da sonuçta yeni gelen kişiye bir yer açılabilmesini belirtir (2008: 130). Bununla birlikte, Edelman'ın tavrının çelişkili olması, mülteciyi reddetmenin bir yerde onun otoritesine bağlı olmayıp, devletin politikasına göre şekillenen bir durum olmasından ileri gelmektedir. Salih'in kabul edilmesine dayanak olan İngiltere'nin sunduğu konukseverlik, siyasi nedenlerden kaynaklanan konukseverlik olarak koşullara bağlıdır.

Romanda Rachel'in belirttiği üzere, İngiltere her iltica talep edeni kabul etmez; hatta bir grup mültecinin geri gönderildiğine yer verilir (2001: 86). Bu hususta Kant (2020), sığınma talep eden kişinin ülkesine geri gönderilmesi konusunda, eğer bu durum onun zor duruma düşmesine sebep olacaksa, kişinin geri gönderilmemesi gerektiğini belirtir. Başka bir deyişle, Salih'in durumunda olduğu gibi, ülkesine geri dönmesi durumunda, o kişi zor bir duruma düşecekse, Kant geri gönderilmemesi gerektiğini düşünür. Her ne kadar Salih geri gönderilmese de geri gönderilen diğer mültecilerin zor duruma düşüp düşmediklerine romanda yer verilmez. Bununla ilgili olarak, "Africa Writing Europe An Introduction" adlı çalışmasında Maria Olaussen, romanda Afrikalıların yardım isteyen, Avrupalıların da yardım eden olarak tasvir edildiğinin altını çizerek, yabancının sadece yardıma muhtaç olması koşuluyla kabul edilmesinin alternatif diğer yolları kapattığına dikkat çeker (2009: 27). Olaussen'in eleştirdiği, İngiltere'nin sunduğu ve koşulsuz konukseverliğe alan tanımayan, koşullara bağlı konukseverliktir. Buna karşın, romanda Afrika'nın tasviri ancak konuksevmezlikle ilişkilendirilebilir. Özellikle Salih'in anlattığı Ummanlıların sınır dışı edilmesi hususu, konukseverlikle bağdaşmayan durumlardır. Bu konuyla ilgili olarak *Hospitality, Multiculturalism and Narrative Agency in Abdulrazak Gurnah's By the Sea, The Last Gift, and Gravel Heart*

adlı çalışmasında Laya Soleymanzadeh, “Ummanlı Arapların sınır dışı edilmesinin Zanzibar’ın çok kültürlü” (2021: 77) yapısına konukseverlik gösterilmeyerek, bir darbe indirilmesi anlamına geldiğini belirtir. Ummanlıların, Arap milliyetçiliği altında homojenleştirmeye çalışıldığına ve ırka dayalı bir vatandaşlık fikriyle bir yozlaşmaya neden olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla vatandaşlarını sürgün eden ve hapseden bir ülke olarak, Afrika’daki konuksevmezlik ortamının, Afrika milliyetçiliği ve politik sistemi üzerinden tasvir edildiği anlaşılmaktadır.

Afrika’nın bu konuksevmez ortamında yaşadığı hukuksal sorunların üstüne, bir de Latif’in kardeşi Hasan tarafından miras sebebiyle tehdit edilince, ülkesindeki hukuk sistemine güvenmeyen Salih, çareyi İngiltere’ye iltica etmekte bulur (2001: 298). İltica talebi kabul edildikten sonra mülteci kampına giden Salih’in artık Edelman’ın ondan çaldığı kutusu yerine, kampta tanıştığı Alfonso’nun ona verdiği havlusu vardır. Kampta hâkim olan dostluk havasının simgesi olan bu havluyu, kamptan ayrılırken üstünde yakalarlar diye tedirgin olur; çünkü kamp yerinin havlusudur, ama düşündüğünün aksine kimse üstünü aramaz (2001: 68). Alfonso, havluyu verirken temizliğin önemine vurgu yapar; Salih ise kamp alanından dostça bir şekilde herkesle el sıkışarak ve kabul gördüğünü bilerek ayrılır.

Ancak Salih, mülteci kampından sonra geldiği Celia’nın pansiyonunda kamp alanındaki gibi konuksever tavırlarla karşılaşmaz. Celia, İngiltere’ye bu kadar yabancının gelmesini kendi ülkelerindeki kötü şartlara bağlar; “onları öylece geri çeviremeyiz, değil mi? Korkunç ülkenе dön ve canın yansın, biz burada kendi hayatımızla meşgulüz diyemeyiz. Onlara yardım edebiliyorsak etmeliyiz bence. Hoşgörölü olmalıyız” (2001: 75-76) der. Aslında kendisi de bu kadar yabancının varlığından rahatsız olmasına rağmen, onları geri göndermeyi doğru bulmaz. Her ne kadar Celia konuksever bir tutumla mültecilere yaklaşıp, kapısına geleni geri çevirmeyi yanlış bulduğunu belirtse de onun konukseverliği yüzeyseldir ve gerçek bir kabul içermez. Zira Celia’nın pansiyonundaki şartlar çok kötüdür, her yer kir içindedir ve domuz etinden yapılmış yemekler konukseverlikle bağdaşmaz; çünkü Müslüman olan Salih’in dini inancına uygun değildir. Bunun yanı sıra, kamp alanındaki mültecilerin aksine, buradaki Cezayirli mülteciler ayrımcılığa uğramış olmalarına rağmen, Salih Ömer’i siyahi olduğu için kendilerinden daha aşağıda görür ve ona konuksevmez tavırlarla yaklaşırlar. Salih, burada kendini tam anlamıyla değersiz hisseder; odası o kadar kirli, lekeli ve kötü kokar ki odasındaki yatağın

üzerine oturursa hasta olacağını düşünür. Bu nedenle, Alfonso'nun hediye ettiği havlusunun üzerinde aç, susuz ve rahatsız bir şekilde oturur: "Alfonso'nun sihirli halısının üstünde, saygısızlığa maruz kalmadan Rachel'i bekleyecektim" (2001: 79) der. Orada geçirdiği zaman ona çok uzun gelir, çünkü pansiyonun ortamı, Celia'nın yüzeysel konukseverliğine rağmen, Salih'i bunaltır; "oranın ikiyüzlülüğünden, gerçeği başka türlü gösteren sahteliğinden, kokusundan, ihmal ve zalimlik sinmiş atmosferinden, değersizliğinden kaçmak istemiştin" (2001: 76) der. Bu noktada, kamp alanında daha mutlu hissettiğini fark eden Salih'e bu ortam ikiyüzlü gelir. Konuksever görünme çabasına karşın Celia, Salih'in ismini öğrenme zahmetine bile katlanmaz; kaldığı süre boyunca ona Şaban demek yerine kafasından uydurduğu bazı tuhaf isimlerle hitap eder. Bu hususta Farrier, Celia'nın koşulsuz konukseverlik sunuyor gibi görünmesine karşın, Avrupa homojenliğine dayalı ırksal bir hiyerarşiye inandığını; Salih'e İngilizce öğrenmesi gerektiğini söyleyerek dilini dayattığını ve İngilizce bilmediğini fark edince ismini kullanmak yerine Salih'e bazı komik isimler taktığını belirtir (2008: 131). Bu noktada Celia'nın tavırları konukseverlikle bağdaşmaz; dil bilmediği için defalarca Salih'e dil öğrenmesi gerektiğini söyler, ona başka isimlerle seslenir ve onu önemsemediği için ismini öğrenme zahmetine bile girmez. Onunla iletişim kuramadığı ve ne düşündüğünü anlayamadığı için bu durum onu rahatsız eder. "Bana öyle bakıp ne düşündüğünüzü bilmemek geriyor beni" (2001: 80) diyen Celia, Salih'e konuksever davranmaz. Bu rahatsız edici ortamda rahatlamak için Salih, Alfonso'nun havlusunun üzerine oturarak, ona İngilizce bilmeme numarası yapmasını tembihleyen biletcîye küfrederek; çünkü bu şekilde hiçbir şeye karşı çıkamadığını ve başkalarının onun yerine konuşup karar verdiğini anlar. Rachel'a da küfür eder; çünkü mülteci merkezinden, kendisi gibi farklı etnik gruplardan insanların arasından alınıp bu "zindana" (2001: 80) getirildiği için ona da öfkeli. Onun bu öfkesi hem kendisine sunulan koşulların kötülüğünden hem de beklediği konukseverliği bulamamasından kaynaklanır. Rachel onu ofise götürmek üzere geldiğinde ve ilk kez İngiltere sokaklarında yürüdüğünde, sokakların beklediği gibi modern değil, aksine Celia'nın pansiyonunu anımsatırcasına "solmuş, kirli ve sıkışık" (2001: 85) olduğunu fark eder. Bu benzetme, İngiltere'nin o haliyle mülteci pansiyonu gibi konuksever olmayan ve ona kucak açmayan bir yeri andırmasından kaynaklanmaktadır.

Celia'nın pansiyonundan çıktıktan sonra, Salih, konuşmama durumunun onu güçsüzleştirdiğini, “sesi kısılmış bir aşağılama biçimi içinde” (2001: 87) bıraktığını fark edip konuşmaya karar verir; çünkü dil bilmemek onu çok daha zor bir duruma sokar. Başkalarının onun yerine konuşup karar vermesi, iradesini kaybetmesine ve kötü muameleye maruz kalmasına yol açar. Salih'in neden İngilizce bildiği halde konuşmamasıyla ilgili Latif tahmin yürütür: “İngilizce olmadan daha bir yabancı, daha bir mülteci olduğunuz için sanırım, daha bir inandırıcı oluyor [...] Sadece bir durumsunuz, bir hikâyeniz bile yok” (2001: 180) der. Bu anlamda, Salih'in durumundan da anlaşılabilceği üzere, dil bilmeyen göçmenlerin çok daha fazla zorlandığı görülmektedir. Göçmenlerin ve mültecilerin çoğu zaman birer durum, hatta istenmeyen bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Ancak onların hikâyelerine kulak verildiği zaman, durum olmaktan çıkıp bireyselliğe ve bir tekilliğe dönüşürler. Onların hikâyelerini dinlemeye istekli olmak, konukseverliğin iletişim yönüyle ilgilidir. Hikâyelere kulak vermek, anlatmak, anlaşılmayı beklemek, sessizliklerini ve sustuklarını dile getirmek Gurnah'ın romanlarındaki bütün karakterler için önemlidir. Borradori'ye göre “ötekilerle ne kadar etkili iletişim kurar, birbirimizi ve ötekileri anlama konusunda ne kadar gelişirsek” (2008: 69) günlük hayatımızda o kadar olumlu bir atmosfer yaratırız. Salih ve Latif'in de iletişim kurarak, bir konukseverlik çerçevesinde birbirlerine anlattıkları hikâyeler vasıtasıyla, aralarındaki düşmanca duygular bir dostluğa dönüşür. Salih'in hikâyesi ise nasıl adım adım bir yabancıya ve sığınmacıya dönüştüğünü ortaya koyar.

Salih, Kampala'da üniversitede mülki idare okurken, ona koşullu bir konukseverlik sunularak burs verilir ve burs daha sonra dönüp sömürgeci hükümet için üç yıl çalışma koşulunu da gerektirir (2001: 220). Farrier, Salih'in Melville'in Bartleby karakterini bilmesini onun sömürgeci eğitime dayandırarak, Salih'in İngiltere'yle ilişkisinin ev sahibinin düşündüğünden daha karmaşık olduğunu öne sürer (2008: 132). Kampala'da aldığı sömürgeci eğitim, bir taraftan ona cehaletinin büyüklüğünü öğretirken, diğer taraftan orada iyi dostluklar kurmasına yol açar; hatta arkadaşlarıyla birbirlerinin ailelerinin evlerinde kalarak birlikte gezerler. Arkadaşı Sefu, ailesi ve akrabaları ona çok konuksever davranırlar, hatta Salih'e evden biriymiş gibi davranarak onu benimserler (2001: 220). Her ne kadar Sefu konukseverlik göstererek, Salih'in Kenya'da kalmasını ve orada çalışmasını teklif etse de ona verilen burs ülkesine dönüp çalışmak zorunluluğu getirmektedir. Ülkesine geri döndüğünde, babası evlendiği için evlendiği kadının evine

farkına varmadan taşınmış olur (2001: 221). Geçmişte annesinin ölümüyle birlikte, babası ön kapıyı kilitlemeye başlayınca Salih, eve girmek için ya kapıyı çalmak ya da babasını gidip bulmak durumunda kalır (2001: 231). Bu anlamda Salih, kendi evinde bir konuğa dönüşmüştür. Bu noktada, annesinin ölümüyle ve babasını yeniden evlenmesiyle birlikte, kendi evinde kilitli kapının babası tarafından açılmasını bekleyerek, bir sınırdan geçmek zorunda kalan bir konuğa dönüşür. Bir evlat olarak konumunu kaybederek yerinden olan Salih, hayatının sonraki dönemlerinde adım adım bir yabancıya ve sığınmacıya dönüşür (Helf, 2008: 394). Bu anlamda, kendi benliğini sürgün ederek, kimliğini ve geçmişini de geride bırakarak gelen Salih, mülteci olarak geldiği İngiltere’den koşulsuz bir kabul bekler; ancak koşullu bir konukseverlikle karşılaşır.

Salih gibi, Latif de burslu okuma koşuluyla ülkesinden başka bir ülkeye göç eder. Hem Salih Ömer hem de Latif Mahmut koşullu konukseverlik ile karşılaşır (Bakırtaş, 2018: 140), çünkü sorgusuz sualsiz kabul görmezler. Latif de Salih gibi, kendi benliğini sürgün ederek, bir daha dönmek üzere, geçmişini arkasında bırakarak, ismini bile değiştirerek gelse de koşulsuz bir konukseverlikle karşılaşmaz. Doğu Almanya’da dışçılık eğitimi almasına karar verilerek seçilir (2001: 138) ve bu burs Almanya’nın bağımsızlık sonrası dönemde onlara konuksever bir tavırla dostça el uzattığının göstergesidir. Almanya’ya geldiğinde, pasaportun alınarak yerine kimlik verilmesi kuralı (2001: 164) ve Almanya’da yaşadığı dönemde ırkçılık ve ayrımcılıkla karşılaşması konukseverlikle bağdaşmasa da en azından mektup arkadaşı Elleke ve Jan ona konuksever davranırlar. Mektuplaşmalarında Latif’in okumak üzere Almanya’ya geldiğini öğrenince, onu konukseverlik göstererek evlerine davet ederler. Elleke ve Latif’in karşılaşmasında, Elleke Latif’in neden geldiğini ya da nasıl biri olduğunu bilmeden onu evine davet ederek, ona konuksever davranır ve yabancıya açık olduğunu göstermiş olur (Olaussen, 2009: 224). Elleke ve Jan, iklimine uygun olmayan ince ayakkabıları ve soğuk hava yüzünden ayakları yaralanmış ve kanlar içinde olan Latif’in yaralarını sararak ve onu evlerine davet ederek ona konukseverlikle muamele etmiş olurlar. Farrier, Elleke’nin Latif’in yaralı ayağını sarmasının “yorgun bir yolcuya karşı ilk konukseverlik görevi” olduğunu belirtir (2008: 135). Elleke, onun ayaklarının yaralarını temizler; yani yaşlı bir Alman kadın çömelerek, siyahi bir çocuğun ayaklarını siler. Kadın, bu anı Odysseus’un eve dönüşüne benzetir; Odysseus’u karısı Penelope değil, yaşlı kadın Eurykleia’nın tanıdığını, Eurykleia’nın ayağındaki yarayı fark ederek

evin sahibinin döndüğünü anladığını anlatır: “Gelecekte bir vakit bize döndüğünde biz de seni tanıyacağız” (2001: 162) der. Elleke, konuklukta konuk ve ev sahibinin yer değiştirmesini örneklercesine verdiği Odysseus referansı ile, Latif’in ev sahibi olduğunu ima eder. Latif’e ayakları yaralı olduğu için bir kez daha konukseverlik gösterilerek, yatıya kalması teklif edilir. Ancak Jan, yabancı bir öğrenci olduğu için bu durumun hem Latif hem de kendileri için de sorun yaratabileceğini ama kendisinin onunla birlikte yurda gidebileceğini söyler (2001: 170). Yurda kadar eşlik ederek, konuklarına konukseverliklerini tekrar gösteren Elleke ve oğlu Jan, konuklarını konukluğu boyunca keyifle ağırlarlar. Elleke’nin konuksever tavırlarına karşın, Avrupa’yı gezme bahanesiyle Elleke ve Jan’ın birikimini kullanarak, Almanya’yı terk edip başka ülkelere iltica eden oğlu Jan ve Latif’in yaptığı, Elleke’nin konukseverliğini karşılıksız bırakmaktır.

Latif’in, Salih’e kıyasla trajik olmayan İngiltere’ye iltica etme hikâyesi sonucunda, İngiltere’de tercüman ihtiyacı sayesinde yolları kesişen bu iki adam, ilk karşılaştıklarında Latif, ona “Selamünaleyküm” der. Bu, Salih’e göre “en kapsayıcı selamlaşma” (2001: 179) şeklindedir, çünkü dini bir selamdır. Ancak kendisi aynı şekilde karşılık vermez, koluna dokunup sadece hoş geldin demeyi ve onunla beraber içeri girmeyi tercih eder. Derrida, ev sahibinin konuğu kapıda karşılayıp onunla beraber içeri girmesini, yani konuk sayesinde dışarıdaymışçasına içeri girmesini “konuğun cömertliğiyle” (2020: 109) girmesi olarak düşünür. Konuğuyla beraber tekrar eve girmesi, ev sahibinin konukla yer değiştirerek, konuğun ev sahibine dönüşmesi ve böylece konukseverlik sunulması anlamına gelir. Geçmişte Latif’in ailesiyle yaşadığı miras kaynaklı sorunlara ve annesi Ayşe’nin bakan sevgilisinin nüfuzunu kullanarak, yıllarca Salih’in hapis yatmasına sebep olmasına rağmen, konuğuna çay ve kahve ikram ederek onu konuksever bir şekilde ağırlar. Üzerine konuşulması ve hatırlaması güç konulardan bahsetmelerine ve Latif’in kendisini suçlamasına karşın, Latif’in ikinci gelişinde ona bir kez daha konukseverlik göstererek yemek yapar (2001: 256). Latif, onun elini kuvvetli bir şekilde sıkınca Salih, buraya onu azarlamaya gelmediğini ve düşmanlık hisleri beslemediğini anlar (2001: 256). Bu defa birbirine “dik açıyla bakan” sandalyeler (2001: 181) yerine, bir masada karşılıklı yemek yemeleri, aralarındaki düşmanca hislerin yerini uzlaşıya bırakmaya başladığını gösterir. Geçmişte Latif, olayları tetikleyen o masayı istemek için evlerine geldiğinde, eşi Saliha rahatsız olmasına rağmen, konukseverlik göstererek Latif’i sormak için aşağı iner (2001: 260). Ancak Latif onu dikkate almadan, bu konukseverliği karşılıksız bırakarak,

ona cevap vermeden çıkıp gider. Buna karşın, Latif'in kabalığı için özür dilemesi, Salih'in de masayı vermesinin doğru davranış olduğunu ve bunu yapmadığı için Ayşe'nin ona düşman olduğunu anlatması (2001: 260), iki adam arasında, iletişim yoluyla gerçekleşen bir konukseverliğin mevcut olduğunu gösterir. Latif, o gece Salih'in evinde beklenmedik bir konuk olarak yatıya kalmasının ardından, Rachel gibi ona telefon almasını önererek, aksi halde gelecek hafta habersizce gelmek zorunda kalacağını söyler (2001: 302). Bu noktada, Salih'in davetsiz gelen Latif ve Rachel'ı koşulsuz bir konukseverlikle karşıladığını söylemek mümkündür.

Latif'in yaptığı onu geçmişle hesaplaşmaya iten psikolojik olarak zorlayıcı ziyaretlerden farklı olarak, Rachel'ın Salih'e yaptığı ziyaretler, ona kendini iyi hissettirir. O ziyaretler "nezaketi ve özeni hatırlattı, bana şefkat getirdi ve karşılığında müşfik olma imkânı verdi" (2001: 251) der. Ona nazik ve düşünceli davranan Rachel'ın bu özellikleri de onu konuksever yapar. Bu nedenle Salih'in uyum sürecinde, onun belirgin bir katkısı olduğunu söylemek mümkündür. Kendi aile tarihinde de göç olduğunu Hayfa'dan İspanya'ya, sonra Trieste'ye sürgün edildiklerini, sonra Cenevre ve en son Londra'ya geldiklerini anlatır (2001: 253). Rachel, bu göç hikâyesini Salih ile paylaşarak, onunla bağ kurmaya, ona anlaşıldığını ve göç eden tek kişinin yalnızca kendisi olmadığını hissettirmeye çalışır. Salih'i ziyaret etmek için habersizce, bir Tanrı misafiri gibi, davet edilmeyi beklemeden gelmesi koşulsuz bir konukseverlik beklediğini gösterir. Rachel, Salih'in ona konukseverlik göstererek buyur ettiği koltukta oturmaz; kapı eşiğinde durmayı tercih eder (2001: 246). Bu yüzden Salih, onun kısa bir süreliğine uğradığını anlar; çünkü eşik, gitmekle kalmak arasındaki sınır çizgisidir, yani ne içerisidir ne de tam olarak dışarıdır. Rachel'ın Salih'e sadece evine yemeğe davet etmek için uğradığını söylemesiyle, Salih'in onun eşikte durmasıyla ilgili tahmini doğrulanmış olur. Rachel, annesi geldiği için evde lezzetli yemekler piştiğini ve annesiyle tanışmasını istediğini belirttiğinden (2001: 246), bu teklif koşullu bir konukseverlik sunar. Rachel, Salih'in kendisini soyutlamaya çalışmasına karşı çıkar ve onun konuksever davetini kabul etmesi için ikna etmeye çalışır. Dolayısıyla, Rachel'ın roman boyunca Salih'e gösterdiği konukseverlik, Salih'in İngiltere'deki yeni hayatına uyum göstermesine yardımcı olur.

İngiltere'deki iki mülteci adamın aralarındaki sorunları çözdükten sonra, birbirlerine uyum konusunda destek olmaya başladıkları görülür. Salih, Latif'in evine Londra'ya kalmaya gittiğinde, orada da kendi hayatındaki gibi yalnızlığın ve sessizliğin

hâkim olduğunu görür. Salih, mülteci merkezindeki gibi hijyensiz ve kirli bir ortam görünce, bu durum ona Alfonso'nun havlusunu çağırıştır. Latif'in evi de mültecilerin kaldığı otel gibidir ve ev kirli olduğu için aklına tıpkı Celia'nın pansiyonunda kirlilikten kurtulmak için yaptığı gibi Alfonso'nun havlusuna sığınmak gelir (2001: 304). Bu anlamda, Latif de tıpkı Salih gibi mültecidir ve yıllarca orada yaşamasına rağmen, bu histen kurtulamamıştır. Salih'in varlığı ve geçmişiyle yüzleşmesine vesile olması, onda duygusal anlamda bir rahatlama yaratır. Hem ölmüş babasının adını kullanması hem de geçmişte kaybettiklerini birbirlerinin varlığıyla tamamlamaya çalışmaları, Salih'in onun için bir baba figürü olarak ön plana çıkmasına neden olur. Latif'in evine konuk olarak gelen Salih hem Rachel'in hem de Latif'in kendisine yönelik bu sahiplenici tavırlarından etkilenir ve şu sözleri söyler; “sanki aralarında paylaştıkları, elden ayaktan düşmüş yaşlı bir babaymışım gibi beni trene bindirecek ve Rachel da öbür taraftaki istasyondan karşılayacaktı” (2001: 303). Bu anlamda, Latif ve Salih romanın sonunda geçmişe dayanan sorunlarını karşılıklı oturup konuşarak, bazen çatışma bazen de uzlaşma sağlayarak bir dostluk geliştirirler. İki adam da geçmişleriyle birbirlerinin desteğiyle hesaplaşarak, geliştirdikleri bu dostluk vasıtasıyla aynı noktada buluşurlar. Romanın sonunda, Latif ve Rachel arasındaki muhtemel bir gönül ilişkisi ve üçü arasında gelişen bir dostluk bağı ortaya çıkar (2001: 304). Üçü arasında İngiltere’de ortaya çıkan bu dostluk bağı, etnik kimliklerin ötesinde, ırkçılık ve ayrımcılık olmadan bir ilişkinin var olabileceğini gösterir. Bununla bağlantılı olarak Olaussen, Gurnah romanlarında Avrupa’nın yeni başlangıçlara olanak tanıyan bir yer olduğuna dikkat çekerek, karakterlerin yabancı olarak buraya vardığını ve farklı olasılıkları barındırabilecek bir sınıra geçiş yaptıklarını belirtir (2009: 222). Bu dostluk bağının ve konukseverliğin İngiltere’de ortaya çıkması, Avrupa’nın sömürge tarihini geride bırakmak istercesine yeni olasılıklara kapı aralaması bakımından önemlidir.

Bu noktadan hareketle, Derrida çağımızdaki göç ve yersizyurtsuzluk sorunu esasen “konukluk sorunu” (2012: 32) olarak düşünür. Ziyaret hakkıyla sınırlı konukseverliği karşı durarak, mevcut kentlerden farklı olarak başka türlü kentler olarak düşündüğü “sığınma kentlerini” (2012: 32) önerir. Bu kentlerin dünyanın her yerinde olması ve etik bir çerçeveye bağlı olması gerektiğini vurgulamak gerekir. Bununla birlikte, bu kentlerin mültecilere sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda ne sunabileceği üzerine düşünülmesi gerekmektedir. Göç ettiği ülkede, mülteci statüsü kazanana kadar haklarından mahrum

olan göçmenlerin durumu göz önüne alındığında, bu hususun önemi daha da belirginleşmektedir. Zira çalışma haklarından mahrum olan mültecilerin, *Deniz Kenarında* romanında olduğu gibi sosyal, ekonomik ve bireysel sorunlar yaşadığı görülmektedir.

Bunun yanı sıra, mültecilerin toplumsal bağlamda farklı biçimlerde değerlendirilebileceği düşünüldüğünde, bu durumun konukseverlik ilkesinin evrenselliği ve adaleti açısından sorunlar doğurabileceğini belirtmek gerekir. Bu anlamda, etğin konukseverlikle eş değerde olduğu düşünüldüğünde, etğin her gelenin kimliklerine bakılmaksızın sorgusuz sualsiz kabul edilmesini gerektirdiğinden de bahsetmek gerekir. Derrida, “Büyük Konukseverlik Hukuku”na (2005: 30) göre, herkesin koşulsuz kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Ancak koşulsuz konukseverlik uygulanması güç bir yasa olduğundan, ülkeler kendi güvenlikleri için bunu elbette yapamaz ve koşulsuz konukseverliği yasalarına alamaz. Dolayısıyla ülkeler, konukseverliğin sınırının ne olması gerektiğini, koşullu konukseverlikle sınırlandırarak belirleme yoluna giderler.

Bu durumda, göçmenlik bir konukluk sorunu olarak düşünüldüğü zaman, hoşgörü koşullu konukseverlik sunmakla ilgilidir. Başka bir deyişle, hoşgörü sınırlı ve koşullara bağlı olduğundan konukseverliğin sınıridir; Derrida’ya göre, hoşgörü koşullu konukseverliktir (2008: 160). Hoşgörü, koşulsuz konukseverliğin zıttı olduğuna göre, belirli bir sınıra dayanan bir konukseverlik biçimidir. Koşulsuz konukseverlik ile koşullu konukseverlik arasında bir ilişkinin var olduğu düşünüldüğünde, umut bağlanabilecek yeni bir konukseverlik anlayışının mümkün olabileceğini belirtmek gerekir. Bu görüşten yola çıkarak, evrensel insan haklarının savunulması, dünya vatandaşlığının kapsamının genişletilmesi ve konukseverliğin ötesine geçilmesi gerektiğini vurgulamak gerekir (Derrida, 2008: 163). Romanlarda da koşullu konukseverlik durumları söz konusudur; ötesine geçme, henüz gerçekleştirilebilen bir durum değildir. Bununla birlikte, koşullu konukseverlik ve hoşgörünün ötesinde, sınırların ve kimliklerin dışında, insanlık paydasında bir araya gelme, ulaşılması güç, ütöpik bir kavram olan dünya vatandaşlığı düşüncesini ele almayı gerektirir. Ulusal sınırların ötesinde, ortak bir insanlık kimliği ve bağlılık duygusu geliştirmeyi teşvik eden dünya vatandaşlığı kavramı, uluslararası düzeyde daha adil ve barışçıl ilişkilerin sağlanması için gereklidir. Kant’ın (2020) idealine göre, insanların kendilerini sadece ulusal kimlikleriyle değil, aynı zamanda dünya topluluğunun bir parçası olarak da düşünmeleri ve buna göre hareket etmeleri

gerekir. Dünya vatandaşlığı kavramı, evrensel insan haklarına ve değerlerine saygı gösterilmesini ve herkesin eşit şekilde muamele görmesini teşvik eder. Dünya vatandaşlığı idealinin, adil, özgür ve barışçıl bir dünya düzeninin oluşturulmasına katkı sunabileceğini ve insanlık tarihinde ilerlemenin sağlanmasına yardımcı olabileceğini belirtmek gerekir. Bu bağlamda Gurnah romanları, sömürgeci sömürülen karşıtlığının ötesinde, daha geniş bir çerçevede insanlık paydasında buluşmaya olanak sağlayan bir anlayışın mümkün olabileceğini resmeder. Onun romanları, sömürgeci söylemin düşmanca yaklaşımı ve Afrika milliyetçiliğinin dışlayıcı tutumlarının içinde konukseverliğe alan açan ilişkilere ve bu küçük anlara odaklanır (Steiner, 2010: 125). Bu konukseverlik anlarında Gurnah, ikili karşıtlıkların ötesinde insani ilişkilere odaklanarak, kimlik ve aidiyet gibi bağları sorgulamaya açar. Göçmen karakterler üzerinden, kültürler ve ırklar arası ilişkiler kurgulayarak, yerinden edilmeyi, köksüzlüğü ve bağ kurma çabasını tasvir eden anlatılar sunar. Bu hususta, “Trauma and the Dialectics of Recuperation in Abdulrazak Gurnah’s *By the Sea*” adlı makalelerinde Kevin Goddard ve Sheena Goddard, Gurnah’ın evi, insanın doğduğu yerden ziyade, manevi ve duygusal huzuru bulduğu yer olarak düşündüğüne dikkat çekerler. Sömürgeci söylemin, suçu karşı tarafa yıkma durumundan vazgeçmesi gerektiğini, gerçek evin ancak karşılıklı saygı ve anlayışın olduğu yer olduğunu belirtirler. Bu amaçla, Gurnah’ın bir Hristiyan’ın bir Müslüman’ın, bir beyazın bir siyahın ayağını yıkama sahnesini kurguladığını, yine Alfonso’nun havlusunu namazlık yapmasını, karşılıklı saygı ve insani değerleri ön plana çıkarması olarak görürler (2022: 10). Dolayısıyla Gurnah, romanlarıyla din ve ırk ayrımlarının ötesinde, insan olmaktan kaynaklı bir iletişim kurma olanağı sağlamaktır.

Bunun yanı sıra romanlarda, karakterleri şekillendiren bireysel, tarihi ve kültürel dinamikler ve bu değişen koşullara nasıl baş etmeye çalıştıkları da önemlidir. Değişen bu koşullar içindeki göçmenin kimlik inşası ve aidiyet arayışı, aynı zamanda onun yerinden edilmişlik hissiyle ilişkilidir: “Postkolonyal göçmenin modern dünyada hissettiği yerinden edilmişlik, geride bıraktıkları, birlikte götürdüğü onun anlatım tarzını dokuduğu unsurlardır” (Barasa, R. S. and Makokha, J. K. S, 2011: 223). Yani, Gurnah’ın göçmen karakterleri, göçmen olmanın getirdiği bütün bu zorluklar ve aidiyet arayışıyla birlikte kültürler arası geçişler yaparak, bir taraftan geride bıraktıklarıyla hesaplaşırken, diğer taraftan da sığındıkları yeni dünyaları sorgularlar. Bu nedenle Gurnah’ın karakterleri hem sömürge sonrası dönem hem de Zanzibar’ın bağımsızlığı dönemi için bir yanıt olurken,

aynı zamanda küresel dünyanın köksüz vatandaşlarının/göçebelerinin (Hand, 2012: 40) bir yansıması görevini görmektedirler.

Bu noktadan hareketle, göçebelik tüm baskıcı devlet yapılarına karşı konumlanmış bir düşünce biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Göçebe düşünce, izlerle değil, haritalar aracılığıyla izlenebilen rizomatik bağlantılarla çalışır; bir grubu idealize etmek ve diğerlerini görmezden gelmek üzerine kurulu (Deleuze ve Guattari, 1987: 379) birleştirici düşünce sistemlerine karşı çıkmaktadır. Göçebeliği, sınırları olmayan bir alanda tüm baskı biçimlerine karşı koyan bir düşünce biçimi olarak düşünmek en iyisidir. Göçebeler, bir yerden başka bir yere göç ederek sürekli alan yaratan insanlar veya düşünürlerdir ve geçiş yolları üzerinde yeni düşünme alanları yaratabilirler (Conley, 2010: 262). Bunun bir yansıması olarak, *Sessizliğe Hayranlık* romanındaki isimsiz anlatıcı, ne kendi ülkesindekilere ne de İngiltere'dekilere benzeyen yeni düşünme alanları yaratır. Kültürlere hem kültürün içinden hem dışından bakarak, eleştirel bir bakış açısı getiren anlatıcı, köksüz olduğu için iki kültüre de ait değildir. Steiner, Gurnah'ın şaşkın anlatıcısı vasıtasıyla, modern kültürde pozitif bir çağrışımı olan "sürgün" kavramını sorgulamaya açmış olduğunu ileri sürer (2006: 306). Anlatıcının fiziksel ve zihinsel anlamdaki sürgünlüğünden kaynaklı bu köksüzlük ve yabancılık hissi, aslında çağdaş bireyin de bir özelliğidir. Bu evrensel yabancılık hissi, yani herkesin yabancı olduğu ortamda aslında kimsenin yabancı olmadığı (Bauman, 2020: 141) duygusu, aynı zamanda postmodernlikle de ilgilidir ve dünyadaki çeşitliliklere ve farklılıklara alan açmayı içerir.

Benzer şekilde, isimsiz anlatıcı gibi *Son Hediye*'deki Abbas ve Cemal, *Terkediş* romanındaki Raşit ve *Deniz Kenarında*'daki Latif ve Salih karakterleri de yeni düşünme alanları yaratan, her daim sürgün ve yabancı hisseden karakterlerdir. Hem göç ettikleri hem de içine doğdukları kültüre eleştirel bir gözle bakabilen ve her iki kültürdekine de benzemeyen yeni düşünme biçimleri geliştiren bu karakterler, zihinsel anlamda da göçebe ve yurtsuzdur; ancak bu yurtsuzluk çağrıştırdığı negatifliğin aksine pozitifdir. Soyut anlamdaki bu göçebelik ve göçebe felsefe, sabit bir vatandaşlık ve kimlik kavramı yerine, çoklukları kucaklayan esnek bir kimlik ve vatandaşlık tipinin yolunu açar. Bu akışkan modern çağda ihtiyaç duyulan şey aslında, milliyetçiliğin yersizyurtsuzlaştırılması ve değişen dünyanın çokluğunun kucaklanmasıdır. Böylece, göçebe düşünce, modern dünyadaki kimliklere, kültürlere ve bakış açılarına yönelik geleneksel düşünme

biçimlerini oluşturan tüm hiyerarşik güç yapılarını yersizyurtsuzlaştırmaya hizmet edebilir.

Bu noktada, göçebe düşünce vasıtasıyla kimlik kavramına yaklaşıldığında, göçebelerin önceden belirlenmiş bir kimlik standardı olmaksızın gruplaşması anlamına gelen “yoğun çokluklar” alanında olmaları nedeniyle, göçebelerin varlığının milliyetçiliğe yeni bir bakış açısı getirebileceği düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Millet olma kriterleri önceden belirli olduğu için İngiliz olmak “kapsamlı çokluklar” kategorisine girerken, azınlıklar ve göçmenler “yoğun çokluklar” (Colebrook, 2002: 59) kategorisindedir. Toplumsal hayatlarında ayrımcılık ve dışlama ile karşılaşan ve yoğun çokluklar grubunda olan göçmenler ve azınlıklar, İngiliz milletine dâhil olarak düşünülmezler. Önceden belirlenmiş millet olma kriterlerini belirleyen kapsamlı gruplar, kendi mensup oldukları gruba göçmenler ve azınlıkları kabul etmek istemezler. Çünkü ulus devletler temelde sadece bir vatandaşlığa izin verir, ancak göçmenler aynı anda birden fazla devletle bir ilişki kurmuşlardır; yani aynı anda “iki devletin vatandaşı olabilirler ya da bir devletin vatandaşı olup başka bir devlette yaşayabilirler” (Castles ve Miller, 1998: 42). Ancak kimliklere rizomatik bir yaklaşım, göçebelerin varlığının millet olma düşüncesine yeni bir perspektif kazandırabileceğini gösterir. Bununla birlikte göçebeliliğin vatandaşlık ile ilişkisi, devletlerin milliyetçilik düşüncesini, vatandaşlık tanımına hâkim olmak ve homojen bir sadık vatandaşlar grubu oluşturmak için kullanabileceğini ima eder. Bu durumda, “göçebe vatandaşlık” (Holland; 2010: 188), devlet tarafından oluşturulan vatandaşlığa karşı, alternatif bir vatandaşlık biçimi yaratmak ve bundan kaynaklanan sorunlara çareler sunmak için kullanılabilir. Ütopik bir kavram olan göçebe vatandaşlık kavramının, yeni dünya düzenindeki artan hareketliliğe yanıt olabileceğini kavramak önemlidir. Kendi kimliklerini geride bırakan göçmenler, dünya vatandaşlığı fikriyle birlikte ele alındığında, göçebe/esnek vatandaşlık için bir adım oluşturabilirler. Her ne kadar dünya vatandaşlığı gibi, göçebe vatandaşlık da ütopik bir kavram olarak görülse de göçmenler, bu kavram üzerine düşünmek için bir olasılığı ortaya koyar. Romanlardaki Abbas, Salih, Latif ve isimsiz anlatıcı gibi geçmişini, kimliğini, hatta doğduğu yeri silen ve unutmak isteyen karakterler, alternatif bir vatandaşlık fikrini düşünmenin yolunu açabilir.

Bu bağlamda, göçebe vatandaşlık aynı anda hem hiçbir yere ait olmayan hem de birde fazla yere aidiyet hissedebilen daha esnek bir vatandaşlık biçimini ima eder. *Son*

Hediye'deki Cemal'in sözleri bu hususta anlamlıdır: "Yaşadıkları yere tam anlamıyla ait olmayan fakat bir yandan da birçok bakımdan karmaşık bir aidiyet duygusuna sahip olan, böyle bizim gibi milyonlarca kişi var. Bundan mutluluk duyabilir insan" (2011: 97). Böylece, romanın başında kimlik krizi yaşayan ve aidiyet bağlarını sorgulayan karakterlerden, romanın sonunda göçmenlikleri, köksüzlükleri ve karmaşık aidiyet duygularıyla barışan insanlara dönüşmeleri, göçebe vatandaşlık ihtimalini düşündürür. Romanın sonunda, mülteci merkezinde Meryem'in de aralarında olduğu farklı etnik gruplardan bir grup kadının, kadınların hayat hikâyelerinden oluşan bir oyun sergilemeleri, oyunun herkes tarafından beğenilmesi, hep bir ağızdan şarkı söylemeleri, ortamın kahkaha ve müzik sesleriyle dolup taşması (2011: 276) ve bunların romanın sonlarında yer alması göçmenliğin kutsanmasına işaret eder. Romanda, göçmen kimliğine en çok öfke duyan karakter olan Hanna'nın, babasının ölümü ve Nick ile yaşadıklarının da etkisiyle, kendi göçmen kimliğini kabullenmeye başlaması söz konusudur. Göçmenliğiyle barışıkça hayatının "melodramatik havasını günden güne dağıldığını" (2011: 274) fark etmeye başlar. Kendi düşüncelerinden sıyrılıp biraz daha dünya sorunlarına dönmeye başlayan Hanna, özellikle de Nick'in odasında bulunduğu Eritreli yüzünde acı olan kadın fotoğrafından etkilenmesiyle de (2011: 284) bu değişimi göstermiş olur. Hanna'nın Zanzibar'ı ziyaret etmek istemesi, göçmen kimliğini kabullenmeye başladığını ve göçebe vatandaşlığa kapı aralandığını gösterir.

Bununla birlikte, romanlarda dünya vatandaşlığı ya da göçebe vatandaşlık gibi düşüncelere gerçek anlamda ulaşılabildiğini söylemek mümkün değildir. Dünya vatandaşlığının öngördüğü karşılıklı saygı ilkesinin, ötekinin özgürlüğünü korumayı içerdiği düşünüldüğünde, *Sessizliğe Hayranlık* romanındaki isimsiz anlatıcının özgürlüğünün korunduğu ya da saygı gördüğü bir kabul durumuna ulaşması söz konusu değildir. Bunun aksine, anlatıcı kabul görmediği için başka rollere bürünmek, geçmişini değiştirmek, hatta gerçeği çarpıtmak durumunda kalır. Dolayısıyla, dünya vatandaşlığı fikrine ulaşılmadığı ve romanda uluslararası ilişkilerde böyle bir barış ortamı mevcut olmadığı görülür. Herkesin eşit bir şekilde muamele gördüğü bir dünya tasavvuru olmadığında, evrensel bir barış ve iş birliği düzeninden söz edilemez. Dünya vatandaşlığı fikri, eşit muamele ve ötekine saygıyı ön planda tutarak, evrensel bir barış ortamına yönelik bir adım olarak görülmelidir. Bu hususta, dünya vatandaşlığının uygulanmasının güç olduğu ve bir ideal olabileceği yönündeki görüşler göz önüne alındığında, bu yöndeki

abalara ancak bir ilham olabileceğini kavramak önemlidir. Romanda, ne anlatıcı ne de diğerkarakterler dünya vatandaşı olarak düşünölebilecek zihinsel yapıya henüz sahip değildir. Farklı etnik gruplar arasındaki bağıları geliştirmek adına, en azından bireysel düzeyde ırklar arası ilişkiler, bu farklılıkları aşmak için bir adım olarak ön plana çıksa da bu ilişkilerin başarıya ulaşmadığı ve bireylerin bu ilişkilerde kendi farklılıklarını koruyamadığı görülür. Dolayısıyla, karakterlerin farklılıklarına rağmen, insanlık paydasında buluşması romanda başarıya ulaşamaz. Romanın sonunda, anlatıcının kendisi gibi köksüz bir göçmen olan ve bir İngiliz ile aşk ilişkisi başarısızlığa uğramış olan Ira ile köksüzlük paydasında buluşması, en azından *Son Hediye* romanında olduğu gibi göçmen kimliğiyle bir uzlaşma çabası olarak yorumlanabilir.

Bununla birlikte, *Terkediş* ve *Deniz Kenarında* romanlarının sonu, göçmen kimliğiyle uzlaşının yanı sıra, karakterlerin kendi bireysel farklılıklarını koruyarak, ırklar arası etkileşim kurmaya çalıştıklarını gösterir. Romanın önsözünde Barış Özkul, Gurnah'ın bu romanının bir dünya romanı ihtimalinin yaklaştığını gösterdiğine dikkat çeker. Ona göre, “*Terkediş*'in sonu bütün karakterlerin bireysel farklılıklarını koruyarak yeni bir evrensel bilinçlilik ve duyarlılıkta buluşacakları bir geleceğe dönüktür” (2005: 13). Romanın sonunda, Raşit'in “Kenya'ya yerleşen göçmenlerin yazınında ırk ve cinsellik” adlı makalesini sunduğu sırada, Frederick ve Pearce'in torunu olan Barbara Turner ile birlikte, gerçekten anlamadığını ve ihmal ettiğini fark ettiği ailesini ziyaret etmeyi planlaması ve Raşit ile Barbara'nın bir araya gelmesi ırklararası bir birliktelik için bir umut ışığı olarak görölebilir (2005: 330). Bu durum, dünya vatandaşlığına yönelik, ırksal ayrımların ötesine doğru, nesiller sonra ortaya çıkan bir adım olarak düşünölebilir. Benzer şekilde, *Deniz Kenarında* romanında, Salih'e konukseverlik gösteren Rachel ile Salih arasındaki dostluk, Latif'in de aralarına katılmasıyla üçü arasında gelişen bağ ve Latif ile Rachel arasındaki muhtemel ırklar arası ilişki, karakterlerin kendi bireysel farklılıklarını koruyarak, saygı ve duyarlılık çerçevesinde bir araya gelmeleri anlamına geldiğinden önem arz etmektedir. Karakterlerin kendilerine özgü farklılıklarından vazgeçmelerine gerek kalmadan etkileşim kurmaları ve dayanışmanın ön plana çıkması, yabancıların kötölük getireceği önyargısının bir kenara bırakıldığını gösterir. Bu anlamda, yabancılarla etkileşim kurmaktan kaçınmanın, birlikte yaşayabilmek için gerekli olan ve Bauman'ın işaret ettiği diyalog kurma (2021b: 92) ihtimalini ortadan kaldıracağı dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Diyalogdan kaçınarak sessizliğe

yönelmek ise, zihinsel anlamda bir sınır çizdiği için göçün getirdiği sorunları, çözümünden uzaklaştırmaktadır. Diyalog kurma hem çatışma hem de uzlaşya olanak sağladığı için Salih, Rachel ve Latif arasında olduğu gibi, Raşit ve Barbara arasında da yabancılaşmayı azaltmaya yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte, romanlarda böylesi bir diyalog ortamının her zaman mevcut olmadığını ve sessizliğin sıklıkla başvurulmuş bir iletişim biçimi olduğunu da vurgulamak gerekir.

Bu noktada, Bauman'ın eleştirdiği Kant'ın konukseverlik fikrine uygun davranmama ve henüz küreselleşmenin getirdiği bilinç düzeyine ulaşamama durumlarını (2021b: 61) romanlarda görmek mümkündür. Ancak, eleştirilen bu noktaların henüz gerçekleşmemiş olması, gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez ve Gurnah romanlarının ucu açık şekilde bitmesi, gerçekleşme ihtimalinin olduğunu ima eder. Nishanth Mogili, "Migrants' Trauma and Texture of Survival in Abdul Razzak Gurnah's Fiction" adlı çalışmada, Gurnah'ın romanlarının kesin bir sonla bitmemesini özelliğinin devam eden bir süreç olmasıyla ilişkilendirir (2023: 465). Dolayısıyla, bireyin gelişimi ve arayışı devam ettiği için toplumların da dönüşmesi ve değişmesi ihtimali her daim vardır. Bu nedenle, dünya vatandaşlığı fikri her ne kadar ütopyik olsa da konukseverliğin ve diyalog kurmanın, bu hususta önemli adımlar olduğunu kavramak gerekir. Değişen dünyanın bu akışkanlığına ayak uydurabilmek için çoklukların kabul edilmesi ve göçebe vatandaşlık, göçebe düşünce ve konukseverlik gibi hususlara alan açılması gerekmektedir.

SONUÇ

Göç, çağın belirleyici unsuru haline geldiğinden, günümüzde göç çalışmaları önem kazanmıştır. Bir yandan bilim insanları tarafından göçün ardındaki nedenler araştırılırken, diğer yandan da göç olgusunun tam olarak kavranabilmesi için göçün getirdiği bütün bu değişimler incelenmektedir. Göçün ve göçmenlerin sosyal ve kültürel alanlarda artan etkileri nedeniyle, artık göç ve göçmenler sınırlara itilememektedir. Göçmenleri geri kalmış olarak gören olumsuz varsayımların aksine, çağdaş bilim insanları göçmenlerin getirdiği bu çok kültürlülüğü kutlamaya başlamışlardır. Küreselleşen dünyada öne çıkan figürler haline gelen köksüz ve yurtsuz göçmenler, aidiyet bağlarını gevşeterek, sınırlar ve bölgelerle sınırlanmamış bir dünyada bir var olma biçimini betimlerler. Bu durumda, göçün ve göçmenlerin dünyanın kültürel ve sosyal haritalarını olduğu kadar, edebiyatını da nasıl etkilediğini ele almak gerekir. Göçün sosyal, dilsel ve kültürel etkilerine ek olarak, göçün etki alanı göç edebiyatı ile sonuçlanan edebiyatını da içerir. Göç anlatıları, göçün kültürel kimlikler üzerindeki etkisini tasvir etmedeki önemlerinin yanı sıra; dönüş, nostalji ve melezlik odaklarıyla da diğer türler arasında öne çıkmaktadır. Göç edebiyatının tarihsel gelişiminde, sürgün ve göçmen yazarlar örneğinde olduğu gibi, göç bir ilham kaynağı ve dünyada olma durumu olarak verimli bir şekilde ele alınabilir. Bu noktada, köksüzlük ve yurtsuzluk duygusunun, modern dünyanın durumunu tanımlamaya uygun ifadeler olduğu vurgulanmıştır. Dünyanın köksüz ve yurtsuz durumu, eserleri sınırları aşan göçmen ve sürgün yazarlar nedeniyle, artık salt milliyetçi olmayan edebi eserleri de etkilemektedir. Bu açıdan, göçmenler küresel figürler olarak düşünülürken, göç edebiyatı da değişen dünya koşullarına bir yanıt olarak ortaya çıkmaktadır.

Göç edebiyatıyla ilgili olarak, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin görüşlerinin, göç edebiyatı türün tartışılması noktasında, geniş bir kavram yelpazesi sunduğu anlaşılmaktadır. Çokluklar üzerine kurulu rizomatik düşüncenin, tarih ve kimlik kavramlarıyla birlikte tartışılmasının ardından, yaratıcı kaçış çizgilerinin işleyişi anlamına gelen yersizyurtsuzlaşma kavramı ele alınmıştır. Göçebe düşünce ve göçebeliğin vatandaşlık ve kimlik kavramıyla ilişkine yer verilmiştir. Akabinde, Zygmunt Bauman'ın modern çağın belirsizlik ve hareketlilikle karakterize olması anlamına gelen akışkan modernite ve küreselleşen dünyanın atıkları olarak gördüğü göçmenlerin atık

insan olma durumları tartışılmıştır. Bir sonraki kısımda, Kant ve Derrida'nın konukseverlik ve dünya vatandaşlığı kavramları ele alınarak değişen dünya koşullarında göçmenlerin nasıl karşılandığına yer verilmiştir. Kuramsal kısmın son başlığında, Salman Akhtar'ın görüşlerinden hareketle, göçün psikososyal boyutuna odaklanılmıştır. Kuramsal kısmı izleyen uygulama kısmından önce, Nobel Ödüllü yazar Abdulrazak Gurnah'ın hayatı ve edebi kimliğine yer verildikten sonra, göç olgusunun onun romanlarında nasıl ele alındığına değinilmiştir. Kendi travmatik göç deneyiminin romanlarını nasıl etkilediğine, göçmen karakterlerinin verdikleri bireysel ve toplumsal mücadelelerin anlatısını nasıl şekillendirdiğine odaklanılmıştır.

Uygulama kısmının ilk bölümünde, Gurnah romanlarında göçmenlerin atık insan olarak nasıl tasvir edildiğine yer verilmiştir. *Sessizliğe Hayranlık* (1996) romanında, atık insan olan isimsiz anlatıcının göç ettiği İngiltere'de ırkçılık ve ayrımcılıkla karşılaştığı için kendine yabancılaştığı görülmektedir. Akhtar'ın görüşleriyle bağlantı kurularak, anlatıcının kendini kaygılı ve değersiz hissettiği anlaşılmaktadır. *Son Hediye* (2011) romanındaki atık insan olan Abbas ve ikinci nesil göçmenler olan çocuklarının sosyal hayatlarını çevreleyen ayrımcılık ve dışlanmanın onları nasıl etkilediği incelenmiştir. Hanna karakteri üzerinden, göçmenlerin yaşadığı nesiller arası çatışmaya yer verilmiştir. Bu durumda, göçmenlerin asimile olma çabalarına rağmen, gerçek anlamda göç ettikleri ülkede tam anlamıyla kabul görmedikleri anlaşılmaktadır. Romandaki Abbas karakterinin hayatının büyük bölümünü İngiltere'de geçirmesine ve ülkesini ölene kadar bir daha hiç ziyaret etmemesine rağmen, göç ettiği ülkede kabul görmediği için yabancılık hissinden hiçbir zaman kurtulamadığı ve kendini dünyada kaybolmuş hissettiği görülmektedir. *Terkediş* (2005) romanında, İngiltere'ye göç ederek, orada atık insan olarak dönüşüme sokulmuş Raşit karakterinin, yabancı öğrenci olarak yaşadığı yerde okulda ve diğer sosyal ortamlarda olmak üzere ırkçılık ve aşağılanmaya maruz kaldığından, kendine yabancılaştığı ve kendini değersiz gördüğü anlaşılmaktadır. Benzer şekilde, *Deniz Kenarında* (2001) romanında da İngiltere'ye göç eden Latif karakterinin ırkçılık ve ayrımcılık hisleriyle baş etmeye çalışırken, kendini ne kadar değersiz ve aşağılanmış hissettiğine yer verilmiştir. Gündelik yaşamlarının olağan parçası haline gelen ırkçılık ve ayrımcılığın, romanlardaki karakterlerin kendine güvenlerini sarstığı ve sosyal etkileşimlerinde tedirgin hissetmelerine yol açtığı düşüncesi ileri sürülmüştür. Göçmen karakterlerin, göç ettikleri ülkede özgürleşme ve yeni bağlantılar kurma ihtimalleri

olduğu halde, maruz kaldıkları ayrımcılık, ırkçılık, yabancılaşma ve göç ettikleri ülkeyle yeterince temas kuramamaları nedeniyle genel anlamda negatif yersizyurtsuzlaşma yaşadıkları görülmektedir; pozitif yersizyurtsuzlaşmanın ve mutlak yersizyurtsuzlaşmanın ise romanların sonunda bir ihtimal olarak karşımıza çıkması söz konusudur.

Avrupa dışından gelenlere dostça davranılmadığı görüşü tartışılarak, romanlardaki karakterlerin İngiltere’de bireysel ve sosyal düzlemde bir kimlik kriziyle baş başa kaldıkları görülmektedir. Göçmen karakterlerin kimliklerinin her daim sorgulandığı, toplumda istenmedikleri ve devletlerin düzenine tehdit olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Göç ettikleri ülkelerde hem alt düzey işlerde çalışacak birilerine ihtiyaç duyulması sebebiyle kabul edilmeleri hem de yerliler tarafından endişe kaynağı olarak algılanmaları durumu tartışılmıştır. Göçmen karakterlerin çağrıştırdıkları savaş, yıkım ve kaos gibi imgelerden dolayı, yerlilerde korku ve endişe yarattığına değinilmiştir. Küreselleşmenin getirdiği hareket özgürlüğünün eşit olarak dağılmadığı, romanlardaki seçkin Avrupalı karakterlerin diledikleri yere gitmesi söz konusuysa, göçmenlerin denetlediği, sorgulandığı hatta *Deniz Kenarında* romanındaki Salih’in durumunda olduğu gibi, eşyalarına el konulabildiği görülmektedir. Göç eden kişinin yaşadığı yabancılık, köksüzlük ve yurtsuzluk gibi deneyimlemesi zor süreçlerin, karakterlerde psikolojik bir yük oluşturduğu anlaşılmaktadır. Romanlardaki karakterlerden, *Deniz Kenarında* romanındaki mülteci karakter Salih’in en travmatik göç deneyimi yaşayan karakter olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Romanlardaki karakterlerin ne kendi ülkelerine ne de İngiltere’ye ait hissedemediği, psikososyal karmaşalar yaşadığı ve bu hususta etnik toplulukların ve bireysel çabaların rolü tartışılmıştır. Gurnah romanlarındaki atık insan tasvirinin, göçmenlerin durumunu ve göç deneyiminin iç dinamiklerini anlamak açısından önemli olduğu görülmüştür.

Uygulama kısmının ikinci bölümünde, Gurnah romanlarındaki göçmen karakterlerin değişen kültürel kimliklerini ve göç ettikleri toplumda kurdukları yeni ilişkileri kavrayabilmek için romanlardaki rizomatik ilişkilere yer verilmiştir. Çokluklar üzerine kurulu rizomlar vasıtasıyla, karakterlerin geçmişle ilişkileri ve kimlik oluşturma süreçlerini anlamaya olanak sağlayan farklı anlam katmanları ortaya çıkmaktadır. Özellikle, *Terkediş* romanının yapısının farklı karakterlerin, farklı zaman dilimlerinde ve farklı zamanlarda geçen hikâyelerden oluşan rizomatik bir yapı gösterdiği görülmektedir.

Her ne kadar hikâyeler ve karakterler arasında bağlantılar kurabilse de tek bir merkeze doğru takip edilemediği için haritalandırmaya uygun rizomatik bir yapı gösterir. *Deniz Kenarında* romanında ise, nesneler üzerinden, insanların ve hikâyelerin birbiriyle ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Romandaki tütsü kutusu, abanoz masa ve sahte kimlik gibi nesnelerin insanları ve hikâyeleri birbirine bağlayarak, rizomatik bir ilişki kurduğu gözlemlenmektedir. Bu nesnelerin, romanda bir uzamdan başka bir uzama, bir kişiden başka kişiye ve bir hikâyeden başka bir hikâyeye olmak üzere hareket etmesi söz konusudur.

Bu noktada, Gurnah'ın eserlerinin, göçmen karakterlerin minör anlatılarına yer vererek, İngiltere'nin bütüncül ve hiyerarşik tarih yazımına alternatif yaratan göçebebilim tarihi kapsamında olduğuna dikkat çekilmiştir. Romanlardaki Latif ve Raşit gibi başarılı göçmen karakterlerin, göç ettikleri ülkeye katkılarına rağmen, görmezden gelindikleri ve benimsenmedikleri ileri sürülmüştür. Göçmen karakterlerin düşünceden yaratıcı ve dönüştürücü savaş makineleri oluşturmalarına değinilerek, *Terkediş* romanındaki Raşit'in yazdığı hikâye ve makalenin, Amin'in günlüğünün, *Son Hediye*'de Meryem'in sergilediği oyunun ve Cemal'in öyküsünün bilimsel ve sanatsal savaş makineleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Böylelikle göçmen karakterlerin, kaçış çizgileri çizerek ve göçebe düşünce yoluyla, düşünceyi sorunsallaştırarak yeni düşünme biçimleri ortaya koydukları görülmektedir. Göçebe düşünce ve akışkan modernite bağlantısı kurularak, romanlarda göçmen karakterlerin ötekileştirici ve dışlayıcı söylemlere maruz kaldığı; bu sebeple çağın gerektirdiği kültürlerin bir aradalığını sağlamaya yönelik çabaların, kolektif düzeyde henüz karşılığı olmadığı ve Gurnah'ın da bunu bireysel düzeyde tasvir ettiği öne sürülmüştür. Romanlarda, etnik grupların kendi içlerindeki milliyetçi fikirlerin, diğer etnik grubun aşağılanmasına yol açarak, ötekileştirmeye hizmet ettiği görülmektedir. Milliyetçilik hislerinin sadece ev sahibi toplumda değil, *Terkediş* romanındaki Sundeep karakterinde olduğu gibi göçmen karakterlerde de görülebileceği belirtilmiştir. Yabancılarla baş etmek için asimilasyon stratejilerine başvurulduğu görülmüştür. Romanlarda, İngiltere'ye göç eden karakterlerin “antropofajik” yani yabancıyı yutup sindirme stratejisiyle karşı karşıya kaldığı, Afrika'dakilerin ise kendi vatandaşlarını sürgüne gönderme ve göçe zorlama yoluyla “antropoemik” stratejiye maruz kaldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu noktada, yurttaş ve birey arasındaki farka değinilerek, romanlarda Afrika'daki insanların refahlarının kendi ülkelerinin refahına bağlı olduğu,

İngiltere’de ise bireyselliğin ön planda olması sebebiyle, kişisel çıkarların ortak çıkarlardan önce geldiği görülmüştür. Milliyetçilik ve vatanseverliğin sınırlayıcı kimlik tanımlamaları yerine, Bauman’ın tahayyülünde daha geniş kapsamlı sosyal birlikteliğin egemen olduğu esnek toplumsal yapıların, romanlarda mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Karakterlerin kendi farklılıklarıyla kabul gördüğü çatışma ve uzlaşma ortamının olmadığı öne sürülmüştür. Romanlardaki ırklar arası birlikteliklerin, bireysel düzeydeki çabaların yansımaları olarak ön plana çıkarılmasına karşın, göçmen karakterlerin kendi ırkları ve kültürel özellikleriyle kabul görmemeleri nedeniyle, kültürel kimliklerinden vazgeçtikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Tezin uygulama kısmının Gurnah’ın romanlarında konukseverlik ve dünya vatandaşlığı kavramlarının tartışıldığı son bölümünde, göçmen karakterlerin göç ettikleri ülkede kabul ve karşılanma durumlarına odaklanılmıştır. *Terkediş* romanının konukseverlik sorunuyla başladığına yer verilerek, adını bile bilmediği bir yabancıyı evine getiren Hasanali’nin, bu duruma koşulsuz konukseverlikle yaklaştığı, kardeşi Rehana’nın ise gelen kişinin yabancı olmasını sorun ederek, koşullu konukseverlikle yaklaştığı görülmektedir. Yerli halkın konuksever tavırlarına karşın, sömürgeci memurların kaba davranışlar sergilediği ve konukseverliği karşılıksız bıraktığı belirtilmiştir. Romandaki konuksever anların biterek, yerini konuksevmezliğe bıraktığına değinilerek, ırklar arası birlikteliklerin Gurnah tarafından başarısızlığa uğrattığına yer verilmiştir. Romanın ırklar arası etkileşimlere olanak sağlamasına rağmen, terk edişle sonuçlanmasının konukseverliği tartışmalı hale getirdiğine dikkat çekilmiştir. Benzer şekilde, *Sessizliğe Hayranlık* romanında da başarısızlığa uğramış ırklar arası birlikteliğin olması ve koşulsuz kabul göremediği için gerçek kimliğini gizlemek zorunda kalan bir anlatıcının varlığının söz konusu olduğu belirtilmiştir. Romanda, ev sahibi toplumun diline, kültürüne ve yaşam tarzına uyum gösterilmesi koşuluyla sunulan bir konukseverliğin mevcut olduğu ve bu koşullu konukseverliğin de bir noktada bittiğine yer verilmiştir. *Son Hediye* romanında da ırklar arası birlikteliğin başarısızlığa uğradığına ve sunulan koşullu konukseverliğin biterek, Hanna için konuksevmezliğe dönüştüğüne dikkat çekilmiştir. *Deniz Kenarında* romanında ise, koşulsuz kabul bekleyen ve iltica talep eden Salih’e koşullu konukseverlikle yaklaşıldığına değinilmiştir. Romanda, İngiltere’nin siyasi nedenlerden kaynaklı koşullu konukseverliğinin, koşulsuz

konukseverliğe alan tanımadığı, Afrika'nın ise konukseverlikle bağdaşmayan bir şekilde tasvir edildiği belirtilmiştir.

Afrika'nın çatışmalı denilebilecek ortamından kaçarak, kendi kimliğini geride bırakıp göç eden Abbas, Salih, Latif ve isimsiz anlatıcı gibi karakterlerin hem aynı anda birden fazla yere aidiyet hissedebilmeleri hem de aslında hiçbir yere ait olamamalarının göçebe ya da esnek vatandaşlık kavramlarını düşünmenin yolunu açtığına yer verilmiştir. Buna rağmen, romanlarda göçebe vatandaşlık ve dünya vatandaşlığı gibi düşüncelere ulaşıldığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte *Sessizliğe Hayranlık* ve *Son Hediye* romanlarında, göçmen karakterlerin kendi göçmen kimlikleriyle uzlaşmaya çalıştıkları görülmektedir. *Terkediş* ve *Deniz Kenarında* romanlarında ise, göçmen kimliğiyle uzlaşmayla birlikte, karakterlerin kendi bireysel farklılıklarını koruma çabası göstererek, ırklar arası ilişkiler kurmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Romanların açık uçlu olmasından yola çıkarak, her ne kadar dünya vatandaşlığı ve koşulsuz konukseverlik gibi hususlara romanlarda ulaşılmadığı görülse de karakterlerin hikâyelerinin tamamlanmamış olması, dönüşüm için umudun olduğunu göstermektedir. Dünyanın değişen koşullarına uyum sağlayabilmek adına, çoklukların kabul edilerek diyalog kurmaya, göçebe düşünceye, göçebe vatandaşlığa ve konukseverliğe yer açmanın gerekli olduğu vurgulanmıştır.

Bu çalışma kapsamında çizilen kavramsal çerçevede, Akhtar'ın göçmenlerin ve göçün getirdiği sorunlara, etnik topluluklar arası dayanışma ve kültürel köprülerin kurulması gibi çözümler önerdiği, Derrida'nın çözüm olarak insan haklarının geliştirilmesi için dünya vatandaşlığının genişletilmesi ve koşulsuz konukseverliğin teşvik edilmesi gerektiğini savunduğu görülmüştür. Kant'ın dünya barışının sağlanması için insanların birbirlerini dünya vatandaşı olarak görmesi gerektiği ve konukseverliği önemli bir ilke olarak tanımladığı anlaşılmıştır. Bauman'ın ise göçmenlik sorunlarının çözümü için diyalogun önemine dikkat çekerek, anlayış, dayanışma ve özgür seçim hakkını teşvik ettiği belirtilmiştir. Deleuze ve Guattari'nin değişen dünyanın çokluklarının kucaklanarak, göçebe vatandaşlığa ve göçebe düşünceye yer açılmasını önerdiği ortaya çıkmıştır. Bu düşünürlerin, insan hakları, barış ve karşılıklı anlayışın önemine odaklanmakla birlikte, sorunları farklı yönlerden ele aldığı görülmüştür. Bu düşünürlerin ortaya koyduğu kavramların, göç edebiyatının birer örneği olan Gurnah'ın *Sessizliğe Hayranlık*, *Deniz Kenarında*, *Terkediş* ve *Son Hediye* romanlarının

incelenmesinde metinlerin çok katmanlı anlamlarını açığa çıkarma konusunda işlevsel oldukları anlaşılmıştır. Romanların, aidiyetin mekânsal veya ulusal bir kimlik üzerinden değil, bireysel deneyimler ve ilişkiler üzerinden yeniden tanımlanması gerektiğine dair bir farkındalık geliştirme noktasında önemli olduğu görülmüştür. Bu noktada, küresel figürler olan göçmenlerin sadece kendi anavatanlarıyla değil, aynı zamanda modern dünyanın kendisiyle bağ kurabileceklerini anlamının önemli olduğu düşüncesine ulaşılmıştır. Göçmenleri ötekileştirmek yerine, göçe zihinsel bir süreç ve bir dünyada var olma biçimi olarak yaklaşarak, göçmenlerin katkılarını görmenin küreselleşen dünyanın bir gerekliliği olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışma, göç edebiyatı eleştirisi konusunda, çizilen kavramsal çerçeve eksenindeki anahtar kavramlar yardımıyla göç edebiyatının anlaşılması hususunda önemli katkılar sağlamaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmad, A. (1994). *In Theory Classes, Nations, Literatures*. London and New York: Verso. <https://doi.org/10.1604/9780860916772>.
- Ahmad, A. (1995). *Teoride Sınıf, Ulus ve Edebiyat*. (Çev.: Ahmet Fethi). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Ainslie, R. C., Tummala-Narra, P., Harlem, A., Barbanel, L., & Ruth, R. (2013). “Contemporary Psychoanalytic Views on the Experience of Immigration”. *Psychoanalytic Psychology*, 30(4), 663–679.
- Akhtar, S. (2021). *Göç ve kimlik: Kargaşa, Sağaltım, Dönüşüm*. (Çev.: S. Ayhan). İstanbul: Sfenks Kitap.
- Augé, M. (2016). *Yok-yerler: Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş*. (Çev.: Turhan Ilgaz). İstanbul: Daimon Yayınları.
- Arslan, Ö. (2014). *A Postcolonial Narratological Study of Silence in Abdulrazak Gurnah’s Admiring Silence and By the Sea* (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Badiou, A. (2013). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. (Çev.: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bakırtaş, Ş. (2018). *Perception of Culture, Identity and Religion in Abdulrazak Gurnah’s and Salman Rushdie’s Works*. (Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk University Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Barasa, R. S. and Makokha, J. K. S. (2011). “Weaving Exilic Narratives: Homodiegetic Narration and Postcolonial Translocation in Abdulrazak Gurnah’s *Admiring Silence*”. *Negotiating Afropolitanism: Essays on Borders and Spaces in Contemporary African Literature and Folklore*, 215-235. Amsterdam, NY: Rodopi.
- Bauman, Z. (2020). *Modernlik ve Müphemlik*. (Çev.: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2021a). *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*. (Çev.: Akın Emre Pilgir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bauman, Z. (2021b). *Kapımızdaki Yabancılar*. (Çev.: Emre Barca). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2021c). *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*. (Çev.: Pelin Sıral). İstanbul: Habitus Yayıncılık.
- Bauman, Z. (2022). *İskarta Hayatlar Modernite ve Safraları*. (Çev.: Osman Yener). İstanbul: Tellekt Yayınları.
- Bauman, Z. (2023). *Akışkan Modernite*. (Çev.: Sinan Okan Çavuş). İstanbul: Tellekt Yayınları.
- Benko, G. (1997). "Introduction: Modernity, Postmodernity and The Social Sciences". *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, 1-44. Oxford: Blackwell.
- Berry, J. W. (1997). "Immigration, Acculturation, and Adaptation". *Applied Psychology: An International Review*, 46(1), 5-68.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.1604/9780415016353>.
- Bhabha, H. K. (1994). *Kültürel Konumlanış*. (Çev.: Tahir Uluç) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bhugra, D. (2004). "Migration and Mental Health". *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 109, 243–258.
- Borradori, G. (2008). *Terör Günlerinde Felsefe Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar*. (Çev.: Emre Barca). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Braidotti, R. (2012). *Nomadic Theory The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press
- Brandes, G. (2014). *Main Currents in Nineteenth-Century Literature*. New York: Macmillan Company. <https://www.gutenberg.org/files/47675/47675-h/47675-h.htm>.
- Brennan, L. (2014). *Enacting Globalization: Multidisciplinary Perspectives on International Integration*. London: Palgrave Macmillan.
- Castles, S., & Miller, M. J. (1998). *The Age of Migration: International Population Movements in The Modern World*. London: Macmillan Press.

- Brooke-Rose, C. (1996). "Exsul". *Poetics Today*, 17(3), 289–303.
- Chambers, I. (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. London and New York: Routledge.
<https://doi.org/10.1604/9780415088015>.
- Colebrook, C. (2002). *Understanding Deleuze*. Australia: Allen and Unwin.
<https://doi.org/10.1604/9781865087979>.
- Colebrook, C. (2005). "Nomadicism" (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary*, (180-183).
Edinburgh: Edinburgh University Press
- Colman, F. J. (2010). "Rhizome". (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary Revised Edition* (232–235). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Conley, T. (2010). "Space". (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary Revised Edition*. (260-262). Edinburgh: Edinburgh University Press
- Connolly, W. E. (1995). *The Ethos of Pluralization*. London: University of Minnesota Press.
- Cooper, B. (2008). "Returning the Jinns to the Jar: Material Culture, Stories and Migration in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*". *Kunapipi*, 30(1), 79–95.
- Dadawala, V. (2022). "Pain and Wonder: The Wounding Journeys of Abdulrazak Gurnah". *The Point Magazine*. <https://thepointmag.com/category/criticism>.
- Deleuze, G, and Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Trans: Brian Massumi). London: University of Minnesota Press.
<https://doi.org/10.1604/9780816614028>.
- Demirtaş, M. (2014). "Minör Edebiyat ve Minör Oluş". *Göçebe Düşünmek*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Demopaedia Multilingual Demographic Dictionary (1982).
<http://www.demopaedia.org/tools/#:~:text=History&text=In%201953%2C%20the%20Population%20Commission,under%20the%20chairmanship%20of%20P>.
- Derrida, J. (2005). *Kozmopolitizm ve Bağışlanma Üzerine*. (Çev.: Ali Utku ve Mukadder Erkan). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Dikeç, M. (2002). "Pera, Peras, Poros: Longings for Spaces of Hospitality". *Theory, Culture & Society*, 19(1-2), 227-247.

- Dufourmantelle, A. *Davet: Konukseverlik Üstüne*. (2020). (Çev.: Aslı Sümer) İstanbul: Metis Yayınları.
- Duman, M. Z. (2017). “Zygmunt Bauman’ın Sosyolojik Tahayyülünde Özgürlüğün Modern Sürümü Olarak Akışkanlığın ve Tüketiciliğin İnşası”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), 127-147.
- Erayman, İ. O. (2022). *Zygmunt Bauman’ın Düşüncesinde Göç Olgusu: Felsefi-sosyolojik Bir Yaklaşım*. (Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Erkan, Ü. (2019). “Gilles Deleuze Felsefesinde Temel Kavramlar ve Yeni Toplumsal Hareketler”. *OPUS–Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 13(19), 2627-2652.
- Esses, V. M., Veenvliet, S., Hodson, G., & Mihic, L. (2008). “Justice, Morality, and The Dehumanization of Refugees”. *Social Justice Research*, 21(1), 4–25.
- Farrier, D. (2008). “Terms of Hospitality: Abdulrazak Gurnah’s *By the Sea*”. *The Journal of Commonwealth Literature*, 43(3), 121–139.
- Farooqi, H. K, and Jamil, M. B. (2022). “Concealment of Characters’ Identity in a Hybrid Culture of Post-colonial Regime in Gurnah’s *By the Sea*”. *Pakistan Languages and Humanities Review*, 6(2), 1038–1049.
- Filiz, İ. (2022). “Bauman’da Katı ve Akışkan Modernite”. *Tezkire Dergisi*, 79, 119-137.
- Frank, S. *Migration and Literature*. (2008). New York: Palgrave Macmillan, <https://doi.org/10.1604/9780230608283>.
- Freud, S. (2014). *Yas ve Melankoli* (Çev.: A. Emirsoy). İstanbul: Telos Yayıncılık.
- Geçikli, K. (2015). “Abdulrazak Gurnah’ın *Desertion* Adlı Romanının Postkolonyal Okuması”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 54, 105-120.
- Genosko, G. (2020). “Rhizome”. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Goddard, K. and Goddard, S. (2022). “Trauma and The Dialectics of Recuperation In Abdulrazak Gurnah’s *By the Sea*”. *Journal of Literary Studies*, 38(3), 1–15. <https://doi.org/10.25159/1753-5387/11001>

- Gurnah, A. (1987). *Ayrılışın Hatırası*. (Çev.: Mine Günay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (1988). *Hacılar Yolu*. (Çev.: Mehmet Deniz Öcal). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (1990). *Dottie*. (Çev.: Mehmet Deniz Öcal). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (1994). *Cennet*. (Çev.: Mine Günay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (1996). *Sessizliğe Hayranlık*. (Çev.: Mine Günay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (2001). *Deniz Kenarında*. (Çev.: Mine Günay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (2005). *Terkediş*. (Çev.: Mine Günay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (2011). *Son Hediye*. (Çev.: Mine Günay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (2017). *Kumdan Yürek*. (Çev.: Mehmet Deniz Öcal). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gurnah, A. (2020). *Afterlives*. London: Bloomsbury Publishing.
- Han, W. and Ren, Z. (2023). "Postcolonial, intellectual and identity: Three aspects of Abdulrazak Gurnah's Novel". *Journal of East-West Thought: East-West Literature in the Perspective of Cultural Crossvergence*, 35–46.
- Hand, F. (2007). "Story-telling as an Antidote to Disempowerment". *Afroeuropa: Journal of Afro-European Studies*, 1(1).
- Hand, F. (2010). "Untangling Stories and Healing Rifts: Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*". *Research in African Literatures*, 41(2), 74–92. <https://doi.org/10.1353/ral.0.0246>
- Hand, F. (2012). "Becoming Foreign: Tropes of Migrant Identity in Three Novels by Abdulrazak Gurnah". *Metaphor and Diaspora in Contemporary Writing*. (39-58) London: Palgrave Macmillan.
- Hatıpler, M. ve Daşkiran, S. (2021). "Etkileri ve Sosyo-psikolojik Boyutuyla Göç". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 10(3), 714-728.
- Helff, S. (2008). "Imagining flight in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*". *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik*, 56(4), 391–401.

- Hobsbawm, E. J. (1995). *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*. (Çev.: Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Holland, E. (2010). "Nomadicism and Citizenship". (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary Revised Edition*. (188-189). Edinburgh: Edinburgh University Press
- Hussain, S. (2006). "Label and Literature: Borders and Spaces in Postcolonial Migrant Literature in Australia", *Association for The Study of Australian Literature*, 103-116.
- Jones, N. (2005). "Abdulrazak Gurnah in Conversation", *Wasafiri*, 20(46), 37-42, <https://doi.org/10.1080/02690050508589982>
- Kaigai, E. K. (2014). *Encountering Strange Lands: Migrant Texture in Abdulrazak Gurnah's Fiction*. (Doktora Tezi). Stellenbosch: Stellenbosch University, South Africa.
- Kant, I. (2020). *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Deneme*. (Çev.: Ömer Can Azman). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Karadağ, İ. (2016). "Deleuze'ün Göçebe Savaş Makinesi". *Dışarıdan Düşünmek* (125-153). Ankara: Chiviyazıları Yayıncılık.
- Kumavie, D. (2021). "Trapped in the Airport: Borders, Blackness, and The Myth of the Global Citizen in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*". *Postcolonial Texts*, 16 (3), 1-20.
- Lee, E. S. (1966). "A Theory of Migration". *Demography*, 3(1), 47-57.
- Levin, H. (1968). *Literature and Exile, Refractions; Essays in Comparative Literature*. New York: Oxford University Press, (62-81).
- Lorraine, T. (2005). "Smooth Space". (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary*, (253-254). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Maffesoli, M. (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage Publications.
- Mann, M. (2004). "Immigrant Parents and Their Emigrant Adolescents: The Tension of Inner and Outer Worlds". *The American Journal of Psychoanalysis*, 64(2), 143-153.

- May, T. (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Mbembe, A. (2022). *Brütalizm*. (Çev.: P. B. Yalım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mogili, N. (2023). "Migrants' Trauma and Texture of Survival in Abdul Razzak Gurnah's Fiction". *International Journal of Creative Research Thoughts*, 11(11), 460-472.
- Moslund, S. P. (2010). *Migration Literature and Hybridity*. London: Palgrave Macmillan.
- Naas, M. (2006). "Alors, qui êtes-vous? Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu". *Cogito*, 47-48, 236-250.
- Newns, L. (2015). "Homelessness and the Refugee: De-valorizing Displacement in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*". *Journal of Postcolonial Writing*, 51(5), 1-13. <https://doi.org/10.1080/17449855.2015.1070007>
- NobelPrize.org. (2021, October 8). *The Nobel Prize in Literature 2021*: Press release. Nobel Prize Outreach. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2021/press-release/>
- Okungu, A.A. (2016). *Reading Abdulrazak Gurnah: Narrating Power and Human Relationships*. (Doktora Tezi). Johannesburg: University of the Witwatersrand.
- Olaussen, M. (2009). "Africa Writing Europe: An introduction". *Africa Writing Europe: Opposition, Juxtaposition, Entanglement*. New York: Rodopi.
- Ölçer, H., & Hülür, H. (2020). "Deleuze ve Guattari'de Köksapsal Düşünce". *Kavramlar ve Kuramlar: Düşünce Bilimleri* (849-861). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Parr, A. (2010). "Deterritorialization/ Reterritorialization". (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary Revised Edition*. (69-72). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Patton, P. (2005). (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary*, (113-115). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Portes, A., & Rumbaut, R. G. (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. California: University of California Press.
- Protevi, J. (2010). "State+Geography". (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary Revised Edition*. (270-272). Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Roffe, J. (2010). "Nomos". (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary Revised Edition*. (189-191). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. England: Penguin Books.
- Saada, E. (2000). "Abdelmalek Sayad and The Double Absence: Toward a Total Sociology of Immigration". *French Politics, Culture & Society*, 18(1), 28–47.
- Said, E. W. (2000) *Reflections on Exile And Other Literary and Cultural Essays*. Cambridge, Mass: Harvard University Press
- Samuelson, M. (2013). "Narrative Cartographies, ' Beautiful Things' and Littoral States in Abdulrazak Gurnah's *By the Sea*", *English Studies in Africa*, 56(1), 78-90. <http://dx.doi.org/10.1080/00138398.2013.780683>
- Schiller, N. G, and Faist, T. (2010). *Migration, Development, and Transnationalization*. New York: Berghahn Books
- Sözer Ö. ve Keskin, F. (2012). *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sözer, Ö. (2012). "Jacques Derrida ile Birlikte, 'En-son Apori'nin Yeniden-Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir?", *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Spivak, G. C. (2015). "Planetarity" (Box 4, WELT). *Paragraph*, 38(2), 290-292.
- Steiner, G. (1976). *Extraterritorial Papers on Literature and the Language Revolution*. New York: Kingsport Press.
- Steiner, T. (2006). "Mimicry or Translation? Storytelling and Migrant Identity in Abdulrazak Gurnah's *Admiring Silence* and *By the Sea*". *The Translator*, 12(2), 301–322. <https://doi.org/10.1080/13556509.2006.10799220>
- Steiner, T. (2010). "Writing 'Wider Worlds': The Role of Relation in Abdulrazak Gurnah's Fiction". *Research in African Literatures*, 41(3), 125-135.
- Steiner, T. (2013). "A Conversation with Abdulrazak Gurnah". *English Studies in Africa*, 56(1), 157–167. doi:10.1080/00138398.2013.780690.
- Stivale, C. J. (2005). *Gilles Deleuze: Key Concepts*. Trowbridge: Cromwell Press.

- Soleymanzadeh, L. (2021). *Hospitality, Multiculturalism and Narrative Agency in Abdulrazak Gurnah's By the Sea, The Last Gift and Gravel Heart* (Doktora tezi). Middle East Technical University, Ankara, Türkiye.
- Şallı, S. (2018). "Kant'ta Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı ve Ötekiler: Modern Kozmopolitizm Düşüncesinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(12), 92-108.
- Tilbe, A., & Civelek, K. (2018). "Çatışma ve Göç Kültürü Modeli Bağlamında Göç Romanı Okuması: Yüksel Pazarkaya'nın *Savruhanlar*'ı". *Göç Dergisi*, 5(1), 77-106. <https://doi.org/10.33182/gd.v5i1.590>
- Thomsen, M. R. (2008). *Mapping World Literature*. New York: Continuum International Publishing Group. <https://doi.org/10.1604/9781847061232>.
- Toscano, Alberto. (2010). "Capture". (Adrian Parr). *The Deleuze Dictionary Revised Edition*. (43-45). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tuzcu, A., ve Bademli, K. (2014). "Göçün Psikososyal Boyutu". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 6(1), 56-66.
- Ünal, A. (2021). *Literary Representation of Traumatic Past in Selected Novels of Abdulrazak Gurnah and Cengiz Dağcı* (Doktora Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Waldenfels, B. (2008). *Yabancı Fenomenolojisi*. (Çev.: Mesut Keskin). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Welten, R. (2015). "Hospitality and Its Ambivalences: On Zygmunt Bauman". *Hospitality & Society*, 5(1), 7-21.
- White, P. (1995). *Geography, Literature and Migration, Writing Across Worlds*. (R.King, J.Connell, and P.White Eds). <https://doi.org/10.1604/9780415105293>.
- Wylie, G. (2014). "Human waste? Reading Bauman's *Wasted Lives* in the Context of Ireland's Globalization". *Enacting Globalization: Multidisciplinary Perspectives on International Integration*, 57-67. London: Palgrave Macmillan.
- Yeşilçayır, C. (2015). *Kant'ın Barış Felsefesinin Özgünlüğü ve Günümüze Yansımaları*. (Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yüksel, H., ve Hiçdurmaz, Z. (2019). “‘Misafir İşçiden’ ‘Yaşlı Göçmene’ Avrupa’da Yaşlanan Göçmenlerin Sorunları: Fransa Örneği”. *Journal of Economy Culture and Society*, 59, 213–234.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Esra KARATEPE
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Gaziantep Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı
Y. Lisans Öğrenimi	Fırat Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, Almanca
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Fırat Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu – Öğretim Görevlisi (2014 – Halen) Milli Eğitim Bakanlığı – İngilizce Öğretmeni (2011 – 2014)
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	30.04.2025