



# İNSAN&İNSAN

BİLİM KÜLTÜR SANAT VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

YIL/YEAR: 3 SAYI/ISSUE: 10 GÜZ/FALL 2016 ISSN: 2148-7537

## MAKALELER / ARTICLES

---

SALİH AKKANAT

*Post-Siyasal Eleştiri Açısından Liberalizm, Siyasal Alanın Sınırları ve Şiddet*

*Liberalism, the Limits of Political Sphere and Violence in Post-Political Critiques*

İRFAN PAÇACI

*Bir Siyaset ve Hukuk Etiği Sorunu Olarak 1982 Anayasasının 'İktidar Prangası'*

*'Shackles of Power' in the Constitution of 1982 as an Ethical Issue of Politics and Law*

OLKAN SENEMOĞLU

*Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan*

*Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles*

*Human Nature and the Notion of Society in Ancient Greek Political Thought: Plato and Aristotle*

SEÇKİN SEVİM

*Muhsin Ertuğrul: Türk Sinemasının Kurucusu mu Yoksa Günah Keçisi mi?*

*Muhsin Ertuğrul: The Founder or the Scapegoat of Turkish Cinema?*

---



# İNSAN&İNSAN

## BİLİM KÜLTÜR SANAT VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

### JOURNAL OF SCIENCE, CULTURE, ART AND THOUGHT

#### **Hakkında**

İNSAN&İNSAN Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi üç ayda bir elektronik olarak yayımlanan erişime açık hakemli bir dergidir. Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları Nisan, Temmuz, Ekim ve Ocak aylarında yayımlanır.

İNSAN&İNSAN Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi çok alanlı bir dergidir. Çevre, edebiyat, eğitim, etik, felsefe, hukuk, iktisat, iletişim, işletme, sanat, siyaset, şehir, tarih, toplum, uluslararası ilişkiler, yönetim ve yöntem bilim alanlarında insana dair, özgün bakış açısına sahip akademik araştırmaya, inceleme ve çalışmalara yer verir. Dergiye gönderilen yazılar yayın kurulunun ön değerlendirmesinden sonra, anonim en az iki hakem tarafından incelenir.

İNSAN&İNSAN Dergisi Infobase Index, Citefactor, Google Scholar Index ve Türk Eğitim İndeksi tarafından taranmaktadır.

#### **About**

İNSAN&İNSAN Journal of Science, Culture, Art and Thought is an open access double peer reviewed journal which is published quarterly. The spring, summer, fall and winter issues are published in April, July, October and January respectively.

İNSAN&İNSAN Journal of Science, Culture, Art and Thought is a multidisciplinary journal. It includes academic researches, investigations and studies with a unique, human-related viewpoint on environment, literature, education, ethics, philosophy, law, economics, management, communications, art, politics, city, history, society, international relations, administration and methodology.

The papers sent to the journal are reviewed by two anonymous referees minimum after the preliminary evaluation of the editorial board.

İNSAN&İNSAN is indexed by Infobase Index, Citefactor, Google Scholar Index and Turkish Education Index.

---

İNSAN&İNSAN, Yıl/Year: 3 Sayı/Issue: 10 Güz/Fall 2016

ISSN : 2148-7537

Elektronik Yayın Adresi : [www.insanveinsan.org](http://www.insanveinsan.org)

#### **Sahibi / Publisher:**

Okur Yazar Derneği, Ayvansaray m. Yeni Usul s. no: 2. 34085 Fatih İstanbul Türkiye

İletişim / Contact: [bilgi@insanveinsan.org](mailto:bilgi@insanveinsan.org)

---

#### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. H. Emre Bağçe

Prof. Dr. Yüksel Dede

Prof. Dr. Abdulkadir Şenkal

Doç. Dr. Ebubekir Ayan

Doç. Dr. Fatih Demir

Doç. Dr. Abdullah Özkan

Yrd. Doç. Dr. Harun Kırılmaz

Yrd. Doç. Dr. Cengiz Sunay

#### **Editör / Editor in Chief**

Doç. Dr. Ebubekir Ayan

#### **Editör Yardımcıları / Assistant Editors**

Arş. Gör. Ali Mınarlı

Buşra Erimli

Halil Emre Deniz

E-posta: [editor@insanveinsan.org](mailto:editor@insanveinsan.org)

## Danışma & Hakem Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Filiz Aydoğan Boschele <i>Marmara Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Selçuk Koç <i>Kocaeli Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Salih Akkanat <i>Gümüşhane Üniversitesi</i>
Prof. Dr. H. Emre Bağce <i>Marmara Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Mahmut Masca <i>Afyon Kocatepe Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Edip Asaf Bekaroğlu <i>İstanbul Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Yüksel Dede <i>Gazi Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Ülkü Ayşe Oğuzhan Börekci <i>Gazi Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Yusuf Budak <i>Kocaeli Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Can Erbil <i>Boston College</i>	Doç. Dr. Sadık Öncül <i>Batman Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Nilgün Çelebi Yıldız <i>Marmara Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Esra Hatipoğlu <i>Nişantaşı Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Mehmet Özçağlayan <i>Marmara Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Adem Çelik <i>Kafkas Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Metin Işık <i>Sakarya Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Barış Özdal <i>Uludağ Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Anıl Ertok Atmaca <i>Karabük Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Özer Kanburoğlu <i>İstanbul Aydın Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Abdullah Özkan <i>İstanbul Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. İhsan Karlı <i>Kocaeli Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Birsan Örs <i>İstanbul Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Mehmet Hilmi Özkaya <i>Uşak Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Nazım Kartal <i>Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Kemalettin Şahin <i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi</i>	Doç. Dr. İrfan Paçacı <i>Marmara Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Yasin Keleş <i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Abdulkadir Şenkal <i>Kocaeli Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Hakan Samur <i>Mardin Artuklu Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Harun Kırılmaz <i>Sakarya Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Banu Akdenizli <i>Yeditepe Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Şükrü Sim <i>İstanbul Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Mustafa Otrar <i>Marmara Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Artun Avcı <i>Marmara Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Lütfi Sunar <i>İstanbul Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Seçil Özay <i>Marmara Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Ebubekir Ayan <i>Kocaeli Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Rıdvan Şentürk <i>İstanbul Ticaret Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Armağan Öztürk <i>Artvin Çoruh Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Cemal Baltacı <i>Süleyman Demirel Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Ahmet Şimşek <i>Sakarya Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Mert Sunar <i>İstanbul Medeniyet Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Kaya Bayraktar <i>Yalova Üniversitesi</i>	Doç. Dr. İbrahim Şirin <i>Kocaeli Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Cengiz Sunay <i>Yalova Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Fatih Demir <i>Celal Bayar Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Soyalp Tamçelik <i>Gazi Üniversitesi</i>	Yrd. Doç. Dr. Fatma Yurttaş Özcan <i>Sakarya Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Adem Doğan <i>Cumhuriyet Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Abdullah Taşkesen <i>Sakarya Üniversitesi</i>	Öğr. Gör. Dr. Yalçın Lüleci <i>Marmara Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Filiz Erdemir Göze <i>Gazi Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Coşkun Taştan <i>Polis Akademisi</i>	Dr. Elif Demoğlu <i>Marmara Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Gülcan Işık <i>Gazi Üniversitesi</i>	Doç. Dr. Yıldırım Torun <i>Yalova Üniversitesi</i>	Dr. Hakkı Cenk Erkin <i>Kocaeli Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Kutay Karaca <i>İstanbul Gelişim Üniversitesi</i>	Doç. Dr. İnci Yakut <i>Kocaeli Üniversitesi</i>	Dr. Erdiç Gülbaş <i>Dr. Ahmet Tetik</i>
Doç. Dr. Hikmet Kırık <i>İstanbul Üniversitesi</i>		

# İÇİNDEKİLER CONTENTS

## MAKALELER ARTICLES

- 
- SALİH AKKANAT  
*Post-Siyasal Eleştiri Açısından Liberalizm,  
Siyasal Alanın Sınırları ve Şiddet*  
*Liberalism, the Limits of Political Sphere and  
Violence in Post-Political Critiques* 5
- 
- İRAN PAÇACI  
*Bir Siyaset ve Hukuk Etiği Sorunu Olarak  
1982 Anayasasının 'İktidar Prangası'*  
*'Shackles of Power' in the Constitution of 1982  
as an Ethical Issue of Politics and Law* 20
- 
- OLKAN SENEMOĞLU  
*Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan  
Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles*  
*Human Nature and the Notion of Society in Ancient  
Greek Political Thought: Plato and Aristotle* 42
- 
- SEÇKİN SEVİM  
*Muhsin Ertuğrul: Türk Sinemasının Kurucusu mu  
Yoksa Günah Keçisi mi?*  
*Muhsin Ertuğrul: The Founder or the  
Scapegoat of Turkish Cinema?* 64



## Post-Siyasal Eleştiri Açısından Liberalizm, Siyasal Alanın Sınırları ve Şiddet

SALİH AKKANAT\*  
salih.akkanat@gmail.com

**Özet:** Bu makale siyaset alanında şiddetin iki güncel formunu köken birliği içinde düşünmenin üzerinde duruyor: Güvenlik devleti ya da biyoiktidar gibi görünüm altında işleyen egemen iktidar formundaki şiddet biçimi ve uzlaşmaz/köktenci siyasi hareketler şeklinde siyaset alanına kazınan şiddet biçimleri. Makale her iki şiddet biçimini birbirine bağlayan ortak bir temel olarak liberalizmin siyaset tasavvurunun sınırlarına dikkat çekiyor. Liberalizm siyaset toplumsal ihtilafları çoğulculuk ilkesi çerçevesinde ele aldığı; toplumsal-siyasal antagonizmanın gerektirdiği bir siyaset alanı tasavvuru geliştiremediği ölçüde ya güvenlik devletine sivruluyor ya da ihtilafa konu olan sorunları talileştirerek sürekli olarak erteleyen biçimsel bir demokrasi anlayışıyla yetiniyor. Bu durum, şiddet sorununun gölgesi altında düşünüldüğünde, liberal demokrasinin aslında siyaset bir demokrasi anlayışı açısından ontolojik sınırlara sahip olduğunu gösteriyor.

**Anahtar Kelimeler:** Şiddet, Egemen şiddet, Liberalizm, Siyaset alanı, Siyaset alanı.

### Giriş

Şiddet, siyaset teorisinde siyaset alanının varlık koşulları üzerinde düşünme imkânı sunan kilit kavramlardan biri olarak karşımıza çıkar. Şiddete ilişkin tartışma siyaset alanı ya da aktörlerin hangi davranışlarının şiddet kategorisi altında değerlendirilebileceğinden başlayarak toplumsal siyaset alanının kuruluşuna kadar uzatılabilir. Son yıllarda gerek güvenlik devleti biçiminde olsun gerekse kimlik ve tanınma talepleri ekseninde radikalleşerek şiddete sivrulabilen şiddet biçimleri şeklinde olsun birbirini ortak kesen bir sebepler ve çözümler zincirinden söz edilebilir. Bu açıdan liberalizmin siyaset alanını düzenleyen çağımızın egemen siyaset biçimi olarak şiddetin aldığı her iki biçimle de nasıl bir ilişki içinde bulunduğunun sorgulanması önem kazanmaktadır.

İhtilafları, özsel-ontolojik olmayan bir temelde tali çıkar uyumsuzluklarına indirgemek liberalizmi, siyaset alanını, bütün derinliği içinde kuşatma imkânından mahrum bırakır. Liberalizm toplumsal alanı antropolojik ve ontolojik açıdan mülkiyet ilişkileri temelinde kurumlaştırdığı ölçüde, siyaset alanı, bireysel hak ve özgürlüklerin

\* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İİBE, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

korunması amacıyla hukuk zırhına bürünmüş bir objektiflik kazanır. Toplumsalın kuruluşuna ya da farklı biçimlerde tasavvuruna ilişkin hareketlerin şiddetle ilişkilendirildiği an tam da bu noktadan itibaren başlar.<sup>1</sup> Liberalizmin kendi siyaset tasavvurunun sınırlarına gelip dayandığı nokta ile siyasal eylem ve talep biçimlerinin meşru siyasetin ve dolayısıyla hukukun dışına sürüklendiği an eş zamanlıdır. Liberalizmin birey üzerinden formüle ettiği ünlü özgürlükler ve güvenlik arasındaki denge fikrinin esas kaynağının toplumsalın kuruluşuna ilişkin alternatif kolektif-politik tasavvurlara bağlı endişelerin oluşturduğu söylenebilir.<sup>2</sup>

Bu açıdan liberal siyaset düzeni ile özellikle egemen şiddet biçimi arasında ne tür bir ilişkinin olduğunun araştırılması önem taşımaktadır. Bu çalışmada egemen şiddet biçimi ile diğer siyasal şiddet biçimlerinin birbiriyle bağlantılı olduğu ve ortak bir temelden yani ontik siyaset düzeninin biçimsel sınırlarından kaynaklandığı öne sürülüyor. Buradan hareketle de şiddet sorununu liberal demokrasinin siyasal eleştirilerine doğru genişletme zorunluluğu doğuyor. Bu nedenle liberalizmin siyasal eleştirilerini, hukukun antagonistik bir siyasal alan içinde şekillenmesine yönelik arayışlar bağlamında, liberal demokratik siyaset düzeni ile şiddet arasındaki ilişkiyi aydınlatan yaklaşım biçimleri olarak okumak mümkün görünüyor.

Siyaset ve siyasal ayrımını esas alan bu liberalizm eleştirileri, gerek egemen şiddet gerekse toplumsal hayatın antagonistik doğasından kaynaklanan şiddet biçimleri çerçevesinde, liberal demokrasilerin güvenlik siyasetini aşma konusundaki sınırlarını anlamamıza olanak tanıyorlar. Liberal demokratik siyaset düzeni ile egemen şiddet biçimi arasında nasıl bir bağlantı vardır? Siyasal olanın tarafsızlaş(tırıl)ması ya da etkisizleş(tiril)mesi ile şiddetin yükselişi arasındaki ilişkiyi nasıl anlamak gerekir? Bu sorular temelcilik sonrası bir siyasal alanın antagonistik mücadeleler yoluyla nasıl kurulabileceği gibi güç bir sorunun muhtemel cevapları konusunda fikir verebilirler. Egemenlik alanının simgelediği dışlayıcı sınır çizgileri içinde temellenmeyen, biz/onlar ayrımının bir demokrasi tasarısına dönüştürülebildiği “temelcilik sonrası” bir siyasal alanının olanaklı olup olmadığı sorusu liberal demokratik siyaset biçiminin siyasal eleştirilerini önemli kılıyor.

## 1. Şiddetin Gölgesinde Siyasal Olanı Düşünmek

### a. Siyasal Olanın Nötrleşmesi

Siyaset ve demokrasi terminolojisinde son otuz yılda sıklıkla başvurulan ve “antagonizmanın ötesinde” bir dünya kurma hayaline işaret eden “partizansız demokrasi”, “diyalojik demokrasi”, “kozmopolit demokrasi”, “iyi yönetim”, “küresel sivil toplum”,

1 Aykut Çelebi, “Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme”, *Kamusal Alan*, haz., Meral Özbek, (İstanbul: Hil Yayınları, 2005), 251.

2 Nitekim 11 Eylül sonrası gündeme gelen “terörizmle savaş” doktrini bağlamında kimi liberal yorumcular özgürlük ve demokrasinin sağlıklı gelişebilmesi için öncelikle güvenlik önlemlerinin alınması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Örneğin Alan Dershowitz, güvenlik adına işkence yönteminin kullanılmasının dahi meşru kabul edilebileceğini ifade ederken; Ignatieff belirli haklardan ve özgürlüklerden feragat etmenin daha ileri düzeyde bir demokrasi adına gerekli olduğunu savunur. Alan Dershowitz, *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge* (New Haven: Yale University Press, 2002); M. Ignatieff, *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).

“kozmpolit egemenlik” gibi kavramlaştırmaların çokluğu liberal siyaset düzeninin içinden geçtiği süreci çok iyi özetlemektedir: Bu noktada eleştirel siyaset kuramının liberalizmi, siyaset ve siyasal kavramları arasındaki analitik ayrım üzerinden tartışmaya açtığını hatırlatmak gerekir. Temelde siyasal kavramı, yirminci yüzyılın iki önemli siyaset düşünürünün görüşlerine dayandırılmaktadır: Carl Schmitt ve Hannah Arendt. Siyasal ve siyaset ayrımı bakımından ortak noktalarda buluşmalarına rağmen Arendt ve Schmitt’in siyasal olanın içeriğini farklı şekillerde doldurdukları söylenebilir.

Kısaca belirtmek gerekirse Arendt ve onu izleyenler açısından siyasal, özgürlük ve kamusal tartışma alanı çerçevesinde tanımlanırken; Schmittçiler için güç, çatışma ve antagonizmanın indirgenemezliğini ifade eder. Schmittçiler siyasetin stratejik ve çatışmaya dayalı mücadeleler yoluyla şekillendiğini öne sürerken; Arendtçiler için belli bir ilişkisellik ve uzlaşma noktasında buluşmak önem taşır. Oliver Marchart, siyasal farklı açılardan kavramlaştıran bu iki temel paradigmayı ilişkisel (associative) siyasal eylem modeli ile çatışmacı (dissociative) siyasal eylem modeli olarak sınıflandırmayı önerir.<sup>3</sup> Ancak önemli olan bu iki düşünce ekolünün de liberalizm eleştirisi bağlamında siyasal ve siyaset kavramları arasında ayrım yapmayı zorunlu kılan nedenler üzerinde anlaşılıyor olmasıdır. Buna göre siyasalın sosyo-ekonomik rasyonalitenin eklentisi kılınamayacak bir özgüllüğü ve özerkliği vardır. Siyasal, toplumsal olan tarafından giderek nötrleştirilmekte ve sömürgeleştirilmekte; siyasal olmayan alanlara bağımlı hale gelmektedir. Siyasal; bürokratikleşme, teknolojikleşme ya da metalaşma gibi kapitalist moderniteye özgü fenomenlerin “demir kafesi” tarafından soğurulmaktadır.

Carl Schmitt 11 Eylül sonrasında sadece egemenlik tanımı nedeniyle sıklıkla atıf yapılan bir hukukçu-düşünür olarak değil bir siyaset düşünürü olarak da küresel kapitalizmin yükselişi ve iki kutuplu dünyanın çöküşüyle beraber antagonistik bir siyaset tanımının gözden düşmesinin sonucu olarak norm haline gelen liberal demokratik mutabakatı eleştiren çevrelerin en önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Bunda Schmitt’in siyasalın statüsüne ilişkin olarak yirminci yüzyılın ilk çeyreği hakkındaki gözlemlerinin, yüzyılın son çeyreğinde de geçerli olduğuna ilişkin ortak bir kanaatin paylaşılıyor olmasının etkisi göz ardı edilmemelidir. 1929 yılında Avrupa Kültür Birliği’nin bir konferansında sunduğu “Nötrleştirme ve Depolitikleştirmeler Çağı” isimli makalede Schmitt, siyasalın ekonomik ve teknik ilerlemenin bir eklentisi haline getirilerek nötrleştirilmeye çalışılmasından bahseder. Siyasalın ekonomik ve tekniğin bir uzantısı olarak görülmesi siyaset alanının da tıpkı teknik gibi çatışmalardan uzak nötr bir alan olarak tanımlanması ihtiyacını yansıtır. Esasında liberal demokratik siyaset alanı da tam da bu ihtiyaçtan doğmuştur.

Schmitt’e göre her çağ diğer tüm alanların etrafında kümeleneyeceği ve o merkeze göre konumlanacağı tarafsız alanlar üretir. Din, devlet, ekonomi ve teknoloji bu merkezi tarafsız alanları ifade ederler ve her çağda bir öncekinin yerini alarak gelişirler. “Bir

<sup>3</sup> Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 38.

alan merkezi alana dönüştükten sonra, diğer alanların sorunları bu merkezi alan eksen alınarak çözülür; diğer alanların sorunları ikincil önemde kabul edilir, merkezi alandaki sorunlara çözüm bulunduğu oranda, ikincil alanların sorunlarının da kendiliğinden halledileceği varsayılır.”<sup>4</sup> Buna göre, “teolojik çağın bakış açısıyla bakıldığında, teolojik sorunlar yola sokulduğu anda, diğer tüm sorunlar kendiliğinden çözülecek, insanlar açısından her şey ‘hallolacaktır.’. İnsancıl-ahlaki dönem açısından aslanan, insanların ahlaki bakımdan terbiye edilmesi ve eğitilmesidir; bu dönemde her şey bir eğitim sorununa dönüşür. Ekonomik dönemde ise yapılması gereken tek şey, mal üretimi ve paylaşımı sorununu doğru biçimde çözmektir; bu durumda bütün ahlaki ve sosyal sorunlar sorun olmaktan çıkacaktır.”<sup>5</sup>

Schmitt yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde tekniğin merkezi tarafsız alan olarak benimsendiğine işaret eder. Böylece “her yeni teknik buluşla birlikte ekonomik meseleler de çözüme kavuşacaktır; ekonomik sorunlar da dahil olmak üzere tüm sorunlar, teknik ilerleme yükümlülüğü karşısında arka plana itilir.”<sup>6</sup> Ticari ekonomik rasyonalite sürecinin doruğundaki uluslar açısından teknik bir tür dine dönüştüğü için bu uluslar “teknikçilikte, yüzyıllardır aradıkları, savaşı sona erdiren ve evrensel barışı başlatan mutlak depolitikleştirmenin gerçekleştirildiğine”<sup>7</sup> inanırlar. Oysa tarafsız kabul edilen her alan gibi “teknik” de tarafsız değildir; kimin elinde olduğuna, hangi ulusun ya da “sınıf”ın hizmetinde kullanıldığına bağlı olarak farklı sonuçlar üretecektir. Dolayısıyla teknik alanındaki içkin unsurların hiçbirisi insani ve manevi ilerlemeye kendiliğinden yol açmayacağı gibi tarafsızlık da üretemezler.

Schmitt her çağda farklılaşan ve tarafsızlaştırılan bu merkezi mutabakat zeminlerine duyulan ihtiyacı “güvenlik, belirlilik, anlaşma ve barışı olanaklı kılacak, minimum bir uzlaşma ve ortak önkoşul”<sup>8</sup> bulma umuduna bağlar. Bu açıdan bakıldığında “insanların kendilerini niçin diğer alanların çözülemez sorunlarından teknikçiliğin kollarına attıklarını kavramak mümkündür. Tüm halklar ve uluslar, bütün sınıf ve mezhepler, yaşı ve cinsiyeti fark etmeksizin bütün insanlar. . . teknik konforun avantaj ve rahatlıklarından dünyanın en doğal şeyiymiş gibi yaralanıyorlar.”<sup>9</sup> İnsanların sorunlara tarafsız ve nötr bir alanın merkeziliğinde çözüm bulma arayışları, siyasal olanın çatışmacı karakterinden duyulan korkuya ve siyasetten kaçış arzusuna bağlanabilir. Bu teşhisin bugün için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

## **b. Küreselleşme ve Önleyici Karşı-İşyan Olarak Politika**

Bilindiği gibi iki kutuplu dünyanın sona erişi, totalitarizmler çağının geride kaldığı tarih-sonrası ve barışçıl yeni bir dünyanın dönüm noktası olarak kutlandı ve ekonomik, siyasal, kültürel vb. alanlarda bir paradigma değişiminin simgesi olarak ele alındı.<sup>10</sup> İnsan hakları, ötekine saygıyı ve farklılık ilkesini esas alan bir çokkültürcülük

4 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev., Ece Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları), 105.

5 Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 106.

6 Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 106.

7 Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 113.

8 Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 108.

9 Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 110.

10 Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev., Zülfü Dicleli, (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2016).



etiği, çoğulcu ve müzakereci bir kamusal alan anlayışı “tarihin sonu” olarak formüle edilen liberal demokratik mutabakatın genel çerçevesini oluşturdu.

Bu anlamda “tarihin sonu” tezi ile “siyasalın sonu” ya da “çatışmasız” bir siyaset anlayışı arasında hem söylemsel hem de ekonomi-politik dönüşüm düzleminde yakın ilişkiler olduğunu görmek gerekir. “Siyasal”ın küreselleşme ya da neoliberal dönüşüm süreci bağlamında ikincil bir sorun alanı olarak tanımlanması siyasal düşünce literatürünün standart kabullerinden biri haline gelmiştir. Balibar küreselleşme süreci ile “siyasalın sonu” söylemi arasındaki ilişkiyi “pozitivist” diye adlandırdığı ve J. S. Mill gibi on dokuzuncu yüzyıl kuramcılarında esinlenen bir bakış açısına bağlar. Buna göre rasyonel olduğu varsayılan “piyasa kararları, durağan ve kendiliğinden/özdevinimli karakterinden dolayı” “genelleşmiş bir sosyal denge hal”ine yol açarlar<sup>11</sup>; bu ise toplumsal ve siyasal dönüşüm süreci bakımından başkaca bir faile gerek bırakmaz. Balibar’ın burada kastettiği “başkaca bir dönüşümün imkânsız hale gelmesi değildir”; o daha çok dönüşümün bundan böyle “sınıflar, sosyal gruplar, iktidarlar ve karşı-iktidarlar, sistemik ve anti-sistemik güçler arasında temel bir çatışma hali olmaksızın”<sup>12</sup> ortaya çıkacağını ima etmektedir. Bu tür bir toplumsal dönüşüm sonucunda siyasal alan “ne radikal alternatiflere, karşılıklı bağdaşmaz kültürlerin oluşmasına, uzlaşmaz ideoloji ve öznelliklere” ne de “karşıt yönde bir açılım perspektifi ya da sistemde bir çatallanma” olasılığına açık hale gelir; sadece “genel norm’a karşı bireysel başkaldırıları hesaba katmak zorunda kalacaktır.”<sup>13</sup> Balibar’a göre “şiddet; ...zulüm ve imhanın yayılmasını önlemeye ya da onun etkilerini sınırlamaya yönelik eylemlerin sistematik biçimde engellendiği bir insani katastrofiler zinciri kuruyorsa bir sistem ya da ‘sistematik’ sayılan bir biçim alır. Bu ereksiz teleoloji tam da nesnel bir tarzda ‘önleyici karşı-devrim’ ya da belki daha doğrusu, ‘önleyici-karşı-isyan demeyi önerdiğim şey. Bu yalnızca görünürde Hobbes’ yandır, çünkü ‘herkesin herkese karşı savaşı’ karşısında kullanılan silah bir başka savaş türüdür. O anti-politika olarak politika”dır.<sup>14</sup>

Balibar için “zulüm topografyasının” bir parçası olan ve anti-politika olarak işlev gören araçlardan biri de Avrupa yurttaşlığının etnik sınırlarının görünür olması ve dışlayıcı politikaların zeminini oluşturmasıdır. Neoliberal küreselleşme sürecinin sonucu olarak sermayenin ve mal dolaşımının önündeki engeller kalkarken insanların hareketliliğinin giderek ağırlaşan önlemlere maruz kalması, Balibar’ın “yeni Avrupa Irkçılığı”<sup>15</sup> olarak adlandırdığı bir durumun ortaya çıkmasına yol açar. “Yoksulların zengin ülke topraklarına giriş noktalarında sistematik biçimde denetlenmesi ve seçme/ayırma işlemine tabi tutulması”<sup>16</sup> nedeniyle kolonyal ve post-kolonyal ırkçılıklardan sonra yeni bir ırkçılık biçimi doğmaktadır. Balibar Avrupa Birliği’nin bu

11 Étienne Balibar, “Dünyanın Sınırları Politik Sınırlar”, *Biz, Avrupa Halkı: Uluşarı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*, çev., K. Tunca, (İzmir: Aralık Yayınları, 2008), 135.

12 Balibar, “Dünyanın Sınırları Politik Sınırlar”, 135.

13 Balibar, “Dünyanın Sınırları Politik Sınırlar”, 136.

14 Étienne Balibar, “Yurttaşlık Yasası ya da Irk Ayrımı”, *Biz, Avrupa Halkı: Uluşarı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler* çev. K. Tunca, (İzmir: Aralık Yayınları, 2008), 49.

15 Étienne Balibar, “Dertli Avrupa: İnşa Altında Demokrasi”, *Biz, Avrupa Halkı: Uluşarı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*, çev. K. Tunca, (İzmir: Aralık Yayınları, 2008), 213.

16 Balibar, “Dünyanın Sınırları Politik Sınırlar”, 144.

sorunla baş edebilecek yapısal bir açmaz içinde bulunduğunun altını çizer. Avrupalı ulus-devletlerin yurttaşlık ya da uyrukluğa eşitsiz geçişe hükmeden katı ayrımcı yapılarının, 1993 Maastrich Antlaşması'yla AB Yurttaşlığı bağlamında aşılması öngörülmüşse de, Avrupa Halk'ını kimlerin oluşturduğu hala bir sorundur. Maastrich'de öngörülen AB yurttaşlığının, yalnızca üye devletlerden birinde yurttaşlığı olanların Avrupa yurttaşlığına kendiliğinden kabulüne dayanıyor olması, AB ülkelerinde sürekli ikamet hakkı bulunan göçmen nüfusun sayısı dikkate alındığında, içerme pratiğinin ağır bir dışlama sürecine dönüşmesini kaçınılmaz hale getirmektedir. Bunun sonucu olarak göçmenlerin; yabancılardan yaratıklara (yabancı uyruklara), himayeden ayrımcılığa, kültürel farktan ırksal dışlamaya maruz kaldığı bir başkalaşım dinamiği işlemeye başlar.

Avrupa yurttaşlığının krizinin aşılması ve ırksal dışlamanın önlenmesi; ulus devlet sınırlarının ve yurttaşlık kurumunun demokratikleştirilmesini amaçlayan siyasal bir mücadelenin konusu olmalıdır. "Sınırları demokratikleştirme görevi, sınırlara ilişkin temsillerin kutsallardan arındırılmasını, devlet ve yönetimin onları bireylere göre kullanma tarzının çok taraflı bir denetim konusu olmasını, sınırları geçiş ritüel ve formalitelerinin, temel haklara daha saygılı hale gelmesini küreselleştirmek bağlamında politikayı yeniden türetmeyle ilgili güçlüklerin ve belki de halihazırdaki çıkmazların merkezinde yer alır."<sup>17</sup> Oysa Balibar'a göre mevcut anayasa yapma anlayışının baskın eğilimi yurttaşlığın "siyasal" kuruluşunu öngörmekten çok ulus devlet egemenliğinin geleneksel yapılarını temel almaktadır. "Demokratik ilkeler, bireysel ve kolektif hakların demokratik güvenceleri ve hukukun üstünlüğüyle yönetilen bir devlete aidiyet ve bu devlet'in kurumlarına katılmaya imkân vermek olarak anlaşılan demokratik yurttaşlıkla ilgili kavramlar", mevcut anayasacılık anlayışına göre, "popüler egemenlik ya da halk egemenliği kavramları karşısında belirgin bir tercihi ifade" etmektedir.<sup>18</sup> Avrupa'nın siyasal birliğinin önündeki en büyük engel bu anlamda siyaset'in siyasal olanı bertaraf etmesi gibi görünmektedir.

Bununla birlikte refah devletinin yarattığı toplumsal yurttaşlık kurumları ve sosyal politikaların çözülmesinin karşı-iktidar pratikleri üzerindeki zayıflatıcı etkisi dikkate alındığında, "bir güçler dinamiği ve dengeleyici güçler ya da antagonistik sosyal ilkelerce şekillenmiş bir maddi anayasadan söz etmek" ne derece mümkündür sorusu gündeme gelir. Yurttaşlık yalnızca bir temel ya da çerçeve veya bir hak biçimi değil sosyal ve siyasal pratikler aracılığıyla sürekli oluşum halinde olan, "yeni açılımlara çağrıda bulunan bir sürecin nesnesidir."<sup>19</sup> Bu bağlamda yurttaşlığı; nesnel bir biçim olarak anayasanın değil kurucu bir güç olarak öznelliğin bakış açısından düşünmek gerekir. Ancak söz konusu kurucu gücün faaliyet göstereceği siyasi mekân biçiminin kendisi, küresel piyasa toplumunun saldırısı altında buharlaşırken, geriye etnik ya da dinsel şiddet biçimlerinin köktencililiği ile çokkültürcülük ve insan hakları siyaseti dışında bir seçenek kalmamaktadır. Zizek'e göre söz konusu seçeneksizlik karşısında

17 Balibar, "Dünyanın Sınırları Politik Sınırlar", 144.

18 Étienne Balibar, "Demokratik Yurttaşlık ya da Popüler Egemenlik: Avrupada Anayasal Tartışmalar Üzerine", *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*, çev. K. Tunca, (İzmir: Aralık Yayınları, 2008), 228.

19 Étienne Balibar, "Topluluksuz Yurttaşlık", *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*, çev. K. Tunca, (İzmir: Aralık Yayınları, 2008), 70.; Balibar, "Dertli Avrupa: İnşa Altında Demokrasi", 200.

sorulması gereken asıl soru “günümüzdeki küreselleşme koşullarında siyaset alanını nasıl yeniden icat edeceğiz?”<sup>20</sup> sorusudur. “Sermayenin küresel sürecini olduğu gibi bırakan tikel mücadeleler dizisinin siyasileştirilmesi yeterli değildir belli ki. Demek ki geç kapitalist liberal demokrasi çerçevesi içinde, kendini ana ideolojik mücadele eksenini dayatan karşıtlık – “açık” ideoloji-sonrası evrenselci liberal hoşgörü ile tikelci “yeni-fundamentalizmler” arasındaki gerilim- reddedilmelidir. Hukukun üstünlüğüne dayanarak kendisini tarafsız ve ideoloji-sonrası olarak sunan liberal merkeze karşı eski solun tarafsız Hukuk alanını askıya alma zorunluluğu motifi yeniden gündeme getirilmelidir.”<sup>21</sup>

Negri de neoliberalizmin diyalektiği sahneden uzaklaştırdığını söylerken, Balibar’ın üzerinde durduğu bir siyasal öznelik biçimi olarak kurucu gücün, verili siyaset düzenine müdahil olamaması sorununa dikkat çeker. Negri’ye göre, sosyal devletin çözümlenmesi geleneksel örgütlü sendikal yapıların ve işçi sınıfı partilerinin zayıflamasına yol açmış; bu da devletin toplumsaldan bağımsız hareket etme kapasitesini artırmıştır. Bu anlamda her türlü toplumsal diyalektik siyaset sahnesinden çekilirken “post-modern devlet, tüm kurucu öğelerinin döngüsellik içinde kendisini, kusursuz bir demokrasinin kusursuz ufku olarak”<sup>22</sup> sunmaya başlamıştır. Bu gelişmenin sonuçlarından biri “maddi kuruluş (yani tarihsel Anayasanın önvarsaydığı fiziksel ve siyasal koşullar manzumesi) ve biçimsel kuruluş (yani Devletin kanuni ve hukuki yapısı) arasındaki her türlü diyalektik zıtlaşmanın ihtimal dışına çıkarılmasıdır.”<sup>23</sup>

Bu sürecin sonunda devlet ve hukuk kuramları açısından, “meşruiyet” kavramı bilinen her türlü geleneksel içeriğini ve işlevini yitirir. Ne iktidarın rasyonalizasyonu ne de korporatist ve sözleşmesel ilişkiler bakımından “meşruiyet”, artık varlığına ihtiyaç duyulan bir araç değildir: “Postmodern demokratik meşruiyet, konsensüs ve otoritenin kusursuz bir sentezidir.”<sup>24</sup> Öte yandan kaderleri küresel ekonominin işleyişine ve döngüsellikine bağımlı kılınmış olanlar siyasete katılmak istediklerinde ve bunu “antagonist” bir reddiye içinde yaptıklarında suçlu konumuna düşecek ve eylemleri “barışık toplum yasasının dışında seyreden bir hastalık ya da terörden”<sup>25</sup> başka bir anlam taşımayacaktır. Egemen iktidar yapısını sorgulamak ancak liberal demokratik mutabakatın aklılığı çerçevesinde kabul edilebilir olacaktır. Rancière siyasal sonunu, bir tür idare sanatı olarak siyasetin, ekonomik gelişmenin veya büyümenin “doğal ve barışçıl hareketiyle özdeşleştirilmeye”<sup>26</sup> başlanmasının sonucu olarak görürken bu noktaya işaret etmektedir: “Belli bir siyasetin sonu fikri kendini şöyle ortaya koymaktadır: üretimle ve bireylerle grupların üremesiyle ilgili tüm etkinlikler nasıl sekülerleştiyse siyaseti de öyle sekülerleştirmek; iktidara bağlı yanlısamları, bir özgürleşme programı ve mutluluk vaadi olarak sunulan iradeci siyaset sanatı temeline bağlı yanlısamları terk etmek. Siyasal potestas’ı (erk) herhangi bir fikrin impe-

20 Slavoj Žižek, “Çok Kültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizm”, *Kırılğan Temas*, çev., Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 289.

21 Žižek, *Kırılğan Temas*, 289.

22 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Dionysos’un Emeği: Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, çev. Ertuğrul Başer, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 384.

23 Hardt ve Negri, *Dionysos’un Emeği*, 384.

24 Hardt ve Negri, *Dionysos’un Emeği*, 385.

25 Hardt ve Negri, *Dionysos’un Emeği*, 385.

26 Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. A. U. Kılıç, (İstanbul: Metis, 2006), 19.

rium'unun (egemenlik) ya da bir grubun telos'unun içine yedirmekten vazgeçmek; bunun yerine, siyasal potestas'ı çalışma, mübadele etme ve keyif alma türü sekülerleştirilmiş etkinliklerin gücüne yaklaştırmak; dünyanın ritmleriyle, şeylerin akışıyla, enerjilerin, arzuların ve enformasyonun dolaşımıyla eşzamanlı bir siyaset pratiği tasarlamak; öyle ki siyaset bütünüyle şimdiki zaman içinde yer alan bir pratik olsun, gelecek ise... şimdiki zamanın yayılmasından ibaret olsun. İşte gerçekçi zihinlerin gördüğüne göre vardığımız yeni zamansallık."<sup>27</sup>

### c. Mutabakatın Hükümranlığı ve Siyasal Olanın Tasfiyesi

Bu nedenle tarihin sonu'nun neyi "başlattığı" sorusuna genel olarak "siyasal'ın ya da ideolojilerin sonunu" diye cevap vermek mümkündür. Zizek'e göre geleneksel cemaatçi (Taylor), modern evrenselci (Habermas, Rawls) ve postmodern dağılımcı (Lyotard) politik kuramlar siyaset-sonrası-siyaset perspektifinin günümüzde en çok rağbet gören örnekleridir. Çıkış noktaları ya da epistemolojik temelleri itibariyle birbirinden tamamen farklı olan bu düşünce biçimlerinin üzerinde bulunduğu tek bir ortak nokta vardır: siyasal olanın tasfiyesi. Gelenekselciler açısından değerler silsilesince yönetilen kapalı bir cemaatte siyasaldan söz etmek pek mümkün değilken; evrenselciler siyaseti, "söylemsel ve (sosyo-ekonomik anlamda yeniden dağıtımcı) bir etiğin usule dair önceliklerinde temellendirirler."<sup>28</sup> Dağılımcılar ise "tekleştirici, totaliter ve şiddet üreten bir unsur olarak gördükleri siyaseti lanetlerler ve kendilerini alternatif bir siyasal tasarıya adanarak, siyasetin sebep olduğu etik Yanlışları ve Kötülükleri açığa çıkarmakla (veya seslendirmekle) yetinen bir tür etik-eleştirmen konumunu benimserler."<sup>29</sup>

Tod May, Rancière'den hareketle siyasal eylem eksenini "aktif eşitlik" olarak adlandırırken verili siyaset düzeni çerçevesini "pasif eşitlik" olarak tarif eder. Aktif eşitlik "yerlerin ve işlevlerin eşitlikçi bir tarzda yeniden dağıtımını" ile ilgilenirken pasif eşitlik "gelirin ve kaynakların yeniden dağıtımını" öngörür.<sup>30</sup> Pasif eşitlik anlayışı temel yaşam kaynaklarının, özgürlüklerin, katılımın, kapasitelerin vb. dağıtımcı bir güç tarafından tedarik edilmesine, korunmasına ve dağıtılmasını savunan "dağıtımcı adalet" perspektifinin eşitlik anlayışını yansıtmaktadır. Rawls, Sen ve Young gibi "dağıtımcı adalet" kuramcılarının ortak noktası; devlet ya da devlet benzeri "dağıtımcı" bir kurumun ve dağıtımcının adına faaliyette bulunduğu bir "alıcı" kişinin varlığının önsel olarak kabul edilmesi ve eşitliğin de bu bağlamda siyaset sürecinin başında veya içinde değil sonunda ulaşılan bir hedef olarak benimsenmesidir.<sup>31</sup> Bu nedenle insanların eşitliğin faileri olmaktan ziyade alıcısı oldukları kabul edilir. Bunun sonucu olarak eşitliğin kendilerine bir "hak" olarak "verildiği" insanlar, kendi haklarının yaratıcısı olmaları anlamında siyasetin "özne"si değil "nesne"si durumuna düşerler. Dolayısıyla eşitliği hakların "tanınması" bağlamında kavramlaştırmak bir

27 Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 20.

28 Slovaj Zizek, *Gıdıklanan Özne*, çev., Şamil Can (İstanbul: Epos Yayınları, 2005), 105.

29 Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 205

30 Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 31.

31 May, *The Political Thought of Jacques Rancière*, 31-32.

özneleşme, eylemsellik ve mücadele süreci olarak siyaseti malların, kaynakların veya hakların idaresine indirgemekte; siyasalın siyaset düzeniyle bunun dışındaki ilişki ve ilişkilenebilir biçimleri kolaylıkla “güvenlik” ve “terör” sorununa dönüşebilmektedir.

Aynı şekilde liberal demokrasiyi derinleştirmeyi amaçlayan müzakereci demokrasi taraftarları da; sesi duyulmayanların, yabancıların, ötekilerin, ‘hiçbir payı olmayanların’ maruz kaldıkları şiddeti, “iletişimsel bir bozukluğunun sonucu olarak” görüp, katılımcı bir “kamusal alan” yoluyla telafi etmeyi amaçlarken Rancière’in “uzlaşmacı model” olarak adlandırdığı polis mantığına bağlı kalırlar. Rancière “rasyonel argümanlarla kamusal alanda tartışmaya başlamadan önce, kimin bu alanda konuşmaya hakkı, yeteneği, zamanı olduğunu yeniden belirlemenin, yani ‘polis’ mantığının konsensüsüyle belirlemiş olduğu yerleri ve işlevleri eşitlikçi olarak yeniden dağıtmanın önemine dikkat çeker. Dahası bu yeniden dağıtımın her zaman polemik bir zıtlama olarak meydana gelmesi, politikanın özünün mutabakat değil ‘uyuşmazlık’ olduğunu gösterir.”<sup>32</sup> Bu durumda müzakereci demokrasinin ne ölçüde liberal demokrasinin verili siyaset çerçevesinin sınırları içinde sağlanan “uzlaşma”yı “uyuşmazlık” perspektifinden tartışmaya açan girişimlerin marjinalize olmasını ya da kriminalize edilmesini önleyecek bir siyasal tahayyüle sahip olduğu tartışmalıdır. Siyasalın “uyuşmazlığı” siyasetin polisiye faaliyetleri aracılığıyla “uzlaşmaya” zorlanır.

Schmitt çizgisinde bir düşünür olan Mouffe, siyaset ve siyasal ayrımını Heidegger’in söz dağarcığından hareketle, “siyasetin ‘ontik’ [varlıksal] ‘siyasalın’ da [ontolojik] düzeye gönderme”<sup>33</sup> yaptığını söyleyerek özetler. Daha açık bir deyişle Mouffe’a göre siyaset ve siyasal: insan toplumlarının kurucu unsuru olarak antagonizma ile “insanların siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzen”<sup>34</sup> arasındaki ayrıma tekabül eder. Liberalizm demokrasiyi siyasetin “ontik” düzeniyle sınırlı gördüğü; toplumsalın doğasındaki antagonizmanın yok edilemez karakterini yadsıdığı; metodolojik bireyciliği ve rasyonalizmi nedeniyle kolektif özdeşleşim biçimlerinin doğasını anlamakta zorlandığı için şiddeti, sorun olmaktan çıkaran değil, “üreten” bir demokrasi düzenine yol açar. Liberal demokrasi toplumsal alandaki antagonizmanın veya biz/onlar ayrımının, siyasal bir dil içinde ifade edilmesini sağlayacak kanallardan yoksun olduğu oranda çatışmaların şiddet patlamalarıyla sonuçlanan ahlaki bir dil içinde şekillenmesini önleyemez. Biz/onlar karşıtlığı “hasımlar” [adversary] arasındaki bir siyasal cepheleşmenin değil iyi ve kötü arasındaki ahlaki bir karşılaşmanın” ifadesi haline gelir. Mouffe’a göre çatışmalar “agonistik” bir biçim almalarını sağlayacak kanallardan yoksunsa “antagonistik” çatışma kaçınılmazdır.

Mouffe, Laclau ile birlikte kaleme aldıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’de siyaseti toplumsal bölünmenin etrafında yapılandırmaya yanaşmayan ve siyasal salt teknik sorunlar çerçevesinde gören modernleşmeci yaklaşımlar ile çatışmaların uzlaşma ve akılcı konsensüs yoluyla nihai olarak aşılabileceğini varsayan müzakereci demokrasi modellerinin, antagonizmanın şiddete dönüşmesini önleme kapasitesine sahip

32 Özgür Soysal, “Rancière’in Politik Olanı Yeniden Düşünme Girişimi: Sınıfsızlaştırma Mücadelesi Olarak Sınıf Mücadelesi”, *Toplum ve Bilim*, 116 (2009): 104.

33 Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev., Mehmet Ratip (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 16.

34 Mouffe, *Siyasal Üzerine*, 16.

projeler olmadığının üzerinde durur.<sup>35</sup> Demokratik siyasetin ufkunu konsensüsün gerçekleşmesi olarak belirleyen radikal müzakereci yaklaşımlar, uzlaşmayı ihlal edecek bir dışarısının daima bulunacağını öngöremedikleri için, çatışmaların şiddete dönüşmesinin önüne geçecek bir demokrasi projesi geliştirmekte zorlanırlar. Rancière, totalitarizmler çağı olarak adlandırılan Soğuk Savaş döneminin sona erişiyile birlikte müzakereci demokrasi, küresel ekonomi ve insan hakları etrafında varılan barışçıl uzlaşmanın bir yanılsama olduğunun kısa sürede ortaya çıktığını hatırlatırken Laclau ve Mouffe'un bu teşhisini doğrulamaktadır. Rancière'e göre totaliterlikten kurtulmuş bu yeni Tarih Sonrası insanlık sahasında bir anda "etnik çatışma ve kıyımlar patlak vermeye, köktencilik, ırk temelli ya da yabancı düşmanı hareketler sahne almaya"<sup>36</sup> başlamıştı.

#### d. İnsan Hakları Söylemi ve Siyasal Olanı Etikle İkame Etmek

Soğuk Savaş'ın bitimini izleyen süreçte ortaya çıkan bu şiddet biçimleri karşısında, Batılı liberal demokrasiler, insan hakları silahına sarıldılar ve siyasalın akılcı konsensüse yanaşmayan fazlalığını/aşırılığını terörizm olarak kodlayıp geride kalan soğuk savaş hukuksallığının yerine yeni bir savaş doktrini geliştirdiler: "Terörle Savaş." Böylece siyasi faaliyet alanı "savaş, şiddet, terör ve soykırım" ile "uluslararası barışın güçsüz, paramparça ve kırık dökük kurumları arasında 'ehven-i şer'i kabullenmek zorunlu buyruğunun baskısı altına"<sup>37</sup> girdi. Baker bu süreçte 1970'lerin ortalarından itibaren "yeni toplumsal hareketler adıyla vaftiz edilen" ekolojizm, feminizm ve "halk inisiyatifleri" türünden hareketlerin "içinde at oynatabilecekleri faaliyet alanlarının" bir anda sınırlanıpverdiğine dikkat çeker.<sup>38</sup> Bunun nedeni sadece bu hareketlerin sahip olduğu düşüncelerin zayıflığı değil güvendikleri kurumsal demokrasi çerçevesinin kırılabilirliği ve güvenlik rejimi mantığının yol açtığı ebedi teyakkuz haline içkinliğidir.

Rancière'e göre liberalizm etnik, dinsel ya da devlet kaynaklı egemen şiddet biçimlerini insan hakları penceresinden görürken "hakları siyaset öncesine ait iyi-kötü ayırımına müracaat"<sup>39</sup> ederek tanımlayan etik bir perspektife kaymıştır. Bunun sonucu olarak insan hakları, "haklardan mahrum insanların, evlerinden ve topraklarından edilip etnik kıyımla yıldırılan insan kitlelerinin"<sup>40</sup> hakları haline gelmiştir. Bu ise uluslararası alanda "insanietçi müdahale" adı altında uluslararası hukuk sistemini pek de önemsemeyen ve gerçekte işgal hakkı anlamına gelen yeni emperyal müdahalelere zemin hazırlamıştır.<sup>41</sup> "Belirli iktisadi-politik amaçlara hizmet eden müdahale"

35 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. A. Kardam, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 23.

36 Jacques Rancière, "İnsan Hakları'nın Öznesi Kimdir?", çev. E. Koyuncu, *Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi*, 3/4 (2009): 53.

37 Ulus Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, (Ankara: Paragraf Yayınları, 2005), 9.

38 Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, 9.

39 Rancière, "İnsan Hakları'nın Öznesi Kimdir?", 53.

40 Rancière, "İnsan Hakları'nın Öznesi Kimdir?", 53.

41 Bradol, Soğuk Savaş sonrası askeri operasyonlar arasında Kuzey Irak (1991), Somali (1992), Ruanda (1994) ve Bosna (1994) örneklerini, hipotetik bir evrensel moralite ve kolektif güvenlik adına uluslararası ilişkiler alanında yaptırım gücü olan büyük devletler tarafından yürürlüğe konan "adil savaş" doktrini çerçevesinde değerlendirir. Diğer taraftan Birleşmiş Milletler barış gücü askerlerinin önce Somali'den çekilmesi (1993) ardından Ruanda'lı Tutsi'lerin (1994) ve Bosna'lı Müslümanların (1992-95) soykırımı uğramasına seyirci kalması Bradol'a göre,

lecilik ideolojisi olarak depolitize edilmiş insanîyetçi ‘insan hakları’ politikası”<sup>42</sup> ma- sum ve güçsüzlerin iktidar karşısında savunulmasından; kültür, devlet, savaş, etnik çatışma, aşiretçilik, ataerkillik eliyle kolektif gücün bireylere karşı harekete geçirilip desteklendiği bu gibi durumlar karşısında bireyin savunulmasından ibaret bir nevi anti-siyaset”<sup>43</sup> olarak benimsenmeye başlanmıştır.

Zizek’in Brown’un insanîyetçi müdahale siyasetine getirdiği eleştirilerden hareketle söylediği gibi bu gibi müdahaleler muhalefet ettikleri güçler karşısında herhangi bir siyasallaşma sürecini harekete geçirmediği gibi toplumsal ya da siyasal şiddete maruz kalanlar tarafından geliştirilen kolektif adalet projelerinin bastırılmasına da hizmet etmişlerdir. “Salt acıları önlemeye yönelik bu tamamıyla insanîyetçi anti-siya- set, böylelikle, etkin bir şekilde pozitif kolektif sosyopolitik dönüşüm tertip etmenin dolaylı biçimde yasaklanması anlamına gelmektedir.”<sup>44</sup> Bu bakımdan Soğuk Savaş’ın bitiminden “Terörle Savaş” dönemine kadar geçen sürede siyasal; insan hakları ve küresel ekonominin evrenselliği bağlamında verili ve kurumsal bir siyaset çerçevesi- ne tabi kılınmıştır.

Etnik çatışmaların, dinsel köktenciliğin ya da ırkçı şiddet biçimlerinin çoğalmasıyla siyasalın sönümlenmesi arasındaki ilişkiye dikkat çeken Alan Badiou da Rancière gibi etik söylemin ve evrensel insan hakları öğretisinin siyasalın yerini aldığını söy- leyenler arasında yer alır. İnsanın doğuştan sahip olduğu “doğal haklar” öğretisini ve evrensel olarak tanınabilir bir insan öznesinin varlığını temel alan insanîyetçi etik siyasetin yükselişi, Badiou’ya göre, şiddetle ve insanlığın kurtuluşu gibi “ölümcül so- yutlamalarla” özdeşleştirilen kolektif özgürleşim mücadelelerinin çöküşünün ürü- nüdür.<sup>45</sup> Badiou siyasetin etiğe tabi kılınması olarak tanımladığı bu yeni süreci genel olarak Kötü’lüğün ne olduğu üzerinde varılan geniş bir mutabakatın şekillendirdiği- ni söyler: “Yaşama, kötü muamele görmeme, ‘temel’ özgürlüklerden (düşünme, ifa- de, hükümet seçimlerinde demokratik tercih vb. özgürlüklerinden) yaralanma hak- kı.”<sup>46</sup> Herhangi bir kanıtı gerek duymayan ve geniş bir mutabakatın sonucu olarak belirlendiği varsayılan bu hakların savunulması, korunması ya da bu haklara saygı gösterilmesinin sağlanması etik siyasetin çıkış noktasıdır.

Ulus devletlerin ulusal hukukları tarafından bu “evrensel insan hakları” manzume- sinde saptanan buyrukların teminat altına alınması gerekir. Devletler bu hükümlerin uygulanmasına saygı göstermediğinde “insanîyetçi müdahale” doktrini devreye girer

---

“insanîyetçi müdahale”de önceliğin, insanların güvenliğinin sağlanması ya da insan hakları olmadığını yeterince kanıtlamaktadır. Bradol insanîyetçi müdahalenin, büyük güçlü devletlerin ulusal çıkarlarının gerçekleşmesine hizmet eden ahlaki bir kılıf olduğuna ilişkin güçlü şüphelerin oluşmasından sonra “müdahale hakkı”nın bu defa “Teröre Karşı Savaş” bağlamında yeniden formüle edildiğine dikkat çeker. Kosova, Doğu Timor, Sierra Leone, Afganistan ve Irak şimdilik bu yeni müdahalecilik anlayışının uygulandığı örneklerdir. Jean-Herve Bradol, “The Sacrificial International Order and Humanitarian Action”, *In the Shadow of “Just Wars”: Violence, Politics and Humanitarian Action* edit., F. Weissman, trans. V. Homolka, R. Leverdier and F. Terry, (New York: Cornell University Press, 2004), 12.

42 Wendy Brown, “Human Rights and the Politics of Fatalism”, *South Atlantic Quarterly*, 2/3 (2004), 453.

43 Brown, “Human Rights and the Politics of Fatalism”, 453.

44 Brown, “Human Rights and the Politics of Fatalism”, 453.

45 Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. E. Bora, (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 23.

46 Badiou, *Etik*, 21.

ve hukuki bir yaptırım hakkı ortaya çıkar. İnsaniyetçi müdahale hakkına meşruiyet kazandıran etik söylem, hem önsel olarak Kötü'yü ayırt etme yeteneği –neyin bar-barca olduğuna dair bir mutabakatı- hem de siyasi yargı ilkesi olarak işler. İyi'nin ne olduğunun bilinmesi öncelikle Kötü'nün bilinmesine bağlı olduğundan; insan haklarının dayandığı etik anlayış, Kötü'lük etiği olarak adlandırılabilir. Bu durumda İyi ancak Kötü'lüğe müdahale etmenin sonucu olarak kendiliğinden anlam kazanır. İyi önsel olarak saptanan Kötü'lüğe tabidir. Hukuk devleti ilkesinin belirleyici özelliği her şeyden önce Kötü'lükle mücadele etmektir; bu nedenle hukuk, Kötü'lüğün ne olduğunun adlandırıldığı ve Kötü'lüğün sınırlarının çizildiği bir alana işaret eder.

Kötü'lük görmeme hakları olarak insan haklarının insaniyetçi müdahaleye gerekçe oluşturduğu her örnek, Batı'nın ve onun temsil ettiği değerlerin üstünlüğünün onaylanmasıdır. Kurbanlar ve vicdan sahiplerinin denklemdeki yeri her defasında aynıdır. Bunun nedeni Kötü'lüğün önsel bir veri olarak siyasal süreçlerin dışında tanımlanmasıdır. İnsaniyetçi müdahalenin temelini oluşturan toplumsal durumlara insan hakları perspektifinden bakıldığında sorun “medenilerden medenileştirici bir müdahale talep eden medeniyetsizler şeklinde”<sup>47</sup> algılanacaktır. Oysa Badiou insan haklarının nesnesini oluşturan her tarihsel durumun doğasının siyasal bir nitelik taşıdığını; “siyasi bir düşünce ve eylem gerektiren, kendi otantik aktörleri olan bir durumla karşı karşıya”<sup>48</sup> olduğumuzu söyler. Özünde siyasal olan sorunların çözümünün evrensel etik bir konumdan hukuk aracılığıyla ele alınması, Batı açısından, kendi hükümler konumunun meşrulaştırılması anlamına gelirken; şiddeti ya da Kötü'lükleri, siyaset alanını insan haklarıyla kuşatarak önlemeyi düşünen etik söylemler açısından bu durum siyasalın rasyonalize edilmesidir. “Eğer etik mutabakat Kötü'nün tanınması üzerine kuruluysa, insanları olumlu bir İyi fikri etrafında birleştirmeye, hele hele insan'ı bu tür projelerle özdeşleştirmeye yönelik her çaba aslında kötülüğün gerçek kaynağı olup çıkacak demektir. . . ütöpk damgası vurulan her devrimci proje, totaliter bir kabaya dönüşür. Bir adalet ya da eşitlik fikri kaydetmeyi amaçlayan her irade beterdir. Her kolektif İyi iradesi Kötü'yü yaratır.”<sup>49</sup>

## Sonuç

Sonuç olarak bu noktada bizim açımızdan önemli olan demokratik siyasetin amacını uzlaşma olarak tarif eden ve siyasal [political], “insanların. . . birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzen” olarak “siyasete” [politics] ya da Ranciere'in kullandığı anlamda “polis/devlet düzeni” ne indirgeyen liberal demokratik söylem biçimlerinin ne toplumsal ve siyasal alandaki çatışmaların ‘agonistik’ bir biçim almasına ne de egemen şiddet sorununa alternatif teşkil edecek bir demokrasi modeline imkan tanıyor olmalarıdır. Liberalizmin güvenlik siyasetini aşma potansiyelinin sınırları toplumsalın “antagonistik” doğasını mutabakatçı bir demokrasi düzeni içinde bastırmaya çalışması ve tüm çıkar ve değerleri hukuk devleti etrafında uzlaştırmaya çabalamasıyla ortaya çıkar. Bu tür bir siyaset tanımı, merkezinde egemen iktidarın hayat alanı bulduğu hukuk devleti çerçevesinde bir

47 Badiou, *Etik*, 29.

48 Badiou, *Etik*, 28.

49 Badiou, *Etik*, 29.



demokrasi modeli öngördüğü gibi, gerektiği şekilde “aklıleştirilemeyen” siyasal eylemsellikleri, kolektif mücadeleleri, etnik veya dinsel kimliklerin siyasal taleplerini müzakere ve uzlaşma baskısına maruz bırakmadan dönüştürecek bir demokrasi kavramlaştırması da üretemez.

### Kaynakça

- Badiou, Alain. *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. çev. E. Bora, İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Balibar, Étienne. “Demokratik Yurttaşlık ya da Popüler Egemenlik: Avrupada Anayasal Tartışmalar Üzerine”. *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*, çev. K. Tunca, İzmir: Aralık Yayınları, 2008.
- Balibar, Étienne. “Topluluksuz Yurttaşlık”. *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*, çev. K. Tunca, İzmir: Aralık Yayınları, 2008.
- Balibar, Étienne. “Dünyanın Sınırları Politik Sınırlar”. *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*, çev., K. Tunca, İzmir: Aralık Yayınları, 2008.
- Balibar, Étienne. “Yurttaşlık Yasası ya da Irk Ayrımı”. *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler* çev. K. Tunca, İzmir: Aralık Yayınları, 2008.
- Balibar, Étienne. “Dertli Avrupa: İnşa Altında Demokrasi”. *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*, çev. K. Tunca, İzmir: Aralık Yayınları, 2008, 213.
- Baker, Ulus. *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Paragraf Yayınları, 2005.
- Bradol, Jean-Herve. “The Sacrificial International Order and Humanitarian Action”. *In the Shadow of “Just Wars”: Violence, Politics and Humanitarian Action* edit., F. Weissman, trans. V. Homolka, R. Leverdier and F. Terry, New York: Cornell University Press, 2004.
- Çelebi, Aykut. “Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme”. *Kamusal Alan*, haz., Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınları, 2005.
- Dershowitz, Alan. *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev., Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2016.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri. *Dionysos’un Emeği: Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*. çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Ignatieff, M. *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. çev. A. Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

- May, Todd. *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Mouffe, Chantal. *Siyasal Üzerine*. çev., Mehmet Ratip İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Rancière, Jacques. *Siyasalın Kıyısında*. çev. A. U. Kılıç, İstanbul: Metis, 2006.
- Rancière, Jacques. “İnsan Hakları'nın Öznesi Kimdir?”. çev. E. Koyuncu, *Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi*, 3/4 (2009).
- Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. çev., Ece Göztepe İstanbul: Metis Yayınları.
- Soysal, Özgür. “Rancière'in Politik Olanı Yeniden Düşünme Girişimi: Sınıfsızlaştırma Mücadelesi Olarak Sınıf Mücadelesi”. *Toplum ve Bilim*, sayı: 116 (2009).
- Zizek, Slavoj. “Çok Kültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizm”, *Kırılğan Temas*, çev., Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Zizek, Slavoj. *Gıdıklanan Özne*. çev., Şamil Can, İstanbul: Epos Yayınları, 2005.

## **Liberalism, the Limits of Political Sphere and Violence in Post-Political Critiques**

SALİH AKKANAT

**Abstract:** *This article points out the importance of considering the two current forms of violence in the political arena into a common base: violence in the form of sovereign power operating under security state or biopower practices and violence in the form of uncompromising/fundamentalist political movements scraped to the political arena. The article draws attention to the limited conception of politics in liberalism that causes two forms of violence. Liberalism is dealt with socio-political conflicts in the framework of the principle of pluralism. Therefore cannot develop a political conception of space required by the socio-political antagonism. As a result of this it either thrown to the security state or settles a conception of formal democracy that postpones permanently disputed problems. This case, considered under the shadow of violence, sheds light on the fact that liberal democracy has the ontological bounds especially considered in terms of of political democracy.*

**Keywords:** *Violence, Sovereign violence, Liberalism, The political, Political sphere.*



## *Bir Siyaset ve Hukuk Etiği Sorunu Olarak 1982 Anayasasının 'İktidar Prangası'*

İRFAN PAÇACI\*  
irfanpacaci@hotmail.com

**Özet:** Örgütlü toplum yaşayışının temeli sayılabilecek bir yazılı kurallar bütünü meydana getirmek ve özellikle bu yoldan yöneticilerin keyfi davranışlarını önlemek düşüncesi insanlık tarihinin önemli aşamalarından biridir.

Batı'daki anayasacılık hareketleri sadece her devletin bir anayasası olması şeklinde sözde anayasacılık değil, anayasanın üstünlüğünün sağlanmasıyla anayasaya bağlı devlet fikrinin gelişmesi yönünde olmuştur. Olguların fiili durumu anayasal normların siyasi hayatın dinamikleriyle tam olarak bütünleşmesine imkân vermemektedir.

Genellikle bu gelişmelerin ortaya çıkardığı 'belgeli sonuçlar', bir siyaset ve hukuk etiği sorunu olarak siyasal-toplumsal yaşamda yer bulurlar. Bu hususun somut ve aktüel örneği 1982 Anayasasının üreterek "rejim" haline dönüştürdüğü 'çoğunlukçu model' olup, adeta anayasanın boynunda asılı duran bir madalyon gibi; bir yüzü ile 'otoriteyi', diğer yüzü ile de 'demokrasiyi' simgelemektedir. Otorite olarak 'devlet iktidarını', demokrasi olarak mutlak sayısal üstünlüğe olanak sağlayan 'seçim sandığı' ifade etmektedir.

Değerlerin hukuka aktarımının siyasal tasarımı "anayasanın kimliği" olarak toplumsal-siyasal yaşamda somutlaşmaktadır. Temel soru, bu kimliğin içinde "yurttaşın" kendini bulup bulamamasıdır. 1982 Anayasası bu soruyu yurttaş için "ödev", siyasal iktidar için de "vesayet" olarak yanıtlamıştır. Çalışmanın yöneldiği temel hipotez anayasanın patolojik çıkmazında "siyasal iktidar" erkine hükümet edememesi için getirdiği "prangalar" ve nasıl aşılacağı sorunudur.

**Anahtar Kelimeler:** Anayasa, Siyasal iktidar, Kurucu meclis, Siyasal sistem.

### **Giriş**

İnsan düşünen bir varlık olarak, sürekli biçimde zihni bir faaliyet içinde olmak üzere kodlanmıştır. Ve insan zihni, olayları ve onlara ilişkin bilgi ve düşünceleri depolayarak hafıza bagajında tutar. Yeri ve zamanı geldiğinde bu materyali aklın yönetiminde 'siyasal' süreçlere sokarak, hayatın yeniden kurulmasına ilişkin çaba içinde olur. Bilindiği üzere insan aynı zamanda siyasi yönü olan bir varlıktır.<sup>1</sup>

İnsan zihni, toplumsal hareketlerle canlılık, akıl ile de kalıcılık kazanan, sosyal gelişme ve siyasal çatışmaların ideolojik tasarımlarında yer alan temel dinamiklerden biridir.

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü.

<sup>1</sup>Aristoteles, *Politika* adlı eserinde politik bir hayvan (zoon politikon) olarak nitelediği insanı siyasal ve toplumsal yönleri ile ele almıştır. Aristoteles, *Politika*, çev., Ersin Uysal (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007).

Siyasal tarih, bu temel dinamiğin pratikte gerçekleştirdiği ve belge niteliği kazanmış ‘sonuçlarla’ doludur.

Tarihin yazılmasında, kayıt altında tutulanlar ile kayda girmeyen olaylar, gerçeğin anlaşılmasında önemli bir ayrımdır. Siyasetin yönlendirilmesinde ve toplumun yönetilmesinde rol alan ve etkili unsurları oluşturan dinamikler değişmekle birlikte bu gelişmelerin ortaya çıkardığı ‘sonuç belgeleri’ bir siyaset ve hukuk etiği sorunu olarak siyasal-toplumsal yaşamda anlam kazanmaktadırlar. Türk siyasal yaşamında bu durumun aktüel örneği 1982 Anayasası ve bu kurucu belge eliyle üretilerek “rejim” haline dönüştürülen ‘çoğunlukçu model’dir.

Anayasada, kurucu norm üretilirken başvurulmuş ve sıkça referans yapılan “... demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Devletidir.”<sup>2</sup> nitelendirmesi ile somutluk kazandırılan “anayasal demokrasi” bu klişe düzenleme 1982 metninde adeta bir madalyon gibi taşınırken; bir yüzü ile ‘otoriteyi’, diğer yüzü ile de ‘demokrasiyi’ simgelemektedir. Anayasa, otorite olarak ‘devlet iktidarını’, demokrasi olarak mutlak sayısal üstünlüğe olanak sağlayan ‘seçim sandığını’ ifade eden “Türkiye tipi” bir imalatı temsil etmektedir.

Bu noktada kilitlenen ve yıllardır siyasi kurumları, siyasi partileri ve sivil toplumu anomide tutarak toplumsal türbülansa sokan ve iktidarın ayağında bir ‘prangaya’ dönüşerek parlamenter sistem dışında seçenek aramaya iten ‘temel sorunun’ tespiti bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Yürürlükte bir anayasanın varlığı her zaman hukuk devleti olmanın yeterli koşulu değildir; “Eğer bir anayasa hukuku hükümete kendi istediği gibi davranma yönünde sınırsız yetki vermişse, işlemleri hukukî olsa bile artık kesinlikle hukuk devletine uygun değildir. Bu nedenle hukuk devleti salt anayasallıktan öte bir şeydir: Anayasanın içeriğiyle ilgili belli gerekliliklere işaret etmektedir.”<sup>3</sup>

Ülkemizde 19. yüzyıldan itibaren başlayan anayasalı yönetim sürecinde temel sorun gelişmelerin gerisinde veya ilerisinde “sosyal” olgunun bulunmaması bu reform çalışmalarının hep yönetim elitleri tarafından gerçekleştirilmesidir.

Devlet toplum planlaması bizim sistemimizde yukardan aşağıya doğru, 1876’dan sonra “anayasa” araçları vasıtasıyla ve parlamento üzerinden yapılagelmiş, dolayısıyla “Türkiye’nin yönetim açısından başat sorunu parlamenter sistemi gereği gibi uygulamaması ve bunun bir parçası olarak yürütmeyi hukukun üstünlüğü ilkesine göre dizginlememesidir.”<sup>4</sup>

Anayasa Hukuku’nun bağajında geniş ve tartışmalı boyutlara sahip kilit konularından birini asli kurucu iktidar ve onun hukuk düzlemindeki durumu oluşturmak-

2 “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası” (1982), madde 2.

3 Friedrich A. Von Hayek, “Siyasi Bir İdeal Olarak Hukuk Devleti” (Çev., Sevda Gültekin Aktolga ve Ali Rıza Çoban). Ed., Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan, Adnan Küçük, *Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke, Siyasi Bir İdeal* (Ankara: Adres Yayınları, 2008), 119.

4 H. Emre Bağce, *Parlamenter Sistem mi, Başkanlık mı?* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2016), 274.

tadır. Aslı kurucu iktidarın iki türünden söz edebiliriz: Yeni bir devlet kuran aslı kurucu iktidar ve mevcut bir devletin kuruluşunu yenileyen aslı kurucu iktidar.

Devletin kaynağı siyasi bir olgu olup devletin ilk anayasasının yapılması hukuk dışı ve fiili bir durumdur, hukuki olmaktan çok siyasi niteliklidir. Kurulu bir devletin yeni bir anayasasının yapılması da hukuk-dışı bir olgu olarak değerlendirilebilir, zira devrim veya hükümet darbeleri sonucunda birçok devlet de yeni anayasalar yapıldığı görülmektedir.

Anayasa yapımında “kurucu güç” her zaman hukuki bir durum olmayıp daha çok ‘de facto’ ve şiddete dayalı eylemin kuruculuk rolünün esasını teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Kuruculuk fonksiyonu ve kurucu iktidar, rejimi devirmeden, askıya almadan ve uzlaşmayla oluşabilecek bir sosyo-politik ortamı sağlayarak gerçekleştirilmiyorsa kuruculuk şiddeti esas alan bir gücün elindedir.

### **Bonapartist Anayasacılık Virüsü ve Toplumsal “Zihnî Yeniden İnşa”**

Batı modeli anayasal-siyasal düzene ilişkin ithal edilerek sisteme dâhil edilen kurumların nasıl çalıştığı ve neyi başardığına ilişkin bir “zihnî yeniden inşa (rational reconstruction)” çabası olmadan bu (Batı’dan) ithal modellerin ürettiği sorunlar “yüz yıllık deneyim” oluşturmasına rağmen toplum devlet bütünleşmesini sağlayamamıştır.

Diğer bir ifadeyle, alındığı farklı kültür, düşünce ve dolayısıyla devlet toplum yapısının ürünü olan üst yapı kurumları ile siyasal, kültürel ve değerler sistematığı ile farklı pozisyonda duran toplum arasında bütünleşememe sorunu ile somutlaşan devlet-toplum ayrışmasını ortadan kaldıramamaktadır.

Bir toplumun kendi kültür, deneyim ve değer yargıları ekseninde üretmediği, siyasal kültürü bir başka topluma ait kurumlar ile yönetilmesi ancak çatışma ve kriz içinde yönetimin anayasallaştırılarak sürdürülebilirlik kazandırıldığı bir formu olarak mümkün olmaktadır. Bu işleyişin tipolojik örneği farklı alt kategoriler oluşturarak Latin Amerikâda ve bizde ise 1982 Anayasası ile uygulama olanağı bulmuştur. Kurumlar ve kurumların çalıştığı sosyolojiden ayrık ele alınıp başka bir kültür ortamına taşındığında ortaya çıkan sorunları aşmada ya uzun vadede sosyal doku ve kültür kodlarını bozma ve değiştirme ya da hukuk aracılığı ile hukuk devletini yaptırım parantezlerine alarak sistemin donanımını güçlendirme yoluna gidilecektir.

Ancak her iki halde de boşlukların doldurulmasının çözüm olarak görülmesi sonuçta o sistemlerin felç olması ile sonuçlanmaktadır. Esas sorun felçli hale gelen yapılar ile sistemin kendini rehabilite edememesi ve hatta yeniden kendini kurarak yenileyebilme yeteneğini yitirmesidir.

Siyasal sistemler dolgu yolu ile kendini geçici olarak tedavi edebilir ancak bu yöntem izlendiğinde müdahale edilen durum hep aynı sonucu sağlayacaktır: Kriz. Krizin yönetsel karakteristik haline geldiği yapılarda toplumsal hafıza, eski diyalektik çatışma ve sorunların alanı olarak yorgun ve çaresiz bırakılmış olup hızla bu yoğun bakımdan çıkarılarak boşaltılıp temizlenmesi gerekmektedir.

Not edelim ki anayasa inşası aslında toplumun da “zihnî yeniden inşa (rational reconstruction)” süreci olarak sözü edilen bu yapılarda sosyo-politik meşruiyetin yeniden kurulmasına olanak sağlayacak fırsat olarak değerlendirilmelidir.

Demokrasinin yerleşmediği toplumlarda “kriz” sistemin karakteristik özelliği olarak sürekli vardır ve yaşanması muhtemel olan anayasal kurumlar çatışmasının beslediği bir hukuk boşluğu ortamında, tali kurucu iktidarın yeni bir uzlaşmanın sosyo-politik talebini karşılayamaması halinde ortaya çıkacak (de facto) fiili aslî kurucu iktidar yepyeni bir devlet kurar.

Demokrasi kuramında birçok demokrasi seçeneği ile ortaya konulan demokrasi modellerinin<sup>5</sup> merkezinde yer alan demokrasi sözcüğü, adeta “sihirli bir değnek” gibi görülerek mucize yaratacak bir araç haline getirilmek istenmektedir.

20. yüzyıldan itibaren başta otoriter rejimler olmak üzere demokrasinin toplumsal bağından yararlanarak ve iktidarlarının kaynağında halkın yer aldığını böylece meşruiyetlerini toplumun iradesine dayandırabilmek ve dayandığını savunabilmek, “demokrasi” üzerinden bir meşruiyet alanı üretebilmek amacıyla kurucu plebisitlere<sup>6</sup> başvurulduğu görülmektedir.

Bu anlamda, plebisit yöntem ile anayasa yapılmasında karşılaşılan tipik örnek, Fransa’da 18.yüzyılda (1799) Napoleon Bonaparte’in kendine bağlı bir komisyon tarafından hazırlanan anayasanın tartışılmasına izin vermeyerek doğrudan halkoyuna sunulması ile yapılan anayasa olmuştur. Böylece anayasa literatüründe bu tip yöntem ile ortaya çıkan anayasa yapıcılığı “Bonapartist Anayasacılık şekli”<sup>7</sup> adını almıştır.

Sonradan yaratılmış hukuk boşluğu ortamında beliren aslî kurucu iktidar, yeni bir anayasa yapmak, yeni bir hukuk düzeni kurmak için, önce mevcut anayasayı ortadan kaldırarak bir hukuk boşluğu yaratır. Bu durumda anayasa ilga edilmiş, bütünüyle yürürlükten kaldırılmıştır. Ortaya çıkan bu hukuk boşluğu anayasa sıfırdan yapılarak, yeni bir hukuk düzeni kurularak doldurulur. Bu halde yepyeni bir devlet kurulmamakta, mevcut devletin kuruluşu yenilenmektedir. Bu durumdaki aslî kurucu iktidar, mevcut bir devletin kuruluşunu yenilerken esasen siyasal rejimi değiştirerek devletin kuruluşundaki organları ve işleyiş biçimini yeniden inşa etmektedir. Böylece bu sürecin daha çok anayasa tekniği açısından demokratik-liberal sistemin ke-

5 Bunların başlıcalarını, klasik demokrasi, koruyucu demokrasi, kalkınmacı demokrasi, liberal demokrasi, uzlaşmacı demokrasi, delegasyoncu demokrasi, oydaşmacı demokrasi, özgürlükçü demokrasi, sosyal demokrasi, mücadeleci demokrasi vb. oluşturmaktadır. Bkz. Hasan Tunç, “Demokrasi Türleri Ve Müzakereci Demokrasi Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1-II (2008): 1117 vd.

6 Plebisit, temelinde bir halkoylamasıdır. Referandum ile plebisit arasında, genellikle kabul edildiği üzere şu farklar vardır: Referandumda bir “sorun”, plebisitte ise bir “adam” söz konusudur. Birincisinde bir metin oylanır; ikincisinde ise bir isim. Plebisitte halk edilgendir, nesnedir; karar alma sürecinin sadece sonuna katılır. Plebisit, Prelo’<sup>7</sup>nun deyiimiyle “mono-demokratik bir kombinezon” 73, Burdeau’nun deyiimiyle “demokrasinin baştan çıkarılması”dır. Naklen Kemal Gözler, *Kurucu İktidar* (Bursa: Ekin Yayınevi, 1998), 89.

Plebisit, belli bir dönemde iktidarı fiilen ellerinde bulunduranların, hazırladıkları anayasa taslağını, bir tartışma ortamı yaratmaksızın, blok halinde “evet” ya da “hayır” ile sonuçlanabilecek bir halkoylamasına sunmalarınıdır. “Plebisit, diktatörlerin, anti-demokratik yöneticilerin kendilerine meşruluk kazandırmak için başvurdukları bir halkoylamasıdır.” Bkz. Kemal Gözler, *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi: Cilt I* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2011), 331.

7 Erdoğın Teziç, *Anayasa Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları, 1991), 150.

narında (periferide) bir alt kategorinin inşası için yöntem oluşturan ve “ihtillallerin etkisiyle anayasasızlaştırma (la déconstitutionnalisation par l’effetesrévolutions)”<sup>8</sup> olarak nitelendirilen eylem ve işlemleri ortaya çıkmaktadır.

Türk Anayasa tarihinde bu duruma örnek oluşturan gelişmeler 1980 sürecinde ortaya çıkmıştır. 12 Eylül Askerî Müdahalesi ile oluşan fiili durumun neticesinde yeni rejimin hukukî çerçevesi, Millî Güvenlik Konseyi tarafından kabul edilen 27 Ekim 1980 tarih ve 2324 sayılı “Anayasa Düzeni Hakkında Kanun”<sup>9</sup> ile çizilmiştir. Nitekim bu kanun ile oluşturulan ‘Millî Güvenlik Konseyi yönetimi dönemi’ yukarıda işaret edilen duruma örnek olarak verilebilir. Bu Kanun ile oluşturulan yeni anayasal düzende; 1961 Anayasası’nın TBMM ve Cumhurbaşkanına ait yetkileri, Millî Güvenlik Konseyi ve Devlet Başkanına devrediliyor (m.2), Anayasanın üstünlüğüne son verilerek (m.3), Konseyce kabul edilip yayınlanan ve yayımlanacak olan kanunlardan, Anayasa hükümlerine uymayanların Anayasayı değiştirmiş olarak yürürlüğe girmiş sayılacağına hükmedilmektedir.

Görüldüğü gibi Millî Güvenlik Konseyi 1961 Anayasası’nı toptan ilga etmemiştir. Ancak yasama ve yürütme yetkisinin kullanılmasına ilişkin bazı hükümlerini değiştirmiştir. Bu durumda anayasa teorisinde “devrimlerin etkisiyle anayasasızlaştırma” denilen yönteminin uygulandığını söylemek mümkündür. Esasen, bu durumda 1961 Anayasası’nın yürürlükte kalan hükümlerinin de “anayasal değerlerini” yitirdiklerini kabul etmek gerekir. Anayasa tekniği bakımından bunun anlamı “... anayasanın siyasî nitelikte olmayan, hukukî, cezaî, idarî, mali nitelikteki hükümleri olağan yasalar gibi devrimlerden etkilenmezler. Diğer bir anlatımla bu hükümler, devrimden sonra açık ya da kapalı bir şekilde ilga edilmedikçe yürürlükte kalırlar. Ancak devrimle birlikte bu hükümler, anayasal değerlerini yitirirler; olağan bir yasa hükmü haline dönüşürler.”<sup>10</sup>

Sözü edilen ve yürürlüğü süren kurallar açısından “anayasanın üstünlüğü” ilkesi geçerli değildir. Yasa yapmaya yetkili kılınan irade bu hükümleri de istediği gibi değiştirebilir. İlga edilmemiş bu anayasa düzenlemeleri karşısında anayasanın üstünlüğü ve bağlayıcılığı ilkesi değerini veya güvencesini kaybederek (kaybettirilerek) adeta bağlayıcı anayasa hükmü olmaktan çıkarılarak anayasasızlaştırılma gibi bir etki altında tutulmaktadırlar.

### **Anayasa Metninin “Patolojik Anayasa” (Kurucu) Konstrüksiyonu**

Bir toplumda siyasal sistemin demokratikleşme düzeyi ile toplumsal gelişmesi arasında hem doğrusal hem de paradoksal bir ilişki bulunmaktadır. Gelişmiş bir toplumsal yapı demokratik bir siyasal sisteme olduğu kadar demokratikleşme düzeyi düşük siyasal sisteme de yol açabilir. Aynı şekilde gelişmemiş bir toplumsal dokuya sahip sosyolojilerde siyasal sistemin demokratikleşme düzeyi suni/sahte ve geçici/değişken ya da oynak ve konjoktürel bir seyir izleyebilir. Kurumların gelişmişliği ile

8 Teziç, *Anayasa Hukuku*, 147. Ayrıca bkz. Kemal Gözler, *Kurucu İktidar*, 69-70.

9 Resmî Gazete, 28 Ekim 1980, Sayı 17145.

10 Gözler, *Kurucu İktidar*, 70.



toplumsal yapının gelişimi arasında etkileşime dayalı doğrusal ilişki tezi, yine bilinen “karşıtına dönüşebilme” savının geçerlilik olanaklarını azaltan bir durum olarak görülebilir. Kamu gücünün bürokratikleşme düzeyi ancak toplumsal denetime bağlı olarak gerçekleşebildiği ölçüde demokrasinin beslenme ve gelişmesine ilişkin bir dinamik teşkil edebilir. Klasik siyaset bilimi kitaplarında kalıp bilgi haline getirilerek kullanılmakta olan, “siyasal gelişmişliğin ölçüsü, sistemin demokratikleşme düzeyi olmaktadır”<sup>11</sup> tezi de anlamını yitirmiştir. Gelişmişlik, tarihsel kökleri içinde bir toplumun ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal süreçleri ile çok faktörlü alt bileşenlerin oluşturduğu üst kavram olarak ele alınması gereken ve üst normlar aracılığı ile kurulan hukukun da okunmasında anahtar bir kriterdir.

Bu tespitin Türk siyasal sistemindeki örneğini, çok partili siyasal sisteme geçiş ve demokratikleşme sürecinde birbirini takip eden ancak iki zıt karakterde olan 1961 ve 1982 Anayasaları teşkil etmektedir.

Türk Anayasa sisteminde “patoloji” oluşturan ve anayasayı toplumun ortak ve sistemin kuruluşundaki temel meşru belgeye dönüştüren ve sonrası içinde “meşruiyet krizi” üretme potansiyeli ile yüklenen, sorunlu uygulama özellikle çok partili siyasal hayatın ilk anayasası olan 1961 ile başlayan ve 1982 metninin “Patolojik Anayasa” Konstrüksiyonunda zirveye çıkan kuruculuk fonksiyonunu yerine getiren yapı ve pratiktir.

1961 ve 1982 Anayasalarının kurucu iktidar konstrüksiyonu bakımından inşa edilen “sorunlu” ve anayasacılığın özünü oluşturan “toplumsal uzlaşma” ve bu uzlaşmayı belgeleyen üst norm karakteri ile de çelişen kurucu iktidar şeklidir.

Sorunun çözümünde de, “anayasa yapıcılığının” açıklığa kavuşturulması gerçeği yer almaktadır. Anayasa yapımının demokratik sistemdeki anlamını formüle eden, Anayasa yapımının şeması ve içerdiği temel unsurlar şu şekilde gösterilebilir:

- Özgür ve plüralist bir ortamın varlığı ve bütün yurttta özgür kamuoyu rejiminin egemen olması,
- Siyasal partilerin ve örgütlerin özgürce işlevlerini ve çalışmalarını sürdürmesi,
- Serbestçe, eşitlik, gizlilik ve genellik ilkelerine uygun nitelikte bir seçim ile halkın temsilcilerinden oluşan bir meclisin oluşumunun sağlanması,
- Özgürce halk tarafından oluşturulan bu meclisin kuruculuk işlevini yerine getirmek üzere anayasayı hazırlaması,
- Kurucu meclis tarafından hazırlanıp kabul edilen anayasanın halk oyuna (referanduma) götürülerek, ancak referandum ile halk tarafından benimsenmesi ile yürürlük kazanması, olmaktadır.

### **Kurucu Anayasa Zihni Yerine ‘Yönetilebilen Anayasa’**

Anayasa, devlet ve toplum yaşamını kuran ve toplumsal yapının karakterinde yer alan normatif ve pozitif olgu ve oluşumların politik bir düzlemde, kural, kurum ve

<sup>11</sup> Bkz. Cemil Oktay, *Siyasal Sistem ve Bürokrasi* (İstanbul, Der Yayınları, 1997), 27.

yöntemlerinin belirlendiği ve arka planında sosyo-politik güçlerin siyasal denklemin bilançosuna yansıtılmasını, böylece toplumsal dinamiğin politik alanda hukukileştirilerek denetim altına alındığı, uzlaşma yöntemine dayalı olarak oluşturulan temel bir belgedir.

Bu temel belgenin yaşamsal olguları, ortaya çıkarılmasındaki süreç ve yöntemlerle doğrudan ilintili olup, anayasal sistemlerde, yaşamsal oluşum sürecini etkileyen, temel aşamaları saptamak mümkündür. Bir anayasal sistemin oluşumunda olması gereken temel unsurlar, aynı zamanda bu yapılaşmanın kalıcılığının ve işlerliğindeki uyumun zorunlu elemanlarını oluşturmaktadırlar. Diğer bir tespitle “demokratiklik” ilkesi bu noktada, demokratik anayasa yapıcılığı ya da demokratik olmayan anayasa yapıcılığı olarak iki temel açılımın belirleyicisi olmaktadır. Anayasayı bir uzlaşma belgesi olarak kabul edersek, demokratik olmayan anayasa yapıcılığı yöntemi kendiliğinden konu dışı olmaktadır. Çünkü, anayasal kurumsallaştırılmanın belirleyicisi anayasallaşmanın yöntemidir. Anayasa teknolojisinde kullanılan teknik aksam ve mimarizasyon birbirini tamamlayan iki temel unsurdur. Ancak bu iki faktör birlikte kullanılmak yerine çoğu kere biri diğerine tercih edilerek, diğer unsurun yerine otantik, ideolojik unsurlar ikame edilmektedir. Çağdaş anayasa düşüncesinde demokratik toplum anayasa teknolojisi kuramının geçerliliği bu iki argümanın toplamında gerçekleşmektedir. Nitekim anayasa içeriği, taktik ve ideolojik tercihler üzerine inşa edilmektedir.

Bu çerçevede farklı iki anayasa olgusunu ortaya çıkaran temel özellikleri şu hususlar oluşturmaktadır:

- Oluşturulan temel kurumların dayandığı yaklaşım/Anayasal kurumsallaştırma tekniği,
- Anayasa altı-kurallar/organik yasalar (paralel anayasa ya da yedek anayasa),
- Siyasal anayasal kültür.

Anayasal siyasal sistemi kuran zihinsel yönetmen siyasal iktidarı da aynı doğrultuda “yönetme”ye sevk ediyor. Esasen bu yöntem; bir tür “çoğunlukçu yönetim esaslı rejim modeli” olarak gerçekleşmekte ve böylece anayasa ölçeğinde “rejim” niteliği kazanmaktadır.

Türk Anayasa tarihi incelendiğinde, birbirini bütünleyen iki parçalı niteliksel bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri, ‘halkın katılımına kapalı, temsil niteliği olmayan mekanizmalarla (atanmış kurucu meclisler ile) anayasa yapımı yolunun gelenekselleştirilmesi’, olurken diğeri de ‘demokrasinin yönetim biçimi olarak, çoğulculuk (plüralizm) yerine sayı üstünlüğüne dayanan çoğunluk usulü olarak benimse-nip kurumsallaştırılması’, olmaktadır.

Türk Anayasa düzeninin temelini teşkil eden bu iki gerçek bugün yürürlükte olan siyasi-hukuki sistemin karakteristiğini de kavramsal biçimde adeta “halksız anayasa-hukuksuz demokrasi” olarak tanımlamaktadır.

Kurucu anayasa zihni ve bu ‘aklın’ yönetebileceği kadar ‘demokrasi’ ile işleyen bir ‘iktidar’ formülü Türk demokrasisinin ayağında kurucuların taktığı pranga olmuş-

tur. Anayasa toplum adına ‘yönetme’nin metni olmak yerine toplumun yönettiği ve iktidarların yetkilerinin meşruiyetine ışık tutan bir belge olmalıdır. ‘Yönetilebilen anayasa’ olgusu ancak halkın meydanlarda tartışma forumları ile biçimlenerek halkın yönettiği iktidar formülüne olanak sağlayacak bir rejim modeline kaynak oluşturabildiği ölçüde “demokratik” bir sistem belgesinin mimari projesi olabilecektir.

Türk anayasacılığının 1876’dan 2016’e kadar 140 yıllık tarihsel birikim sürecinde ‘anayasa politiki’nin oluşturduğu miras “olumlu” bir değerlendirme üretilmesine olanak ver(e)memektedir.

Anayasanın teorik ve pratik konseptleri içinde çok sayıda yönetsel ayrıcalıklar ve politik farklılıklar oluşturulup imtiyazlı bir siyasal elit ve kurumlar düzeneği yaratılarak anayasa oligarşisi meydana getirilmiştir. Böylece, stratejik yönetim tekniği ile anayasa içinde oligarşi, demokrasi ekseninde otokrasi yansımaları sağlanarak karşı standartları da içeren ‘geçişli bir siyasi-hukuki çerçeve’ üretilmiştir. Özellikle toplumsal düzenlerin kurulmasında büyük rol oynayan “yansımali-geçişli” kurucu hukuk stratejileri ile somutlaşan bu sosyo-politik ve jüridik olguların ortaya koyduğu sonuç, “anayasal düzen” olarak somutlaşırken, 1982 Anayasasında bu durum “anayasal yönetimin politiki”<sup>12</sup> içinde geçici madde 15 ile temel bir ilke haline gelmişti. Bu ilkenin ışığında ortaya çıkan demokrasinin arka planının keşfe kapalı tutulması gerçeği ve bu durum karşısında; “arka planlı demokrasiler”in oluşumunda bir ülkenin anayasa metninin yanında, “anayasa ötesi” kuralların oynadığı büyük rolün de unutulmaması gerekir.

1982 Anayasasının retoriğinde yer alan bu gerçek, onun ömrünü uzatan bir işlevi de ortaya koymaktadır. Nitekim bu durum 2 yılı aşkın bir süredir yeni bir anayasa hazırlanması ile ilgili tartışmaların bir uzlaşmayla sonuca erişememiş olması ile kanıtlanmıştır. Esasen anayasa metninin içerdiği hukuk onun nasıl oluşturulduğu ile çok yakından ilgilidir. Halka ve hakka dayalı hukuk toplum aracılığı ile üstünlüklerin korunacağı olarak yazılan (imtiyazlar) mevzuat(ı) ise bu kurucular(ın) merasimleri ile şekillendirilmektedir.

### **‘Merاسimler Hukuku’ndan ‘Meydanların Hukuku’na**

Merاسimleştirilerek yapılan hukuk, sonraki pratikleri ile de “yönetmenin” politik aracı olmaya, çoğunluğun tahakkümünün meşruiyetini sağlamaya dönük işlevsel bir rolü de üstlenmektedir.

Demokratik katılım ile oluşturulan öz denetimli anayasaların temel niteliği güvenli bir toplum yapısının kurulmasının amaçlanması<sup>13</sup> olurken, iç denetim mekanizmalarından soyutlanmış anayasa metinleri ise toplum tarafından oluşturulmadığı ancak toplumu yönetmek üzere yapıldığı için sosyale güvensizlik esası üzerine kurulmaktadır.

12 1982 Anayasasında inşa edilen ‘anayasa düzeni’ ve onun “politiki” ile ilgili olarak bkz. İrfan Paçacı, *Anayasal Yönetimin Politiki* (Türk siyasal sisteminde bir anayasa politiki çalışması) (İzmit: Birlik Ofset, 2000).

13 Modern siyasi demokrasinin varlığı için gerekli aşgari koşullara ilişkin olarak bkz. Robert Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control* (New Haven: Yale University Press, 1982), 11.

1982 Anayasasının kendi içinde oto (iç) denetimi yapıldığında şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Anayasanın 90. maddesinin son fıkrasında “usulüne göre yürürlüğe konulmuş milletlerarası andlaşmalar kanun hükmündedir. Bunlar hakkında Anayasaya aykırılık iddiası ile Anayasa Mahkemesine başvurulamaz.” hükmüne 2004 yılında yapılan anayasa değişikliği ile<sup>14</sup> “Usulüne göre yürürlüğe konulmuş temel hak ve özgürlüklere ilişkin milletlerarası andlaşmalarla kanunların aynı konuda farklı hükümler içermesi nedeniyle çıkabilecek uyuşmazlıklarda milletlerarası andlaşma hükümleri esas alınır.” ibaresi eklenmiştir.

Madde irdelendiğinde; uyuşmazlığın ‘milletlerarası antlaşmalar ile kanunlar arasında’ çıktığı zaman uygulanacak prosedür ile sorunu çözmeye yönelik düzenleme oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Ancak not edelim ki milletlerarası antlaşmalar ile anayasa arasında bir uyuşmazlık çıkması halinde herhangi bir usûl öngörülmemiştir. Ancak, demokratik sistemlerde milletlerarası antlaşmalar normlar hiyerarşisinde kanunlar üstü bir değere sahip olmakla birlikte bu ülkelerde bu tür andlaşmaların anayasaya aykırı olmaması gerekmektedir. Uygulanan yöntem; “Anayasaya aykırı iseler, onaydan önce ya Anayasanın öncelikle değiştirilmesi, ya da bu andlaşmaların Anayasayı değiştirme usulünde öngörülen çoğunlukla, yani nitelikli çoğunlukla kabul edilmesi şart koşulmaktadır. Keza, egemenlik yetkilerinin Avrupa Birliği gibi uluslararası örgütlere devrine ilişkin olan milletlerarası andlaşmaların da onaylanabilmesi için benzer özel çoğunluklar gerekmektedir.”<sup>15</sup>

5982 sayılı Kanun ile 2010 yılında yapılan anayasa değişikliği<sup>16</sup> öncesine kadar Anayasa ile geçici 15. maddenin çelişki ve çatışma içinde olduğu görülmektedir. Bu tespitin dayanakları şu şekilde gösterilebilir:

- “Geçici madde” yöntemi “sürekli hale gelen bir kural” olarak benimsendiğinde ise, Anayasada öngörülen “hukuk devleti”, “anayasal düzen ve anayasanın üstünlüğü” ile “anayasal denetim” olgularının geçici madde 15 korumasındaki yasama işlemleri açısından askıya alınıp, geçersizliği ve hatta anayasa dışılığı oluşmaktaydı.
- Yargı yerleri ve yargıçlar, anayasal sözün ve hukukun önüne geçici 15. maddeyi koyarak karar vermek durumundaydı.
- Geçici madde 15; yurttaşları ‘anayasa başlangıcı’nda ifadesini bulan; “her Türk vatandaşının bu Anayasadaki temel hak ve hürriyetlerden eşitlik ve sosyal adalet gereklerince yararlanarak milli kültür, medeniyet ve hukuk düzeni içinde onurlu bir hayat sürdürme ve maddi ve manevi varlığını bu yönde geliştirme hak ve yetkisine doğuştan sahip olduğu;”<sup>17</sup> güvencesinden de yoksun kılmaktaydı.

14 07.05.2004 tarihli ve 5170 sayılı “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun’un 7. maddesiyle Anayasa’nın 90. maddesinin son fıkrası.

15 Kemal Gözler, “Milletlerarası Andlaşmalara Kanun Üstü Bir Değer Tanınabilir mi? (Anayasa Değişikliği Teklifi Hakkında Bir Eleştiri)”, *Türk Anayasa Hukuku Sitesi*, [www.anayasa.gen.tr/madde90.htm](http://www.anayasa.gen.tr/madde90.htm). (erişim 09.05.2011)

16 07.05.2010 tarih ve 5982 sayılı Kanun’un 24. Maddesi “Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının geçici 15’inci maddesi yürürlükten kaldırılmıştır.”

17 1982 Anayasası, başlangıç kısmı paragraf 6.

Böylece siyasi rejimin anayasal tasarımında, demokratik-liberal sisteme açılan kanallar ile yine evrensel normlarla çelişen düzenlemeler bir arada kullanılarak oluşturulan anayasal denge üzerinde bir “anayasal demokrasi” yaklaşımının kurumsallaştırıldığı görülmektedir. 1982 Anayasası ile ortaya çıkan anayasal düzen kendi içinde iki anayasa ve iki farklı toplum ve devlet gerçeği taşıyarak bir anayasa düalizmi oluşturmaktadır. Anayasanın realitesinde barındırdığı bu ikilem, Türkiye’nin düzeni olarak ekonomik, sosyal ve siyasi alanlarda da etkili olmakta ve ikili yapılar ortaya çıkmaktadır. Anayasa gerçeğinde somutlaşan bu durum diğer bir ifadeyle teorik olarak iki anayasa, pratik olarak da iki Türkiye gerçeği olmaktadır.

Post-modern toplumda bireylerden oluşan grupların gösterileri siyasal yaşamın bir gerçeği olurken, modern devletin inşasında ideoloji son derece önemli bir etki sağlamıştır. Özellikle siyasal sistemin kurucu mekanizmasını üreten Anayasa, yapısında taşıdığı demokratik hak ve özgürlüklere ilişkin siyasi kurumsallaşma ile kamusal sahada bireyin dokunulmaz yaşam alanlarını oluşturmaktadır. Her toplumda siyasal-hukuksal düzenin işleyişinde temel politik aygıt olarak faaliyet gösteren resmi kuruluşlar yanında, NGOs (Non-Government Organizations)’lar denilen hükümet dışı yapılar da yer almaktadır. Bu sivil toplum örgütleri siyasi sahenin düzenlenişinin bir parçası olabildiği ölçüde demokratik toplum düzeni sağlam ve sağlıklı kurulabilmektedir. Ancak bu durum demokratik sistemin olduğu kadar demokratik düzenin karşıtlarının da yararlanabileceği bir pragmatik alan (teorisi) içinde şekillenmektedir. O da; “politik teori, mevcut iktidarın ‘ötekileştirdiği’ ideolojileri karşısına alarak konumunu belirler.”<sup>18</sup> gerçeğini ortaya koymaktadır.

Kurucu meclis yolu ile anayasa yapımı, politiğin sosyalden hukuka aktarılması işlemidir. Bileşiminde plüralizm ve katılımcılık içermeyen sentetik bir anayasa yapmak üzere oluşturulacak bir meclis kurucu olmaktan çok kurulu yapıların dengesini ve toplumdaki sosyo-politik meşruiyet düzeyini daha da aşağılara düşürecek sonuçlar üretmektedir.

Bu tür yapılar aracılığı ile gerçekleştirilen anayasa yapımı ile ilgili işlemlerin ürettiği süreç; sosyal bütünlüğün ve sosyo-politik gerçekliğin “hukuk” aracılığı ile ve sosyal mühendislik teknikleri kullanılarak bozulması biçiminde ortaya çıkmaktadır. Anayasa politolojisinin klasik anayasa hukuku manüelinde yer alan bu şablon, günümüzde çağdaş demokratik toplumun modern anayasacılık ekolünde geçerliliği kalmamış bir tipolojisidir. İleri demokrasinin uygulandığı ülkelerde anayasa, devletin yaşamsal dinamiklerinin hukuki düzenini yazan belge olarak çağdaş toplumda devletin sosyal gerçekliğini yansıtan bir “ortak kimlik belgesi” konumunu almıştır.

Toplumsal düzeni oluşturan kurum ve kurallarda yapısal ve işlevsel bozulma, sistemin bu ortaklığın içerdiği mutabakatı eksilterek yitirmesi ile başlamaktadır. Sistemin gelişmişlik düzeyi ise kamu gücünün bürokratikleşme potansiyeli ile ilgilidir. Nitekim, siyasal sistemlerin demokratik gelişme düzeyi ile ilgili göstergelerin başında, sistemin kurumsallaşma düzeyi gelmektedir.<sup>19</sup> Siyasal sistemin kaynaklandığı ana-

18 Ali Yaşar Sarıbay ve Süleyman S. Öğün, *Politikbilim* (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 1999), 139.

19 Cemil Oktay, *Siyasal Sistem ve Bürokrasi* (İstanbul: Der Yayınları, 1997), 27.

yasa, genetik yapısında taşıdığı iyi ve kötü genlerin içerdiği şifreler ile bir hukuk ve toplum kodlanması ile ortaya çıkarmaktadır. Bu kodlanma işlemi aslında anayasanın çizilen mimarisi olup anayasa atölyesinin kuruluşu ve buradaki çalışma potansiyeli ile yakından ilgilidir.

Cunta atölyesi ürünü olan 1982 Anayasasının genetik kodlarında bulunan baskın özellikleri; oto kontrolsüz, temsil niteliğinden yoksun, yargıdan soyutlanmış geçici maddeler yönetimli ve uluslarüstü insan hakları ve demokrasi kurallarına aykırı oluşu ile somutlaşmaktadır.<sup>20</sup>

### **Çatışmadan-Uzlaşmaya Geçişin Motoru Olarak Anayasa Kültürü**

Otoriter bir rejim altında meşruiyet odaklı sorunların oluşturduğu çatışmalar yanında demokratik sistem içinde yönetilen bir toplumda ortaya çıkan “çatışma”, nitelik olarak farklı özellikler göstermektedir. Esasen bu nitelik, “yeni bir toplum ve siyaset talebini” şekillendiren kaynaklardan ya da göstergelerden biri olarak değerlendirilebilir. Bu biçimi ile kriz üreten sosyal yapı; sınıfsal, etnik, inançsal ve ideolojik farklılıkları bünyesinde barındıran ve bu olguları siyasal gerçekliğin bir ögesi haline getirmek üzere siyasal şiddetin dahi araçsallaştırılmaya çalışıldığı bir ilişki ve iletişim modeli ortaya koymaktadır. Sistem olarak kurumsallaştırılan bu yapılarda çatışma üzerine siyasal sistemin kendisini düzenlediği ve dengeye getirdiği sistem ve onun işleyiş biçiminin oluşturduğu bir tipoloji söz konusudur.

Toplumsal yapıyı oluşturan farklı siyasal, sosyal ve kültürel kesitleri politik olgu ve sosyolojik gerçekliği oluşturan bileşenler olarak algılamayan, siyasal düzenin kuruluş ve işleyişinde hukuki meşruiyet ve politik kimliğe kavuşamayan “farklılıklar”, esasen “çoğulculuğun” kaynağını oluşturmaktadırlar.

Hukuki meşruiyet her zaman politik oyunun içinde yer alan önemli bir ölçüdür. Toplumdaki farklılıklar siyasal bir kimlik kazanmak ve politik oyunun aktörü haline gelecek ‘siyasal rüş’ elde etmek üzere “siyasal şiddet” yöntemlerine de başvurumaktadırlar.

Farklılıkları ile sistem dışına atılan toplum kesimlerinin oluşturduğu sosyolojik potansiyel siyasal şiddeti rejimin oluşturduğu bu zırhı, reddedilmişlik/ötekileştirilmişlik refleksleri ile delerek sistemin anayasal kilitlerini açmak üzere “anahtar” olarak kullanılmaktadır. Demokrasiye ulaşmak üzere farklılıkların reddedildiği siyasal sistemlerde “çatışma”, dengenin ve düzeni korumanın yegane yöntemi olarak kaldığı sürece, karşıtını da “şiddet” yöntemini kullanarak kendisini kabul ettirme yoluna sevk etmektedir. Böylece bizatihi sistemin kendisi ortaya çıkan bu “çatışma” kültürünün de kaynağı, kurucusu ve yöneteni olmaktadır.

Bütün bu göstergeleri ile bu model “çatışmacı demokrasi”<sup>21</sup> olarak kategorize edilmektedir. Demokratikleşme sürecinde ortaya çıkan bu alt kategori için getirilen

20 İrfan Paçacı, “1982 Anayasasının Yönetim Mühendisliği Mimarisi ve Bozulan Şifreleri (Geçici 15. Maddenin Sistemde Yaşayan Ruhü)”, *Demokrasi Platformu* 8/30 (2012): 160 vd.

21 “Conflicted democracies”, çatışmacı demokrasi olarak ifade edilen bu demokrasi yaklaşımının detaylı analizi için bkz. Fionnuala Ni Aolain ve Colm Campbell, “The Paradox of Transition in Conflicted Democracies”, *Human Rights Quarterly* 27/1 (2005): 174 vd.

“çatışmacı demokrasilerde geçiş döneminin paradoksu” yaklaşımı<sup>22</sup> Türkiye açısından özellikle çok partili siyasal yaşama geçtikten sonraki süreç için okuma kolaylığı sağlamaktadır.

Son iki anayasanın yönettiği Türkiye toplumu, her iki anayasanın nitelik olarak iki farklı toplum, iktidar yapısı ve özgürlükler rejimi öngörmesine rağmen, getirdiği farklı anayasal-siyasal sistematüğün karşısında sözü edilen “çatışma krizi”nden çıkamadığı görülmektedir. Bu durumun ortaya koyduğu gerçek (sorun), toplumdaki bileşenlerin katılımı ile inşa edilecek bir “toplumsal-siyasal düzen” formunun her iki anayasada da yaşama olanağı bulamamış olmasıdır.

Eksik olan “anayasa” yenilemenin biçim değil anayasa da “faklılıklar”ın ve “çoğulcu”luğun hayat bulmasıdır. Diğer bir anlatımla “çatışma”dan “uzlaşma”ya geçişin siyasal belgesi olarak “anayasa”, “barışçıl ve katılımcı” bir “uzlaşma” işlevini yerine getirmelidir. Türk yönetim geleneğindeki “çatışmacı toplum” kültürü terk edilerek, “uzlaşmacı kültür” kodlarını üreten ve harekete geçiren “çatışma”dan “uzlaşmaya” geçişte “anayasa” siyasal köprü rolünü oynamak üzere değerlendirildiğinde bu gün ihtiyaç duyulan “işlevi” daha iyi yerine getirebilecektir. Anayasanın “uzlaşma”, “hoşgörü” ve “kardeşlik” gibi siyasal kodları bu toplumun kültür ve inanç değerleri dokusunda ve kültürel kimliğinin “özü”nde bulunmaktadır. Büyük bir kültür erazyonu ve yozlaşma etkisinde kalarak adeta siyasal iletişimde benzeştirilerek, siyasal biçiminde de Amerikalılaştırılan bir ‘durum’ sergilemektedir.

Toplumun, daha fazla kendine yabancılaşma ve başkalaşmaya maruz kalmadan az da olsa halen bünyesinde taşıdığı ortak ve evrensel değerler, bir arada yaşamayı mümkün kılacak hukuk sisteminin inşası için yeterli olacaktır.

### **‘Kurucu Elit Meclisi’ Değil Kurucu ‘Halk’ Olmalı**

Anayasa yapımında, politik rejim ile ülkenin içinde bulunduğu koşullar yöntemi etkileyen başlıca faktörler olurken, klasik anayasa kitaplarında “kurucu meclis” formülünün genellikle anayasa yapımında seçilen yol olduğu yazılmaktadır.<sup>23</sup> Ancak, modern demokrasi kuramı içinde çağdaş anayasa yaklaşımı, kurucu meclis yöntemi dahil anayasa yapma yöntemi ile kurulan anayasal sistemin yapısı ve süresi arasında doğrusal bir bağ kurmaktadır. Ve bu çerçevede, kurucu meclis yöntemli anayasa yapımının çoğulcu demokrasi modelinin geleneğinde az sayıda örneklenebilecek, ödünç (totaliter yapılardan) alınma bir formül olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle, kurucu meclis yöntemi, sosyo-politik nitelikleri düşük, genel olarak iktisadi bakımdan gelişimini sağlayamamış ülkelerin anayasa yapımında izledikleri yol olmaktadır.

22 Bu yaklaşımın ayrıntıları için bkz. Aolain ve Campbell, “The Paradox of Transition in Conflicted Democracies, Human Rights Quarterly”, 172-213.

23 “Ulusun anayasa yapması, genel olarak ‘kurucu meclis’ yolu ile olmaktadır.” Bkz. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1998), 8. Selçuk Özçelik, *Anayasa Hukuku, I. Cilt* (Konya: Mimoza Yayınları, 1994), 135. İsmet Giritli ve Jale Sarmaşık, *Anayasa Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 1996), 12. Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996), 32 vd.

Prototiplemesine Latin Amerika ve Kıta Avrupası'nda<sup>24</sup> rastlanılan söz konusu yöntemin; genel seçimle oluşturulmamış meclisin varlığı ve siyasi partilerin tümünün temsiline yer verilmemiş olması temel özelliği olurken, ortak taban, "halk" yerine kısıtlı bir kesimin oluşudur. Diğer bir ifadeyle, kurucu meclis formülü temsil yeteneği olmayan, toplumsal bağı zayıf ve sosyal realiteyi kavramayan niteliklerini aşma veya taşıma ekseninde çözüm ya da sorun olma kabiliyetine sahip bir paradoks oluşturmuştur. Bu çelişki, formülün, "demokrasi" ile yeniden okunma ve kurulma işlemini gerekli ve zorunlu kılmıştır.

Samuel P. Huntington<sup>25</sup> demokrasinin gelişimini dalga teorisi ile açıklamakta ve bugüne kadar üç demokrasi dalgasının yaşandığını belirtmektedir. Huntington'a göre, küresel düzeyde demokratikleşme, tarihsel olarak "üç dalga" halinde gerçekleşmiştir. Birinci uzun dalga, İngiltere, Fransa ve ABD'nin kendi içsel dinamikleriyle uzun bir süreçte, halkın genel ve eşit oy hakkına kavuşmaları ve temel hak ve özgürlüklerin anayasal güvenceye bağlanmasıyla sonuçlanan (1828–1926) dönemini kapsamaktadır. Bu dönemin sonunda ayrıca İkinci Dünya savaşı'nın demokrasiyi savunanlar tarafından kazanılması da demokratikleşmeye yeni bir ivme kazandırmıştır. Huntington'a göre 1943–1962 dönemini kapsayan ikinci dalga sürecinde ise Japonya, Batı Almanya, Hindistan ve İsrail gibi ülkelerin (toplam otuz altı ülke) demokrasiye geçiş yaptıkları görülmektedir. Son olarak üçüncü dalga küreselleşme hareketi ise 1970'lerin ortasında Yunanistan, Portekiz ve İspanya'nın demokrasiye geçişiyle başlamış (Huntington bu dalganın Katolik bir dalga olduğunu belirtmektedir) ve 1980'lerin sonunda Doğu Bloğu'nun çökmesiyle doruğa ulaşmıştır.

Robert Alan Dahl<sup>26</sup> da, demokrasinin üç önemli aşama geçirdiğini belirtmektedir. Birinci aşamayı, eski Yunan kent devletleri temsil etmektedir. İkinci aşamayı ise, ulus–devlet modeli oluştururken, üçüncü ve son dönüşümü ise ulus aşırı (devlet benzeri) oluşum temsil etmektedir.

Demokratikleşme sürecinin bu uzun serüveninde ortaya çıkan "anayasalar"ın nasıl bir yöntem ve çalışma siyaseti ile oluşturulduğu hususu aslında bu dönemleri de hukuksal açıdan nitelendiren başlıca siyasal kodlardan birini oluşturmaktadır.

Anayasa yapım sürecinin başlıca iki temel tercih üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Esas olarak anayasa çalışmalarının partiler arası müzakere ve uzlaşmalara dayalı olarak yürütülmesi ile ortaya çıkan anayasanın toplumsal çoğunluğun mutabakatını taşıdığı ve örneklerini 1948 İtalya ve 1978 İspanya anayasalarının oluşturduğu "oydaşmacı ya da uzlaşmacı yöntem",

Diğeri ise kurucu meclis veya yasama meclisinin tek bir parti veya partiler blokunun hâkimiyetinde olduğu ve kendi anayasal tercihlerini dayatarak, müzakere ve uzlaşmanın gerçekleştirilmeden anayasanın yapılması ise "çatışmacı yöntem" olarak

24 İtalya (1922-1943), Portekiz (1926-1974), Avusturya (1929-1945), Almanya (1933-1945), İspanya (1933-1975), Şili, Uruguay, Türkiye (1960-1980).

25 Samuel, P. Huntington, "Demokrasinin Üçüncü Dalgası", çev., Ergun Özbudun, *Demokrasinin Küresel Yükselişi*, der. Larry Diamond ve Marc F. Plattner (Ankara: Yetkin Yayınları, 1995), 31-33.

26 Robert Alan Dahl, "A Democratic Dilemma: System Effectiveness Versus Citizen Participation", *Political Science Quarterly* 109/1 (1994): 25-26.



nitelendirilmekte ve 1946 Fransa, 1976 Portekiz ve 2012 Macaristan anayasaları da bu modelin örneklerini oluşturmaktadır.

Demokrasiye geçiş ile ilgili olarak da izlenen yolun demokrasinin niteliklerini ve istikrarını etkileyeceği tezinden hareket edilerek bu olgu üzerinde çeşitli yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu konuda Juan J. Linz ve Alfred Stepan tarafından, demokrasiye geçiş ile ilgili sekiz yolun olduğu, bunların üçünde (savaş fetih gibi) dış faktörlerin egemen, geri kalan beş faktörde ise iç dinamiklerin etkisi olduğu belirtilmektedir. Bir demokrasinin vazgeçilmez şartı olarak işleyen bir devlete ek olarak demokratik pekişmenin gerçekleşebilmesi için “birbiriyle ilişkili ve birbirini güçlendiren şu beş şartın varlığının” gerekli olduğu ileri sürülmektedir.<sup>27</sup>

1. Özgür ve canlı bir sivil toplumun gelişimi için gerekli şartların mevcut olması,
2. Nispeten özerk ve değer verilen siyasal toplum,
3. Vatandaşların özgürlüklerinin ve bağımsız derneklerin yasal garantilerini sağlayan hukuk devleti,
4. Hükümet tarafından kurulan elverişli bir devlet bürokrasisi,
5. Kurumsallaşmış iktisadi toplumun varlığı.

Demokrasiye geçiş ve konsolidasyon teorileri ile ilgili olarak Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra başta, Philippe C. Schmitter, Terry Lynn Karl, Guillermo O'Donnell, olmak üzere yapılan araştırmalarda<sup>28</sup> dikkati çeken nokta, demokratikleşme açısından Latin Amerika ülkeleri, eski Sovyet Cumhuriyetleri ve Doğu Avrupa ülkeleri arasında bir korelasyon oluşturabilmenin ortak noktasını “otoriter bir sistemden demokratik bir sisteme geçiş” olduğu ve bu durumun ortak karakteristiklerinin çözüm noktasında farklı öneriler getirilmesine rağmen tespit ve çözüme ilişkin benzeşik veri sağladığı hususudur. Nitekim Guillermo O'Donnell göre post-komünist ülkelerin temsili demokrasiden çok delegatif demokrasi (delegative democracy) olarak adlandırdığı yeni tür bir demokrasiye daha yakın olduğunu belirtmektedir.<sup>29</sup>

27 Juan J. Linz ve Alfred Stepan, *Problems of democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), 6-7. Ayrıca bkz. Alfred Stepan, “Paths toward Redemocratization: Theoretical and Comparative Considerations,” O'Donnell, Schmitter, ve Whitehead, *Comparative Perspectives*, *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, eds., Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter ve Laurence Whitehead, 3th Volume (London: The Johns Hopkins University Press, 1991), 72 vd.

28 Andreas Schedler, “What is Democratic Consolidation?” *Journal of Democracy* 9/2 (1998): 91-107. Philippe C. Schmitter, Terry Lynn Karl, “The Conceptual Travels of Transitologists and Consolidologists: How Far to the East Should They Attempt to Go?” *Slavic Review*, 53/1 (1994): 173-185. George Schopflin, “The Political Traditions of Eastern Europe,” *Daedalus, American Academy of Arts and Sciences* 119/1 (1990): 55-90. Guillermo O'Donnell, “Illusions and Conceptual Flaws,” *Journal of Democracy*, 7/4 (1996): 160-168.

29 Özellikle Arjantin, Brezilya, Peru gibi Latin Amerika ülkeleriyle, Kore gibi Asya ülkelerinde uygulanan sistemlerden esinlenerek kavramsallaştırdığı delegatif demokrasiler, çoğu zaman demokratik yöntemlerle seçimlere gitmesine rağmen, sivil toplum ve halkın tercihlerini yansıtabilecek demokratik kurumlardan yoksundur. Bilindiği üzere Robert Dahl'in poliyarşi yaklaşımında demokrasi yedi temel özellik içerir: 1) Seçilmiş temsilciler, 2) özgür ve adil seçimler, 3) yaygın oy kullanma hakkı, 4) seçimlere katılma hakkı, 5) ifade özgürlüğü, 6) alternatif bilgi kaynaklarının varlığı ve 7) kurumsal özerklik. Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, Yale University Press, 1989), 221. Guillermo O'Donnell bu özelliklere iki unsur daha eklemiştir: 1) Seçilmiş görevlilerin anayasalarının emrettiği görev süreleri içinde gelişigüzel bir şekilde görev sürelerini yeniden uzatmamaları ve 2) seçilmiş temsilcilerin silahlı kuvvetler başta olmak üzere seçilmemiş

Huntington'un demokrasiye geçiş yöntemleri ile ilgili olarak geliştirdiği ve üçe ayırdığı diğer bir modelleştirmede;<sup>30</sup> dönüşüm, yerine geçme ve yer değiştirme olarak ifade edilmektedir. Ergun Özbudun da, bu örnek ve açıklamalardan hareketle demokrasiye geçiş yollarının; reform, kopma ve sözleşmeye tekabül ettiğini ileri sürerek, üçlü bir ayrıma tâbi tutmuştur.<sup>31</sup>

Reform yolu ile demokrasiye geçişin sağlandığı Brezilya, Şili ve Arnavutluk'ta demokratik olmayan bir anayasa yapım süreci; kopma yolu ile demokrasiye geçişin sağlandığı İtalya, Arjantin, Yunanistan ve Çekoslovakya'da demokratik bir anayasa yapım süreci gerçekleşmiştir.<sup>32</sup> Diğer yandan farklı bir form olarak; demokrasiye geçişin sözleşme yolu ile yürütüldüğü Uruguay, İspanya ve Macaristan'da demokratik bir anayasa yapım süreci gerçekleşmiş iken, Polonya ve Bulgaristan'da ise demokratik olmayan bir anayasa yapım süreci ortaya çıkmıştır.<sup>33</sup>

### **Anayasal Değerlerin Siyasal Tasarımı: Anayasanın Kimliği**

Siyaset biliminin temel bir gerçeği olarak, “herhangi bir ülkedeki anayasal kurumların ve onlara ilişkin kuralların incelenmesi ve sınıflandırılması o ülkenin kendine özgü sistemsel özellikleri ile birlikte ele alındığında anlam kazanır. Siyasal sistemin kurumsal boyutu, o siyasal sistemin rejimini oluşturmaktadır.”<sup>34</sup> Bu tespit karşısında anayasalar siyasal sistemin sosyo-politik gerçekliğini yansıtan hukuksal metinler olarak her toplumun kendine özgü koşullarının nasıl işlemselleştirildiğinin de açık formülleri olarak değerlendirilebilir.

12 Eylül darbesi ile oluşturulan anayasa düzeni, “çoğunlukçu yönetim’ esaslı rejim modeli” olarak gerçekleşmektedir. Bu durum, bir siyaset ve hukuk etiği sorunu olarak; 1982 anayasasının ‘iktidar prangası’ özelliğini somut biçimde ifade etmektedir.

Küreselleşme ekseninde ortaya çıkan yeni iletişim teknolojilerinin sağladığı olanaklar ile sosyal medyanın organizasyon aracı olarak kullanılması, siyasal toplumsal gelişmelerin yönünü değiştirme etkisi taşıyan bir potansiyel olduğu kadar, siyasal sistem bakımından siyasal iktidarların elinde toplumun yönetilebilirliğinin de önemli bir “manivela” olma olanağını da sağlamaktadır. Bu tespite içerde Gezi olayları, dışarda ise Arap isyanları örnek oluşturmaktadır. Kamuoyu algısına bir özgürlük parıltısı olarak sunulan “...Arap Baharı olarak tanımladığımız 2011 sonrası dönemde bölgede halkların birer birer ayaklanması ve Tunus ve Mısır gibi ülkelerde ordu komutanlarının isyanlara müdahale etmemek suretiyle liderlerin devrilmesine izin

aktörlerin katı engellemelerine, vetolarına veya belli siyasal alanlardan dışlanmaya tabii tutulmamaları.

Guillermo O'Donnell, “Delegative Democracy,” *Journal of Democracy* 5/1 (1994): 55-69. Guillermo O'Donnell, “Illusions about Consolidation,” *Journal of Democracy*, 7/2 (1996): 34 vd.

30 Samuel P. Huntington, Demokrasinin “Üçüncü Dalgası”, çev., Ergun Özbudun, *Demokrasinin Küresel Yükselişi*, der., Larry Diamond, Marc F. Plattner (Ankara: Yetkin Yayınları, 1995), 140-179.

31 Ergun Özbudun, *Demokrasiye Geçiş Sürecinde Anayasa Yapımı* (Ankara: Yetkin Yayınları, 1993), 21.

32 Ergun Özbudun, *Demokrasiye Geçiş Sürecinde Anayasa Yapımı*, 115.

33 Hasan Tunç, Fatma Umay Genç, “Nikaragua'nın Demokrasiye Geçisi ve 1987 Anayasası”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XVII/ 1-2 (2013): 1660.

34 Haluk Alkan, *Karşılaştırmalı Siyaset Başkanlık ve Parlamenter Sistemler Işığında Yarı Başkanlık Modelleri*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 12.

vermesi, diğer taraftan Suriye örneğindeki gibi askerlerin halka ateş açmasına rağmen isyanların durmaksızın devam etmesi bu konudaki mevcut teorileri tekrar düşünmeyi gerekli kıldı.”<sup>35</sup>

Ancak her ne kadar bu tez kamuoyu olgusunu edilgen onu harekete geçiren mekanizmaların /araçların sahipliğini iktidar bileşeni içinde “güçlü” kılan klasik eleştirel yaklaşımın bir türevi olarak değerlendirilme riski taşısa da 21.yüzyılın yeni siyasal-toplumsal düzeni elektronik iletişimin sağladığı kapasite ile toplumdan yana bilgilenme, düşünme ve bilinç oluşturma olanaklarını yükseltirken, küçülen kamu yönetimi aygıtının çekirdeğindeki devlet iktidarını da daha teknik, güçlü ve manipülatif kılarak “gözetim devletine” dönüştürmektedir.

Gelişmekte olan ülkelerde yeni toplum düzeni oluşturulurken sosyal güçlerin eskiye dair aidiyetlerini sorgulamanın da ‘bu genç, atılgan, donanımlı ancak tecrübesiz sosyo-politik potansiyel ve gelişmeleri’ de kuruluşa katılma talebi olarak özellikle anayasa yapım süreçlerine dönük yeni stratejiler üretilirken dikkate alınması gereken bir olgu olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Çünkü, bu kitlesel yapı iktidar ilişkileri içinde yer alan her politik gücün elini uzatacağı bir dinamizm içermektedir. Bu dinamik güç meydanlardan sonra, gelecekte siyaset sahnesinde, siyasetin kurumsal mekanizmaları içinde de yerini alacaktır. Onları siyaset sahnesin(d)e temsil edecek/taşıyacak yeni bir kurumsal politik örgütlenmeye ve partileşmeye olan gereksinim somut biçimde ortaya çıkmıştır. Bu ise iktidarların politik projeksiyonlarını aşan, rejimin meşruiyeti ve geleceği ile ilgili gelişen, büyüyen bir sorun olarak değerlendirilmelidir. Ancak not etmek gerekiyor ki bu yeni jenerasyon dinamiği, özellikle ajitasyon ve manipülasyonlara, çocukluk hatalarına açık olup, vesayet rejimi ve onun esas teşkilat hukuku bu potansiyelin rejim ile olan barışını ve bağını giderek zayıflatmaktadır.

1982 Anayasasının prangası olarak “çoğunlukçu yönetim esaslı rejim modeli”, hükümet etme biçiminin dayanağı olarak iktidarın başucunda durduğu sürece, politik güçlerin “demokrasi” anlayışlarını sergileyen; çoğulcu-çoğunlukçu veya milli iradenin mutlak egemenliği- azınlığında söz sahibi olduğu bir rejim, biçiminde düğümlenmiş ‘kısır tartışmaları’ da son bul(a)mayacaktır.

Yeni anayasa yapım çalışmalarında eğer amaç “demokratik” bir sistemin inşası ise, yeni anayasa ile her şeyden önce, 1982 Anayasasının ‘iktidar prangası’ çözülmeli, “çoğunlukçu yönetim esaslı rejim modeli” terk edilmelidir. Yeni düzenin yapı çalışmalarında uzlaşmanın siyasal zemini ve hukuki *konstrüksiyonun* üzerine oturduğu esaslardan (hiç olmazsa) biri de bu olmalıdır.

*Değerlerin hukuka aktarımının siyasal tasarımı “anayasanın kimliği” olarak toplumsal-siyasal yaşamda somutlaşmaktadır. Soru bu kimliğin içinde yurttaşın kendini bulup bulamamasıdır.*

35 Seda Demiralp, “Arap Baharı’ndan Ne Öğrendik?”, *Yeni Orta Doğu: Toplum, Siyaset ve Ekonomi Konferansı* (İstanbul, FMV Işık Üniversitesi Yayınları, 2016), 3.

Hukuk-politika kıskacında kurucu normun değerlendirmesi her zaman olduğu gibi bu gün de tartışılan bir olgu olarak gündemin ilk sırasında yer almaktadır.

Küreselleşme ekseninde kurumsal şemaların oluşturulması ve bu mekanizmaların uyumu sorunu “yönetim sorunları” olmanın ötesinde bütün toplumların karşılaştığı ortak sorun niteliği kazanmaktadır. Nitekim günümüzde daha çok gelişmekte olan siyasal yapılarda karşılaşılan, “olması gereken” ile “olan”ın ya da “hukuk” ile “iktidar”ın diyalektiğindeki etkileşimin bileşenleri arasında o toplumdaki meşruluk, adalet, etik ve egemenlik anlayışları, diğer bir ifadeyle “hukuk kültürünün” yok sayılamayacağı gibi tersine kültür fenomeni “... siyasetin pozitif hukuk ile olan ilişkisinin değerlendirilmesinde, ölçüt ve zemin oluşturmak işlevini görmektedir.”<sup>36</sup> Anayasalar sadece statik “hukuk” metinleri değildir: Normatif kurguları olan insana onun içinde yer aldığı çevreyle birlikte değer kazandıran, “onurunu” koruyarak yükselten ve aynı zamanda kültürel mirası yansıtarak ve geleceğe geliştirerek taşıyacak kodları açık olan dolayısıyla “dinamik” metinlerdir.

Anayasalar toplumun dışı açılan penceresi olma özellikleri yanında ait oldukları toplumun aynı zamanda vitrini işlevini yerine getirmektedirler. Anayasa aynı zamanda bir toplumun tarihi, sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik potansiyelini milli değerleri üzerinden çağdaş hukukun evrensel ilkeleri ile buluşturmak üzere tasarlanan normatif kurucu belgesidir.

Bu çerçevede, Ülkemiz için anayasa taslağı ile oluşturulmak istenilen ‘yeni anayasa’nın gayesi, her kesimi kucaklayan bir siyasi altyapı tesisini hedeflemek olmalıdır. İki yüz yılı aşkın bir süredir, Sened-i İttifak ile başlayıp süregiden “demokratikleşme” mücadelesinin aslında bir boyutu da siyasal-yönetimsel kültür anlayışı ile ilgili olduğu kuşku götürmez bir olgudur.

Bu hususta yakın tarihimizde Osmanlı sadrazamlarından mütefekkir biri olan *Said Halim Paşa*’nın işaret etmiş olduğu; “*İnkılapçılarımız, insanların kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamların insanlar için meydana getirilmiş olduğunu hiçbir zaman anlayamadılar.*”<sup>37</sup> tespiti dikkat çekicidir.

Toplumsal siyasal düzeni yeniden oluşturacak dönüşüm çalışmalarının eskiden farklı olarak, mevcut toplumsal farklılıkları bir tehlike olarak algılayıp baskıyla ve asimilasyonla tekdüzeliğe indirgemek değil, bilakis, farklılıkları kabullenmek, bir kazanım olarak değerlendirmek, siyasi sisteme entegre etmeye çalışmak olmalıdır.

36 Bkz. Hayrettin Ökçesiz, “Hukuk Kültürünün Yapısını “Nomos - Physis” (Toplum -Kültür -Doğa) Çevresinde Yedi Üçüzlü Bir Kurguyla Açıklama Şemasında Egemenliğin İrdelenmesi”. *Anayasa Yargısı Dergisi*, 20 (2003): 3. Bu yaklaşımın anayasa eksenli değerlendirmesinde, kültür bilimi ile ilgili perspektifleri anayasa planına yansıtan Alman anayasa hukukçusu Peter Häberle’nin geliştirmiş olduğu anayasa öğretisi önem taşımaktadır. Normatif alanda yasama meclisi üyeleri normları anayasa planında düzenlerken, “...kültürel bir gelişim halinin yansımaları, bir toplumun kendisini kültürel olarak anlatma aracı, kültürel mirasının aynası ve umutlarının temelini ...” oluşturma bilinci ile hareket ederek, kendi milli kültüründe yer alan değerleri koruyup geliştirme sorumluluğunda olmalıdır.

37 Bkz. Özellikle, Said Halim Paşa’nın Divan-ı Âli’ye verdiği cevaplar kısmı. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz., M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul, İz Yayıncılık, 2012).

Bu çerçevede yeni anayasa hazırlık çalışmaları sürecinde, başta toplumun aydın kesimini oluşturan düşünce insanları, akademisyenler ve sivil toplum kuruluşları olmak üzere, demokratik kurumlara düşen görev, milli kültür değerlerini hukuk tekniğine uygun biçimde anayasa normuna çevirmek üzere karar mekanizmalarına yönelik olarak etkili çaba göstermektir.

### Bitirirken

Bu yüzyılın kuruluş şablonunu oluşturan temel belgelerden esinlenerek yüzyılın siyasi temelini “insan üstün hukuk düzeni” ve üretim faktörleri ile üretim araçlarının birleşerek mobil hale geldiği “yürüyen insanın zihninde taşıdığı atölyelerin” 21.yüzyılın üreten ve tüketen bireyinin birleşik (iş-yaşam-özgürlük) modelini oluşturmaktadır. Bu modeli esas alarak “Hukuk devletinde demokrasiyi “insana odaklı” işletebilmenin önemli araçlarından biri bürokrasi, diğeri de siyasal otoritedir. Bu iki araç, hukuk metinlerinde “demokrasi” olarak kimliklendirilen rejimlerin, uygulamada “demokratik hukuk devleti” ya da “otoriter” bir düzen niteliği kazanabilmesinin eşik sorununu oluşturmaktadır.

Gelişmekte olan demokrasilerin bünyesinde bulunan bu ikili, sorunun; *kilidi ya da anahtarı* olarak yer almaktadır. Bu düalizmin eşliğinde siyasal sistem; meşruiyeti sistem kendi iç işleyişindeki dinamik aksamaları aracılığıyla üretilebiliyorsa modelin motoru olma niteliği kazanacak, ortaya çıkan “aşama”ları da toplumsal değişme ve gelişmenin sonucu olarak yönetebilecektir. Aksi takdirde bütün mekanizma ve bunları işletmeye yönelik çabalar; “suni” ve “mühendislik” ürünü olmaya mahkum, sistem ise sadece en üst normda yazılı olduğu için (yazılı) “demokratik hukuk devleti” olacaktır. Çoğulcu ve katılımcı demokrasi aynı zamanda bu özellikleri ile *sosyo-politik dinamikleri demokratik hukuk devleti yönünde geliştiren ve yöneten demokrasidir.*<sup>38</sup>

- Siyasal çoğulculuk, sürdürülebilir bir uzlaşma üzerinden; çatışmadan-uzlaşmaya geçişin motoru olarak
- ‘Kurucu elit meclisi’ yerine kuruculuk rolünü ele alan ‘toplum’ bütün dinamikleri ile harekete geçireceği bir demokratik anayasa kültürü,
- ‘Kurucu elit meclisi’ kimliğini kurucu ‘halk’ gücüyle ‘kamunun meclisine’ dönüştürebilecek bir sonuç üreterek ‘oligarşik iktidar parangalarını’ kıracaktır.

Böylece bu model üzerinden, siyasal düzenin kuruluş ve işleyişinde hukuki meşruiyet ve politik kimliğe kavuşamayan “farklılıklar”, esasen “çoğulculuğun” kurucu dinamiğini oluşturabilecektir.

Siyasette etik ve siyasetin finansmanı konusunda özellikle Türkiye’nin idari ve hukuki altyapısının restorasyonu olarak tanımlanabilecek olan iki binli yıllar aynı zamanda ülkemizde siyasette etik altyapısının kurulması için siyasette etik davranış ilke ve kuralları, siyasette etik kodları, siyasi etik komisyonları, siyasette etik davranış

38 İrfan Paçacı, “Elektronik İletişim Çağı ve Oluş(turul)makta Olan Yeni (!) Toplum Düzeni Üzerinde Küresel Toplum Mühendisliği Etkisi”, *Marmara İletişim Dergisi*, 21 (2014): 29.

kurallarına uyumu düzenleyen ve denetleyen kurumsal yapılar, siyasette hesap verilebilirlik mekanizmalarının da oluşturularak sisteme entegre edildiği bir süreci ifade etmektedir.

Farabi'ye atfedilen, “mutluluk ancak siyasetle mümkündür” sözüne, ancak ‘*iktidar prangası*’ndan azade ve insanlık değerlerini içeren hukuk ve etiğe uygun olduğu sürece... diyerek katılılım. Unutulmamalıdır ki, ahlak, onur ve erdem insan olmanın harcı değerler olup, bu değerler sistemi elbette her türlü baskı ve haksızlığa direnmede insanlık çeliğine su verecek bir pınar olacaktır.

### Kaynakça

- Alkan, Haluk. *Karşılaştırmalı Siyaset Başkanlık ve Parlamenter Sistemler Işığında Yarı Başkanlık Modelleri*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- “Anayasa Düzeni Hakkında Kanun”, Kabul Tarihi: 27 Ekim 1980, Kanun No: 2324, Resmî Gazete, 28 Ekim 1980, Sayı 17145.
- Aolain, Fionnuala Ni ve Colm Campbell. “The Paradox of Transition in Conflicted Democracies”. *Human Rights Quarterly* 27/1 (2005): 172-213.
- Aristoteles, *Politika*. Çev., Ersin Uysal. İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.
- Bağçe, H. Emre. *Parlamenter Sistem mi, Başkanlık mı?*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 2016.
- Dahl, Robert A. “A Democratic Dilemma: System Effectiveness Versus Citizen Participation”. *Political Science Quarterly* 109/1 (1994): 23-34.
- Dahl, Robert. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Dahl, Robert. *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*. New Haven: Yale University Press, 1982.
- Demiralp, Seda. “Arap Baharı’ndan Ne Öğrendik?”. *Yeni Orta Doğu: Toplum, Siyaset ve Ekonomi Konferansı*. İstanbul: FMV Işık Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Erdoğan, Mustafa. *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996.
- Giritli, İsmet ve Jale Sarmaşık. *Anayasa Hukuku*. İstanbul: Der Yayınları, 1996.
- Gözler, Kemal. *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi: Cilt I*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2011.
- Gözler, Kemal. *Kurucu İktidar*. Bursa: Ekin Yayınevi, 1998.
- Gözler, Kemal. “Milletlerarası Andlaşmalara Kanun Üstü Bir Değer Tanınabilir mi? (Anayasa Değişikliği Teklifi Hakkında Bir Eleştiri)”. [www.anayasa.gen.tr/madde90.htm](http://www.anayasa.gen.tr/madde90.htm) (Erişim 09.05.2011).
- Gözübüyük, Şeref. *Anayasa Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1998.
- Hayek, Friedrich A. Von. “Siyasi Bir İdeal Olarak Hukuk Devleti” (Çev., Sevda Gültekin Aktolga ve Ali Rıza Çoban). Ed., Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan, Adnan Küçük, *Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke, Siyasi Bir İdeal*. Ankara: Adres Yayınları, 2008.
- Huntington, Samuel P. “Demokrasinin Üçüncü Dalgası”. Çev., Ergun Özbudun. *Demokrasinin Küresel Yükselişi*, Der., Larry Diamond, Marc F. Plattner. Ankara: Yetkin Yayınları, 1995.

- Linz, Juan J. and Alfred Stepan. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- O'Donnell, Guillermo. "Delegative Democracy". *Journal of Democracy* 5/1 (1994): 55-69.
- O'Donnell, Guillermo. "Illusions about Consolidation". *Journal of Democracy* 7/2 (1996): 34-51.
- O'Donnell, Guillermo. "Illusions and Conceptual Flaws". *Journal of Democracy*, 7/4 (1996): 160-168.
- Oktay, Cemil. *Siyasal Sistem ve Bürokrasi*. İstanbul: Der Yayınları, 1997.
- Özbudun, Ergun. *Demokrasiye Geçiş Sürecinde Anayasa Yapımı*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1993.
- Ökçesiz, Hayrettin. "Hukuk Kültürünün Yapısını "Nomos - Physis" (Toplum -Kültür -Doğa) Çevresinde Yedi Üçüzlü Bir Kurguyla Açıklama Şemasında Egemenliğin İrdelenmesi". *Anayasa Yargısı Dergisi*, 20 (2003): 119-131.
- Özçelik, Selçuk. *Anayasa Hukuku, I. Cilt*. Konya: Mimoza Yayınları, 1994.
- Paçacı, İrfan. "1982 Anayasasının Yönetim Mühendisliği Mimarisi ve Bozulan Şifreleri (Geçici 15. Maddenin Sistemde Yaşayan Ruh)". *Demokrasi Platformu*, 8/30 (2012).
- Paçacı, İrfan. "Elektronik İletişim Çağı ve Oluş(turul)makta Olan Yeni (!) Toplum Düzeni Üzerinde Küresel Toplum Mühendisliği Etkisi". *Marmara İletişim Dergisi* 21 (2014): 19-56.
- Paçacı, İrfan. *Anayasal Yönetimin Politikası* (Türk Siyasal Sisteminde Bir Anayasa Politikası Çalışması), İzmit: Birlik Ofset, 2000.
- Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Haz., M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Sarıbay, Ali Yaşar ve Süleyman S. Ögün. *Politikbilim*, İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 1999.
- Schedler, Andreas, "What is Democratic Consolidation?". *Journal of Democracy*, 9/2 (1998): 85-98.
- Schmitter, Philippe C. ve Terry Lynn Karl. "The Conceptual Travels of Transitologists and Consolidologists: How Far to the East Should They Attempt to Go?". *Slavic Review* 53/1 (1994): 173-185.
- Schopflin, George. "The Political Traditions of Eastern Europe". *Deadalus* 119/1 (1990): 55-90.
- Stepan, Alfred. "Paths toward Redemocratization: Theoretical and Comparative Considerations, 'O'Donnell, Schmitter, ve Whitehead, Comparative Perspectives". *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, 3th Volume Eds., Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, Laurence Whitehead. London: The Johns Hopkins University Press, 1991.
- Teziç, Erdoğan. *Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınları, 1991.

- Tunç, Hasan. “Demokrasi Türleri ve Müzakereci Demokrasi Kavramı”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XII/1-2 (2008): 1113-1132.
- Tunç Hasan ve Fatma Umay Genç. “Nikaragua’nın Demokrasiye Geçişi ve 1987 Anayasası”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XVII/ 1-2 (2013): 1655-1681.
- “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası”, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Mevzuat Bilgi Sistemi, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf>.
- “Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının Bazı Maddelerinde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun”, Kanun No: 5982, Kabul Tarihi: 07.05.2010, TBMM İnternet Sitesi, <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5982.html>.
- “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun”, Kanun No: 5170, Kabul Tarihi: 07.05.2004, TBMM İnternet Sitesi, <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5170.html>.



## **‘Shackles of Power’ in the Constitution of 1982 as an Ethical Issue of Politics and Law**

İRFAN PAÇACI

**Abstract:** *Formation of a corpus of (written) rules as a basis for organized public life, and in this wise the idea of preventing the arbitrary behavior of the governors and administrators could be considered one of the most important stages of the history of humanity.*

*Constitutionalist movement in the West is not only a movement through which each state could have a so-called formal constitution, on the contrary it aims to achieve a limited government bounded by the rule of law and supremacy of the constitution. In actuality, the dynamics of political life do not meet the constitutional norms. Generally, the ‘documented results’ of those historical developments take place in political and social life as an ethical issue of politics and law. Just that is the concrete and actual case of the majoritarian model which the Constitution of 1982 produced and transformed into current “regime”, so to say, a medallion around the neck of the constitution, just one side symbolizing the ‘authority’ while the other side ‘democracy’. It reflects authority as ‘state power’, and democracy as “the ballot box’ which allows absolute numerical superiority to majority.*

*As the “identity of the constitution”, the design of political through which the values transferred into the law becomes concrete in social-political life. The fundamental question is whether “citizens” can find themselves in that identity or not. The Constitution of 1982 responses that question as a “homework” for citizens, and “tutelage” for the political power.*

*The article ultimately concentrate on the question how the shackles of power pathologically formed in the constitution and the ways to overcome those problems.*

**Keywords:** *Constitution, Political power, Constituent assembly, Political system.*



## Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles\*

OLKAN SENEMOĞLU\*\*  
olkansenemoglu@gmail.com

**Özet:** Bu çalışma Platon ve Aristoteles'in insan doğası ve toplum anlayışına odaklanmaktadır. Bu iki düşünürün insan doğasını ve toplumu nasıl açıkladıklarına değinip, onların siyaset teorilerindeki yönetim anlayışlarında insan doğası ve topluma dair çıkarımlarının yerinin ne olduğu tartışılmaktadır. Buna göre Platon ve Aristoteles insanların doğaları gereği belli özelliklere sahip olduğu anlayışında ortaklaşmaktadırlar. Aynı şekilde ikisi de insanların doğuştan getirmiş olduğu bazı yetenekler olduğuna ve bu yeteneklerin insanların almış oldukları eğitimle geliştirilmesi gerektiği fikrinde aynı noktada bulunmaktadır. Diğer taraftan iki düşünüründe toplumu gerekçelendirme biçimleri aynıdır. Hem Platon hem de Aristoteles, insanların kendilerine yeten bir varlık olmamalarından ve bir başkasına gereksinim duymalarından dolayı toplum içinde yaşamak zorunda olduklarını düşünür. Platon ve Aristoteles arasındaki farklılıklara bakılacak olursa; Aristoteles, Platon'un varsaydığı idealar dünyasından bahsetmez. Ayrıca her insanın kendi içinde onu en iyiyi gerçekleştirmeye götüren bir ereğinin olduğunu söyler. Böylece insanların bir araya getirip kurdukları devletin de iyi bir devlet olduğu fikrine ulaşır. Platon kendi düşünmüş olduğu devlet modelinde insanların mayalarına göre toplumda iş yapmaları ve eğitim almalarını düşünürken, Aristoteles, doğrudan bazı insanların doğuştan akhyla her şeyi sezebilen bir varlık olduğu için yönetici, bazılarının ise doğuştan bedensel kuvvetlerinin olması nedeniyle yönetilen olması gerektiğini düşünür.

**Anahtar kelimeler:** Platon, Aristoteles, İnsan, İnsan doğası, Toplum, Devlet, Yönetim.

### Giriş

Antik Yunan'da siyasal yapı, bugünün modern toplumunda çoğu zaman karşılaşılan ulus devlet modelinden farklı olarak, her ihtiyacını kendi karşılayabilen "polis"ler üzerine kuruludur. "Yunan polisi Batı'daki en erken siyasal organizasyon biçimlerinden biridir ve Yunan polisi, modern ulus devletin tam karşısında yer alır."<sup>1</sup> Bu anlamda politika (politeia, yani şehir hayatı ama aynı zamanda erklerin düzeni ya da anayasa) polis'den türemiş bir terimdir.<sup>2</sup> Ekonomik düzen ise birçok alanda kölelerin çalıştığı bir yapıya sahiptir. Boş zamanlarda ise halkın katılımıyla agoralarda polisin

\* Bu makale "Marx'ın Düşüncesinde İnsan Doğası ve Toplum" başlıklı doktora tez çalışmamdan yararlanılarak oluşturulmuştur.

\*\* Dr.

1 Donald Tannenbaum, David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, 4. bs. (Ankara: Adres Yayınları, 2008), 31.

2 Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 13.

işlerinin tartışıldığı bir sosyal alan vardır. Antik Yunan Atina'sında halkın tabakalaştığını da görmek mümkündür. Genel olarak üç tabakadan bahsedilebilir: "Atina'da sosyal tabakalaşmayı, eupatridea denen aristokratlarla, thet denen halk sınıfı, metoikos adı verilen yabancılar ve 'Köle' sınıfı oluşturmaktaydı. Bu sınıflardan, eupatridea, thet ve metoikoslar özgür insanlardan oluşuyordu."<sup>3</sup> Fakat metoikoslar için hukuki bir vatandaşlık söz konusu değildir. Köleler gibi bunların da şehrin siyasi hayatında yeri yoktur.<sup>4</sup>

İşte böyle bir yapıya sahip toplumda anlaşılacağı üzere insanların çok keskin çalışma alanları vardır. Böyle bir toplumun düşünürü olan Platon ve Aristoteles'in toplum ve insan anlayışına ve buradan hareketle de yönetimin ne olması gerektiği sorusuna verdikleri yanıtlara bu şartların bir etkisinin olabileceğini düşünmek güç olmasa gerek.

Bu çalışma yukarıdaki tartışmalardan hareketle Platon ve Aristoteles'in insan doğası ve toplum anlayışlarına odaklanmaktadır. Köleliğin meşru görüldüğü, yöneten ve yönetilenin keskin olarak belirlendiği bir toplumda, insanların yaptığı işlerin doğal bir süreç olduğu fikri de haliyle normalleşmiş olur. Bundan dolayı Platon, insanın doğuştan mayası neyse ona uygun olacağı fikrini ileri sürer. Bu durumda da insanın mayasını aşması neredeyse imkansız gibi görülür. Fakat Platon, insanın genel olarak eğitimle, özeldense kendi mayasına uygun eğitilmesiyle dizginlenebileceğini ileri sürer. Bu anlamda Platon ve Aristoteles'in eğitim anlayışları da insanı kavrama biçimlerine göre şekillenir. Platon'da eğitimci bir çoban rolündedir. Çünkü sürüyü idare eden çoban nasıl ki sürünün niteliğine göre kararlar alır, o zaman eğitimci de elindeki kişinin doğasını bilip ona göre davranmalıdır. Örneğin Platon'a göre, iyi bir duvarcı veya iyi bir çiftçi olmak için insanlar oyuncak evlerle oynatılmalıdır v.b.. Buna göre bütün herkesin ne yapacağı onların mayalarının tespit edilmesiyle birlikte belirlenebilir ve kimin yönetici olacağı da buna göre belli olur. Platon buradan hareketle toplumu, insanların mayalarına göre eğitildiği ve herkesin ne yapacağını belli olduğu bir birlik olarak kurgular. Ayrıca, toplumun oluşmasındaki nedeni Platon insanın tek başına kendine yetememesiyle açıklar.

Aristoteles de tıpkı Platon gibi insanın belirli özelliklerle dünyaya geldiğini ve eğitimle değiştirilebileceğini düşünür. Fakat varlıkların dünyada bulunma nedenini veya bulunma biçimlerini Platon gibi bir yansıma olarak değil, içlerinde gerçekleştirmeleri gereken bir erek olduğunu düşünerek ele alır. İnsanlar içlerindeki bu erekten dolayı en iyiyi gerçekleştirmeye yazgılıdır. Bundan dolayı insanların oluşturacakları devletler veya yönetimlerde iyidirler. Böylece Aristoteles, insanların topluluk ve devlet oluşturma biçimlerini de bir doğallık olarak düşünür. Ayrıca insanlar doğaları gereği yöneten ve yönetilen olarak belirirler.

3 TÜBA, Ulusal Açık Ders Malzemeleri, *Eski Yunan'da Siyasal-Sosyal-Kurumsal Yapı, Yöntem ve Teoriye Dair*, haz., Bican Şahin, (1997), 7. (erişim 28.08.2016).

4 George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 1: Eski Çağ-Orta Çağ*, çev. Harun Rızatepe (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969), 3.

## Platon'un İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı

Atina'da İ.Ö. 420'de doğan Platon, "siyaset üzerinde sistematik olarak eğilen ilk antik düşünürdür."<sup>5</sup> Platon, idealist felsefenin ilk öncüllerindedir. O, idealar dünyası ve duyu dünyası diye iki dünyanın var olduğundan bahseder. İdealar dünyası, asıl gerçek olan bu dünya, tek tek nesnelerin özünü barındırır. İdealar dünyası hep aynıdır, değişim ve devinim yoktur. Var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymazlar. Çünkü varoluşları kendilerindedir. Felsefenin görevi bunun böyle olduğunu ispatlamak veya onu anlamaktır. Duyu dünyası ise sürekli değişim içinde olan nesnelerin var olduğu ve meydana gelip yok olan şeylere tanık olunan dünyadır. Dolayısıyla Platon'un duyu dünyası dediği dünya, bir yansıma olup hakikatin kendisi değildir. Bu doğrultuda Platon'un bu çıkarımları onun idealist düşünme biçiminin öncüleri arasında olmasını sağlarken, siyasal yaşama getirmiş olduğu fikirler de döneminin revizyonist bir çok fikrinden farklıdır. Zira Platon siyasal yaşamın var olan kalıplarının yeniden düzenlenmesiyle ilgilenmez; aksine, onları, kendisinin toplumun amacıyla -üyelerinin erdeme ve böylece kapasiteleri ölçüsünde mutluluğa ulaşacakları koşulların sağlanması- ilgili devrimci anlayışına uygun yeni bir düzenle değiştirmekle ilgilenir.<sup>6</sup>

Peki, böyle bir dünyada insan ve doğası nasıldır? Toplum nasıl kurgulanır? Kendi siyasal sistemi insan doğası ve toplum anlayışıyla ne kadar bağlantılıdır? Platon kendi siyasal düşüncesinin merkezin insanı yerleştirir. Platon'un bu fikri, hocası Sokrates'ten aldığı söylemek yerinde olacaktır. "Platon, hocası Sokrates'ten felsefenin yüzünün insana dönük olması, eğer felsefi etkinlikten söz edilecekse bunun merkezine insanın konulması gerektiğini çok iyi öğrenmişti."<sup>7</sup>

Antik Yunan düşünürleri insan doğası fikrini, insanın iyi veya kötü bir öze sahip olup olmadığını ele alarak ve böyle bir özden bahsedilebiliyorsa, eğitimin bu öze etkisinin ne olacağı üzerinde durarak tartışmışlardır. Bunun belirgin bir örneği Platon'un *Devlet* isimli kitabında görülmektedir. Bu konuyla ilgili, Sokrates'in Platon'un kardeşleri Adeimantos ve Glaukon ile aralarında geçen konuşmalar özellikle dikkat çekicidir. Glaukon'a\* göre, doğru dediğimiz kimseler, haksızlık edemedikleri için doğru olmaya çalışırlardır ve bu kimseler doğru olmayı kendi istekleriyle yapmazlar. Buradan hareketle Glaukon, kanun zoruyla insanın eşitlik ilkesini benimsemesi gerektiğini söylemeye mecbur kalır. Glaukon'a göre, birisi bir gücü eline geçirince, bu gücü ele geçirmeden önce ister iyi, erdemli olsun; isterse kötü ve erdemsiz fark etmez, ikisi de aynı yolu izleyecektir.

5 Christopher Rowe, "Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı", *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, der. Brian Redhead, çev. Erkan Akın, (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2001), 17.

6 Rowe, "Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı", 21.

7 Filiz Zabcı, "Büyük Sokratesçi Okullar ve Siyaset", *Sokrates'den Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 91.

\* Bu çalışmada ve Platon'un metinlerinden yapılan alıntılarda geçen Glaukon, Platonun kardeşidir. Platon metninde Glaukon'u ve diğer aktörleri konuşturarak kendi fikirlerini aktarır. Burada Glaukon'a veya diğer tartışmacılara aitmiş gibi sunulan görüşler, aslında Platon'a aittir. Ayrıca benzer şekilde şunu da hatırlatmak gerek: Platon'un kitaplarından aktaracağımız alıntılar çoğunlukla diyalog şeklinde geçmektedir ve diyaloglarda hangi düşüncenin Platon'a veya Sokrates'e ait olduğunu kestirmek zor olduğu için, söz konusu fikirlerin hem Platon'un hem de Sokrates'in fikirleri olduğu göz önünde bulundurmakta fayda var.

“Bir doğru, bir de eğri adam alalım, ikisine de dilediklerini yapmak fırsatını verelim. Sonra da artlarına düşüp eğilimlerinin onları nereye götüreceğine bakalım. Göreceğiz ki, doğrunun gittiği yer, eğrinin de gittiği yer olacak; çünkü kendinde olandan fazlasını istemek, bunu iyi bir şey sayıp ardına düşmek, insanın doğuşunda olan bir şeydir. İşte, onu bundan alıkoyan, eşitlik saygısına götüren kanundur.”<sup>8</sup>

Glaukon, pek bilindik bir efsaneye başvurarak bu durumu açıklamaya çalışır; adil olan ile olmayana tanıdığımız serbestçe davranma imkânı, insanların doğalarını Gyges’in sahip olduğu güce sahip olmaları halinde gayet güzel ortaya çıkacağını ileri sürer. Bu efsaneye göre: Gyges, Lidya kralının hizmetindeki bir çobanmış, günün birinde bir sağanak ve bir deprem yüzünden yer çatlamış, hayvanların otladığı yerde derin bir yarık açılmış. Bunu görünce, şaşakalan çoban, yarığın içine inmiş ve orada görülmedik birçok güzel şeyler arasında, içi oyuk, üstü delik deşik, tunçtan bir at görmüş. Eğilip içine bakmış atın, insan boyundan büyük bir ölü görmüş; ölünün parmağındaki altın yüzükten başka bir şeyi yokmuş. Bu yüzüğü alıp yukarı çıkmış. Çobanlar, her ay sonunda olduğu gibi, krala hesap vermek için toplandıklarında, Gyges bu toplantıya parmağındaki yüzükle gelmiş. Otururken yüzüğün taşını farkına varmadan avucunun içine çevirmiş. Bunu yapar yapmaz da yanında oturanlar kendisini görmez olmuşlar, nereye gitti diye sormaya başlamışlar. Şaşakalmış herkes. Yüzükle oynarken taşı çevirince gene göze görünür olmuş. Böylece işi çakan Gyges, yüzüğün tılsımını denemiş, bakmış ki yüzüğün taşını çevirince görünmez oluyor, düzeltince görünüyor. Bunun üzerine saraya girenlerin arasına katılmanın yolunu bulmuş. Sarayda kralın karısını baştan çıkarmış, onun yardımıyla kralı öldürüp yerine geçmiştir.<sup>9</sup>

Sokrates’in de fikirlerine itiraz etmediği Glaukon’a göre (bu diyalog Sokrates ve Glaukon arasında geçmektedir) böyle bir güç kimin eline geçerse geçsin, bu gücü herkes kendi istediği doğrultuda kullanacaktır:

“Şimdi böyle iki yüzük olsa, birini doğru adamın, birini de eğri adamın parmaklarına taksak ve şehre koyuversek, bunlar, her istediklerini korkmadan alacaklar, evlere girip gönüllerinin hoşlandığı kimselerle düşüp kalkacaklar, canları kimi isterse öldürecek, kimi isterse hapisten kurtaracak, tıpkı bir Tanrı gibi dilediklerini yapacaklar. İkisinin de davranışı bir olacak; çünkü, bu durumda hiç kimse, doğruluğa bağlı kalacak, başkalarının malına el sürmeyecek kadar babayiğit olamaz!”<sup>10</sup>

Glaukon’a göre bu örnek, insanın kendi isteğiyle değil, zorlanarak doğru olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda Platon’a göre “haksızlık etmek fırsatını bulan herkes haksızlık eder. Doğruluksa, doğruya hiçbir kar sağlamaz.”<sup>11</sup> Bu şekilde görüşünü dile getiren Platon aslında insanın çoğu zaman kötülük yapmaya meyilli olduğunu söylemektedir.

8 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, 3.bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 51.

9 Platon, *Devlet*, 51.

10 Platon, *Devlet*, 51-52.

11 Platon, *Devlet*, 52.

Yukarıda anlatılan çoban hikayesinden hareketle, insanın doğası Glaukon'a göre, insanın erdemli, ahlaksız, hırsız olup olmamasından bağımsız hep kötülüğe yönelmektedir. Efsanede anlatılan çoban pek de erdemli birisi olabilir veya bir başka erdemsiz kişi de olsa, söz konusu olan yüzüğü kim takarsa taksın erdemlerini veya ahlaksızlıklarını bir kenara bırakıp aynılaşacaktır.

Şimdi kısaca buradaki örnekten hareketle insanın sürekli kötülüğe yöneleceği yönündeki fikri ele almaya çalışalım. Örneğin; çoban o yüzüğü bulunduğu toplum yararına kullansaydı bu durumda ne olacaktı? Niçin illa insanlar kötülüğe yönelecektir? “İnsanlar ister erdemli ister erdemsiz olsun uygun koşullar eline geçtiğinde kesinlikle iyi davranacaktır” dese ydik ne olurdu? Veya Platon neden bunu düşünmez? Düşünmez çünkü eğer düşünseydi bu durumda, bütün bir sistemi çökecekti. Zira *insanlar adaletli olmak için kurallara ihtiyaç duyar* gibi bir öneri ortaya koyması için öncelikle insanların doğaları ne olursa olsun mümkün olduğunda kötülüğe yöneleceklerini ispat etmesi gerekir. Platon'un tartışmalarından da gördüğümüz gibi insan doğası kurgusu veya insanın ne olduğuna yönelik tutum, düşünürler için siyasetal düşünce sistemlerini veya felsefelerini temellendirmeleri için hayati önemdedir. Örneğin yukarıdaki Glaukon ve Sokrates arasındaki diyalog üzerinden fikirlerine ulaşmış olduğumuz Platon'un aksine, Rousseau da kendisine şu soruyu sorar: “Acaba Gyges'in yüzüğü bende olsa ne yapardım?” İnsanın iyilik mi yoksa kötülük mü ederek mutluluğa erişeceği konusunda Rousseau'nun görüşüne de başvurmakta fayda var. Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri* isimli kitabının *Altıncı Gezi* bölümünde görüşünü: “Biliyorum ve hissediyorum ki, iyilik etmek insan yüreğinin duyabileceği mutlulukların en gerçeğidir” diyerek belirtmektedir.<sup>12</sup> Glaukon'un insanın iyi veya kötü olup olmadığına bakmaksızın, gücü eline geçirincede keyfine göre davranacağı ve bunun da hep kendi çıkarına yöneleceği yönündeki kanı, Rousseau'da tam tersi bir karşılık bulur. Zira, Rousseau; “insana mutluluk veren en büyük şey iyilik etmektir” demektedir:

“Tanrı gibi göze görünmez olsaydım ve her şeyi yapmaya gücüm yetseydi, onun gibi iyi ve hayırlı olurum. İnsanlar, güç ve özgürlük sayesinde en iyi örneklerini çıkarırlar; düşkünlük ve tutsaklık ancak kötü insanlar yaratmıştır. Gyges'in yüzüğü bende olsaydı beni insanlara baş eğmekten kurtarır, onları egemenliğim altına kordu. Düşleme daldığım zamanlar, o yüzüğü nasıl kullanırdım diye çok düşündüm; herhangi bir durumu kötüye kullanmak isteği, işte, erke öyle bir fırsatta yaklaşır; bütün dileklerimi yerine getirmek gücü ve her şeyi yapma olanağı olan bir kimsenin beni aldatamayacağına emin olunca, ondan sürekli olarak ne isteyebilirdim acaba? Ancak şunu: Herkesi hoşnut görmek”<sup>13</sup>

İşte buradan hareket eden Rousseau, insanın doğuştan ne kral ne de herhangi bir şey olduğunu söylerken, Platon, insanın mayası neyse ona göre eğitilmesi ve bu doğrultuda dikkatli olunması gerektiğini söylemektedir. Bu tartışma aynı zamanda filo-

12 Jean-Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Reşat Nuri Darago, (İstanbul: MİV, 1944), 74.

13 Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, 82.

zofların kendi siyasal sistemlerini veya anlayışlarını oluştururken, insan doğasına ve toplum anlayışlarına dair görüşlerinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Platon'un insan ve doğasına dair görüşleri çoğu zaman çelişkili görünmektedir. İnsan kendi mayasına göre mi, yoksa eğitimle mi en iyi şekilde var olur? Hangisini savunduğunu söylemek zor ama ikisini de savunduğunu söylemek neredeyse kesindir. Zira, eğitimle şekillenen insan fikri üzerinde durduğu gibi, insanın doğuştan tunç veya altın gibi bir mayayla doğduğunu da söylemektedir. Platon, kesinlikle zorunlu eğitimin olması gerektiğini düşünür. Platon'a göre, "gymnasium"ların, atıcılık ve okçuluk eğitimlerinin yanı sıra 'babası isteyen okula devam eder, istemeyen eğitimi bırakır' diye bir şey söz konusu olamaz, ama dendiği gibi 'her erkek adam' babasından çok devletin malı olduğu için, elden geldiğince zorunlu olarak eğitim görecektir."<sup>14</sup> Çünkü Platona göre çocuk, bütün vahşi hayvanlar içinde en azgınıdır;

"Çünkü zeka pınarı henüz düzene oturmamışken, kurnaz, yaramaz ve bütün hayvanların en taşkınidir. İşte bu nedenle onu birçok dizginle gemlemeli: Başlangıçta bakıcısının ve annesinin elinden çıktığında, daha çok genç ve toy olduğu için lalaların eline, sonra da ona özgür bir insana yakışan her türlü bilgiyi öğretecek öğretmenlerin eline teslim edilmeli."<sup>15</sup>

Görüldüğü üzere Platon insanın zekâsının düzene sokulması gerektiğini, eğitimle çocukların "uygun" bilgilerle donatılmasını öngörür. Bu nedenle gün doğup sabah olunca çocuklar öğretmenlerine gönderilmeli çünkü, "ne koyun ne de başka bir sürü hayvanı çobansız yaşayamadığı gibi, çocuklar lalasız, köleler de efendisiz yaşamamalı."<sup>16</sup> Platon'un eğitimciye bir çoban görevi yüklemesi boşuna değildir. Çünkü eğitimci çocuğa işinin erdemini öğretecektir. Platon, başarılı olmak isteyen bir kimsenin çocukluğundan itibaren amacına uygun şeylerle uğraşmasının doğru olduğunu düşünür. Sözcüleri "iyi bir duvarcı iyi bir çiftçi olmak istiyorsa, duvarcı, oyuncak evlerle oynamalıdır, çiftçi de bunun için yapmalıdır.." Eğitimci de bu oyunlar aracılığıyla "çocukların hazlarını ve tutkularını büyüdüklerinde hedef olarak seçecekleri yere yöneltmelidir."<sup>17</sup> Görüldüğü üzere, yukarıda insanın eğitimle ehlileşeceğini söyleyen Platon, şimdi de eğitimle insanın alanında uzmanlaşabileceğini, diğer bir deyişle işinin erdemlerini öğreneceğini söylemektedir. Bu anlayış fikirlerini Aristoteles'le paralellik göstermektedir.

Şimdi insanın ta çocukluktan eğitilmesi gerektiğini söyleyen Platon'un *Devlet* metninde tartışıklarına bakmakta yarar var. Bütün bir kentin insanlarını doğuştan herkesin farklı mayalarla doğduğu fikrine inandırmaya çalışacağını ve buna inanıp inanmayacaklarının kaygısını yaşamaktadır:

"Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının

14 Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, c. 2, 2. bs. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 23.

15 Platon, *Yasalar*, 28.

16 Platon, *Yasalar*, 28.

17 Platon, *Yasalar*, 26.

mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklarda her halde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir, altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak...”<sup>18</sup>

Şimdi Platon’un pek tartışmadığı bazı konuların üzerinde durmak gerekiyor. İnsan eğer belirli bir mayayla doğmuşsa o zaman bunu fark etmezsek ne olur, zaten mayasına uygun olarak davranmak zorunda kalmayacak mıdır? Bu durumda eğitim bir işe yarar mı? Veya kişinin mayası uygun değilse eğitim verilse de mayasına ters bir gelişim sergileyemeyeceği için bütün bir eğitim verme işi boş bir uğraş olmayacak mıdır? Acaba Platon’un anne, babalara *kendi çocuklarının tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hamurlarına uygun işlere verilmesi gerektiğini* söylerken kastettiği şey acaba şöyle bir şey midir? Örneğin arpa ve pirinç tohumlarını tarlasına ekecek olan bir çiftçiye düşünelim, eğer bu çiftçi pirinci de aynı arpa gibi soğuk ve kuru bir araziye ekirse aynı verimi alamayacaktır. Ama arpayı kendi doğasına uygun pirinci de kendi doğasına uygun bir araziye ekirse daha verimli sonuçlar alacaktır. Nitekim Platon, bir yerde de “insanlar yaradılıştan birbirine benzemezler. Kimi şu işe, kimi bu işe daha yatkındır” demektedir.<sup>19</sup> Veya şurada dile getirdiği düşüncede olduğu gibi “demek oluyor ki yurdu koruyacak adam, yaradılışı bakımından filozof, azgın, çevik ve güçlü olacak.”<sup>20</sup> Ama bir insan her şeyde başarılı olabileceğini düşünmez Platon. Ona göre “bir insanın aynı zamanda hem şair, hem de oyuncu olamayacağını da söyleyebiliriz.”<sup>21</sup> Fakat modern çağ şunu göstermektedir insanlar tek başlarına bir işin uzmanı olmaktan çok kimi zaman yeterli bir çabayla farklı farklı mesleklerde de başarı sağlamaktadır. Bir bankacı güzel bir ressam, veya bir doktor iyi bir şarkıcı olabilmektedir. Eğer Platon’un bahsettiği şey tam da arpa ve pirinçte olduğu kadar kesin doğalara sahip insan olma durumuysa, burada gözden kaçırdığı nokta şüphesiz böyle algılanan veya böyle bir doğaya sahip olduğu düşünülen insanların kesinlikle siyasal bir birlik oluşturamayacağıdır. Çünkü insanın tam da siyasal bir varlık veya siyasal bir hayvan olmasının nedeni kendi doğasını zorlayabilmesi onu aşabilecek bir yapıya sahip olabilmesidir. İşte birazdan göreceğimiz gibi insanın doğasına dair bu statik fikrin karşısında Aristoteles farklı bir insan doğası sunarak Platon’un fikrinden ayrılacak ve insanın siyasal bir hayvan olduğu fikrine ulaşacaktır.

Yukarıda ifade edildiği gibi insanın doğuştan bir şeylere yatkın doğduğunu söyleyen Platon, insanın koşullarının; insanın nasıl hissettiğini, hatta nasıl bir davranış sergileyeceğini belirlediğini düşünür. “Dört bir yanımızdan zurna sesi gelirse, kulaklarımızdan içimize oluk oluk, yumuşak, tatlı, hüznünlü makamlar akıtılırsa, bütün ömrümüz türkü mırıldanmakla geçer. En büyük keyfi türkü söylemekte bulursak,

18 Platon, *Devlet*, 105.

19 Platon, *Devlet*, 60.

20 Platon, *Devlet*, 67.

21 Platon, *Devlet*, 85.



içimizdeki sert coşkunluk, demirin ateşte yumuşadığı gibi yumuşar.”<sup>22</sup> Platon’a göre, sürekli müzik dinleyen birisinin içi büsbütün yumuşayıp eriyeceği için sonunda yiğitliği de yok olur. İçi bu kadar gevşeyen birisinden de sünepe bir savaşçı çıkacaktır. Ve insan “doğuştan coşkun değilse, bu gevşeme daha da çabuk olur. Ama doğuştan güçlüyse, duygularındaki coşkunluk gitgide azalır, olur olmaz yerde kırılır, gevşer, patlar, söner.”<sup>23</sup> İşte Platon’un bu tarz tartışması onun neyi ön plana çıkardığını görmemizi engellemektedir. Doğuşunda yiğitlik varsa da yoksa da fark etmez, çünkü maruz kaldığı şeyler onu gevşetebilir, doğamızda varsa sadece bu süreç biraz daha uzun sürmektedir. Ama kimi yerde de insanın doğuştan belirli bir özellikle yaratıldığını söylemesi bir karışıklık yaratmaktadır. Örneğin “tabiatın kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak, kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar olarak yarattığını” söylediği gibi.<sup>24</sup> Şu cümle de başka bir görüş ortaya koymaktadır: “İyi adam olmak kolay iş değildi; önce insanın doğuştan bir üstünlüğü olacak di-yorduk, çocukken hep güzel şeylerle oynayacak, sonra kendini bütün güzel şeyleri öğrenmeye verecek.”<sup>25</sup>

İşte Platon’un düşüncesinde tam olarak belirsiz kalan şey budur: İnsanın yaratılışı mı, yoksa daha sonra ki eğitimi mi belirleyici olandır? Örneğin şu konuşmada eğitim yaratılışı belirlemektedir: “Sertlik insanın içindeki coşkunluktan gelse bile, eğitim yoluyla yiğitliğe çevrilebilir. Ama sertlik aşırı bir hale gelirse, çekilmez bir kabalık doğurur.”<sup>26</sup> Veya yine aynı yerde yalnız bedenlerinin gelişimiyle ilgilenenler mesela sadece jimnastikle uğraşanlar gereğinden çok sert, yalnız müzikle uğraşanlarsa, kendilerine yakışmayacak kadar gevşek olurlar, diyerek insanın yine mevcut koşullarıyla değişebileceğine dikkat çeker. Ayrıca insanın isteklerini ele alırken yaptığı tartışmaya bakacak olursak: Platon, insanın zorunlu ve zorunlu olmayan isteklerinden bahseder ve ona göre zorunlu olmayan örneğin sevişme isteği gibi istekler, çocukken aldığımız eğitimle atılabilir isteklerdir. Ama zorunlu istekler, örneğin yeme isteği ise insanın içinden atamayacağı türdendir.<sup>27</sup>

Platon, devletlerin ve toplumların tıpkı insanlar gibi karakterleri olduğunu, ayrıca devlet ve topluluğun karakterinin kendi üyelerinin karakterleriyle aynı olduğunu düşünür. O zaman Platon’a göre devletin karakterini insanlardan aldığı söylenebilir. Bu durumu şöyle örneklendirir: “Sertlikleriyle Trakyalıların... Bilim tutkusu da bizim memleketin özelliği sayılabilir. Fenikelilerle Mısırlılardaysa hemen göze çarpan bir para tutkusu vardır.”<sup>28</sup>

Peki, toplumun oluşmasına ne neden olmaktadır veya Platon’a göre insanlar niçin bir arada yaşarlar? Bu soruya vermiş olduğu yanıt kendisinden sonra gelen birçok düşünürün yanıtıyla aynı gibidir: “Toplum yapan, insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir

22 Platon, *Devlet*, 101.

23 Platon, *Devlet*, 101.

24 Platon, *Devlet*, 163.

25 Platon, *Devlet*, 242.

26 Platon, *Devlet*, 100.

27 Platon, *Devlet*, 243.

28 Platon, *Devlet*, 125.

sebebi var mı?"<sup>29</sup> Platon bu fikriyle toplumu yapay bir kurum olarak gören sofistlerin karşısında durmuş oluyor.

Platon, devleti de ana bölümlerine ayırır. Buna göre, devlet, koruyucular, çiftçiler ve zanaatkarlar vb. ile yöneticiler olmak üzere üç sınıfa ayrılır. Ve bu sınıfta bulunacak insanlar kendi mayalarına göre seçilecek ki o devlet yıkılmadan ayakta uzun yıllar kalabilsin ve insanlar da mutluluğu tadabilsinler. Ve bu yönetim Platon'a göre, iyiler yönetimidir, çünkü yöneticiler iyidir. Onların iyiliği ise kendi çıkarlarını değil toplumun çıkarlarını gözetmekten gelir: "İyiler, ne para için yönetmeyi üzerlerine alırlar, ne de şeref için; yönetmelerine karşılık, ücret isteseler kendilerine ücretli uşak, yönetmenliklerinden faydalanarak gizlice para çekecek olsalar hırsız derler diye korkarlar. Şeref için de razı olmazlar bu işe; çünkü, düşkün değildirlere şerefe."<sup>30</sup> Peki, bu iyiler yönetiminin işini iyi yapması için gereken nedir? Platon'a göre; "yönetmeyi üzerlerine almak için, karşılarında bir zor, bir ceza bulunması gerekir."<sup>31</sup> Bu anlamda Platon'a göre devlet adamı doğası gereği buna uygun bir kişidir hem de "gerekli uzmanlık bilgisine sahip olan ve yurttaşlarının ahlaki gelişmelerini sağlamaktan başka bir şey düşünmeden çalışan kimsedir."<sup>32</sup> Platon bu sınıflandırmaları yapar çünkü temelde gördüğü mesele "gücün özellikle onu kullanmaya yetenekli olanların elinde kalmasıdır."<sup>33</sup> Çünkü devletin zaten önde gelen biçimsel amacı tam da budur: Adalet ve adaletsizliği ortaya koyabilecek rasyonel ilkeleri oluşturmak. Bu ilkeleri oluşturup halka anlatabilecek, onlara öğretebilecek kişide aklıyla ön plana çıkan yönetici yani filozof krallardır.

Platon, kendi sisteminde herkese görevler vermiştir. Fakat görevler rastgele değil, herkesin kendi mayasına uygun şekilde seçilmiştir. Dolayısıyla iyi bir toplum da kendi mayasına göre davranan insanlardan oluşabilirdi. Eğer insanlara gelişigüzel haklar verirsek veya insanların ele geçirebileceği birtakım güçler ortada duruyorsa böyle bir toplum veya devlet yıkılmaya mahkumdur. İnsanlar kendi doğalarına göre seçilmeli ve bu da titizlikle yapılmalıdır. Çünkü doğası yönetmeye müsait olmayan birisi iktidara gelirse devlet çökmeye başlayacaktır. Burada bir noktaya dikkat çekmekte fayda var. Şimdi yukarıda ayrıntısıyla üzerinde durduğumuz gibi Platon insanların bir toplumda yeteneklerine göre işlerle uğraşmasını salık veriyor. Fakat bu fikir çoğu zaman Platon'u totaliterlikle suçlamaya neden olmaktadır. Öreğin Halis Çetin Platon'un ilk totaliter soylu düşünürlerden birisi olduğuna dikkat çeker. Çünkü Platon organizmacı bir anlayışla toplumu dizayn etme fikrindedir. Çetin'e göre:

"İnsanların bir organizmanın parçaları olduğu totaliter gelenek söylemi içerisinde insanların eşitsizliği de kendiliğinden ortaya çıkan bir sonuç olur. Bu yüzden Platon'un totaliter soylu geleneğe yaptığı en büyük katkılardan biri de budur. Toplumda bir kısım insanlar, insandaki beyin ve kafanın yaptığı işleri yaparken, diğer bir kısım insanlar da daha önemsiz görevleri yerine getirir."<sup>34</sup>

29 Platon, *Devlet*, 59 .

30 Platon, *Devlet*, 38-39 .

31 Platon, *Devlet*, 39.

32 Rowe, *Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı*, 21.

33 Rowe, *Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı*, 22.

34 Halis Çetin, *Totaliter Soylu Gelenek* (Ankara: Kadim Yayınları, 2010) 34-35.

Platon'un bazı işleri veya o işi yapan insanların gereksiz olduğunu düşündüğünü ileri sürmek neredeyse imkansızdır. Öyle olsa bir toplumda sadece bir kesimin yaşaması gerektiğini düşünürken, diğerlerini hiç de önemsemezdi. Diğer taraftan bir yöneticiyi bir koruyucudan ayıran önemli bir fark yoktur, ikisi de kendi doğaları itibariyle uygun oldukları işlerle ilgilenirler. Böylece herkes kendine uygun işi yaptığı için adalet de sağlanmış olacaktır. Platon'un devletin veya topluluğun çıkarlarını, kimliğini yok edercesine bireyin üstüne koyduğu söylenebilir. Fakat Rowe'un dikkat çektiği gibi "aşağı sınıftan olanlar bile, erdemin kendilerine uygun düşen kısmına sahip olacakları için 'güzel kent' Kallipolis'in üyeleri, Platon'un mutluluk anlayışın göre, gerçekten mutlu olacaktırlar."<sup>35</sup> Başka bir görüş ise bırakalım alt sınıfları, doğrudan filozofların kendi hayatlarını hiçe saydıklarını ileri sürer. Buna göre alt sınıflar kendi yaşamlarını ertelemeler:

"Tersine, yöneticiler, nesnel olarak neyin farklı kişilerin iyiliğine olduğu -hangi insan doğasına hangi mutluluğun uygun düştüğü- konusundaki bilgilerini, herkese iyi bir yaşam sunmak için kullanırlar. Gerçekten, Sokrates'in ütopyasında kendi mutluluklarını, en azından geçici olarak, feda eden biricik kişiler filozoflardır. Filozoflar, politik ödevler üstlenirken zihinsel yaşamı ertelemek zorunda kalmaktadırlar."<sup>36</sup>

Ayrıca Platon'un toplumu sınıflara veya tabakalara bölmelerini bırakalım onun despotik veya otoriter yönetim hayalinin bir parçası olmasını aksine gayet toplumsal kaynaşmayı sağladığını savunan görüşler de vardır. Evet Platon toplumu üçe ayırır, "bunlar toplumu parçalamak şöyle dursun, aralarındaki bağımlılık ilişkileri nedeniyle, 'organik' bir dayanışma yaratarak toplumsal birliğin daha sağlam bir biçimde kurulmasını sağlamaktadır."<sup>37</sup>

Son olarak Platon'un zenginlik ve yoksulluğa dair görüşlerine bakacak olursak, ona göre zanaatkarları veya daha genel olarak iş gören insanı işe yaramaz hale getiren en önemli şey, zenginlik ve yoksulluktur: "Çömlekçi zengin olunca, sanatıyla uğraşmak ister mi? ...gittikçe daha tembel, daha ilgisiz olmaz mı? Yani gün geçtikçe sanatında kötüleşme olur... Tersine çömlekçi yoksulluk yüzünden işi için gerekli araçları bulamazsa, hem yapacağı iş kötü olur..."<sup>38</sup> Burada ise Platon, insanın toplumsal varlığının insanı belirlediğini veya şekillendirdiğini ileri sürüyor görünmektedir.

### **Aristoteles'in İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı**

Aristoteles, bir yanda eski görkemini kaybeden Atina'nın, bir yanda yeni oluşmaya başlayan, başka türlü bir "bilme paradigması"nın etkisi altında kendi sistemini kurmaya başlar. Bu değişim haliyle siyasete ve yönetim anlayışına da etki etmiştir. Bu etki nedeniyle bir kent -polis-, sadece insanların bir arada yaşadığı bir yer olarak değil; ölçü, denge ve Aristotelesçi "iyi" ilkeleriyle kurulmuş "iyi yaşamın" siyasal imka-

35 Rowe, *Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı*, 23.

36 Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları, 2013), 103.

37 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 4. bs. (Ankara: İmge Kitabevi, Kasım 2004), 235.

38 Platon, *Devlet*, 111.

nı olarak düşünölmeye başlanır. Bu anlamda Aristoteles'in, hocası Platon'dan farklı bir yöntem izlediğini söylemekte olasıdır. Özellikle hocasının idealar kuramını eleştiren Aristoteles, her şeyden önce bir duyumcu filozoftur. Aristotelesçi duyumculuğa göre, siyah denilen bir kavramın olması öncelikle siyah denilen bir şeylerin varlığını zorunlu kılar. Oysa Platoncu bakış açısına göre, siyahın kendisi siyah şeylerden önce gelir yani siyah öncelikle siyah ideasından pay alır.

Ayrıca Aristoteles'in, Platon'a, politikaya dört elle sarılanlara, ütöpic düşünörlere ve müstakbel devrimcilere yönelik tutumu çoğu zaman kuşkuculuktur. Çünkü Aristoteles'e göre bunlar sonunda aynı hataya düşer ve insan doğasını dönüştürmek hususunda politikanın oynayabileceği rolü abartırlar. Genel olarak söylenecek olursa Aristoteles, siyasi ihtiraslarımızı ve radikal değişim yolundaki arzularımızı sınırlandıranın kötü değil, iyi bir şey olduğu kanısındadır.<sup>39</sup>

Hocasıyla yöntemsel ve analitik olarak bu denli farklı olan Aristoteles, kendinden sonra birçok düşünce sistemini ve filozofu etkilemiştir. Özellikle Orta Çağ düşünörleri üzerindeki etkisi kayda değerlidir. Birçok konuda ileri sürdüğu fikirleriyle kendisinden sonra birçok düşünörün kendi sistemini kurması için başvuru niteliği taşıyan Aristoteles'in fikirlerine başvuru en önemli konulardan birisi de varlık üzerine yapmış olduğu çıkarımlardır. Aristoteles, her varlığın kendi özünde bir iyinin olduğunu ve varlığın bu iyiyi bulmaya yönelik eylemde bulunduğunu söyler. Fakat bu her varlık için söz konusu değildir:

“Gerçekten de hareketsiz varlıklarda bir hareket ilkesinin veya İyi'nin var olabileceğini nasıl düşünebiliriz? Çünkü kendinden ve kendi doğasından ötürü iyi olan her şey, bir erektir ve bu bakımdan o, aynı zamanda bir nedendir (çünkü diğer varlıklar bu iyi olana erişmek için varlığa gelirler ve vardırırlar). Yine öte yandan, çünkü erek, bir eylemin varmak istediği amaçtır ve her eylem de bir hareketle birlikte bulunur. O halde hareketsiz varlıklarda ne bu hareket ilkesinin, ne de bir kendinde İyi'nin varlığı kabul edilebilir.”<sup>40</sup>

Buradaki ayırım, varlığın devinim içinde olup olmamasıyla ilgilidir. Ayrıca Aristoteles'e göre “yerden, boşluktan ve zamandan bağımsız bir devinim olanaksızdır.”<sup>41</sup> Aristoteles, bu hareket ilkesini aynı zamanda doğanın içine de yerleştirir: “Doğa bir amaç, bir ereksel nedendir (çünkü kendilerinde sürekli devinim olan nesnelere bir amacı var;) işte bu son nokta aynı zamanda ereksel neden.”<sup>42</sup>

Bütün varlıklar kendi içindeki ereği gerçekleştirmek zorundaydı, o zaman insan da kendi içindeki iyiyi bulmaya yönelir veya kendi içindeki iyiyi ortaya çıkarır. İnsanın içindeki bu erek ise Aristoteles'e göre mutluluktur.

Peki, insan nedir, hatta özgür insan nedir? Aristoteles'e göre ereğini kendi içinde taşıyan ve bir başkası için var olmayan insana özgür insan denir.<sup>43</sup> Fakat bunu söyleyerek

39 Abramson, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, 10

40 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, c. 1. (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985), 161.

41 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 93.

42 Aristoteles, *Fizik*, 59.

43 Aristoteles, *Metafizik*, c. 1, 88.

insanın tek başına yalıtık olduğunu iddia etmez, aksine başka bir yerde dile getirdiği üzere Aristoteles'e göre insan doğal yapısı gereği toplumsal bir varlıktır.<sup>44</sup> Başka bir yerde yazdığı üzere insanı birlikte yaşamaya yatkın bir varlık olarak düşündüğü görülmektedir: "...Hiç kimse bütün iyilere sahip olmayı tek kendisi için tercih etmese gerek, çünkü insan toplumsal, doğa gereği birlikte yaşamaya yatkın."<sup>45</sup> Buradaki kasıt her insanın kendi içinde bulundurduğu cevherin herkese göre farklı olmasıdır. Buradaki erek ise en yüce mutluluğu elde etmektir. Buradan ulaşılabileceğimiz en kısa sonuç, insanın kendi ereğini kendi içinde taşıması anlamında kendine yeter ve toplumsal bir varlık olduğudur.

Aristoteles'in insan anlayışına tekrar döneceğiz, ama öncelikle ona göre bir şeyin doğası derken neyi kastederiz önce buna bakalım. Aristoteles, herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası demektedir. İnsan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar.<sup>46</sup> O zaman Aristoteles'e göre bir şeyin "doğa"sı onun ilk değil son durumudur. Bu, sonu hedefleyen gelişme veya büyüme süreci de ona göre "doğa"dır. İşte insanın gerçekleştirilmesi gerektiğini düşündüğü iyi de bu doğasında olanla ilgilidir.

İnsanın iyiyi gerçekleştirilmesine yeniden dönecek olursak, "o zaman devletin niteliği nedir" gibi bir soru nasıl yanıtlanır? Aristoteles, her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. "İyi" diyor, çünkü: "bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar, gerçekten. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, *en yüksek iyiyi* amaç edinecektir."<sup>47</sup> İçimizdeki iyiyi gerçekleştirmek ve mutluluğu elde etmek. İnsanın bütün yaptıklarının amacı da budur, Aristoteles'e göre: "Demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünür."<sup>48</sup> Bu durumda insanın işinin ne olduğunu tespit etmemiz lazım. Bu, tek başına bir işle ilgileniyor olmamız gibi bir durum değildir, insanın bir meslek edinme dışında bu dünyada bulunma amacını içinde barındıran bir işinin olup olmadığını sorgular Aristoteles: "Marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın bir işi yok mudur? Yani doğal olarak işsiz mi? Yoksa gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi?"<sup>49</sup>

Aristoteles'in insan doğasına dair görüşlerini onun diğer varlıklarla insan arasında getirmiş olduğu ayrıma dair düşüncelerinde de görebiliriz. Örneğin Aristoteles, insanla öteki hayvanlar arasına önemli bir ayrım koyar. Aristoteles'e göre, "insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü'yü doğru ile yanlış'ı haklı ile haksız'ı sezebilmeleridir."<sup>50</sup> Aşağıda tartışılacağı gibi, bundan dolayı insanlar tek başına veya sürü halinde değil de bir devlet, yani polis altında bir arada

44 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 10.

45 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 193.

46 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 9.

47 Aristoteles, *Politika*, 7.

48 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10.

49 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10.

50 Aristoteles, *Politika*, 10.

yaşarlar. Fakat Aristoteles için insanın dünyada canlı bir varlık olarak yaşıyor olması, insanı diğer varlıklardan ayırmak için tek başına yeterli değildir. Buradaki farkı ortaya koymak için, insanı farklı kılan şey ve insanın işi acaba ne olabilir? diye sorar ve “yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı”<sup>51</sup> diye ekler. Eğer tek başına yaşamak, büyümek ve gelişmek yeterli değilse, bir duyuya sahip olması insanı diğer varlıklardan farklı kılabilir mi? Yani duyulara sahip yaşam yeterli midir? Bu da yeterli görünmez Aristoteles’e; çünkü duyular “at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor,” diyerek karşı çıkar. O zaman geriye akıl ve akıl sahibi olarak insan kalıyor diyerek devam eder, “akıl sahibi olanın -bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü ‘daha önemli’ diye ona dendiği düşünülüyor.”<sup>52</sup> Yani Aristoteles, insanın sadece duyulara sahip olan veya sadece canlı bir varlık olmasıyla dünyada farklılaştığını düşünmez. İnsanı diğer bütün varlıklardan ayıran temel ayrım akıl sahibi olması ve bununla da etkinlik yaşamı içinde olabilmeyi başarmasıdır. Bu ufuk açıcı önerme günümüzde bile Arendt, Gorz gibi birçok düşünürün ilgisini çekmektedir.

Peki, etkinlik yaşamından kasıt nedir? Etkinlik yaşamında da önemli bir kıstas koyar Aristoteles, insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir:

“Ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise [ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur.”<sup>53</sup>

İnsanın, insansal iyiyi gerçekleştirmesi ve bunu da en iyi biçimde gerçekleştirmesi gerekliliği Aristoteles tarafından ileri sürülür. Fakat Aristoteles için bu işin, insan tarafından bir kez iyi yapılması önemli değildir. Önemli olan bu etkinliği, insanın yaşamının sonuna kadar devam ettirmesidir. Çünkü bir tek kırlangıcın baharı getirmedeği gibi, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz.<sup>54</sup>

Hatırlanacağı üzere Aristoteles insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın ise gelişi güzel değil, ruhun akla uygun etkinliği olduğunu ama erdemli insanın ise bütün bu yaşam etkinliğini iyi ve güzel biçimde yapması gerektiğini söylediğinden

51 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 10-11.

52 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 11.

53 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 19.

54 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 19-20.

bahsedilmişti. Fakat Aristoteles, bir şeyin iyi olması için, o şeyin kendi erdemine göre yapılırsa iyi olacağını da ekler. Ayrıca Aristoteles, yukarıda da görüldüğü üzere, insansal iyiyi ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımlar. Aristoteles, “iyi, ana çizgileriyle bu şekilde betimlenmiş olsun” deyip ekler: “Ana çizgileri iyi çizilmiş şeyleri işleyip ayrıntılarını düzenlemek herkesin yapabileceği bir iş gibi görünüyor; zaman böylelerini bulur ya da onlara iyi bir yardımcı olur.”<sup>55</sup> Görüldüğü üzere Aristoteles, her insanın, her işi iyi yapabileceğini düşünmez. Yani Aristoteles’e göre *insan için iyi dediği şeyin* ölçütü bir işi en iyi şekilde gerçekleştirmek ve bunu ömür boyu gerçekleştirebilmektir. Bu süreçte de *zaman* böylelerini bulacak veya yardımcı olacaktır. Bu önerme kendi içinde; hem metafizik hem de idealist öğeler taşımaktadır. Metafizik özü, insanın içine bir öz yerleştirmekten, idealist özü ise insanın dışında ona yardımcı olan bir zaman kurgusundan oluşmaktadır.

Aristoteles’in insan doğasına yönelik çıkarımları erdem üzerine yapmış olduğu tartışmalardan da anlaşılabilir. Aristoteles’e göre iki tür erdem vardır: Düşünce erdemi ve karakter erdemi. Düşünce erdemi, daha çok eğitimle oluşur ve gelişir; bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir. Karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikte alışkanlıktan [ethos] gelir. Buradan hareketle Aristoteles, “karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez” demektedir.<sup>56</sup> Bu sözle Aristoteles’in ne kastettiği kendi örneği üzerinden ele alınabilir. Aristoteles, “örneğin doğal olarak aşağı giden bir taş, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışmaz” der. Buradan hareketle şuraya ulaşır: “Doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez. Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz.”<sup>57</sup> Yani diyor ki Aristoteles, bir şeyin olanaklarını daha önceden taşıyoruz, daha sonra da etkinlikleri gerçekleştiriyoruz. Aristoteles bu durumu aynı insanların duyularındaki, mesela görme ve işitmedeki bir nitelik gibi düşünür: “Biz birçok kez görmekten, birçok kez duymaktan bu duyuları edinmiş değiliz, tersine onlara sahip olarak kullandık, kullanarak sahip olmadık. Erdemleri ise, öteki sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz.”<sup>58</sup> Aristoteles şöyle örneklendirir bu durumu, mesela “ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma ölçülü, yiğitçe davranma davranma da yiğit insan oluruz.”<sup>59</sup> Böylece Aristoteles, etkinliğin sürekliliği ile insanın da iyiye yönelenebileceğini söylemiş olur.

Bütün bu tartışmalardan hareketle Aristoteles, iyi yönetimle kötü yönetimin farkına dikkat çeker. Aynı ilke yönetim konusunda da geçerlidir. Aristoteles’e göre yasa

55 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 19-20.

56 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 19-20.

57 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 23.

58 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 24.

59 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 24.

koyucular yurttaşları alıştırmakla iyi kılarlar. Bunu iyi beceremeyenler amaçlarına ulaşamazlar: “İyi yönetimlerin kötü yönetimlerden farkı da işte buradadır.”<sup>60</sup>

Aristoteles, burada ortaya konulduğu gibi insanın bir şeyi yapa yapa, yani bir şeyi alışkanlık haline getirerek o şeyi öğrendiğini, o şeyi gerçekleştirmede iyi veya kötü olduğunu söyler; örneklendirdiği gibi, tehlikelere dayanan ve bundan hoşnut olan ya da üzülmeyen yiğit, üzülen ise korkaktır. Fakat burada önemli olan şey Aristoteles'e göre ölçülülüktür: Aynı aşırı ve eksik yapılan beden eğitiminin gücü yıpratması gibi, “içki ve yemekler çok fazla ya da çok az olduğu zaman sağlığı bozar, dengeli olduğu zaman ise sağlığı meydana getirir, artırır ve korur. Her şeyden kaçan, korkan ve hiçbir şeye dayanamayan korkak; hiçbir şeyden hiçbir şekilde korkmayan, her şeyin üzerine giden cüretli olur.”<sup>61</sup>

Doğal olarak iyi veya kötü olmayız diyen Aristoteles, her erdem neyin erdemiye, o şeyin iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirebilmesini sağladığını söyler. Aristoteles bu çıkarımını şöyle örneklendirir: Sözgelisi gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Aynı şekilde atın erdemi atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanların karşısında kaçmamasını sağlar.<sup>62</sup> Peki, bu her şeyde bulunan erdem insanın ne olmasını gerektirir? “İnsanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı”dır der.<sup>63</sup> O zaman Aristoteles'in şöyle bir çıkarımda bulunduğu rahatlıkla söylenebilir: Nasıl ki insanın gözü var ve görüyor, o zaman insanın erdemli olmasını da sağlayan bir “şey” var. Ha bazılarında bu yoktur, o durumda da o insanlar erdemsiz olurlar. Aslında birazdan görüleceği üzere Aristoteles tüm bunları tartışarak doğal olarak insanların bazıları yöneten bazıları da yönetilen olmalıdır diyecektir. Bu tartışmanın ayrıntısına geçmeden önce eksik bıraktığımız bir kaç noktayı tartışmakta fayda var.

Aristoteles tarafından eylemlerde aşırılığın veya eksikliğin özellikle kaçınılması gereken bir şey olduğuna değinilmiştir. İnsanın kendi işini iyi yapmasının koşulu olarak da yine aynı ilkeyi öne sürüyor: “Gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür. ...Demek erdem bir tür orta olmadır; ortayı amaç edinir.”<sup>64</sup> Bu fikre Platon'un kaynaklık ettiği açıktır. Platon da “bir insanda en büyük güç akıl ve ölçülülükle birleştiği zaman, en iyi devlet düzeni ve en iyi yasaların oluşumu gerçekleşir, başka türlü olamaz” demektedir.<sup>65</sup> Böylece erdem, Aristoteles için tercihlere ilişkin bir huy olarak görüldüğünü ve bir ortayı bulma yetisi olarak düşünüldüğü söylenebilir. Şu alıntıda da dikkat çektiği gibi, “Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylem-

60 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 24.

61 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 26.

62 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 31.

63 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 31.

64 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 32.

65 Platon, *Yasalar*, 112.



lerde gerekenden aşırısı ya da eksigidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir.”<sup>66</sup> Fakat Aristoteles’in yukarıda “akıl tarafından akli başında insanın belirleyeceği...” demesi, insanın aklıyla belirlediği her şeyi yapmakta özgür olduğunu veya her şeyin bir ortasının bulunduğunu düşündürebilir. Fakat bu yanlış bir çıkarım olur. Zira, Aristoteles’e göre her eylem ile her etkilenimin ortası olması söz konusu değildir; nitelik bunlardan kimileri, ona göre, adlarında kötülük barındırır; “sözgeçisi hasetlik, arsızlık, kıskançlık; eylemler içinde de zina, hırsızlık, adam öldürme. Çünkü bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu söylenir.”<sup>67</sup> Çünkü Aristoteles’e göre, bunlarda isabetli olmak olanaklı değildir, hep yanlışla düşmek söz konusudur:

“Bunların iyi olması-olmaması, zina konusunda olduğu gibi, kimle ne zaman yapmak gerektiği söz konusu değildir; bunlardan birini yalnızca yapmak yanlış yapmak olur. Aynı şekilde haksızlık yapmak, korkak olmak, haz peşinde koşmak konusunda da orta olma ve aşırılık-eksiklik olduğunu ileri sürmek söz konusu değildir; çünkü bu şekilde aşırılığın ve eksikliğin ortası diye aşırılığın aşırılığı ile eksikliğin eksikliği olacak.”<sup>68</sup>

O zaman şu soruyu sormak gerekiyor; insan doğasında bunlar yoksa, insan nasıl edinir? Bir şeyin alışkanlık haline getirilmesi sadece kişiye ait midir? Kişinin dışında, kişinin mevcut durumu onun ne yapacağını koşullandırır mı? Örneğin hiç parası olmayan birisinin sadaka veremeyeceği veya yoksul kişinin dilenebileceği gibi... Bu alışkanlık haline getirdiğimiz şeyler bunları da kapsamakta mıdır? Ne yazık ki tartışmaz bunları Aristoteles. En son aşamada şuraya getirip dayamaktadır tartışmayı: “O halde ‘adil işler yaparak kişi adil, ölçülü işler yaparak kişi ölçülü olur’ sözü yerindedir. Bunları yapmayınca da hiç kimsenin hiçbir zaman iyi olması söz konusu olamaz.”<sup>69</sup> Yani iyi dediğimiz şey bir toplumda iyi olarak görülen şeyi yapmak mıdır, yoksa bu iyi bütün çağlar boyu kendini koruyan bir “töz” müdür? Mesela feodal dönemin davranışı olarak ölçülülük; kendine yeteni, mevcut ihtiyacını karşılayanı almak, fazlasına göz dikmemek mi iyi bir davranıştır; yoksa kapitalizmdeki gibi fazla mal göz çıkarmaz mantığıyla biriktirmek, ihtiyacın ne olduğunun bilinmediği bir toplumda sınırsız bir mülk edinme isteği duymak mı, iyidir? Hegel’in yapmış olduğu bir çıkarım üzerinden soracak olursak, bir totem karşısında içi dolan insan, secdeye eğilen bir başın yaşadığı huzur veya bir başka inançtaki bir başka ritüel... Hepsi bulunduğu toplumda değerli iken bir başka toplum için saçma, yararsız, belki de sapkınca-dır. Bir toplumda iyi olarak görülen şey bir başka toplumda kötüdür. Bu durumda bizi iyi kılan şey nedir? Değişmez, evrensel bir töz var ve onu gerçekleştirmemiz mi, yoksa bulunduğumuz toplumun genel olarak iyi gördüğü şeyi gerçekleştirmemiz mi? Fakat bu soruların tam bir yanıtını bulmak zor görünüyor. Böylece Aristoteles’in erdem dediği, iyi dediği her şey, kişiye indirgenirken bile, insanın kendinden ve insanın maddi koşullarından kopup bağımsız bir saltanat kurmuş görünüyor. İşte Aristoteles’ten itibaren düşünölmeye başlanan, insanın düşüncesinin ve eyleminin

66 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 32.

67 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 33.

68 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 33.

69 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 26.

bütün sonuçlarının kesinliği ve insan eyleminin insan için iyi olup olmadığı sorununun onun -insanın- dışından belirlendiği yönündeki fikirlerin bu metafizik özüne kesin olarak son verecek olan düşünür Hegel'dir.

Peki, Aristoteles için yöneten ve yönetilen ilişkisi veya daha genel anlamda siyaset anlayışı nedir ve -bu çalışma için asıl önemli olan- kendi fikrinde varsaydığı insan doğası nasıl bir politik pratiği ön görmektedir? Yöneten ve yönetilen insanları nasıl konumlandırır devletinde? Belki soruya Aristoteles'in ne yanıt verdiğine geçmeden önce şu çıkarıma değinmekte fayda var. Modern toplumun insanı için yönetim, politika insanı kısıtlama aracı veya bir baskı aracı gibi görünse de Aristoteles için bu böyle değildir. Politik yaşam, Aristoteles'e göre "bizi bütünüyle insan yapan yetileri pratiğe dökmek ve mükemmel hale getirmek üzere kişileri özgür kılar."<sup>70</sup> Şimdi sorunun yanıtını ayrıntılı ele alacak olursak, Aristoteles'e göre, nasıl ki doğal olarak çift çift birleşme varsa, örneğin üreme için erkekle dişinin birliği zorunluysa -çünkü öteki olmadan biri etkisiz kalır- ve aynı zamanda bu düşünülerek yapılmış bir seçme değilse -çünkü doğa hayvanlara da bitkilere de kendi benzerlerini çoğaltma isteğini vermiştir-, aynı şekilde "yönetenle yönetilenin birleşmesi de, tıpkı bunun kadar gereklidir; bunların bir araya gelmelerinden amaç, ortak güvenliklerinin korunmasıdır."<sup>71</sup> Aristoteles'in yöneten ve yönetilenin bir araya gelmesinin nedenini güvenlik ilişkisine bağladığı söylenebilir. Fakat yöneten ve yönetilen kimdir niçin yönetici veya yönetilendir insanlar? Bunu da insan doğasıyla açıklar. Ayrıca Aristoteles, bu yöneten ve yönetilen olma pozisyonlarını da bir doğal zorunluluğa bağladığına dikkat çekmekte fayda var. Ona göre: "Gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir."<sup>72</sup> Fakat bu doğal zorunluluk sadece bir devletteki yöneten ve yönetilen ilişkisinde ortaya çıkmaz, bazı toplumlarda diğer toplumlardan üstündür. Buradan hareketle Yunan'lı-olmayanları barbar topluluklar olarak gördüğü için "Hellenlerin barbarları yönetmesi uygundur" yönündeki sözü olumlar.<sup>73</sup> Aristoteles'in buradaki akla sahip olan kişiler dediği "barbar" olmayan Yunanlılardır. Yani Aristoteles, kişilerin ve ırkların doğadan kaynaklı üstün olduklarına inanmaktadır. Fakat buradaki ayrımı şudur; yukarıda Aristoteles, yöneten ve yönetilen ilişkisinin nedenini güvenlikle açıkladı ama daha sonra birilerinin efendi birilerinin ise köle olmasının doğal olarak karşılanmasını söyledi. O zaman mesele sadece güvenlik değil, efendinin ve kölenin bir toplumda meşru görülmesinin de yolunu açmış oluyor Aristoteles. Nitekim Aristoteles'in göstermiş olduğu bu ayrım, çağlar boyunca bir sömürü ilişkisini de meşru görmenin aracı haline gelmiştir. Konumuz dışına çıkmadan belki değinmekte fayda var Aristoteles'in böyle bir çıkarıma gitmesinin nedeni insanı maddi koşullarından soyutlamasıdır. Bu maddi koşullardan soyutlandığı için insanca olan hemen her şey bir doğal olma kisvesiyle meşru zemine çekilebilmektedir. Örneğin: Aristoteles, "gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir

70 Abramson, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, 134.

71 Aristoteles, *Politika*, 8.

72 Aristoteles, *Politika*, 8.

73 Aristoteles, *Politika*, 8.

kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir” diyerek yöneten ve yönetilen ilişkisini maddi bağlamından, yani ilişkilerden koparıp ele alır. Bu mantık çağlar boyu işlevsel bir araç olarak kullanılmıştır. Aynı mantığın, Birleşik Devletler’de de devam ettiği görülmektedir. Birleşik Devletler’de köle düzeninin savunuculuğunu yapan, O’Connor adlı avukatın, 19 Aralık 1859 tarihinde New York’ta yapılan bir mitingde, “Güneye Adalet” sloganı altında yapmış olduğu bir konuşmaya Marx şöyle yer vermektedir:

“Büyük bir alkış tufanı arasında, “şimdi baylar,” diyor, “zenciye bu köle durumuna koyan şey, doğanın kendisidir . ...O kuvvetlidir ve çalışma gücüne sahiptir, ama, bu gücü yaratan doğa, ondan, hem yönetme yeteneğini ve hem de çalışma isteğini esirgemiştir.” (alkışlar.) “Bunların her ikisi de ondan esirgenmiştir. Ve ondan bu çalışma isteğini esirgeyen doğa, bu isteği zorla yaratacak, hem kendisi ve hem de onu yönetecek efendisi için yararlı bir yaşam sürebileceği bir ortamda hizmet etmesini sağlayacak bir efendi ihsan etmiştir. ... İnaniyorum ki, zenciye doğanın uygun gördüğü durumda bırakmak, kendisini yönetecek bir efendi vermek asla adaletsizlik değildir ...karşılık olarak onu çalışmaya zorlamak ve onu yönetmek, hem kendisi ve hem de toplum için yararlı duruma getirmek yolunda emek ve yeteneğini harcayan efendisine hakkı olan bir karşılık vermeye zorlamak, haklarından herhangi birisini elinden almak demek değildir.”<sup>74</sup>

Mevcut durumun görüntüde ele alınması gerçekten de her çağda işe yarar bir durumdur. Çünkü bir durumun bir betimlemesi veya doğallık kisvesi altında ele alınması o duruma bir meşruiyet zemini açar.

Peki, devlet nasıl oluşur ve Aristoteles, devletin ne olduğunu nasıl açıklar? Aristoteles’e göre bir toplumda en alt örgütlenme veya birleşme biçimi ailedir: Bir ev ve bir kadınla bir öküz edinen adamın kurduğu. Bundan sonraki aşama ona göre köydür: Köylerde günlük gereksinimlerin ötesinde birçok ihtiyacı karşılamak için bir araya gelen evler yani aileler bu köyleri oluşturur. Ve son birleşme de çeşitli köylerden oluşan şehir ya da devlet yani *polis*’tir. Hatırlanacağı üzere yukarıda Aristoteles’in *bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası* dediğine değinmiştik. İşte burada son birlik olarak gördüğü birlik, polistir. Yani süreç tamamlanmıştır: “Kendi kendine yeterliliğe erişilmiş ve böylelikle, yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken, şimdi iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelmiştir. Bundan dolayı, içinden çıktığı daha eski topluluklar nasıl doğarsa, şehir-devleti de öylece yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir.”<sup>75</sup> Yani Aristoteles’e göre bu birlik -polis veya şehir-devleti- ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır. Buradan hareket eden Aristoteles “devletin doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu” sonucuna ulaşır.<sup>76</sup> Ayrıca Aristoteles, insanın politik bir toplumda birlikte yaşamasının ona erdem ve mutluluk kattığını düşünür: “Politik bir toplulukta yurttaşlık, yaşamımıza erdem ve mutluluk katması bakımından dostluğa

74 New-York Daily Tribune, 20 Kasım, 1859, s. 7-8’den aktaran Karl Marx, Kapital: *Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*, c. 3. çev. Alaattin Bilgi. 3. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 339.

75 Aristoteles, *Politika*, 9.

76 Aristoteles, *Politika*, 9.

benzer; erdem ve mutluluk da kişinin kendi benlik duygusu karşısında vazgeçilmez hale gelen bir yaşam tarzına duyduğu bağlılık ve dayanışma duygusu gibi hazları deneyimlemekten kaynaklanır.”<sup>77</sup> Fakat yinede yurttaşlık ilişkisiyle topluluğuna bir aidiyet erdemi yaşamayan insanlar varsa eğer bunlar ancak kendilerinde eksik kişilerdir. Bir başka deyişle, “bizatihi insan doğası, mutluluk ile sadece bir topluluğun üyeleri için mevcut olan belli erdemler arasındaki bağlantıya gerekçe kazandırır.”<sup>78</sup>

Böylece Aristoteles insanın, doğasından kaynaklı devlet ve toplum içinde yaşamak istediğini ve yaşamak zorunda olduğunu söylemiş olur. Şehri ve devleti olmayan birisi de ona göre, düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği, ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya üstünde. Bundan kastı şudur Aristoteles’in: İnsanın tek başına kalması doğası gereği savaşa düşkün bir kişi olmasındandır; tek başına kalmış bir dama taşı gibi hiçbir işbirliğine girmez. Fakat Aristoteles’e göre “önümüzdeki, yalnızca bir işbirliği yapıp yapmama sorunu değildir; çünkü besbelli ki, insan, arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasal hayvandır.”<sup>79</sup> İnsan aynı zamanda bir siyasal hayvan olmak zorundadır da çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi yalnızca insanlar iyile kötünün, haklıyla haksızın farkına varabilmektedir. Bundan dolayı politik yaşam insanlık durumu nezdinde doğal ve kaçınılmazdır. Aristoteles’e göre “insanların sitelerde yaşamaları ve birbirleriyle ortak ya da paylaşılmış bir fayda etrafında ilişki kurmaları onların evrensel doğasıdır.”<sup>80</sup> Buradan hareketle siyasal yaşamın insanlar için doğal olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu yaşam “insan doğasının en ayırt edici özeliği olan konuşma ya da akıl kapasitesi niteliğindeki potansiyelin gerçekleştirilmesine izin verir.”<sup>81</sup> Hayvanlar iyile kötüyü ayırt edemedikleri için politik bir toplum kuramazlar. Tanrılar politik topluluklarda yaşamaya gerek duymazlar, çünkü tanrı olmak demek kendi başına eksiksiz olmak, kendi kendine yeterli olmak demektir. “Fakat insanlar kendi mutluluklarını ancak başkalarıyla ilişki kurarak olgunlaştırabilirler; bunun açık bir örneği dostluktur: dostluk, bizim tek başımıza başaramayacağımız bir iyilik katar yaşamımıza.”<sup>82</sup>

Görüldüğü üzere Aristoteles de Platon gibi yönetilen ve yöneten ilişkisini bir doğallık olarak görmektedirler. Aristoteles kendine göre bir mantık oluşturmuş ve hocası Platon’dan bir çok noktada ayrılmış olsa da insanın topluluk içinde yaşaması ve o toplumdaki yönetim ilişkilerinin niteliği onunla benzeşmektedir.

## Sonuç

Platon insanın doğuştan bir mayayla doğduğunu ileri sürer. Bundan dolayı bir toplum veya devletin en önemli görevini insanın mayasının ne olduğunu tespit etmek olarak belirtir. Aksi taktirde insanlar kendi yeteneklerine uygun olmayan işlerle

77 Abramson, *Minerva’nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, 115.

78 Abramson, *Minerva’nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, 115.

79 Aristoteles, *Politika*, 9.

80 Abramson, *Minerva’nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, 115.

81 Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi, Plato’dan Rawls’a*, çev. Ahmet Kemal Bayram (Ankara: Adres Yayınları, 2004), 56.

82 Abramson, *Minerva’nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, 115.

uğraştığı için o devletin veya toplumun yıkılması veya bozulması da uzun sürmez. Mayasının ne olduğu tespit edilen insan mayasına göre uygun eğitim alarak kendi mayasına uygun olarak gelişim sağlar. Fakat bu eğitim -unutulmamalıdır ki- Platon'a göre insanın ne olduğunu değiştiren veya belirleyen bir özelliğe sahip değildir. Bu eğitim insanın özünün keşfedilmesiyle ona uygun olarak kişinin uzmanlaştırıldığı bir eğitimidir. Bu anlamda Platon öz itibarıyla insanın değişmeyeceğini ileri süren ilk düşünürlerden biri olarak ele alınabilir. Diğer taraftan şuraya dikkat çekmesi de kayda değerdir; insanlar eğitimle aynı anda bir sürü şey de olamazlar. Ayrıca bir insanın her şeyde başarılı olacağı da düşünülmez, yani bir insanın aynı zamanda hem şair, hem de oyuncu olamayacağını söyler. Diğer taraftan Platon'un insanın tek yönlü gelişim sağlayabileceğini düşündüğü görülür. Ayrıca toplumun temelini "insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesi olarak düşünür. Platon'a göre toplumun kurulmasında başka bir sebep yoktur. Platon, kendi sisteminde herkese görevler vermiştir. Herkes kendi mayasına göre seçilir. Dolayısıyla iyi bir toplum da kendi mayasına göre davranan insanlardan oluşabilir. Eğer insanlara gelişigüzel haklar verirsek veya insanların ele geçirebileceği birtakım güçler ortada duruyorsa böyle bir toplum veya devlet yıkılmaya mahkumdur. İnsanlar kendi doğalarına göre seçilmeli ve bu da titizlikle yapılmalıdır. Çünkü doğası yönetmeye müsait olmayan birisi iktidara gelirse devlet çökmeye başlayacaktır. Aynı anlayış çok az farkla Aristoteles'in anlayışında da devam eder.

Aristoteles, hocası Platon'dan idealar dünyası gibi bir dünyayı varsaymayarak ayrışsa da birçok ortak noktası bulunmaktadır. Fakat Aristoteles'i Platon'dan ayıran en önemli ayırım varlıkları ereklerle açıklamasıdır. Aristoteles, insanın içine bir erek yerleştirir ve ona göre bütün varlıklar kendi içindeki bu ereği gerçekleştirirler. Doğa bir amaç, erekse nedendir, ona göre. Bundan dolayı herkes kendi ereğine göre devinim gerçekleştirir. Aristoteles, herhangi bir şeyin olgunlaştığı yetkinleştiği son haline o şeyin doğası demektir. Yani bir meşe palamudunun doğası meşe olmaktır ama o meşe palamudunun nasıl bir meşe olacağı anca onun olgunlaşmasıyla anlaşılabilir. Aristoteles bu anlayışı her şeye uygular. Böylece Aristoteles'e göre bir şeyin "doğa"sı onun ilk değil ulaştığı olduğu son durum olarak kavranır.

Bu tartışmaların yanı sıra Aristoteles ayrıca, insanın bu dünyalığının ne olduğunu da ortaya koymaya çalışır. Yaşamak ve duygulanmak diğer varlıklarla aynı özellikler olduğuna göre insan ancak akıyla diğer varlıklardan ayrılabilir. Diğer taraftan insan, insansal iyiyi ortaya koyması gereken bir varlık olarak düşünülür. Ama bu iyi Aristoteles'e göre bir kez değil ömür boyu ortaya konulması gereken bir şeydir. İnsanın ortaya koyacağı şeyi onun özünde bulunan bir noktaya çeker Aristoteles. İnsanın içindekini ortaya koymasının imkanını ise hiç tartışmaz. İyiyi gerçekleştirmek için bir araya gelen insanlar toplumu ve devleti -polis'i- oluşturur. Ama Aristoteles burada Platon'u izleyerek bazılarının doğası gereği yönetici bazılarının ise yönetilen olması gerektiği ayırımına gider. Böylece siyaset teorisinde birçok kere karşımıza çıkacak olan bir duruma meşruiyet sağlamak için doğaya referans verme geleneği de başlamış olur.

Gerek Platon'un gerekse Aristoteles insanların birbirleriyle ilişkiye girmeleriyle belirli görünüm kazandıklarını göz ardı ederler. İkisi de var olan durumdan hareketle insana belirli bir "doğa" atfetmektedirler.

### Kaynakça

- Abramson, Jeffrey. *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. 4. bs. Ankara: İmge Kitabevi, Kasım 2004.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. c 1. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Arnhart, Larry. *Siyasi Düşünce Tarihi, Plato'dan Rawls'a*. çev. Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2004.
- Çetin, Halis. *Totaliter Soylu Gelenek*. Ankara: Kadim Yayınları, 2010.
- Marx, Karl. *Kapital: Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*. c. 3. çev. Alaattin Bilgi. 3. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. 3. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. c. 2. 2. bs. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Yalnız Gezerin Hayalleri*. çev. Reşat Nuri Darago. İstanbul: MİV, 1944.
- Rowe, Christopher. "Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı", *Siyasal Düşüncenin Temelleri*. der. Brian Redhead, çev. Erkan Akın, İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2001.
- Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Sabine, George. *Siyasal Düşünceler Tarihi 1: Eski Çağ-Orta Çağ*, çev. Harun Rızatepe. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969.
- Tannenbaum, Donald. Schultz, David. *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*. çev. Fatih Demirci. 4. bs. Ankara: Adres Yayınları, Kasım 2008.
- TÜBA, Ulusal Açık Ders Malzemeleri, *Eski Yunan'da Siyasal-Sosyal-Kurumsal Yapı, Yöntem ve Teoriye Dair*, Haz., Bican Şahin, (1997), 7. (erişim 28.08.2016).
- Zabcı, Filiz. *Büyük Sokratesçi Okullar ve Siyaset. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. 5. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

## **Human Nature and the Notion of Society in Ancient Greek Political Thought: Plato and Aristotle**

OLKAN SENEMOĞLU

**Abstract:** *This study focuses on the human nature and social understanding of Plato and Aristotle. The way how these two philosophers explain the human nature and society and the place of the interferences of human nation and society in their understanding of management in the political theories is discussed. Accordingly, Plato and Aristotle agree on the notion that people have certain characteristics inherently. Similarly, they defend the same point of view about people who are born with certain talents and about the necessity of developing these talents by education they receive. On the other hand, both philosophers has the same way of raising awareness in the society. Both Plato and Aristotle believe that it is hard to live in the society as people are not self-sufficient living-things and they always need others. Having a look at the differences between Plato and Aristotle, Aristotle does not talk about the world of ideas assumed by Plato. In addition, he says that every person has a goal inside to perform the best. Thus, he gets the idea that the state established by gathered people is a good state. Plato thinks that people should do work and receive education according to their background in the state model according to him, while Aristotle believes that some people should become administrators as they can directly predict everything with their innate intelligence and some people should become administrated as they have innate physical strength.*

**Keywords:** *Platon, Aristotle, Human, Human nature, Society, State, Government.*



## Muhsin Ertuğrul: Türk Sinemasının Kurucusu mu Yoksa Günah Keçisi mi?

SEÇKİN SEVİM\*  
sevims@bilkent.edu.tr

*Fakir varlığımızla yokluğa ilan-ı harp ettik, mücadele açtık. Artist yoktu, yaptık. Kadın yoktu, bulduk. Laboratuvar yoktu, kurduk. Makine yoktu, aldık. Senaryo yoktu, yazdık. Ama fena artist, ama çirkin kadın, ama iptidai laboratuvar, ama ucuz makina, ama fakir senaryo. Böylece filme başladık.*

Muhsin Ertuğrul<sup>1</sup>

**Özet:** Muhsin Ertuğrul (1892-1979), Cumhuriyet'in ilk yıllarında çektiği filmlerle Türk sinemasının genetik kodlarını oluşturmuştur. Ertuğrul hakkındaki literatürde daha çok Nijat Özön'ün yazdıkları egemendir. Özön'ün eleştirilerinden yola çıkanlar, Ertuğrul'u Türk sinemasındaki olumsuzlukların sorumlusu olarak görmüşlerdir. Alim Şerif Onaran'ın çalışmaları, Muhsin Ertuğrul hakkındaki önyargılı değerlendirmelerin etkisini bir ölçüde azaltmıştır. Ne var ki yokluklar içinde mücadele etmenin ve öncü olmanın zorlukları, Ertuğrul'un bir günah keçisi olarak görülmesini engelleyememiştir. Birçok sinema tarihçisinin de ifade ettiği gibi, Muhsin Ertuğrul'un tiyatroculuğu sinemacılığına ağır basmaktadır. Ertuğrul, ancak birkaç filmde vasatın üzerine çıkabilmiştir. Onun sinema mirası birçok açıdan eleştirilebilirse de Türkiye'de sinemanın varolabilmesi için harcadığı çaba göz ardı edilemez. Teknolojiye en çok bağlı sanat dalı olan sinemayı yokluklar içinde var edebilmiş olması Muhsin Ertuğrul'u Türk sinema tarihi içinde ayrıcalıklı bir yere oturtur. Muhsin Ertuğrul'un filmleri, Kemalist modernleşme projesinin sinemadaki yansıması olarak izlenebilir. Ertuğrul, Cumhuriyet devrimlerinin hayata geçirilmesi için özveriyle mücadele etmiş bir kültür adamıdır. Türk kadını ilk kez beyaz perdeye çıkarmakla kalmamış; tüm hayatı boyunca Cumhuriyet'in ideallerinin sanat alanındaki temsilcisi olmuştur. Bu amaçla eğitimlik, yönetmenlik, eleştirmenlik, oyunculuk ve çevirmenlik gibi birçok misyonu aynı anda yüklenmek zorunda kalmıştır. Salgın hastalıklarla boğuşmak ve nüfusunu en azından ilkokul düzeyinde eğitmek gibi öncelikleri olan bir ülkede tiyatro ve sinema sanatının temellerini atmıştır. Nitekim bu çalışmanın amacı, Muhsin Ertuğrul'un Türk sinemasındaki kurucu rolünü ortaya koymaktır.

**Anahtar kelimeler:** Türk sineması, Muhsin Ertuğrul, Cumhuriyet, Kurucu rol.

\* Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Film Tasarımı Bölümü.

1 Oğuz Makal, "Muhsin Ertuğrul Sineması Üzerine Bir Değerlendirme", *Ölümünün 5. Yılında Muhsin Ertuğrul Semineri Bildirileri*, (İzmir: Ege Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi, 1984), 2.



## Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemleri; Merkez Ordu Sinema Dairesi, Müdafaa-i Milliye Cemiyeti ve Malûl Gaziler Cemiyeti çatısı altında faaliyet gösteren Fuat Uzkınay (1888-1956), Sigmund Weinberg (1868-1954), Sedat Simavi (1896-1953) ve Ahmet Fehim Efendi (1856-1930) gibi isimlerin birtakım cılız sinemacılık faaliyetlerine sahne olmuştur. Ne var ki bu çalışmalar, yeni kurulan Cumhuriyet'e canlı bir sinema ortamı sağlayamamıştır. Muhsin Ertuğrul (1892-1979), geç sanayileşmiş bir üçüncü dünya ülkesi olan Türkiye'de oyuncuların, teknik araç gereçlerin, senaristlerin, platoların ve hemen hemen hiçbir altyapının olmadığı son derece ilkel koşullarda sinema çalışmalarına başlamıştır.

Bu yazıda Türk sinemasında bir tür kurucu rolü üstlendiği hâlde özellikle Nijat Özön'ün eleştirileri nedeniyle Türk sinemasının en büyük günah keçilerinden biri hâline getirilmiş Muhsin Ertuğrul'un bir kültür ve sanat adamı olarak Cumhuriyet tarihinde üstlendiği misyona dikkat çekilecek ve onun sineması hakkındaki yargılar gözden geçirilecektir. Bu yazı, bir iade-i itibar yazısı değil, bütün olumsuz koşullara rağmen Türkiye'de sinemayı var eden bir kültür adamını yeniden değerlendirme çabası olarak okunmalıdır.

## Genç Bir Aktörün Bir İdealist Olarak Portresi

II. Meşrutiyet'in ilanı (1908), sanat ve yayıncılık alanında müthiş bir hareketliliğe yol açar. Çocukluk yıllarından beri oyunculuk hayalleri kuran Muhsin Ertuğrul, sanat hayatına bu dönemde atılır. Canlandırdığı ilk rol, Burhanettin Kumpanyası'nın 2 Ağustos 1908'de Erenköy'de sahnelediği *Sherlock Holmes* oyunundaki Uşak Bob rolüdür.<sup>2</sup> 1909 yılından itibaren profesyonel olarak oyunculuk yapmaya başlar. Vahram Papazyan'ın tavsiyesiyle 1911 yılında Paris'e giden Ertuğrul, modern Batı tiyatrosunu menbaında gözleme imkânı bulur.<sup>3</sup> 1912 yılında İstanbul'a gelir ve Hamlet'i ilk kez sahneye koyan kişi olur.<sup>4</sup> Ertuğrul, 1913 yılının Aralık ayında Paris'e döner.<sup>5</sup> Tiyatro çalışmalarının yanı sıra sinema çalışmalarını da sürdürür. I. Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'nın en gelişmiş sinema sektörlerinden birine sahip olan Fransa'da bir süre figüranlık yapar. Muhsin Ertuğrul, 1914 yılında yeniden İstanbul'a döner. Türk tiyatro tarihinde bir dönüm noktası olan Darülbedayi'nin kuruluş çalışmalarına katılır. Yıllar sonra bu çalışmalardan duyduğu sevinci *İnsan ve Tiyatro Üzerine "Gördüklerim"* adlı kitabında şu sözlerle dile getirir: "Nihayet Darülbedayi (Konservatuvar) kuruldu, genç tiyatrocular sığınacak bir sanat yuvasına kavuştular. Sabah karanlıkta yeni binaya geliyor, akşamları geç vakit çıkarken ayağımız geri geri gidiyordu."<sup>6</sup>

2 Nijat Özön, *Türk Sinema Tarihi: Düünden Bugüne 1896-1960*, (İstanbul: Artist Reklam Ortaklığı Yayınları, 1962), 61.

3 Efdal Sevinçli, "Muhsin Ertuğrul'un Tiyatro ve Sinema Yazıları", *Ölümünün 5. Yılında Muhsin Ertuğrul Semineri Bildirileri*, (İzmir: Ege Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi, 1984), 2.

4 Sevinçli, "Muhsin Ertuğrul'un", 2.

5 Sevinçli, "Muhsin Ertuğrul'un", 2.

6 Muhsin Ertuğrul, *İnsan ve Tiyatro Üzerine "Gördüklerim"*, (İstanbul: Yankı Yayınları, 1975), 74.

Muhsin Ertuğrul, 1916 yılında ilk kez Almanya'ya gider; gündüzleri sinema stüdyolarında, geceleri de tiyatrodaki çalışır.<sup>7</sup> Sinemadaki ilk rolüne *Gecede Işık* (1916) filmiyle çıkar.<sup>8</sup> Kısa sürede Berlin'deki sinema hayatının içine giren Ertuğrul, hem tiyatrodaki hem de sinemada önemli yönetmen ve oyuncularla tanışır.<sup>9</sup> Almanya'da, İstanbul adıyla bir film şirketi kurar.<sup>10</sup> Burcu Yasemin Şeyben'in de ifade ettiği gibi bugün için bile yabancı bir ülkede yönetmen olarak kabul görmek maharet ve cesaret gerektiren girişimlerdir:

O zamanlar sinemanın beşiği sayılan ülkelere biri olan Almanya'da, bir film şirketinde kadrolu yönetmen olarak iş bulabilen Ertuğrul'un bu başarısı, günümüzde dahi birçok sinemacının erişmek hayalleri kurduğu dikkate değer bir hedeftir.<sup>11</sup>

Almanya'da ciddi bir yönetmenlik tecrübesi yaşayan Muhsin Ertuğrul, 1920'de dört tane uzun metrajlı film çeker: *Samson*, *Kara Lale Bayramı*, *Şeytana Tapanlar*, *Ölüm Kervanı*.<sup>12</sup> Ertuğrul, *Şeytana Tapanlar* filminin çekimleri sırasında Cezmi Ar'la tanışır.<sup>13</sup> Aslında oyunculuk yapmak isteyen Cezmi Ar'ı teknik elemana ihtiyacı olduğunu söyleyerek kameramanlığa yönlendiren Ertuğrul olur.<sup>14</sup> Türk sineması bu sayede ilk görüntü ustasını kazanır.<sup>15</sup>

Muhsin Ertuğrul'un Almanya'da yaptığı film çalışmaları sinema çevrelerinin ilgi odağındadır. Özellikle senaristliğini, yönetmenliğini ve başrol oyunculuğunu üstlendiği *Samson* filminde gösterdiği çaba Berlin'de tartışma konusu olur.<sup>16</sup> Ertuğrul, bu dönemde sinema eleştirisi alanındaki bilinen ilk ciddi eleştiri yazılarını da kaleme alır. Bu yazılarda, imparatorluğun son yıllarında İstanbul'da yürütülen cılız sinemacılık faaliyetlerini izlediği ve sinema yapmanın imkânlarını kolladığı görülmektedir. Ertuğrul, bu konudaki görüşlerini "Müdafaa-i Milliye Cemiyeti Riyaset-i Muhteremesine" başlıklı bir açık mektupta dile getirir:

İstanbul'da bugünkü şerait altında sinema şeridi yapmak kabil değildir. Sinema şeritleri yapmak isteyen müesseseler evvelâ iyi bir sinema operatörü [...], iyi bir atölye (dâr-us-sınâa) [...], iyi bir rejisör [...] ve sonra dekor, elbise ve sanatkâr. Beyefendi hazretleri; müsaadenizle söyliyelim ki yukarıda saydığımız şeylerin kaffesi bizde yoktur. (...) Yunanistan ve Bulgaristan, mütehasıslar sayesinde güzel şeritler yaparken bizim hiç bilmediğimiz, anlamadığımız bu sanatı yapayalnız yaşatacağımızı iddia etmek pek vâhidir.<sup>17</sup>

7 Alim Şerif Onaran, "Türk Sinemasına Otuz Yıl Emek Vermiş, Bu Alanda da Yapıtlarıyla Öncü Olmuştu", *Milliyet Sanat* 324 (1979): 22.

8 Alim Şerif Onaran, *Muhsin Ertuğrul'un Sineması*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 123.

9 Onaran, *Muhsin Ertuğrul'un Sineması*, 123.

10 Alim Şerif Onaran, *Türk Sineması*, (İstanbul: Kitle Yayıncılık, 1994), 21.

11 Burcu Yasemin Şeyben, "Muhsin Ertuğrul'un Sinemacılığı", *Sinemada Bir Asır: Türk Sinemasının 100. Yılına Armağan*, Ed. Abdurrahman Çelik, (Ankara: Hazırlık ve Tasarım Orient Basın Yayın, 2014), 31.

12 Sevinçli, "Muhsin Ertuğrul'un", 13.

13 Muhsin Ertuğrul, *Benden Sonra Tufan Olmasın*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 296.

14 Ertuğrul, *Benden Sonra*, 296.

15 Şeyben, "Muhsin Ertuğrul'un Sinemacılığı", 31.

16 Ertuğrul, *Benden Sonra*, 275.

17 Nijat Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 57-58.

Ertuğrul, Almanya'daki film çalışmalarının ardından İstanbul'a döner. Kemal Film ile irtibat kurar. O güne dek film ithalatçılığı yapan Kemal Film'in yerli film işine girmesi ile birlikte Türk sinemasında yeni bir dönem başlar.

### **Muhsin Ertuğrul'un Kemal Film Macerası**

Muhsin Ertuğrul Almanya'dan İstanbul'a dönüşünde iyi bir sinemacı olmak için azimlidir: "Sinema sanatında başarı ve üstünlüğün nedenlerini bulabilmek için böyle her kapıyı dolaşacağım. Kendimi cerre çıkmış çömezlere benzetiyorum."<sup>18</sup> Alim Şerif Onaran, film yapımına Türkiye'de devam etme niyetinde olan Ertuğrul'un Bozkurt adını vermeyi düşündüğü bir stüdyo kurmak istediğini; ancak şartların pek müsait olmadığını dile getirir.<sup>19</sup>

Ayşegül Çelik, *Ölmeyi Bilen Adam* adlı çalışmasında film yapımına başlamak için teklifin Seden kardeşlerden geldiğini belirtir.<sup>20</sup> Nitekim "Viyanada bulunduğum 1922 yılında, Kemal ve Şakir Seden kardeşlerden İstanbul'a gelerek birlikte çalışmak üzere çağrı aldım"<sup>21</sup> diyen Muhsin Ertuğrul dönemin koşullarını şu sözlerle anlatır:

Önerilerini kabul edip Türkiye'ye döndüğüm zaman İstanbul'da ne film yıkayacak bir laboratuvar, ne bir stüdyo, ne bir film çekme makinesi, ne de bir basma makinesi, tek sözcükle teknik araç adına hiçbir şey bulunmamaktaydı. Teknik işlerle uğraşan üç kişi vardı: Fuat Uzkinay, Cezmi Ar ve laboratuvarcı Hüseyin Bey.<sup>22</sup>

Nijat Özön ise Seden'leri film yapmak için Muhsin Ertuğrul'un ikna ettiğini ileri sürer:

Ertuğrul, henüz Almanya'daki sinema çalışmalarından gereken dersi çıkarmış görünmüyordu. Bundan başka, o zaman İstanbul'daki tiyatro hayatının düzensizliği, Almanya'daki sinema çalışmalarından sıcağı sıcağına dönen Ertuğrul'u ister istemez bu kolay ve zahmetsiz kazanç alanına itiyordu. Bundan dolayıdır ki, 1918 yılında, İstanbul'da sinema çalışmalarını imkânsız kılan şartlar olarak "Müdafaa-i Milliye Cemiyeti"ne sayıp döktükleri, 1922 yılında da sürüp gittiği halde, o vakit sinema işletmeciliğinin büyük bir bölümünü ellerinde tutan Seden'leri film yapımına geçmeğe kandırdı.<sup>23</sup>

Teklif kimden gelirse gelsin Muhsin Ertuğrul'un Kemal Film için gerçekleştirdiği ilk filmin maceralı yapım süreci aslında ne kadar zor bir işe kalkıştığını gösterir. Ertuğrul; oyuncu, teknik ekip, laboratuvar ve malzeme açısından yokluklar içinde bir sinema var etmeye çalışır:

Laboratuvar bulunmadığı için, Ali Efendi Sineması'nın abdesthanesini laboratuvar olarak kullanmak üzere marangozlara ilkel küvetler ve çerçeveler ısmar-

18 Ayşegül Çelik, *Ölmeyi Bilen Adam*, (İstanbul: Can Yayınları, 2013), 137.

19 Onaran, "Türk Sinemasına", 22.

20 Çelik, *Ölmeyi Bilen Adam*, 97.

21 Ertuğrul, *Benden Sonra*, 296.

22 Ertuğrul, *Benden Sonra*, 296.

23 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 72.

ladık. Çatı arasındaki bir küçük bölmeye kopya makinesi koyarak, baskı ve montaj odası yaptık.<sup>24</sup>

Muhsin Ertuğrul; Kemal ve Şakir Seden kardeşlerin Kemal Film şirketi adına iki film çeker: Dönemin basınına günlerce meşgul eden bir cinayet olayından yola çıkılarak senaryolaştırılan ve büyük ilgi gören *İstanbul'da Bir Facia-i Aşk* (Şişli Güzeli Mediha Hanım'ın Facia-i Katli) (1922) ve Yakup Kadri'nin *Nur Baba* isimli romanından uyarlanan *Boğaziçi Esrarı* (1922).

Muhsin Ertuğrul, Kemal Film adına çevirdiği ilk film olan *İstanbul'da Bir Facia-i Aşk*'in çekimleri sırasında deneme çekimi yapmadan işe giriştiklerini ve ortaya çıkacak görüntülerin kalitesini merakla beklediklerini anlatır:

İlk gün, 120 metrelik film çekilmişti. Hüseyin Bey negatifleri banyo ederken Cezmi Ar, Muhsin Ertuğrul ve Seden kardeşler kapının önünde bekliyorlardı. Az sonra kapı açıldı, Hüseyin Beyin suratı allak bulaktı, “Haber kötü,” dedi. Negatifler fazla ışıklandırıldığı için tamamen yanmıştı. [...]. Muhsin, Almanyadaki rejisörlük günlerinde, ışığı kovalarken karanlık negatifleri açma yöntemleri hakkında çok şey öğrenmişti. [...]. “Madem hepsi yanmış, bir denesek ne çıkar?” deyince adamcağız yeniden laboratuvara kapandı. Epey sonra kapıdan çıktığında hem şaşkın hem sevinçliydi; yöntem işe yaramış, negatifler kurtulmuştu.<sup>25</sup>

Nijat Özön, Muhsin Ertuğrul'un Kemal Film için çektiği ikinci film için de gişe gelirini garanti edecek sansasyonel bir konuya el attığını ifade eder.<sup>26</sup> Ertuğrul, Yakup Kadri'nin *Nur Baba* romanını filme almaya karar verir. Roman, tekkesini güzel kadınları tuzağa düşürmek için kullanan istismarcı bir Bektaşî Şeyhi'nin hikâyesini anlatmaktadır. Ne var ki filmin Eyüp'teki çekimleri olaylı başlar. Romanın filme alındığını duyan Bektaşiler seti basarlar. Filmin Ermeni asıllı başrol oyuncusu canını zor kurtarır ve bir daha da filmde oynamayı reddeder. Onun rolünü Muhsin Ertuğrul üstlenir. Filmin çekimi polis gözetiminde tamamlanır ve gösterimi ancak İstanbul'un kurtuluşu sonrasında *Boğaziçi Esrarı* adıyla gerçekleşir.<sup>27</sup>

Muhsin Ertuğrul, 1923 yılında birbiri ardına üç film çeker. İlki Halide Edip'ten uyarladığı *Ateşten Gömlek*'tir. Ertuğrul, henüz sinema kariyerinin başındayken Cumhuriyet ideallerinin tiyatro ve sinema alanındaki temsilcisi misyonunu üstlenir. “Cumhuriyetin ilanına o güne dek çevrilmiş en iyi öykülü film olan ‘Ateşten Gömlek’le girilir. 29 Ekim'den yaklaşık altı ay önce, işgalci güçlerin henüz terk etmediği İstanbul'da ‘Ateşten Gömlek’in gösterimi olağanüstü canlı, coşkulu bir ortamın doğmasına yol açacaktır.”<sup>28</sup>

24 Ertuğrul, *Benden Sonra*, 296-297.

25 Çelik, *Ölmeyi Bilen Adam*, 98.

26 Özön, *Türk Sinema Tarihi*.

27 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 76, 78.

28 Makal, “Muhsin Ertuğrul”, 1.

*Ateşten Gömlek*, Kurtuluş Savaşı'nı konu alan ilk filmidir. Alim Şerif Onaran, filmin Muhsin Ertuğrul'un bu dönemdeki en önemli eseri olduğunu dile getirir:

Kurtuluş Savaşı'na katılan subaylarla onları destekleyen kadın kahramanların yiğitçe çabalarını ve aşklarını veren bu kurdelada Ertuğrul Muhsin, Bedia Muvahhit, Neyyire Neyyir, Emin Belig önemli roller üstlenmişlerdi. Bu film Kurtuluş Savaşı'ndan yeni çıkmış bir ulusun duygularını canlandırmakta son derece başarılı olmuş; gerek oyuncuların özverileri, gerekse çekim ve kurgu teknikleri bakımından öteki iki filmden üstün bir düzeyde görülmüştü.<sup>29</sup>

Nijat Özön de *Ateşten Gömlek* filmine Ertuğrul'un filmografisi içinde ayrı bir yer verir. Özön'e göre bütün ıkkelliğine rağmen *Ateşten Gömlek* filmi Kurtuluş Savaşı'nın ruhunu yansıtan bir filmidir. Ayrıca, müslüman kadınların ilk kez kamera önüne geçtikleri film olma özelliğini de taşımaktadır.<sup>30</sup>

Tanzimat, I. Meşrutiyet ve II. Meşrutiyet dönemlerindeki reformlara rağmen yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'ndan tutucu, yoksul, okuma yazması olmayan ve kadına sosyal hayatta yer tanımayan bir toplum yapısını miras almıştı. Bu anlamda, kadınların erkeklerle birlikte sahneye çıkması ve bir sinema filminde oynaması devrimci nitelikte olaylardır. Nitekim ünlü sinema tarihçisi Ağâh Özgüç de dönemin koşullarını şu sözlerle anlatır:

Cumhuriyet öncesi Türkiye'sinde Müslüman Türk kadınlarının sahneye çıkması, beyaz perdede görünmeleri yasaktı. Büyük bir çoğunluğa göre, film izlemenin bile "günah" sayıldığı dönemlerde kadın oyuncular ülkemize çeşitli nedenlerle yerleşmiş azınlıklardan seçiliyordu. Ama yine de tüm bu yasaklara karşı çıkıp, sanat uğruna savaş veren Türk kadınları vardı. Örneğin, 1920 yılında Saltanat Türkiye'sinin zaptiyeleri tarafından tutuklanıp karakola götürülen *Afife Hanım*, *Jale* takma adıyla Kadıköy'deki Apollon Tiyatrosu'nda sahneye çıkmış, bu nedenle de "umumi ahlaka uygun olmayan davranış" gerekçesiyle başı derde girmişti.<sup>31</sup>

Muhsin Ertuğrul, her ne kadar resmî tarih anlatılarında yer almasa da Cumhuriyet devrimlerinin gördüğü muhalefetle mücadele etmek zorunda kalır. *Ateşten Gömlek* filmini çekerken karşılaştığı zorluklar bunun bir göstergesidir:

"Ateşten Gömlek", karşı karşıya geldiği olaylardan da anlaşılacağı gibi "çileli ve maceralı bir film"di. Bağnaz çevreler, Türk kadınları bu filmde oynadıkları için tepki göstermişlerdi. Özellikle de filmin dış sahnelerinin çekildiği bazı taşra yörelerinde taassup kol geziyordu. Anlatılanlara göre, film ekibine "fırımlar ekmek satmamış, bakkallar yüz gram teneke peynirini katık olarak çok görmüşler"di. Hatta bir çekim sırasında, köylüler toplanıp, muhtara başvurarak, çalışma yapılan yöreyi derhal terk etmeleri için baskı yapmışlardı.<sup>32</sup>

29 Onaran, "Türk Sinemasına", 22-23.

30 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 78-79.

31 Özgüç, *Başlangıcından Bugüne*, 33.

32 Özgüç, *Başlangıcından Bugüne*, 37-38.

Muhsin Ertuğrul, *Ateşten Gömlek*'ten sonra aynı yıl iki film daha çeker: *Leblebici Horhor* (1923) ve *Kız Kulesinde Bir Facia* (1923). *Leblebici Horhor* filmi sahnede yakaladığı başarıyı perdede yakalayamaz. Nijat Özön, *Kızkulesinde Bir Facia* filmi ile Jean Grémillon'un aynı oyundan yola çıkarak beş yıl sonra çektiği *Gardiens de Phare* (1929) filmlerini karşılaştırır.<sup>33</sup> Muhsin Ertuğrul'un yorumunu başarısız bulur. Grémillon'un uyarlamasında sinema dilinin çok daha iyi kullanıldığını dile getirir.<sup>34</sup>

Muhsin Ertuğrul, 1924 yılında tek filmle yetinir. Türk edebiyatının ünlü yazarlarından Peyami Safa'nın aynı adlı romanından uyarlanan *Sözde Kızlar*'ı çeker. Ertuğrul, Kemal Film döneminde kurmaca filmlerin yanı sıra belgesellere de imza atar. Nijat Özön, Kemal Film'in Muhsin Ertuğrul yönetiminde yaptığı belgesel filmlerin önemli tarihi dokümanlar olduğunu vurgular.<sup>35</sup>

Goskino<sup>36</sup> tarafından kendisine yönetmenlik teklif edilen Muhsin Ertuğrul, 1925 yılında Sovyetler Birliği'ne gider ve orada üç film çeker: *Tamilla* (1925), *Spartakus* (1926) ve *5 Dakika* (1926). Alim Şerif Onaran, Ertuğrul'un Rusya'da çektiği filmleri pek başarılı bulmaz.<sup>37</sup> Buna rağmen *Spartakus* filminin kamera arkası fotoğraflarına dayanarak Ertuğrul'un Almanyadaki sinema çalışmalarını aşan bir çaba içinde olduğunu öne sürer.<sup>38</sup> Baha Gelenbevi de bu konuda benzer görüşler dile getirir: "Ben Rusya'da çevirdiği (İspartaküs) filminin bazı çalışma fotoğraflarını gördüm ve oradaki araç, gereç ve aksesuarın dağılışından o yapıtın, o dönemde revaçta bulunan İtalyan tarihi filmlerinden pek de aşağı olmadığını kanısını vermiştir."<sup>39</sup>

Muhsin Ertuğrul'un kayıp olduğu düşünülen bu filmleri yıllar sonra SESAM Başkanı Yılmaz Atadeniz'in çabaları ve Rusya Devlet Arşivi'nde çalışanların yardımlarıyla bulunmuştur. Ne var ki filmleri elinde tutan şirket yöneticileri yüklü bir para talep etmiş ve resmi makamlara yapılan başvurular sonuçsuz kalmıştır.<sup>40</sup>

## Muhsin Ertuğrul'un İpekçiler Dönemi

Rusya dönüşü Muhsin Ertuğrul'un sinemacılık macerası İpek Film için gerçekleştirdiği yapımlarla sürer. İpekçiler, aslında film ve fotoğraf malzemeleri ithalatçısıdır. 1920 yılında sinema işletmeciliğine başlayan İpekçiler, 1928 yılında İpek Film'i kurarak yapımcılığa soyunurlar<sup>41</sup>. Muhsin Ertuğrul, Türk sinemasının ikinci özel yapımevi olan İpek Film'le birçok ilke imza atar: İlk sesli film, ilk ortak yapım, ilk şarkılı film gibi ilkler Ertuğrul tarafından gerçekleştirilir.<sup>42</sup>

33 Özön, *Türk Sinema Tarihi*.

34 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 80-81.

35 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 81.

36 Sovyetler Birliği'nde sinemadan sorumlu en yüksek devlet organıdır.

37 Onaran, *Muhsin Ertuğrul'un Sineması*.

38 Onaran, *Muhsin Ertuğrul'un Sineması*, 131.

39 Baha Gelenbevi, "Muhsin Ertuğrul ve Sinema", *Ölümünün 5. Yılında Muhsin Ertuğrul Semineri Bildirileri*, (İzmir: Ege Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi, 1984), 2.

40 Ali Rıza Özkan, "Muhsin Ertuğrul'un Kayıp Filmlerine Kim Sahip Çıkacak?", 30 Nisan 2016, <http://www.abcgazetesi.com/muhsin-ertugrulun-kayip-filmlerine-kim-sahip-cikacak-14683h.htm>.

41 Gökhan Akçura, *Doğumunun Yüzyüncü Yılına Armağan: Muhsin Ertuğrul*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı Yayınları, 1992), 15.

42 Çelik, *Ölmeyi Bilen Adam*, 143-144.

Nijat Özön, Muhsin Ertuğrul'un Rusya'dan İstanbul'a sinema yapmak için değil, yeniden düzenlenen Darülbeyaz'ın başına geçmek için döndüğünü ileri sürer.<sup>43</sup> Özön'e göre, aslında Muhsin Ertuğrul sinemada pek bir şey yapamayacağını anlamış ve sinema ihtirası yüzünden tiyatrodaki geleceğini kaybetmek istememiştir.

Baha Gelenbevi, Muhsin Ertuğrul'un Rusya dönüşünde İpek Film'e "kapılandı"ğını öne sürer: "İpekçilerdeki bu 12 senelik dönemin ilk 10 senesi Muhsin Ertuğrul'un kati imparatorluk devresidir. Başka film çeviren müessese de bulunmadığından, İpek Filmin Türkiye piyasasında hegemonyası hakimdir."<sup>44</sup>

Muhsin Ertuğrul, İpekçiler Dönemi'nin ilk filmi olan *Ankara Postası*'nin yapımını 1929'da bitirir.<sup>45</sup> Ertuğrul'un Kemal Film döneminde sözünü ettiği olumsuz koşullar İpek Film döneminde de sürmektedir. *Ankara Postası*'nin başarısı Muhsin Ertuğrul'a yeni filmlerin kapısını açar.

Muhsin Ertuğrul, 1929 yılında *Kaçakçılar* filminin çekimlerine başlar. Bu filmin çekimleri sürerken İpek Film Şirketi de İstanbul Nişantaşı'nda eski bir ekmek fabrikasını yeniden düzenleyerek ilk sesli film stüdyosuna dönüştürür.<sup>46</sup> Oyuncuların geçirdiği trafik kazası nedeniyle *Kaçakçılar* filminin çekimleri ancak 1932 yılında tamamlanır.<sup>47</sup>

1930'lu yılların başında Beyoğlu sinemalarında ithal sesli filmlerin gösterimi başlar. Muhsin Ertuğrul da *İstanbul Sokaklarında* (1931) filmini sesli olarak çeker.<sup>48</sup> Bu film aynı zamanda bir Türk, Mısır ve Yunan ortak yapımı olarak gerçekleştirilir.<sup>49</sup> Semiha Berksoy, Talat Artamel, İsmail Galip Arcan gibi Türk oyuncuların yanı sıra Mısırlı Azize Emir ve Yunanlı Gavrilides'in başrollerini paylaştığı bu filmin seslendirme işlemleri Paris'teki Espinay stüdyolarında tamamlanır.<sup>50</sup> İlk sesli Türk filmi ve ilk ortak yapım olarak kabul edilen *İstanbul Sokaklarında* filmi tantanalı bir tanıtımla 2 Aralık 1931 yılında Elhamra ve Melek sinemalarında gösterime girer.<sup>51</sup>

Muhsin Ertuğrul, 1930'lar Türkiye'sindeki dönüşüme koşut işler gerçekleştirir. İpek Film döneminde farklı türlerde eserler verir ve Kurtuluş Savaşı'nı yeniden ele alır. Alim Şerif Onaran, Ertuğrul'un *Ateşten Gömlek* (1923) ve *Ankara Postası* (1929) filmlerini çekmesine rağmen Kurtuluş Savaşı destanının sinemada henüz verilmeye inandığını; bu nedenle de 1932 yılında Nizamettin Nazif'in hazırladığı bir sinopsisten yola çıkarak *Bir Millet Uyanıyor*'un (1932) yapımını gerçekleştirdiğini ifade eder.<sup>52</sup> *Bir Millet Uyanıyor*, sinema tarihçileri tarafından Muhsin Ertuğrul'un en önemli filmi kabul edilir:

43 Özön, *Türk Sinema Tarihi*.

44 Gelenbevi, "Muhsin Ertuğrul", 3.

45 Onaran, *Türk Sineması*, 26.

46 Nijat Özön, *Karağözdən Sinemaya Türk Sineması ve Sorunları*, 1. Cilt, (İstanbul: Kitle Yayınları, 1995), 24.

47 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 15.

48 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 15.

49 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 15.

50 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 15.

51 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 15.

52 Onaran, *Türk Sineması*, 29.

*Bir Millet Uyanıyor*, günün koşullarında Batı ölçülerine denk bir Milli Mücadele filmi. Bazı sahnelerde Ordu Film Merkezi'nin İstiklal Savaşı dokümanlarından yararlanılmış. O zamana değin yapılan filmlerde, büyük zorunluluklar olmadıkça, Darülbeydi oyuncularının dışında eleman pek kullanılmıyordu. Bu filmle birlikte tiyatro çevresinin dışındaki oyunculara da önemli roller verilmeye başlandı.<sup>53</sup>

Baha Gelenbevi, Muhsin Ertuğrul'un *Bir Millet Uyanıyor* adlı filmi bir başyapıt olarak değerlendirir; ancak İpek Film'in bir yapımcı olarak yaptığı baskıların Ertuğrul'un işlerinin kalitesini düşürdüğünü savunur:

[P]rodüktörler zamanla filmciliği öğrendikleri hesabına kapılarak, rejisörü bir tür baskıya alarak, piyasanın gustosuna uygun filmler yapmağa zorlamaya başladılar. Prodüktör İpekçi kardeşlerin arasında tek başına kalan rejisör, hele senelerin ahbablığının münasebetlerin ciddiyetini aşındırması da hesaba katılınca, onun artık öz sanat yolunda direnebilmesinin ne kadar güç, hatta olanaksız olduğu kolay anlaşılacaktır.<sup>54</sup>

Nijat Özön, *Bir Millet Uyanıyor* filmine Muhsin Ertuğrul'un filmografisi içinde ayrı bir yer verse de bu filmde Ertuğrul'un devrimci Rus sinemasından yararlanması taklitçilik düzeyini geçmediğini ileri sürer.<sup>55</sup> Özön, bu filmde, Ertuğrul'un sesli sinemaya geçildiği bir dönemde sessiz sinemanın trüklerini kullandığını ifade eder.<sup>56</sup>

Muhsin Ertuğrul'un 1932 yazında çekimine başladığı bir diğer film *Karım Beni Aldatırsa*'dır. Aynı yıl, sinemada sesli filmlerin yanı sıra şarkılı filmler de moda olmuştur.<sup>57</sup> Bu eğilim tiyatro temsillerinde etkili olmuş ve Şehir Tiyatrosu'nda *Yalova Türküsü* ile başlayan operet temsilleri büyük rağbet görmüştür.<sup>58</sup> Gökhan Akçura, Muhsin Ertuğrul'un ciddi ve kaliteli yapımlara duyduğu eğilime rağmen daha geniş bir seyirci kitlesine ulaşabilmek için operetlerin devamına karar verdiğini öne sürer.<sup>59</sup> Nitekim bu dönemde İpek Film de operet filmlerine ağırlık verilmesini istemiş ve Ertuğrul 1933 yılında *Söz Bir Allah Bir* ile *Cici Berber* filmlerini çekmiştir.<sup>60</sup>

*Cici Berber* adlı müzikli vodvilin senaryosunu Mümtaz Osman takma adıyla Nazım Hikmet yazmıştır.<sup>61</sup> Muhsin Ertuğrul, bu dönemde Türkiye ve Yunanistan işbirliği ile yine çok uluslu ortak bir yapım olan *Fena Yol'u* (*O Kakos Dhromos*) (1933) çeker. Ertuğrul'un filmografisi içinde Nazım Hikmet'in imzasını taşıyan senaryolardan biri de *Milyon Avcıları* (1934) olur.<sup>62</sup>

53 Fikret Hakan, *Türk Sinema Tarihi*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2012), 63.

54 Gelenbevi, "Muhsin Ertuğrul", 3-4.

55 Özön, *Türk Sinema Tarihi*.

56 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 99.

57 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 18.

58 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 18.

59 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 18.

60 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 18.

61 Giovanni Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 60.

62 Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, 60.



Ertuğrul'un 1923 yılında Kemal Film döneminde uyarladığı Dikran Çuhacıyan'ın *Leblebici Horhor* opereti, 1934 yılında İpek Film'in yapımcılığında bu kez sesli olarak çekilir.<sup>63</sup> Gökhan Akçura, geçmişteki başarısızlığın tekrarlandığını ve gişe gelirin maliyetin çok gerisinde kaldığını dile getirir.<sup>64</sup> Buna rağmen *Leblebici Horhor*, Türk sinema tarihinde yurt dışından ödül kazanan ilk film olur. 2. Uluslararası Venedik Film Şenliği'ne katılan film onur diploması alır.<sup>65</sup>

Giovanni Scognamillo, Muhsin Ertuğrul'un 1930'lu yıllarda İpekçiler'in yapımcılığında çektiği filmlerde ticari kaygıların ağır bastığını ve gişe garantisi için popüler konuların seçildiğini ifade eder.<sup>66</sup> Ancak Ertuğrul, İpekçilerin mali krize girdikleri bir dönemde, ilk kez ticari baskı olmaksızın bağımsız olarak nitelendirilebilecek bir film yapar.<sup>67</sup> 1934 yılında *Aysel, Bataklı Damın Kızı* filmini çeker. Selma Lagerlöf'ün *Bataklı Damın Kızı* (Tösefran Starmyrtorpet) adlı hikâyesi Hasan Cemal Çambel tarafından sinemaya uyarlanır.<sup>68</sup>

Baha Gelenbevi, Türk sinemasının ilk köy filmi olarak kabul edilen *Aysel, Bataklı Damın Kızı* filmi hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

Burada köy yaşamı fazlaca mefkureleşmiş (idealize edilmiş) idi; fakat yine de şimdilerde moda olan "Anadolu realizmasından mesaj" getirdik diye, "sefalet şarkısı" söylemiyordu hiç olmazsa. Zaten Anadolu'da hiçbir zaman sefalet olmamıştır, sefalet sanılan şey "zaruret"tir. Sefalet pislik ve acizdir, zaruret ise kaddedir yalnızca. İşte Muhsin, bu kılıpayı farkı idrak etmiştir.<sup>69</sup>

Nijat Özön ise Muhsin Ertuğrul'un *Aysel, Bataklı Damın Kızı* filmini görüntüleri bakımından Muhsin Ertuğrul-Cezmi Ar ikilisinin en başarılı filmi olarak değerlendirir.<sup>70</sup> Ne var ki filmdeki köyün bir dekor olmaktan öteye geçemediğini ve filmin genel olarak köydeki sosyal gerçekliği yansıtmaktan uzak olduğunu ileri sürer.<sup>71</sup> Giovanni Scognamillo'ya göre de *Aysel, Bataklı Damın Kızı*, sinema olmaya daha yakındır; ancak filmin oyunculuktan dekorlara kadar birçok kusuru vardır.<sup>72</sup>

Muhsin Ertuğrul'un İpekçiler dönemindeki tekeli Musahipzade Celâl'in oyunlarından uyarlanan *Aynaroz Kadısı* (1938) ile *Bir Kavuk Devrildi* (1939); Ziya Şakir Sado'nun eserinden uyarlanan *Allahın Cenneti* (1939), Jean de Letraz'in *Bichon* adlı oyunundan uyarlanan *Tosun Paşa* (1939) filmleri ile sona erer.<sup>73</sup>

63 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 75.

64 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 75.

65 Ağah Özgüç, *1000 Karede Türk Sineması*, (İstanbul: Aksav Yayınları, 2006), 57.

66 Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, 59-60.

67 Akçura, *Muhsin Ertuğrul*, 75; Onaran, *Türk Sineması*, 30; Şeyben, "Muhsin Ertuğrul'un Sinemacılığı", 33.

68 Onaran, *Türk Sineması*, 30.

69 Gelenbevi, "Muhsin Ertuğrul", 4.

70 Özön, *Türk Sinema Tarihi*.

71 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 101-102.

72 Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, 85.

73 Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, 60.

## Geçiş Döneminde Muhsin Ertuğrul

1930'lu yılların sonunda tiyatro dışından gelen rakiplerle birlikte Muhsin Ertuğrul'un ve İpek Film'in sinemadaki tekeli kırılır. Nijat Özön'ün ifadesiyle Türk sinemasında "Geçiş Dönemi" (1939-1950) olarak adlandırılan yeni bir dönem başlar.<sup>74</sup> Bu dönem, "Tiyatrocular ile Sinemacılar arasında da, bir çeşit köprü işlevi gören, bir ayağı tiyatro bir ayağı sinemada olan sinemacıların yer aldığı [bir dönemdir]".<sup>75</sup>

Faruk Kenç (1910-2000), Geçiş Dönemi'ni başlatan yönetmen olarak kabul edilir. 1939 yılında asıl işi plak dolduruculuğu ve film ithalatı olan Halil Kamil tarafından Türk Film Stüdyosu kurulur ve sonradan Ha-Ka Film adını alır.<sup>76</sup> Almanyada fotoğrafçılık eğitimi alan Faruk Kenç, Türkiye'ye döndüğünde Ha-Ka Film'e yönetmen olarak girer ve ilk filmi *Taş Parçası* (1939)'nı çeker.

Reşat Nuri Güntekin'in eserinden uyarlanan *Taş Parçası*, Muhsin Ertuğrul tekelinin dışına çıkan ilk deneme olarak kabul edilir.<sup>77</sup> Dönemin sinema yazarlarından biri olan Burhan Arpad, Mimar Sinan Sinema Televizyon Merkezi tarafından hazırlanan *Türk Sinema Tarihi* (1986) adlı belgeselde, bu film için "Ertuğrul'un başına düşen taş" ifadesini kullanır.<sup>78</sup>

Faruk Kenç ise kendisiyle yapılan bir söyleşide Muhsin Ertuğrul'un kurduğu tekelin gücünü *Taş Parçası* filminin çekimlerinde yaşadığı bir olayla örneklendirir:

Taş Parçası filmini çekiyoruz, bitirmek üzereyiz. Bir günlük iş kaldı. Fakat Suavi ile Nevzat Okçugil'i çağırıyoruz gelmiyorlar. Muhsin Bey'e mektup yazdık; böyle böyle diye. Ertesi gün hemen geldiler. Muhsin Bey zılgıt geçmiş. Kalkıp geldiler ve filmi bitirdik. Orada kandırıyorlar. Gitmeyin, filme devam etmeyin, etmezseniz Muhsin Bey'in gözüne girerseniz, Muhsin Bey size hem filmde, hem tiyatrodaki rol verir diye.<sup>79</sup>

*Taş Parçası*'ndan sonra *Yılmaz Ali* (1940), *Kıvırcık Paşa* (1941) ve *Dertli Pınar* (1942) filmlerini çeken Faruk Kenç'in açtığı bu yolda Baha Gelenbevi, Şadan Kamil, Şakir Sırmalı, Turgut Demirağ ve Çetin Karamanbey gibi yeni yönetmenler de ortaya çıkar.<sup>80</sup> Bu yönetmenler arasında yurtdışında fotoğrafçılık ya da sinemacılık eğitimi almış okullu sinemacıların yanı sıra sinema eğitimi almamış olanlar da vardır; ancak hepsinin ortak özelliği tiyatro çevresinden olmamalarıdır.

Engin Ayça'ya göre, Geçiş Dönemi'nde Muhsin Ertuğrul'un yönetmenlik tekeli kırılmış; ama bu dönemde film çekenler aynı estetik kalıplarla aynı seyirci kitlesine

<sup>74</sup> Özön, *Karaözden Sinemaya*, 25.

<sup>75</sup> Özön, *Karaözden Sinemaya*, 18.

<sup>76</sup> Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 118-119.

<sup>77</sup> Okan Ormanlı, "Türk Sinemasında Geçiş Dönemi ve Toplumsal Altyapısı (1939-1950)" (Yüksek lisans tezi, 2006), 20.

<sup>78</sup> Ormanlı, "Türk Sinemasında", 46.

<sup>79</sup> Ormanlı, "Türk Sinemasında", 47.

<sup>80</sup> Özön, *Türk Sinema Tarihi*.

film yapmışlardır.<sup>81</sup> Artık Türk sinemasının tek yönetmeni vasfını kaybetmiş olan Muhsin Ertuğrul, film çalışmalarını Geçiş Dönemi'nde de sürdürür ve birkaç iddialı girişimde bulunur. Ertuğrul, 1940 yılında *Şehvet Kurbanı* filmini çeker. Baha Gelenbevi, Cahide Sonku'nun *Aysel, Bataklı Damın Kızı*'ndan sonra oynadığı *Şehvet Kurbanı*'nı "prodüktörlerden paçasını kurtarmış" bir film olarak nitelendirir.<sup>82</sup> Bu dönemde kendini aşmaya çalışan Muhsin Ertuğrul, özellikle Cahide Sonku'nun çekim gücünden yararlanır. Ertuğrul, *Aysel, Bataklı Damın Kızı, Şehvet Kurbanı* ve *Kıskanmak* filmlerinde başrol verdiği Cahide Sonku ile Türk sinemasına ilk büyük kadın yıldızını kazandırır.

Sabiha Sertel, Muhsin Ertuğrul'un *Şehvet Kurbanı* filmini gayet başarılı bulur ve Ertuğrul'un Türk sinemasını da tıpkı tiyatrodaki olduğu gibi daha ileri taşıyacağını düşünür:

[E]serin filme çekilişinde bazı küçük kusurlarına rağmen fevkalâde muvaffakiyet vardır. Şimdiye kadar çekilen filmler tiyatronun ilk Türkiye hudutlarına girdiği gün geçirdiği iptidailik gibi bir devre geçirdikten sonra bu eserde çok ileri bir tekâmüle mazhar olmuştur. Ertuğrul Muhsin, Türk Tiyatrosu'nu uzun mücadelelerden sonra nasıl Avrupa ayarında bir tiyatro haline getirmiş ise, bu eserle de sinemayı böyle bir tekâmüle kavuşturacağını müjdeliyor.<sup>83</sup>

Giovanni Scognamillo ise *Şehvet Kurbanı*'nı genel olarak başarılı bulmaz. Hikâyenin klişelerden oluştuğunu ve filmin bir oyunculuk gösterisi gibi çekildiğini söyler.<sup>84</sup> Geriden gösterim (back projection) tekniğinin uygulandığı tren sahnesini ise ayrı bir yere koyar.<sup>85</sup>

Muhsin Ertuğrul'un İpekçiler dönemindeki son filmi *Kahveci Güzeli* (1941) olur. Bu film, Baha Gelenbevi tarafından içerikten yoksun ancak görüntü nizamı açısından temiz bir film olarak değerlendirilir.<sup>86</sup> Muhsin Ertuğrul, 1945'te senaryosu Necdet Mahfi Ayral'a ait olan *Yayla Kartalı*'nı ve 1946'da *Harman Sonu*'nu çeker. Gelenbevi'ye göre, Ertuğrul 1947 yılında başarılı bir pastoral film yapar: *Kızılırmak-Karakoyun*.<sup>87</sup> Lütfi Akad, filmin Nâzım Hikmet'e ait olan senaryosunun sansüre Ercüment Er takma adı ile gönderildiği bilgisini verir.<sup>88</sup>

Muhsin Ertuğrul, 1953 yılında son bir hamle yapar. Yapı Kredi Bankası'nın desteğiyle ilk renkli film olarak kabul edilen *Halıcı Kız* (1953)'ü çeker. Burcu Yasemin Şeyben'e göre, *Halıcı Kız* projesinin Ertuğrul'a emanet edilmesi ve bankanın açtığı kredi onun isminin piyasada hâlâ geçerli olduğunu göstermektedir.<sup>89</sup>

81 Engin Ayça, "Yeşilçam Halkın, Ulusun, Genelin Bizzat Kendisiydi", *Sinema Söyleşileri 2004*, Haz. Ferhat Koray Sağlam, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015), 86.

82 Gelenbevi, "Muhsin Ertuğrul", 4.

83 Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, 87-88.

84 Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*.

85 Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, 89.

86 Gelenbevi, "Muhsin Ertuğrul", 4.

87 Gelenbevi, "Muhsin Ertuğrul", 4.

88 Ö. Lütfi Akad, *Işıklı Karanlık Arasında*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), 447.

89 Şeyben, "Muhsin Ertuğrul'un Sinemacılığı", 35.

*Halıcı Kız* filminin ilk olarak Vedat Nedim Tör'e ait bir senaryoya göre ve Şehir Tiyatrosu oyuncularıyla gerçekleştirilmesi planlanmıştır.<sup>90</sup> Daha sonra ise Mebrure Sami Alevok'un hazırladığı bir senaryodan yola çıkılarak Isparta'da geçen bir olaya dönüştürülmüş; çoğunlukla Küçük Sahne ve Devlet Tiyatrosu oyuncuları ile birlikte hayata geçirilmiştir.<sup>91</sup> Ne var ki film, teatrel özellikleri ve Heyecan Başaran'ın halıcı kız rolüne uygun olmayışı nedeniyle gişede büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır.<sup>92</sup> Baha Gelenbevi, Muhsin Ertuğrul'un bu filmdeki başarısızlığının, Türkiye'de renkli filmin yaygınlaşmasını en az on yıl geciktirdiğini ileri sürer.<sup>93</sup> Fikret Hakan'a göre, Ertuğrul bu filmde umduğunu bulamayınca sinemayı bırakır.<sup>94</sup>

### Muhsin Ertuğrul'un Mirası

Muhsin Ertuğrul, çektiği filmlerle birçok ilke imza atar ve Türk sinemasının genetik kodlarını oluşturur. Ne var ki birçok olumsuzluğun vebali de onun omuzlarına yüklenir. Muhsin Ertuğrul hakkındaki literatürde daha çok Nijat Özön'ün yazdıkları egemendir. Özön, oldukça sert bir üslupla Muhsin Ertuğrul'u "sinema diktatörlüğü" ile itham eder ve onun sinemadaki on yedi yılını "boşa giden yıllar" olarak nitelendirir.<sup>95</sup> Üstelik Özön'e göre "bu on yedi yıl büsbütün boş geçseydi daha iyi olurdu; zira üç filmin kazandırdıkları yanında geri kalanların getirdiği kötü alışkanlıklar çok daha ağır basıyordu."<sup>96</sup>

Nijat Özön'ün Muhsin Ertuğrul hakkında yaptığı bazı değerlendirmelerin haksız olduğu söylenebilir. Özön, Muhsin Ertuğrul'un Müdafaa-i Milliye Cemiyeti'ne 16 Ocak 1919 yılında yazdığı mektupta ifade ettiği olumsuz koşullar aradan üç sene geçmesine rağmen hâlâ değişmediği hâlde film çekmeye girişmesini bir tutarsızlık olarak görür.<sup>97</sup>

Nijat Özön'e göre, Muhsin Ertuğrul'un Almanya'da rejisörlük yaptığı filmler dördüncü, beşinci sınıf bir şirketin yapımcılığında gerçekleştirilmiştir.<sup>98</sup> Bu filmlerin senaryolarına kaynaklık eden eserler de "çırpıştırma işi" serüven romanlarıdır.<sup>99</sup> Özön'ün Ertuğrul'un Almanya'daki çalışmaları hakkındaki eleştirilerinin satır aralarında alaycı bir tavır gizlidir. Özön, Ertuğrul'un yaptıkları ile söylediklerinin aslında çeliştiğini ima eder.

Nijat Özön, Muhsin Ertuğrul'un Rusya'da yaptığı çalışmaları da kayda değer bulmaz. Özön'e göre, Muhsin Ertuğrul ne Almanya'daki ne de Rusya'daki sinema deneyimlerinden gerektiği kadar yararlanabilmiştir. Almanya'da Ekspresyonizm'in, Sovyet Rusya'da ise Devrim Sineması'nın revaçta olduğu dönemde bu ülkelerde film çekmiş olmasına rağmen bu iki önemli sinema anlayışının filmleri üzerindeki etkisi çok sı-

90 Onaran, *Türk Sineması*, 38.

91 Onaran, *Türk Sineması*, 38.

92 Onaran, *Türk Sineması*, 38.

93 Gelenbevi, "Muhsin Ertuğrul", 4.

94 Hakan, *Türk Sinema Tarihi*, 43.

95 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 109.

96 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 109.

97 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 72-73.

98 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 63.

99 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 64.

nırlı düzeyde kalmıştır.<sup>100</sup> Nitekim Özön, Ertuğrul'un Rusya'da yaptığı filmlerin sinema tarihçilerinin de ilgisini çekmediğini dile getirir.<sup>101</sup>

Nijat Özön'ün Muhsin Ertuğrul hakkındaki bu sert eleştirileri zamanla Türk sinema tarihi literatüründe kalıcılaştırmıştır. Necip Tosun, Özön'ün bu konudaki belirleyici etkisine dikkat çeker:

Ulaşamadığı film hakkında görüş bildirmek zorunda olan yazarlar, kaçınılmaz olarak yazılı kaynaklara, özellikle Nijat Özön'ün yaklaşımlarına teslim olmak zorunda kalmışlardır. Sinema eleştirmenleri bu dönemlerle ilgili yazılarında Nijat Özön'ün yaklaşımlarının aksine neredeyse tek satır yazmamışlar, bu yazarın genellemelerine tam bir uyum içerisinde değerlendirmeler yapmışlardır.<sup>102</sup>

Özön'ün eleştirilerinden yola çıkan eleştirmen, akademisyen ve sinema tarihçileri, Ertuğrul'u Türk sinemasındaki olumsuzlukların başlıca sorumlusu olarak görmüşlerdir.

Haldun Dormen, Türk tiyatrosunun Muhsin Ertuğrul'a çok şey borçlu olduğunu vurgular; ancak Ertuğrul'u "dünyanın en kötü yönetmenlerinden biri" olarak nitelendirir.<sup>103</sup> Baha Gelenbevi ise Muhsin Ertuğrul'un sinemada bir "diktatörya" kurduğunu ve kendisinden sonra gelecek bir "hayrülhalef" yetiştirmediğini iddia eder.<sup>104</sup> Oğuz Makal'a göre, Ertuğrul on yedi yıl boyunca Türk sinemasında tekel kurmuştur.<sup>105</sup> Muhsin Ertuğrul, Behçet Güleriyüz'ün ifadesiyle "Tek Parti döneminin tek sinemacısı" olmuştur. CHP'nin siyaset yapma tekeli elinde tutmasına benzer şekilde, Ertuğrul da film yapma tekeli elinde tutmuştur:

İlginç bir tesadüftür ki CHP'nin Tek Parti iktidarını içine alan zaman dilimi neredeyse Muhsin Ertuğrul'un Türk sinemasının tek egemeni olduğu yıllara denk gelmektedir. Bu dönemselleştirme yalnızca Türk sinema geleneğinden kaynaklanan bir kopuş olmamakla birlikte Türkiye'nin aynı zamanda sosyo-ekonomik değişiminin kırılma noktasını da göstermektedir.<sup>106</sup>

Beşir Ayvazoğlu da Muhsin Ertuğrul'u tek parti iktidarının tiyatro ve sinemadaki temsilcisi olarak görür. Cumhuriyetçi aydınların tepeden inme yaklaşımaları ve halka yüksekte bakmaları gibi bilindik tutumların Muhsin Ertuğrul'da da bulunduğunu söyler.<sup>107</sup> Ayvazoğlu'na göre, Ertuğrul tiyatro ve sinemada bir tür diktatörlük kurmuş ve yerli dil arayışlarının önünü kesmiştir.<sup>108</sup> Nitekim Giovanni Scognomillo'nun

100 Özön, *Türk Sinema Tarihi*.

101 Özön, *Türk Sinema Tarihi*, 84.

102 Necip Tosun, "Karagözden Sinemaya' ya da Kırk Yıl Sinemaya Çarpık Bakmak", *Dergâh* 67 (1995): 22.

103 Haldun Dormen, "Bence İnsan Bir Şey Olmak İstiyorsa, Olmak Zorunda", *Sinema Söyleşileri 2006*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2007), 320.

104 Gelenbevi, "Muhsin Ertuğrul", 5.

105 Makal, "Muhsin Ertuğrul", 2.

106 Behçet Güleriyüz, "Muhsin Ertuğrul'un Köy Filmleri ve Cumhuriyet Aydınlarının İkilemi", *Taşrada Var Bir Zaman*, Ed. Z. Tül Akbal Süalp ve Aslı Güneş, (İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2010), 211-212.

107 Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 67.

108 Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, 67.

Muhsin Ertuğrul'a yönelttiği temel eleştiri yerli kaynaklardan çok Batılı kaynakları kullanmış olmasıdır: “[S]ineması konusunda bizce en önemli eksikliği, aşırı şekilde Batı’ya açık olması, Batı kalıplarına bağlılık göstermesi ve Türk sinemasına, sonraki yıllarda bir salgın haline gelecek olan uyarılama yöntemini aşılmasıdır.”<sup>109</sup>

Yerli kaynaklardan çok yabancı kaynaklardan beslenen Muhsin Ertuğrul, özgün bir sinema dili de geliştirememiştir. Nitekim Türkiye’de sanatın diğer alanlarında olduğu gibi sinema alanında da bir gecikmişlik durumu söz konusudur. Muhsin Ertuğrul, Batı Avrupadaki sinemacıların teatrel etkilerden kurtulup sinema dilini keşfettikleri bir dönemde ilk filmlerini çekmeye başlar. Mahmut Tali Öngören, yurt dışında sinema çalışmaları yapan Muhsin Ertuğrul’un Türkiye’ye döndükten sonra bir sinema dili ortaya koymasının beklendiğine dikkat çeker.<sup>110</sup> Ancak yine de Türk sinemasının ilk dönemlerindeki tiyatro etkisini göz önünde bulundurarak Muhsin Ertuğrul Sineması’nı anlaşılır nedenlerle teatrel bir sinema olarak nitelendirir.<sup>111</sup> Sinemacılar döneminin ünlü yönetmenlerinden Memduh Ün de Muhsin Ertuğrul’un filmlerinin sinema dilinin kullanımını açısından kusurlu olduğunu dile getirir.<sup>112</sup> Ün’e göre bunun nedeni Türkiye’de sinema tekniğinin o yıllarda henüz yeni olmasıdır.<sup>113</sup>

Giovanni Scognamillo, Muhsin Ertuğrul Sineması’nın teatrel bir sinema olduğu konusunda Nijat Özön ile hemfikiridir:

Bunca yıl sinema diye bir “perde” kurmuştur, ama bir “beyazperde” değil, sadece hareket halinde olan bir “tiyatro perdesi” olmuştur bu. Belki Ertuğrul daha fazlasını istemiyordu. Son söz yine Ertuğrul’undur: “Zaman sınırı ve para kazanma hırsı olmadan bir film çevirmeyi ben de isterdim, ama olmadı işte!”<sup>114</sup>

Oğuz Makal’a göre, Muhsin Ertuğrul’un tiyatro uyarlamalarını sinemaya taşımasının ardında ekonomik zorunluluklar vardır.<sup>115</sup> Makal, tek bir stüdyo ile bir iki filmin üretildiği cılız yapıda tiyatroya yönelimi doğal karşılamaktadır. Nitekim Makal, yapım giderleri karşılanamadığı için yarım kalan *Leblebici Horhor* filminin ancak oyuncularından Behzat Budak’ın bulduğu kredi sayesinde tamamlanabildiğini söyler.<sup>116</sup>

Behçet Güleriyüz, Muhsin Ertuğrul’un tiyatroyu yüksek bir sanat biçimi olarak gördüğünü, sinemanın onun için ikinci planda kaldığını ifade eder.<sup>117</sup> Güleriyüz’e göre, Ertuğrul’un anılarının büyük bir kısmını tiyatroya ayırmış olması bu durumun bir

109 Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, 61.

110 Mahmut Tali Öngören, “Türk Sinemasının Sorunları”, *Ölümünün 5. Yılında Muhsin Ertuğrul Semineri Bildirileri*, (İzmir: Ege Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi, 1984).

111 Öngören, “Türk Sinemasının Sorunları”, 2.

112 Memduh Ün, “Yapımcılığım, Yönetmenliğimi Törpüledi”, *Sinema Söyleşileri 2004*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006), 5.

113 Ün, “Yapımcılığım”, 5.

114 Scognamillo, *Türk Sinema Tarihi*, 94.

115 Makal, “Muhsin Ertuğrul”.

116 Makal, “Muhsin Ertuğrul”, 3.

117 Güleriyüz, “Muhsin Ertuğrul’un”.

göstergesidir.<sup>118</sup> Güteryüz, Cumhuriyeti yönetenlerin dahi Muhsin Ertuğrul'u sinema konusunda yeterli görmediklerini dile getirir:

Cumhuriyet'in 10. yıl belgeselinin Rus yönetmenlere yaptırılması ya da Cumhuriyet için çekilecek propaganda filmleri için Batı ülkeleri sinemacılarıyla anlaşılmaya çalışılması yönetici elitlerin de görüşlerinin bu doğrultuda olduğunun açık bir göstergesidir.<sup>119</sup>

Beşir Ayvazoğlu, tiyatrocu kimliğinden kopamayan Muhsin Ertuğrul'un Türk sinemasına çeyrek asır kaybettirdiğini iddia eder.<sup>120</sup> Ayvazoğlu, Muhsin Ertuğrul Sineması'na karşı asıl tepkinin Yeşilçam Sineması'ndan geldiğini ileri süren Halit Refiğ'in görüşlerini paylaşır:

Tek parti devrinin karakterini çizen Muhsin Ertuğrul sinemasına karşılık, Demokrat Parti'nin iktidara geliş yıllarında başlayan Yeşilçam sineması, aynı yıllarda tıpkı siyasetin halka açılışı gibi, sinemanın halka açılışı ve ulusal özellikler taşımaya başlaması bakımından sinema tarihimizde ileri ve olumlu bir adımdır.<sup>121</sup>

Alim Şerif Onaran, Ertuğrul'u adeta bir günah keçisi olarak gören Nijat Özön ve onun çizgisindeki eleştirmenlere göre daha gerçekçi değerlendirmeler yapar. Onaran, Muhsin Ertuğrul'un kötü uygulamaları olduğunu kabul etmekle birlikte önyak olduğu ilkler ve sinemaya disiplinli bir çalışma temposu getirmesi nedeniyle hak ettiği yeri alması gerektiğini vurgular.<sup>122</sup> Ertuğrul'un sinema alanındaki başarısızlıkları kadar başarılarına da dikkat çeken Onaran bazı eleştirileri "insafsızlık" olarak nitelendirir: "Ertuğrul'u kendi dönemi içinde değerlendirmek ve yapmadıklarıyla değil, yaptıklarını göz önünde tutarak değerlendirmek doğru olacaktır."<sup>123</sup>

Alim Şerif Onaran, birtakım aralıklarla da olsa kırk yılı aşkın bir süre sinemada emek veren Muhsin Ertuğrul'un sadece sinemacı kimliğine değil, bir kültür ve sanat adamı olma özelliğine de dikkat çeker.<sup>124</sup> Tıpkı Cumhuriyet'i kuran kadro gibi Muhsin Ertuğrul da kültür sahasındaki deneyimsizliğine ve sözü edilen olumsuz koşullara rağmen bir tür öncü rolü üstlenir. Sinemayı var edebilmek için inisiyatif alır. Başkalarının bir şey yapamaz dediği ve belki de bunun için suçlanamayacağı bir ortamda işe girer. Eğitimlik, yönetmenlik, eleştirmenlik, oyunculuk ve çevirmenlik gibi birçok misyonu aynı anda üstlenmek zorunda kalır. Ertuğrul'un yalnızca sinemayla uğraşmak gibi bir lüksü olmamıştır. Bu durum, aslında dönemin ruhu (zeitgeist) ile ilgilidir.

Muhsin Ertuğrul'un filmleri, resmi ideolojinin ve Kemalist modernleşme projesinin sinemadaki izdüşümüdür. Ertuğrul bu anlamda rejimle tam bir mutabakat hâlinindedir. Engin Ayça da Muhsin Ertuğrul'un Kemalist aydınlanma projesi içindeki rolüne

118 Güteryüz, "Muhsin Ertuğrul'un", 220.

119 Güteryüz, "Muhsin Ertuğrul'un", 220-221.

120 Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, 67-68.

121 Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, 68.

122 Onaran, "Türk Sinemasına", 23.

123 Onaran, *Türk Sineması*, 39.

124 Onaran "Türk Sinemasına", 22.

dikkat çeker.<sup>125</sup> Yeni kurulan Cumhuriyet'te Ertuğrul'un sanat alanında Batılılaşma misyonunu üstlendiğini dile getirir. Ayça, Ertuğrul'un filmlerinin senede 100 yabancı filmin gösterime girdiği ve elektriğin bulunduğu birkaç büyük şehirde gösterildiğini ifade eder.<sup>126</sup> Aslında Ertuğrul, o zamanın Türkiye'sindeki sinema ortamını etkileyecek bir potansiyele sahip değildir. Ancak sinema alanında hiçbir alt yapının olmamasındansa kusurlu da olsa bir başlangıç yapılmış olması oldukça önemlidir.

İmparatorluk bakiyesinden bir ulus devlet yaratmak hiç de kolay değildir. Cumhuriyet, kadınların kamusal alana girmesini sağlamış, onlara seçme ve seçilme hakkı vermiştir. Ertuğrul'sa, Türk kadınına sahneye çıkarmış ve Cumhuriyet'in getirdiği Batılı ideallerin sanat alanındaki temsilcisi olmuştur. Bu anlamda Muhsin Ertuğrul, filmlerinde Türk kadınına tıpkı modernleşme projesinin elitleri gibi bir sembol olarak görmüştür. Peki Muhsin Ertuğrul Kemalist devrimleri bu kadar hararetle desteklerken ülkenin yönetici elitleri Muhsin Ertuğrul'u neden yeterince desteklemişlerdir? Aslında Kemalist rejim, özellikle köylerde yürütmek istediği toplumsal mühendislik projesi için sinemanın etkin gücünün farkındadır; ama imkânsızlıklar yüzünden sinemayı kullanamamıştır. Nitekim Kurtuluş Savaşı sonrasında Türkiye adeta bir yangın yerine dönmüştür. Uzun süredir devam eden savaşlarda yüz binlerce insan ölmüş ya da sakat kalmıştır. Kara, demir ve deniz yolu ulaşımı dönemin standartlarının çok gerisindedir. Elektrik şebekesi yalnızca İstanbul, İzmir ve Tarsus gibi birkaç büyük yerleşim yeri ile sınırlıdır. En temel ihtiyaç maddeleri bile ithal edilmektedir. Dolayısıyla sinema, o dönemin Türkiye'sinde kırsal nüfusa ulaşmayı sağlayacak bir araç değildir. Bu yüzden Kemalist elitler sinema işini İpekçiler'e ve Muhsin Ertuğrul'a bırakmışlardır.

## Sonuç

Muhsin Ertuğrul, tüm hayatı boyunca gündelik heyecanlarının peşine takılan bir heveskâr değil, hedeflerine ulaşmak için her türlü zorluğu göze alan bir idealist olmuştur. Ertuğrul, oyun seyretme terbiyesinden oyuncu yetiştirmeye kadar her alanı kapsayan bir tiyatro kültürünü kurumsallaştırmaya çalışmıştır. Kırk yıla yakın bir süre tiyatro çalışmalarının yanı sıra sinema çalışmalarını da sürdürmüştür.

Başta Nijat Özön olmak üzere birçok sinema tarihçisinin de ifade ettiği gibi, Muhsin Ertuğrul'un tiyatroculuğu sinemacılığına ağır basmaktadır. Ertuğrul, gerek kendi kişisel sınırlılıkları gerekse ülkenin içinde bulunduğu koşullar nedeniyle ancak birkaç filmde vasatın üzerine çıkabilmiştir. Çektiği onlarca film içinde *Ateşten Gömlek* (1923), *Bir Millet Uyanyor* (1932) ve *Aysel, Bataklı Damın Kızı* (1934) filmlerinde belli bir estetik düzeyi yakaladığı söylenebilir.

Alim Şerif Onaran'ın çalışmaları, Muhsin Ertuğrul hakkındaki önyargılı değerlendirmelerin etkisini bir ölçüde azaltmıştır. Ne var ki yokluklar içinde mücadele etmenin zorlukları ve öncü olmanın sıkıntıları, Ertuğrul'un bir günah keçisi olarak görülmesini engelleyememiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki olumsuz koşullar göz önünde bulundurulduğunda her aşamada teknolojiye bağlı bir sanatı icra etmek ce-

<sup>125</sup> Ayça, "Yeşilçam".

<sup>126</sup> Ayça, "Yeşilçam", 78.



saret gerektirir. Bu açıdan, ortaya koyduğu eserlerin tüm kusurlarına rağmen Muhsin Ertuğrul'un sinemanın Türkiye'de varolabilmesi için harcadığı çaba yok sayılamaz. Ertuğrul'un sinema mirası birçok yönden eleştirilebilirse de yerli filmcilik kavramı onunla birlikte konuşulur hâle gelmiş, bir yerli film izleyicisi oluşmuş ve sinemacılık meslek olarak kabul edilmiştir.

Muhsin Ertuğrul, yalnızca bir tiyatrocu ve sinemacı değildir. Aynı zamanda Cumhuriyet'in ideallerinin hayata geçirilmesi için mücadele etmiş bir kültür adamıdır. Ertuğrul, bir ölüm kalım savaşı sonrasında kendi dilini ve kültürünü inşa etmeye çalışan, ciddi ekonomik ve sosyal problemleri olan genç bir ülkede tiyatro ve sinema sanatının temellerini atmıştır.

### Kaynakça

- Akad, Ö. Lütfi. *Işıkların Karanlık Arasında*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004.
- Akçura, Gökhan. *Doğumunun Yüzüncü Yılına Armağan: Muhsin Ertuğrul*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Ayça, Engin. "Yeşilçam Halkın, Ulusun, Genelin Bizzat Kendisiydi". *Sinema Söyleşileri 2014*. Haz. Ferhat Koray Sağlam. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015. 70-104.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Geleneğin Direnişi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- Çelik, Ayşegül. *Ölmeyi Bilen Adam*. İstanbul: Can Yayınları, 2013.
- Dormen, Haldun. "Bence İnsan Bir Şey Olmak İstiyorsa, Olmak Zorunda". *Sinema Söyleşileri 2006*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2007. 318-340.
- Ertuğrul, Muhsin. *Benden Sonra Tufan Olmasın*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Ertuğrul, Muhsin. *İnsan ve Tiyatro Üzerine "Gördüklerim"*. İstanbul: Yankı Yayınları, 1975.
- Gelenbevi, Baha. "Muhsin Ertuğrul ve Sinema". *Ölümünün 5. Yılında Muhsin Ertuğrul Semineri Bildirileri*. İzmir: Ege Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi, 1984.
- Güleryüz, Behçet. "Muhsin Ertuğrul'un Köy Filmleri ve Cumhuriyet Aydınının İkilemi". *Taşrada Var Bir Zaman*. Ed. Z. Tül Akbal Süalp ve Aslı Güneş. İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2010. 211-234.
- Hakan, Fikret. *Türk Sinema Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2012.
- Makal, Oğuz. "Muhsin Ertuğrul Sineması Üzerine Bir Değerlendirme". *Ölümünün 5. Yılında Muhsin Ertuğrul Semineri Bildirileri*. İzmir: Ege Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi, 1984.
- Onaran, Alim Şerif. *Muhsin Ertuğrul'un Sineması*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Onaran, Alim Şerif. *Türk Sineması*. İstanbul: Kitle Yayıncılık, 1994.
- Onaran, Alim Şerif. "Türk Sinemasına Otuz Yıl Emek Vermiş, Bu Alanda da Yapıtlarıyla Öncü Olmuştu". *Milliyet Sanat* 324 (1979): 22-25.

- Öngören, Mahmut Tali. “Türk Sinemasının Sorunları”. *Ölümünün 5. Yılında Muhsin Ertuğrul Semineri Bildirileri*. İzmir: Ege Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi, 1984.
- Ormanlı, Okan. “Türk Sinemasında Geçiş Dönemi ve Toplumsal Altyapısı (1939-1950)”. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Özgüç, Ağâh. *Başlangıcından Bugüne Türk Sinemasında İlkler*. İstanbul: Yılmaz Yayınları, 1990.
- Özgüç, Ağâh. *1000 Karede Türk Sineması*. İstanbul: Aksav Yayınları, 2006.
- Özkan, Ali Rıza. “Muhsin Ertuğrul’un Kayıp Filmlerine Kim Sahip Çıkacak?”. 30 Nisan 2016. <http://www.abcgazetesi.com/muhsin-ertugrulun-kayip-filmlerine-kim-sahip-cikacak-14683h.htm>.
- Özön, Nijat. *Karagözden Sinemaya Türk Sineması ve Sorunları*. 1. Cilt. İstanbul: Kitle Yayınları, 1995.
- Özön, Nijat. *Türk Sinema Tarihi: Düünden Bugüne 1896-1960*. İstanbul: Artist Reklam Ortaklığı Yayınları, 1962.
- Scognamillo, Giovanni. *Türk Sinema Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
- Sevinçli, Efdal. “Muhsin Ertuğrul’un Tiyatro ve Sinema Yazıları”. *Ölümünün 5. Yılında Muhsin Ertuğrul Semineri Bildirileri*. İzmir: Ege Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi, 1984.
- Şeyben, Burcu Yasemin. “Muhsin Ertuğrul’un Sinemacılığı”. *Sinemada Bir Asır: Türk Sinemasının 100. Yılına Armağan*. Ed. Abdurrahman Çelik. Ankara: Hazırlık ve Tasarım Orient Basın Yayın, 2014.
- Tosun, Necip. “‘Karagözden Sinemaya’ ya da Kırk Yıl Sinemaya Çarpık Bakmak”. *Dergâh* 67 (1995).
- Ün, Memduh. “Yapımcılığım, Yönetmenliğimi Törpüledi.” *Sinema Söyleşileri 2004*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006. 3-28.

## **Muhsin Ertuğrul: The Founder or the Scapegoat of Turkish Cinema?**

SEÇKİN SEVİM

**Abstract:** *Muhsin Ertuğrul (1892-1979) shaped the genetic codes of Turkish cinema with his films he shot in the early decades of the Republic. The literature about Ertuğrul is dominated by Nijat Özön's critics. Critics that are influenced by Özön's arguments, held Ertuğrul responsible for the negativities of Turkish cinema. Alim Şerif Onaran's studies reduced the effect of biased critics about Ertuğrul to some extent. However, the difficulties of struggling in a severe poverty and being a precursor did not prevent Ertuğrul from being considered as a scapegoat. Muhsin Ertuğrul's theatrical identity supersedes his filmmaker identity as many historians of cinema stated before. Ertuğrul managed to go beyond average only in a few of his films. Even if his cinema heritage can be criticised in many ways, his effort for founding of Turkish cinema cannot be underestimated. Muhsin Ertuğrul has an exceptional place in the history of Turkish cinema because in severe poverty he managed to establish the cinema, which is the most technological branch of arts. Muhsin Ertuğrul's films can be watched as a reflection of the Kemalist modernisation project. Ertuğrul was a man of culture who struggled to realize the revolutions of the Republic with self-devotion. He was not only the man who made the Turkish women appear in the silver screen but also he became a representative of the ideals of the Republic in field of art during all his life. For this purpose, he was obliged to undertake many missions such as teaching, directing, criticising, acting and translating at the same time. He laid the foundations of theatre and cinema in a country where fighting against epidemic diseases and educating its population at least in a level of primary school were only priorities. Thus, the aim of this study is to put forward the founder role of Muhsin Ertuğrul in Turkish cinema.*

**Keywords:** *Turkish cinema, Muhsin Ertuğrul, The Republic, The role of founder.*



## *Yayın Koşulları / Publication Rules*

1. İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi üç ayda bir elektronik olarak yayımlanan, erişime açık hakemli bir dergidir. Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları Nisan, Temmuz, Ekim ve Ocak aylarında yayımlanır.
2. İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi çok alanlı bir dergidir. Çevre, edebiyat, eğitim, etik, felsefe, hukuk, iktisat, iletişim, işletme, sanat, siyaset, şehir, tarih, toplum, uluslararası ilişkiler, yönetim ve yöntembilim alanlarında insana dair, özgün bakış açısına sahip akademik araştırma, inceleme ve çalışmalara yer verir.
3. Dergiye gönderilecek yazılar özgün olmalıdır, daha önce başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
4. Dergiye gönderilen makalelerin yazım bakımından son denetimlerinin yapılmış olduğu ve yayımlanmaya hazır olarak gönderildiği kabul edilir. Bu kapsamda, yazım yanlışları bulunan makaleler değerlendirmeye alınmaz.
5. Editörler tarafından ön/biçimsel incelemesi yapılan eserler, değerlendirilmek üzere Yayın Kurulu'na sunulur. Yayın Kurulunca incelenen eserler, anonim en az iki hakeme gönderilir; hakemlerin raporları doğrultusunda, makalenin yayımlanmasına; hakemden gelen rapor çerçevesinde düzeltme istenmesine ya da yayımlanmamasına karar verilir. Yazar, verilen karardan, en kısa zamanda ve e-posta yolu ile haberdar edilir. Tamamlanmış veya düzeltilmiş yazı, Yayın Kurulu'nca tekrar hakeme gönderilebilir.
6. Yazılar Microsoft Word (Microsoft Office 98 ve üzeri sürümler) formatında olmalıdır. Yazı içinde resim, grafik, şekil veya tablolar kullanılmışsa, bu öğeler orijinal resim veya excel dosya olarak ayrı ayrı gönderilmelidir.
7. Dergiye gönderilecek yazılar Türkçe veya İngilizce olabilir.
8. Başlık yazısının altında yazar veya yazarların adları sıralı olarak yazılmalıdır. Yazar ad/adları yazılırken herhangi bir akademik unvan belirtilmez. Yazar veya yazarların unvanı ilk sayfanın altında (\*) işareti ile gösterilir. Unvandan sonra, yazarın görev yaptığı kurum (Üniversite, fakülte, bölüm veya diğer) adı belirtilir. Akademik unvan dışında başka unvan kullanılmaz.
9. Makalelerde, her biri 150 kelimeyi aşmayacak şekilde Türkçe ve İngilizce özet, 5 kelimeyi aşmayacak şekilde anahtar kelime yer almalıdır. Türkçe makalelerde, Türkçe özet ilk sayfada; İngilizce özet ise başlığı ile birlikte yazının sonunda yer alır. İngilizce makalelerde ise İngilizce özet ilk sayfada, Türkçe özet başlığı ile birlikte yazının sonunda yer alır.
10. Dergiye gönderilen yazılarda Chicago dipnot-kaynakça sistemi kullanılmalıdır. (bkz. Atıf ve kaynakça yazım kılavuzu).

11. Yazıyla birlikte yazarın (veya yazarların) iletişim bilgileri (adı, unvanı, çalıştığı kurum, açık adresi, kolay ulaşım sağlanabilecek telefon numaraları, elektronik posta adresleri vb.) editörlere ulaştırılmalıdır.

12. Yayına kabul edilen yazıların yazar(lar)ı tarafından “Etik Sorumluluk Beyanı Formu” doldurularak editörlere iletilmelidir.

Ayrıntılı bilgi için bkz., <http://insanveinsan.org/yayin-kosullari>

For “Publication Rules” in English, see, <http://insanveinsan.org/en/yayin-kosullari>

## *Yazım Kuralları*

### **A4 Kağıt düzeni**

Kenar boşlukları: Sol: 3,5 cm Sağ: 3,5 cm Üst: 2,5 cm Alt: 2,5 cm

### **Metin içi**

Yazı tipi: Times New Roman

Punto büyüklüğü: 12 pt

Hizalama: İki yana yaslı

Paragraflarda girinti boşluğu: Sol: 0 pt Sağ: 0 pt Özel: Yok

Paragraf aralığı: Önce: 8 pt Sonra: 0 pt Satır aralığı: Tek

Alıntı paragraflarda girinti boşluğu: Sol: 30 pt Sağ: 0 pt Özel: Yok

### **Başlıklar**

Yazı tipi biçimi: Koyu

Başlıklarda Yalnızca İlk Harfler Büyük olmalı (“ve”, “veya”, “ile” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılmalıdır).

Yazı tipi: Times New Roman

Punto büyüklüğü: 12 pt

Paragraf girinti boşluğu: Sol: 0 pt Sağ: 0 pt Özel: Yok

Paragraf aralığı: Önce: 10 pt Sonra: 0 pt Satır aralığı: Tek

### **Başlık numaralandırma**

Başlıklarda mümkün olduğunca numaralama kullanılmamalı, gerekliyse, başlık ve alt başlıklar 1. Başlık, a) Alt başlık, b) Alt Başlık; 2. Başlık, a) Alt başlık, b) Alt Başlık şeklinde alfa numerik olarak numaralandırılmalıdır.

Özet, Abstract, Giriş, Sonuç ve Kaynakça için hiçbir numaralandırma kullanılmamalıdır.

### **Dipnotlar**

Yazı tipi: Times New Roman

Punto büyüklüğü: 9 pt

Hizalama: İki yana yaslı

Paragraf girinti boşluğu: Sol: 0 pt Sağ: 0 pt Özel: Yok

Paragraf aralığı: Önce: 0 pt; Sonra: 0 pt; Satır aralığı: Tek

### **Kaynakça**

Yazı tipi: Times New Roman

Punto büyüklüğü: 12 pt

Hizalama: İki yana yaslı

Paragraf girinti boşluğu: Sol: 0 pt Sağ: 0 pt Özel: Asılı (Değer: 0,7 cm)

Paragraf aralığı: Önce: 2 pt Sonra: 0 pt Satır aralığı: Tek

### **Tablo, Şekil, Grafik, Resim, Fotoğraf başlıkları**

Yazı tipi biçimi: İtalik

Başlıklarda Yalnızca İlk Harfler Büyük olmalı (“ve”, “veya”, “ile” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılmalıdır).

Yazı tipi: Times New Roman

Punto büyüklüğü: 12 pt

Paragraf girinti boşluğu: Sol: 0 pt Sağ: 0 pt Özel: Yok

Paragraf aralığı: Önce: 10 pt Sonra: 0 pt Satır aralığı: Tek

Tablo başlıkları tablonun üzerinde, Şekil, Grafik, Resim başlıkları ise şekil veya grafiklerin altında verilmelidir.

Tablo veya Grafikler aşağıdaki gibi numaralandırılmalıdır.

Tablo 1: Tablo Başlığı

Grafik 2: Grafik Başlığı

### **Tablo içerikleri**

Tablolar (satır, sütun ve hücreler) düzenleme sırasında karışıklığa ve veri kaybına yol açmayacak şekilde hazırlanmış olmalıdır. Bu çerçevede, makalelerde kullanılan tablolar, Word belgenin dışında, ayrıca Excel dosya içinde gönderilmelidir.

### **Şekil veya grafikler**

Şekil veya grafikler Word dosya dışında, ayrıca Excel dosya olarak gönderilmelidir.

### **Resimler**

Resim formatında olan öğelerin çözünürlüğü yüksek olmalı; resim öğeleri Word dosyanın haricinde, ayrıca yüksek çözünürlüklü resim dosyası olarak gönderilmelidir (Çözünürlük en az 300 DPI olmalıdır).

### **Yazıma ve atıflara dair diğer hususlar**

Kitap, Dergi, Ansiklopedi vb. eserlerin yazımında bu tür eserler tırnak içine alınmamalı veya koyu yazılmamalıdır. Kitap gibi eserler genel yazım kurallarına göre italik yazılmalıdır.

Dipnot ve kaynakça için Chicago dipnot ve kaynakça sistemi kullanılmalıdır.

Atıf ve kaynakça yazım kılavuzu için bkz.

<http://insanveinsan.org/form/Dipnot-kaynakca-yontemi.pdf>