

AMME İDARESİ Dergisi

Cilt: 55

Sayı: 3

Eylül 2022

Özge KARA
Onur KABİL

Politik İkiliklerin Müphemliği:
Derrida'nın Hobbes'u

Hüseyin Ekrem ULUS

Edebiyattan Felsefeye, Deneme Türü Üzerinden
Toplumsal Aidiyet ve Eleştirel Kuram:
Adorno'dan Öğreneceğimiz Bir Şey Var mı?

Şerif ESKİN

Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne Katılım
Sürecinde Telif Haklarını Koruma Cemiyeti ve
Halide Edib Adıvar

Salih Zeki HAKLI

Erken Cumhuriyet Döneminde
Polis Teşkilatının Kurucu Düşüncesi



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ
ÜNİVERSİTESİ

AMME İDARESİ Dergisi

Cilt 55, Sayı 3, Eylül 2022

ISSN 1300-1795

Sahibi: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörlüğü adına Prof. Dr. Yusuf TEKİN

Yazı İşleri Müdürü ve Editör: Prof. Dr. Tuncay ÖNDER

Editör Yardımcısı: Arş. Gör. Elif Balam SIZAN

Yayın İdare Adresi: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörlüğü 85. Cad. No: 8 Yüce-tepe 06100 ANKARA

Yayın Türü: Yaygın Süreli Yayın

Yayın Şekli: 3 Aylık - Türkçe

Baskı: Arkadaş Basım - Macun Mah. Shira Tic. Merkezi 204. Cad. No: 141/3 Yenimahalle ANKARA

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer ANAYURT

Prof. Dr. Mehmet Akif KİREÇCi

Prof. Dr. Murat ÖNDER

Prof. Dr. Tuncay ÖNDER

Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZER

Prof. Dr. Yaşar SALİHPAŞAOĞLU

Doç. Dr. Cennet USLU

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Feroz AHMAD, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Birol AKGÜN, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.

Prof. Dr. Haluk ALKAN, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ender Ethem ATAY, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.

Prof. Dr. Hamit Emrah BERİŞ, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.

Prof. Dr. Halil BERKTAY, İbn Haldun Üniversitesi

Prof. Dr. Geert BOUCKAERT, IIAS

Prof. Dr. İsmail COŞKUN, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ramazan ÇAĞLAYAN, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.

Prof. Dr. Oya ÇİTÇİ

Prof. Dr. Yılmaz ÇOLAK, Polis Akademisi

Prof. Dr. Aliyar DEMİRCİ, Pamukkale Üniversitesi

Prof. Dr. Tanel DEMİREL, Çankaya Üniversitesi

Prof. Dr. Françoise DREYFUS, Sorbonne Üniversitesi

Prof. Dr. Fatih DUMAN, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Musa EKEN, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Özer ERGENÇ, Bilkent Üniversitesi

Prof. Dr. Suraiya FAROQHI, İbn Haldun Üniversitesi

Prof. Dr. M. Şükrü HANIOĞLU, Princeton University

Prof. Dr. Metin HEPER, Bilkent Üniversitesi

Prof. Dr. Eyyüp Günay İSBİR, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Abdülhamit KIRMIZI, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Çağatay OKUTAN, Karadeniz Teknik Ü.

Prof. Dr. İlber ORTAYLI, MEF Üniversitesi

Prof. Dr. İzzet ÖZGENÇ, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.

Prof. Dr. Bekir Berat ÖZİPEK, İstanbul Medipol Üniversitesi

Prof. Dr. Aykut POLATOĞLU, Yakın Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY, Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Yasemin SEBECZEK, University of Cambridge

Prof. Dr. Mehmet SEYİTDANLIOĞLU, Hacettepe Üniversitesi

Prof. Dr. Gencay ŞAYLAN, Lefke Avrupa Üniversitesi

Prof. Dr. Yusuf TEKİN, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.

Prof. Dr. Zafer TOPRAK, Boğaziçi Üniversitesi

Prof. Dr. H. Bahadır TÜRK, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.

Amme İdaresi Dergisi, iki hakemli, uluslararası bir yayındır. Yılda dört sayı (Mart, Haziran, Eylül, Aralık) yayınlanmaktadır. Yayın Dili Türkçedir.

1968 yılından beri düzenli olarak yayınlanan *Amme İdaresi Dergisi*, Social Sciences Citation Index (SSCI) ile TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanında ve TR Dizin'de taranmaktadır.

Amme İdaresi Dergisi'nde yayınlanan çalışmalar, yazarlarının kişisel görüşlerini yansıtır.

Yayınlanan makaleler kaynak gösterilerek kullanılabilir.

AMME İDARESİ Dergisi

55/3 Eylül 2022

- Özge KARA
Onur KABİL 1 Politik İkiliklerin Müphemliği:
Derrida'nın Hobbes'u
- Hüseyin Ekrem ULUS 29 Edebiyattan Felsefeye, Deneme Türü
Üzerinden Toplumsal Aidiyet ve
Eleştirel Kuram: Adorno'dan
Öğreneceğimiz Bir Şey Var mı?
- Şerif ESKİN 59 Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne
Katılım Sürecinde Telif Haklarını
Koruma Cemiyeti ve Halide Edib
Adıvar
- Salih Zeki HAKLI 89 Erken Cumhuriyet Döneminde
Polis Teşkilatının Kurucu Düşüncesi

Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayınlanır.

URL: www.ammeidaresi.hacibayram.edu.tr
e-posta: ammeidaresi@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Yücepepe Mah. 85. Cad. No:8
Çankaya Ankara

AMME İDARESİ Dergisi

55/3 September 2022

- Özge KARA
Onur KABİL 1 The Ambiguity of Political
Dichotomies: Derrida's Hobbes
- Hüseyin Ekrem ULUS 29 From Literature to Philosophy,
Belonging and Critical Theory through
the Genre of Essay: What does Adorno
Have to Teach Us?
- Şerif ESKİN 59 The Role of the Society for the
Protection of Copyrights and Halide
Edib Adıvar in Turkey's Accession to
the Berne Convention
- Salih Zeki HAKLI 89 Founding Thought of the Police
Organization in the Early Period of
Turkish Republic

Published quarterly in March, June, September and December.

URL: www.ammeidaresi.hacibayram.edu.tr
e-mail: ammeidaresi@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University
Yüce-tepe Mah. 85. Cad. No: 8
Çankaya Ankara Türkiye

Politik İkiliklerin Müphemliği: Derrida'nın Hobbes'u

Özge KARA*
Onur KABİL**

Öz: Batı düşüncesinin hayvan üzerine söylemleri katı bir insan-hayvan ikiliği üzerinden işler. Bu türden keskin ayrımları eleştiren Derrida'ya göre bu iki kategori arasında çizilen katı sınırlar hayvanın tekilliğini görmezden gelerek hayvana karşı söylemsel şiddeti beraberinde getirir. Bir strateji olarak bu iki kategorinin sınırlarının bulanıklaştığı durumların izini süren Derrida, Hobbes'un siyaset kuramının 'egemen' imgesinde, aradığı müphemliğin olanağını yakalar. İnsanı doğa durumunda hayvani bir doğayla resmeden Hobbes, doğa durumunu ölüm korkusunun kol gezdiği bir durum olarak betimler. Ancak Hobbes'a göre insan hayvani doğasını yenebilmek için türüne has olan akıl yetisine sahiptir ve bu yeti aracılığıyla sözleşme ile haklarını bir egemene devreder. 'Devlet' adındaki bu yapay protezi yaratan insan, yaptığı sözleşmede hayvanı dışarıda bırakır. Hobbes orta çağın teoloji merkezli siyaset kuramlarına mesafe almak adına Tanrıyı da sözleşmenin dışında bırakır. Derrida açısından Hobbes'un hümanist manevrasının teoloji ile ilişkisi tartışmalıdır. Bu nedenle Derrida, sözleşmenin dışarısında bırakılan hayvan ve Tanrının egemen ile paylaştıkları özelliğe, 'yanıtsızlığa' odaklanır. Hayvan logosu sahip olmaması, Tanrı aracısı olmadan konuşmaması, egemen ise yasaya yanıt vermeme ayrıcalığı bakımından yanıtsızlıkta keşirirler. Bu makale Derrida'nın Hobbes analizini merkeze alarak üç kategorinin ortaklığının Hobbes'un kuramının egemenlik mantığının arka planında nasıl işlediğini soruşturmakta ve böylece açığa çıkan müphemliğin politikanın kurucu ikiliklerine nasıl sirayet ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Egemen, hayvan, Leviathan, Hobbes, Derrida.

The Ambiguity of Political Dichotomies: Derrida's Hobbes

Abstract: The discourses of Western thought on animals operate through a strict human-animal dichotomy. According to Derrida, critical of such sharp distinctions, the strict boundaries drawn between these two categories ignore the singularity of the animal and bring about violence against animals at the level of discourse. In this respect, Derrida, who strategically tracks down the situations in which the boundary between these two categories is blurred, catches the possibility of the sort of ambiguity he seeks in the 'sovereign' image of Hobbes' political theory. Hobbes, who portrays man as having the

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.
ORCID: 0000-0002-3439-3143

** Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
ORCID: 0000-0001-7545-7994

Makale geliş tarihi : 29.03.2022
Makale kabul tarihi: 21.07.2022

nature of an animal in the state of nature, describes the state of nature as a state of fear of death. However, according to Hobbes, to overcome his animal nature, humans have a unique faculty called reason and utilising this faculty, he transfers his rights to a sovereign by a social contract. In doing so, man creates an artificial prosthesis called the state and excludes animals from his contract. Hobbes also excludes God from the contract to distance himself from the theologically oriented political theories of the Middle Ages. For Derrida, the relation of Hobbes' humanist manoeuvre to theology is controversial. Hence, Derrida focuses on the characteristic, namely the non-responsiveness that the animal and God, which are excluded from the contract, share with the sovereign. They intersect in being non-responsive in that the animal does not have logos, God cannot speak without a mediator, and the sovereign has the privilege of not responding to the law. This paper, focusing on Derrida's analysis of Hobbes, investigates how the commonality of the three categories works in the background of the logic of sovereignty of Hobbes's political theory and shows how the ambiguity revealed by this investigation spreads to the constitutive dichotomies of politics.

Keywords: *The sovereign, the animal, Leviathan, Hobbes, Derrida.*

Giriş

Batı düşüncesinin politik anlatıları, *doğadan* kültüre geçiş süreci hakkındaki kurgularında, politik yaşamla birlikte insanın başına geleni soruşturur. Öncelikle bir insan kurgusunu temele alan bu politik kurgular, apolitik yaşama ilişkin bir varsayım ile birlikte politik olanın ayrıcalığını insana atfederler. Doğa ve kültür arasında kesin sınırlarla çizilmeye çalışılan bu ayırımın insanın doğadan politik yaşama, hukuka, kültüre geçişi türsel ayrıcalığının alameti farikası olarak düşünülür. Ancak gerçekten de doğa ile kültür arasındaki ayırımın sınırları geçişsiz midir? Dahası, insan politik yaşamda türsel ayrıcalığını kime karşı edinir? Jacques Derrida doğa ile kültür, insan ile insan olmayan kategorileri arasında gündeme getirilen ikiliklerin hüküm sürdüğü düşünce tarzını hem 'ilave' hem de 'yerine koyma'yı ifade eden 'eklenti' (*supplément*) meselesi üzerinden ele alır. 1960'lı yıllardan itibaren Batı metafizik geleneğinin söz-yazı ikiliğindeki 'yazı' bileşeninde kendisini gösteren eklentilere yönelik tavrı ele alan Derrida, dekonstrüktif okuma stratejisiyle yaklaştığı pek çok metninde doğa ile kültür arasında kurulacak ikilikler arasındaki ayırımların hiç de çizilmeye çalışıldığı kadar katı olmadıklarını, aksine son derece kırılğan olduklarını belirtir. Düşününürün bu ikilikleri 'eklenti' meselesi üzerinden nasıl soruşturduğunu takip edebilmek adına, öncelikle bir eklenti olarak 'yazı'dan ne kastettiğine işaret etmek gerekir.

Derrida 1967 tarihli üç temel eseri *Ses ve Fenomen (La Voix et le Phénomène)*, *Gramatoloji Üzerine (De la grammatologie)* ve *Yazı ve Fark'ta (L'écriture et la différence)* Batı metafizik geleneğinin bir eklenti olarak konumlandığı 'yazı'ya karşı aldığı tavırları irdeler. Derrida'ya göre sözün ayrıcalığının karşısında yazıya sözün yokluğunu ikame etmek bakımından ikincil bir değer

veren bu gelenek, yazıyı sözün 'eklentisi' olarak konumlandırılmıştır.¹ Bu geleneğin yazının karşısında sözü ayrıcalıklı kılmaya iten motivasyon ise sözün sahibinin 'şimdi' ve 'burada' mevcut oluşu nedeniyle, söylediği sözünün hesabını verebilmesi açısından anlamın ideallliğini teminat altına alabilmesidir. Yazı ise tam da sözdeki bu imkâna sahip olmaması itibariyle bir tehlike arz eder. Zira sözün sahibinin sesini ulaştıramadığı yerler için insanın her yerde bulunamayışının ve sonlu yapısının bir nevi protezi olmak açısından deva olarak konumlandırılan yazı, sözünü ettiği şeyin hesabını verememesi açısından anlamın ideallliğini ve birliğini bozmak açısından bir tehdit olarak görülür. Söz-yazı ikiliğine eşlik eden mevcudiyet motivasyonu nedeniyle bu metafizik geleneğine kimi yerlerde 'mevcudiyet metafiziği' (*métaphysique de la présence*) adını da veren Derrida, bu mevcudiyetlerin felsefe tarihi metinlerinde daima bir merkezin eşliğinde yapılandırıldığını öne sürer. *Arkhe, ousia, energeia, telos* gibi çeşitli kavramsal kılıklarla karşılaşılan bu merkezler, Derrida'ya göre metnin ikili karşıtlıklarının değerlerini de kendisiyle mesafesine göre tayin eder. Derrida metafizik geleneğinin insan-hayvan, kültür-doğa, ruh-beden, erkek-kadın cinsinden kurucu karşıtlık çiftlerinin söz-yazı ikiliğinde nasıl semptomatik bir biçimde işlediğini göstermeye koyulur. Ancak bu hiyerarşik yapılanmanın işleyişini görebilmek için metne bir tür 'çifte okuma' yapmak gerekir ve Derrida'nın dekonstrüktif okumasının yaptığı tam olarak budur. Bununla birlikte dekonstrüksiyon Derrida'nın metinlerinde farklı şekillerde işlediğinden onun tek tip bir tanımını sunmak mümkün değildir. Ancak genel hatlarıyla bir yazarın metnin söylemsel düzeneğini inşa ederken belli bir hiyerarşi içerisinde yapılandığı terimlerin nasıl işlediğine odaklanan ve

¹ Bu noktada alfabetik yazının Batı uygarlığının bir göstergesi olduğu öne sürülerek, Derrida'nın Batı düşüncesinin sözün karşısında yazıya ikincil değer verdiği savına itiraz yöneltilebilir. Derrida *De la grammatologie*'nin birinci bölümünün hemen başında bu olası karşı sava cevap verir. Derrida burada üç epigrafa yer verir ve bu üç epigraf da alfabetik yazıyı uygarlık, ışık ve akıl imgeleriyle özdeşleştirir (Derrida, 2014: 9). Derrida bu üç epigrafta, alfabetik yazıya yapılan vurgunun, yazının fonetikleşmesine yönelik bir yatırım olmasına dikkat çeker. Bu açıdan Derrida fonetik yazıya yaptığı yatırımla geleneğin *yazı kavramının (le concept de l'écriture)*, tüm bir yazı alanını yalnızca fonetik yazıya indirgeyerek, yazıya itibarını da yine sesin dolayımıyla verdiğini ima eder. Nitekim Eski Yunan'da 'söz', 'akıl', 'yasa', 'düzen' anlamına gelen *logos* sözcüğünün kökeninde yer alan *legein* fiilinin, 'söylemek', 'seslenmek', 'çağırarak', 'beyan etmek' (Liddell ve Scott, 1996: 1034) cinsinden anlamları olduğu göz önünde bulundurulduğunda, burada yazının fonetikleşmesinde gündeme gelen ses merkezliliğin bir tür söz merkezliliğe ve etnik merkezliliğe kapı araladığına dikkat etmek gerekir. Böylelikle Derrida kendisinin 'yazı' ile kastını açık kılmak adına, geleneğin fonetikliği ile itibar sahibi kıldığı 'yazı kavramı'nın içerdiği söz merkezliliğe işaret ederek geleneğin yazı kavramına karşı eleştirel mesafesini ortaya koyar. Derrida'nın, söz-yazı ikiliğinde yazıya vurgusunun mevcudiyet metafiziğine işaret etme adına yapılan stratejik bir hamle olduğunu unutmamak gerekir. Kaldı ki Derrida'nın zamansallaşma bahsinde ayrıntılı olarak gösterdiği üzere bilincin dolaylılığının ve saydamlığının bir çıktısı olarak görülen sesin ve sözün kendisi de mevcudiyetin 'şimdi' ve 'burada'lığına erişmenin olanaksızlığı açısından yazı kadar dolayımıdır. Bu yönüyle sözün kendisi de bir tür yazıdır.

bunu da metne dışarıdan bir müdahale ile değil, bizatihi metnin yapısının içerisinde ikamet ederek gerçekleştiren bir okuma pratiğidir (Derrida, 2014: 39). Derrida'nın erken dönem pek çok metninde söz-yazı ikiliği üzerinden takip ettiği bu hiyerarşik yapılanmalarda, Batı metafizik geleneğinin sözün karşısında yazı, ruhun karşısında beden, insanın karşısında hayvan, erkeğin karşısında kadın, efendinin karşısında köle kategorilerinin değerlerini, merkeze olan mesafelerine göre tayin etmesiyle ve söz konusu karşıtlıkların ikinci terimlerinin, değerlerini ancak ilk terimlerin vasıtasıyla alabilmesiyle karşılaşırız. Derrida'nın bir strateji olarak devreye soktuğu dekonstrüksiyon, bu karşıt çiftlerin yer aldığı metnin yapısını tıpkı bir örgüyü sökermişçesine sökerek, ötelenen, ancak ikame bir değer atfedilen bu ikincil terimlerin nasıl olup da bir metin içerisinde kimi zaman simetrik kimi zamansa asimetrik biçimde işleyerek merkezi kurduğunu gösterir.

Derrida'nın dekonstrüksiyonu politika alanına spesifik olarak 1980'li yılları takiben adalet, hukuk, şiddet ve adalet arasındaki ilişki, konukseverlik, demokrasi, yeni enternasyonal gibi temalar üzerinden yansır. Bununla birlikte 2001-2003 yılları arasında *Hayvan ve Egemen (Le bête et le souverain)* seminerleri veren Derrida, bu seminer dizisinde erken dönem eserlerinde pek çok kez dekonstrüktif okumaya tabi tuttuğu doğa ve kültür, insan ve hayvan ikiliklerinde karşılaştığımız kurucu egemen figürünü, bu kez politikanın egemen figürü ile olan ilişkileri üzerinden okuyarak inceler. Seminerlerde düşünür hem hayvan yaşamına yönelik felsefi yaklaşımları hem de politik egemenlikle ilgili kanonik söylemleri gündeme getirir. David Farrell Krell ilk bakışta birbirinden ayrı gibi görünen bu iki soruşturma alanının aslında ne kadar iç içe geçtiğine bizi ikna ettiği için, Derrida'nın hayvan ve egemen kategorilerine bakış açısını stereoskopik bakış² olarak nitelendirir (Krell, 2013: 7). Krell'in bu tespiti oldukça yerindedir, zira Derrida politika teorilerinde politik bir varlık olarak ayrıcalık sahibi bir canlı konumunda kurgulanan insana nazaran, politik alanın dışarısında bırakılan hayvanın egemen figür ile nasıl bir asimetrik ilişki içerisinde olduğunu göstermeye koyulur. Hayvan, der Fontenay, Derrida'nın metafiziğin surlarına soktuğu bir Truva atıdır (Fontenay, 2008: 19). Bununla birlikte Derrida hayvan problemini nispeten kariyerinin geç döneminde Batı metafiziğinin surlarına soksa da, düşünürün bu probleme yönelik hassasiyetini erken dönem metinlerinden itibaren takip etmek mümkündür. Her şey bir yana sözün, yani *logosun* ayrıcalığının karşısında yazıya alınan tavırda gündeme gelen söz merkezilik, *logosu* insanın türsel bir ayrıcalığı olarak görmesi bakımından aynı zamanda bir insan merkeziliktir. Ancak Derrida hayvan problemi bağlamında eklentilere alınan tavırda gündeme gelen bir dönüşüme işaret eder. Batı metafizik geleneği yazıyı anlamın idealliğine, mevcudiyetin saflığına bir tehdit olarak görürken, insan-hayvan ikiliğinde gündeme gelen

² Stereoskop iki boyutlu görüntünün, üç boyutlu düzleme aktarılmasını sağlayan optik bir alettir ve görüntüye doğal bir derinlik boyutu katarak görüşü zenginleştirir.

diğer eklentilerin hayvanın karşısında nasıl insanın türsel ayrıcalığının lehine hizmet eder bir şekilde işlediğine odaklanır. Nitekim seminerlerin öncesinde, 1997 yılında Cerisy Konferansı'nda 'Otobiyografik Hayvan' başlığıyla düzenlenen ve daha sonra *Öyleyse Olduğum Hayvan (L'Animal que donc je suis)* ismiyle metinleştirilen bu konuşma dizisinde Derrida, bütün bir Batı metafizik geleneğinin *logos*tan mahrum olan hayvana kıyasla *logosa* sahip oluşuyla itibar sahibi kıldığı insanın, *logosunun* zenginliğine rağmen hayvan üzerine söylemlerinde nasıl tüm hayvanları adına 'hayvan' denilen tek bir kategoriye hapsederek onun tekilliğini görmezden geldiğini gösterir (Derrida, 2008: 31). Evindeki kedisinin gözünden kendisinin çıplak olarak görünme deneyimiyle açılan bu eser, hem tekil bir kedi olarak 'öteki'nin bakışını soruşturma meselesi haline getirir, hem de kıyafet gibi bir eklentinin nasıl olup da doğa ve kültür, insan ve hayvan gibi Batı metafizik geleneğinin kurucu ikiliklerini yönettiğini sorgulayarak eklentiler ile olan ilişkimizi yeniden düşünmeye sevk eder.

Derrida'ya göre 'hayvan' denildiğinde, peşi sıra 'hangi hayvan' diye düşünmek gerekir ve bu kritik soru, insan ve hayvan arasındaki katı ikiliğin sınırlarını bulanıklaştırmayı hedefler. Düşünür *Hayvan ve Egemen* seminerlerinde egemen figürün hayvanla ilişkisinde insan-hayvan ikiliğinin sınırlarının müphemleştiği anın gündeme gelmesi bakımından aradığı imkânı yakalar.³ Hobbes, Rousseau, Machiavelli, Lacan, Heidegger, Aristoteles, Schmitt, Deleuze gibi pek çok ismin tartışıldığı bu seminer dizisinin birinci cildinin ilk iki semineri spesifik olarak Hobbes'un siyaset kuramına ayrılır. Hobbes'un siyaset kuramındaki farazi doğa durumu kurgusunda insana hayvani bir doğa atfedilir. Öte yandan insan, hayvanda olmayan akıl yetisi aracılığıyla sözleşme ile haklarını bir erke teslim ederek kurduğu toplulukta hayvanı dışarıda bırakır. Ancak bu yapılanma Hobbes'un siyaset kuramının görünen yüzeyidir ve Derrida bu yüzeyin altında işleyen egemenlik mantığını ortaya çıkarmak adına Hobbes'un siyaset kuramına dekonstrüktif okuma stratejisini uygular. Egemen Leviathan figürünün dekonstrüksiyonu, egemenin yalnızca politika alanından dışlanan hayvanla değil, hayvan kategorisi ile simetrik bir şekilde yapılandırılmış kategorilerle ve Tanrı ile ilişkisindeki müphemliği de gündeme getirir. Hobbes'un siyaset felsefesinin derinlerine

³ Derrida *Hayvan ve Egemen* seminerlerinde hayvan sözcüğü için *animal* değil, *bête* (*beast*) sözcüğünü kullanır. Bu sözcük *animal* sözcüğü ile birebir aynı anlamı taşımaz. *Bête* sözcüğünde *animal* sözcüğünde olmayan bir 'yırtıcı' hayvan olma, yaratık olma, canavarımsı olmaya yönelik vurgu vardır. Derrida seminerlerinde *bête* sözcüğünün başına gelen 'la' dişil artikeline ve egemen sözcüğünü karşılayan *souverain* sözcüğünün başına gelen 'le' eril artikellerinin birlikteliğinin yarattığı müttefikliğe, çiftleşmeye ve düşmanlığa vurgu yapmak adına *bête* terimini kullandığını ifade eder (Derrida, 2009: 1-2). Türkçenin gramatik yapısı gereği Derrida'nın bu hamlesini karşılayacak bir sözcük olmadığından *bête* sözcüğünü de hayvan sözcüğüyle karşıladık ancak makalenin 'Tekinsiz Benzerlik: Hayvan, Egemen ve Tanrı' isimli son bölümünde Derrida'nın bu stratejik hamlesine işaret edeceğiz.

nüfuz eden bu müphemliği yüzeye çıkarmak için öncelikle onun tüm politik düzeneğin kurucusu ve yaratıcısı olarak ilân ettiği insana çizdiği sınırları takip ederek başlamak gerekir. Bu bakımdan çalışmanın ilk başlığı, Hobbes'un insan fizyolojisine yönelik tespitlerini inceleyerek politik olmanın nasıl insana bir ayrıcalık olarak hasredildiğini Derrida'nın 'eklenti' meselesi üzerinden yeniden değerlendirecek tartışmaya açacaktır. Hemen ardından Hobbes'un politika kurgusuna dayanak oluşturan farazi doğa durumu anlatısının korkuya yaptığı yatırım mercek altına alınacaktır. Akabinde Hobbes'un insan ile hayvan ikiliklerine çizdiği sınırların ve bu ikiliğe simetrik olan diğer ikiliklerin, tüm bir politika kurgusunun mutlak ve bölünmez merkezi olan egemenle ilişkileri soruşturulacaktır. Tüm bu soruşturmaya birlikte, bu ikiliklerin arka planındaki asimetrik işleyiş gündeme getirilerek egemenin işleme mantığındaki müphemlik gözler önüne serilecektir.

Politik Protez

Hobbes siyaset kuramını inşa etmek için, öncelikle insanı *zoon politikon* (politik hayvan) olarak kurgulayan Aristoteles ve otoriteyi ilahi bir kaynaktan neşreden bir yapı olarak tasarlayan orta çağın siyaset kuramlarıyla hesaplaşarak işe koyulur. Hobbes'un *De Cive*'de kendisine en çok muhatap aldığı düşünür olan Aristoteles'in siyaset kuramında politik olmak insana has bir ayrıcalık olarak görülür. Politik bir aradılığı Hobbes gibi yapay görmekten ziyade insan doğasının bir gerekliliği olarak temellendiren Aristoteles *Politika*'da doğası gereği apolitik varlıkları, insandan aşağı ya da insandan üstün varlıklar olarak nitelendirerek (Aristoteles, 2018: 1253a3), hayvanları ve tanrıları politik alanın dışında tutar. Bu silsilede insandan aşağı bir varlık olarak kurgulanan hayvanın politik yaşamdan mahrumiyetinin gerekçesi, hayvanın sese (*phoneye*) sahip olmasına karşın, anlamlı konuşma yeteneğinden (*logostan*) yoksun oluşunda temellendirilir (Aristoteles, 2018: 1253a7-18). İnsanın hayvana nazaran kendine has olanakları sebebiyle bir polis içerisinde yaşadığını öne süren Aristotelesçi kurguyu referans alan Agamben gibi çağdaş siyaset felsefesi düşünürleri Eski Yunan'da her ikisi de 'yaşam' anlamına gelen *zôê* ve *bios* sözcükleri arasında bir ayrım olmasına dikkat çekerler. Bu ayrım gereği Agamben'e göre *zôê*, tüm canlıların ve tanrıların yaşamını ifade eden yalın yaşama karşılık gelirken; *bios* ise yalın yaşamın ötesinde sınırları belli bir yaşam tarzını ifade etmek bakımından yalnızca insanlardan oluşan bir birey ya da gruba has yaşamı karşılar. Bununla birlikte Agamben, Aristoteles'in *Nikomakhos 'a Etik*'te *theoria* yaşamı (*bios theoretikos*), haz yaşamı (*bios apolanstikos*) ve politika yaşamı (*bios politikos*) olmak üzere üç yaşam tarzını birbirinden ayırırken *bios* sözcüğünü kullanması ile insanın politik bir hayvan olduğunu öne sürerken *zoon politikon* terimini tercih etmesinde bir çelişki olmadığını iddia eder. Zira İtalyan düşünür *zoon politikon* ifadesindeki *politikonun*, bir sıfat olmanın ötesinde, *zoonun* cinsini belirleyen özgül farkı olduğunu iddia eder (Agamben, 2013: 9-11). Bu yorumdan ve Aristotelesçi ayrımlardan hare-

ketle, Aristoteles'in insan yaşamının özgül farkı olarak belirlediği politik yaşamın (*bios politikos*) çıplak yaşama (*zôê*) eklenti bir giysi olduğunu ve bu giysinin de insanın hayvana ve tanrılara nazaran bir ayrıcalığı olduğunu söylemek mümkündür.⁴

Aristoteles açısından politik ortaklığı kuran esas unsur yalın yaşamdan ziyade iyi yaşamdır (Aristoteles, 2018: 1280a31). Ancak Hobbes Aristoteles'in bu temel belirlemesine itiraz ederek insanların politik yaşam içerisindeki bir aradalığını kuran esas unsurun ölüm korkusu olduğunu iddia eder. Siyaset kuramına Aristoteles'in *zoon politikon* varsayımını reddederek başlayan Hobbes'un deyişiyle insanın 'toplumsal' bir 'hayvan' oluşunu tesis eden şey, sevgi bağı ile oluşturulan doğal türden bir aradalık değildir (Hobbes, 2007b: 22). Bu bakımdan Hobbes açısından öncelikle yapılması gereken şey insanın, doğasına uygun olmadığı hâlde neden bir toplum içerisinde yaşamayı kabul etmek zorunda kaldığını gerekçelendirmektir. Hobbes'un temellendirmesine geçmeden evvel onun Aristoteles'i ne kadar doğru okuduğunun tartışmalı olduğunu not düşmek gerekir. Sözgelimi Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda, 'politik hayvan' anlamına gelen *zoon politikon* teriminin Latince'ye ilkin Seneca, akabinde ise Thomas Aquinas ile birlikte 'toplumsal hayvan' anlamını karşılar şekilde *animal socialis* olarak çevrilmesinin, önemli ölçüde anlam dönüşümünü beraberinde getirdiğini iddia eder (Arendt, 1994: 39-40). Kaldı ki Aristoteles *Politika*'da insanlar arasındaki politik ortaklıktan, sevgi bağı ile oluşturulan doğal türden bir aradalıktan ziyade, yalnızca hayatta kalmaktan ya da Agambenci bir terminoloji ile ifade edecek olunursa yalın yaşamdan ibaret olan bir yaşam anlayışının ötesinde iyi bir yaşam motivasyonu etrafında toplanan bir aradalığı kasteder. Ancak iyi yaşamdan insanın kendine özgü olanaklarının en iyi şekilde geliştirilmesini anlayan Aristoteles'in aksine Hobbes, arzulanacak şeylerin elde edilmesinde daimî bir başarı gösterilmesini anlar (Hobbes, 2007a: 55). Zira Hobbes çıkarların, şan ve itibarın peşinden bencilce koşulduğu bir insan yaşamı ve böylesi bir yaşamın kaçınılmaz olarak doğuracağı öldüresiye bir mücadelenin tetikte beklediği bir insanlık doğası varsayar. İnsan doğasına yönelik birbirinden farklı bu iki varsayım insanların bir aradalığını mümkün kılan motivasyonun tespitinde de farklı rotaları takip eder. Hobbes'un çizdiği insan doğası, Aristotelesçi kurguda olduğu gibi kendisinde mevcut olan birtakım potansiyelleri geliştirmeye açık bir doğa olarak değil, dizginlenmesi ve denetim altına alınması gereken bir yapı olarak tasarlanır.

⁴ Bu noktada Hobbesçu politika kurgusu ile paralellğine dikkat çekmek bakımından Aristoteles'in insana has birliktelik olarak affettiği politik birlikteliğin insanlarının, tüm insanları kapsamadığını, sözgelimi kadınların, çocukların ve kölelerin *polis*in kamusal yaşamının dışarısında bırakılarak hanenin (*oikosun*) alanına hapsedildiğini vurgulamak gerekir. Aristoteles politika kurgusunda söz konusu iç-dış ayrımının izahını *Politika*'nın ilk kitabında gerçekleştirir. Bu hamlenin bir benzeriyle Hobbes'un egemenliğin bölünmezliğiyle ilgili görüşleri bahsinde karşılaştığımız.

Hem Aristotelesçi insan doğasına karşıtlığı gereği, hem de orta çağ politik kuramlarının teolojik temelli yaklaşımlarını kendi kuramından bertaraf etmek adına Hobbes, politik bir aradalığın yapay bir oluşum olmasını özellikle vurgular. Derida açısından bu iki siyaset kuramı tüm farklılıklarına karşın temelde ortak bir motivasyonun çevresinde dolaşmaları açısından dikkate değerdir (Derrida, 2009: 25). Zira her iki kurgu da politikayı, apolitik yaşama bir eklenti olarak konumlandırma noktasında buluşurlar. Aristoteles'te politik yaşam, yalnızca hayatta kalmayı ifade eden yaşamın ötesinde, insanların doğalarını gerçekleştiribildikleri iyi bir yaşamın zaruri koşulunu karşılamak bakımından çıplak yaşama eklentiyken; Hobbes'ta politik yaşam, doğası gereği politik olmayan insanların yaşama haklarını korumak uğruna sözleşme yoluyla elde ettikleri yapay bir 'ilave' olmasının yanı sıra zamanda doğa durumunun 'yerini alan' (*substitution*) bir eklentidir. Bununla birlikte her iki düşünür de politik eklentileri insanın türsel ayrıcalığına atfederken, kıyaslama ölçütü olarak hayvanı almaları ve dahası, hayvanı politik alandan dışlamaları noktasında buluşurlar. Ne var ki dışlanan yalnızca hayvan olmaz; hayvanla birlikte kadınların, kölelerin ve çocukların ve bunun yanı sıra tanrı ya da tanrıların da politik alan ile ilişkisi muğlak kalır. *Hayvan ve Egemen*'de Derrida, egemenlik mantığının silsilesinde bu muğlak yapılanmayı hayvanı odak noktası olarak incelemeye tabi tutar. Seminerin Hobbes ayağını takip edebilmek adına İngiliz filozofun devletin en küçük birimi olarak tespit ettiği insanı nasıl kurguladığına değinmek gerekir. Zira Hobbes'un devletin yapaylığına yapmış olduğu yatırım, insanın neden bu yapaylığa gebe olduğunun bir gerekçesini sunmak bakımından insan kurgusu ile yakından ilişkilidir.

Hobbes *Leviathan*'da insanların bir devlet içerisinde yaşamalarının neden zaruri olduğunu gerekçelendirmek için, doğa durumunun nasıl bir olası savaş durumunu doğuracağını insan fizyolojisi üzerine ayrıntılı bir açıklama sunarak gösterir. Aslında insan fizyolojisi üzerine teorilerine *Leviathan*'dan evvel yazdığı yapıtlarında ayrıntılı bir biçimde yer veren Hobbes, bu fizyolojinin etik alanda nasıl çıkmazlar yaratacağını temellendirmek için *Leviathan*'ın birinci bölümünün hatırı sayılır bir kısmını insanın fizyolojik yapısını anımsatmaya ayırır. Nitekim bu bahis yasanın olmadığı bir hipotetik doğa durumunda iyi ve kötü gibi değerlerin nasıl görelili olduklarını ve bu göreliliğin yol açacağı mümkün kaotik durumları göstermek açısından yapıt içerisinde merkezi bir konuma sahiptir. Öncelikle algılama teorisiyle görelilik argümanını temellendirmeye girişen Hobbes'a göre bir nesnenin algılanması, nesnelere algılayan öznelere birtakım imgeler üretilmesiyle olanaklıdır (Hobbes, 2007a: 24). Hobbes'un izahı, algılanan nesnenin neliğini özneye doğrudan sunmadığını, nesnenin özneye ancak birtakım etkileri, onda birtakım imgeler uyandırarak gerçekleştirdiğini varsayar. Nitekim her şeyin kaynağını 'hareket' olarak belirleyen Hobbes, hareketin hareketten başka bir şey üretmediğini, algılamanın da nesnelere algılayan duyu organları üzerinde hareketin yarattığı birtakım imgelerden öte bir şey olmadığını iddia eder (Hobbes, 2007a: 25). Hâl böyleyken algılayan öznelere farklılıklarından ötürü, algılanan

nesnenin kendinde ne olduğunun bilgisine erişilmesi Hobbes açısından imkânsızdır ve böylesi bir algılama teorisinin bir tür göreliliği gündeme getirmesi kaçınılmazdır. Şeylerin algılanması ediminde görelilik kaçınılmaz ise, neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin varsayımlarımız da görelî olacaktır. Değerler alanında gündeme gelen göreliliği gerekçelendirmek adına Hobbes canlılara özgü iki türden hareketin varlığından söz eder. Bu hareketleri hayati ve iradi hareketler olmak üzere iki başlık altında toplayan Hobbes, hayati hareketler (*vital motions*) ile bedenın doğumdan ölüme kadar sürekli olarak devam eden, hiçbir istemin müdahale edemediği kan dolaşımı, boşaltım, sindirim gibi hareketleri kastederken, iradi hareketler (*voluntary motions*) ile nesnelere neden olduğu hareketlerin imgelem yetisiyle etkileşime geçerek, zihinsel olarak tasavvurda bulunulmasının akabinde gerçekleşen hareketleri kasteder (Hobbes, 2007a: 446-47). İkinci türden hareketlere 'çaba' (*endeavour*) adını da veren düşünür, insandaki imgelere neden olan nesnelere yakınlaşmaya yönelik çabayı 'arzu' (*appetite/desire*), bu nesnelere uzaklaşma hareketini ise 'istikrah' (*aversion*) olarak adlandırır (Hobbes, 2007a: 47). Nesnelere karşı alınan bu hareket mesafesi, aynı zamanda özne açısından iyinin ve kötünün ölçütünü belirler. Başka bir deyişle, nesneye yönelik hareketi referans noktası olarak belirleyen Hobbesçu duygu modeli, iyiyi arzunun yöneldiği şey olarak tanımlarken, kötüyü ise hoşlanmama nesnesi olarak tanımlaması bakımından (Hobbes, 2007a: 48) iyiyi ve kötüyü belirleyen şeyin zeminini öznenin bakış açısına ve bulunduğu konuma görelî kılar. Bu görelilik, iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın ne olduğuna yönelik ölçütün nasıl belirleneceği konusunda bir tür muğlaklığa yol açar. Söz konusu ölçüt problemi, Hobbes'un mutluluk anlayışı ile birlikte ele alındığında değerler alanındaki zemini iyice kaygan hâle getirir. Nitekim mutluluğu arzu ile paralel bir zeminde konumlandırılan Hobbes, mutluluk ile arzu edilen şeyin elde edilmesinde daimî bir başarı ve istikrarı kast eder.

Hobbes'un mutluluk anlayışının, doğa durumunu insan açısından sürekli bir savaş durumu olarak kılması kaçınılmazdır. Zira algılama ediminin yaratacağı göreliliğin neyin iyi neyin kötü olduğunun bilgisini de görelî kılacağı tespitinin yanına Hobbes bir de doğa durumunda tüm insanların eşit olduğu varsayımını ekler (Hobbes, 2007b: 25). Doğa durumunun sürekli bir savaş olması, çelişikmiş gibi görünen bu iki hususun kesişmesinden kaynaklanır. Nitekim mutluluğu arzu edilen şeyin elde edilmesinde sürekli bir istikrar sağlanması olarak tanımlayan Hobbes açısından doğa durumunda tüm insanların birbirlerine eşit olması, arzu nesnelere insanların arasında çatışmayı doğurmasına yol açar. Elbette Hobbes insanların farklı bedensel ve zihinsel yetilere sahip olduğu gerçeğini görmezden gelmez. Ancak buna rağmen insan, kendisine avantaj ya da dezavantaj yaratacak farklılıkları başka kuvvetlerle ikame etme imkânına sahip olmak açısından eşittir. Foucault'nun Hobbes okumasında tespit ettiği üzere, Hobbes doğa durumundaki savaş hâlinin sürekliliğini eşitlik varsayımı ile teminat altında almıştır, çünkü güçlü ile zayıf arasında kapanmaz bir yarıklık olması durumunda zayıf olan kaybedeceği

mücadeleye girmeyeceğinden, farklılık kaçınılmaz olarak barışı getirirdi (Foucault, 2005: 100-101). Böylece eşitlik ile savaş hâli varsayımını güvenceye alan Hobbes'a göre doğa durumunda savaşın kaçınılmazlığı, doğanın kaynaklarının sonsuz değil sınırlı olmasından kaynaklanır (Hobbes, 2007b: 30). Zira doğa durumu şeyler açısından insana sınırsız hak sunsa da birden fazla kişinin aynı şeyi arzulaması durumunda kaynakların bir noktada tükeneceği ve savaş çıkacağı bellidir. Bu yönüyle doğa durumundaki eşitlik insanların birbirlerine karşı güvensizliğini doğururken, bu güvensizlik ise sürekli tetikte beklenen bir savaş hâlini doğurur (Hobbes, 2007b: 30-31). Nitekim insanın en temel güdüsü kendi yaşamını devam ettirme arzudur ve bu arzu, bireyin kendisi dışındaki herkesi bir tehdit olarak görmesinin nedenidir. Bu açıdan savaşın doğa durumunda son bulması mümkün değildir çünkü iki kişi arasındaki mücadele son bulsa bile, olası mücadeleler her daim gündeme gelecektir (Hobbes, 2007a: 94). Böylelikle Hobbes doğa durumunda savaşın aktüel olarak ortaya çıkmadığı durumlarda dahi psikolojik olarak her daim mevcut olduğunu ima eder. Sürekli tetikte geçirilecek bu doğa durumunda insanlar hak arayışları için adaletten de medet umamaz çünkü yasanın olmadığı bir durumda adalet de yoktur ve hak daima daha güçlünün elde ettiği bir şeydir (Hobbes, 2007a: 96). Daimî bir ölüm korkusunun ve yaşam mücadelesinin kol gezdiği doğa durumunda her bir insanın mevcudiyeti diğer insanlar açısından potansiyel bir tehdittir. Bu tehdit durumunun yarattığı kaotik ortamın insanına atfedilen kötümser antropolojik temellendirme siyaset felsefesinde insan ile hayvan arasındaki sınırları yeniden düşünmeye sevk eder. Nitekim Hobbes felsefesinin geleneksel yorumlarında doğa durumunda bulunan insanlar arasındaki ilişkiyi tasvir etmek için kullanılan *homo homini lupus* deyişi, insan ve hayvan kategorileri arasındaki sınırın gerilimine dikkat çekmek üzere sıklıkla referans alınır.⁵

⁵ Geleneksel yorumların aksine bu ifade Hobbes tarafından doğa durumunu tasvir etmek için kullanılmaz. *De Cive*'de karşımıza çıkan *homo homini lupus* ifadesi, *homo homini deus* (insan insanın tanrısıdır) ifadesi ile aynı cümlede geçer ve Hobbes, *homo homini deus* ifadesini insanlar (yurttaşlar), *homo homini lupus* ifadesini ise devletler arasındaki ilişkiyi betimlemek için kullanır (Hobbes, 2007b: 43-44). Geleneksel yorumun tersine, insanın diğer insanlar için 'kurt' olmadığı bir doğa durumu söz konusuysa, insan ve hayvan arasındaki sınırları yeniden düşünmek gerektiği savının haklılığı ortadan kalkmaz mı? Başka bir deyişle *homo homini lupus* ifadesi ile aynı satırda geçen *homo homini deus* deyişi, ilkinin aksine yurttaşlar arasındaki ilişkiyi ifade ettiğine göre, bu durumda Hobbes'un geleneksel yorumlarının ve Derrida'nın *Hayvan ve Egemen*'de işaret ettiği doğa durumuna atfettiği kötümser antropolojinin bir mit olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır (*Homo homini lupus* ifadesinin geleneksel yorumlarının bir eleştirisi için bkz. Özmakas (2020)). Ne var ki, Hobbes'un doğa durumundaki insan tasavvuru, *homo homini lupus* ifadesindeki "kurt" imgesinden hareketle değil, doğa durumunda insanın hayvanla arasındaki sınırı bulanıklaştırmaya hizmet eden ifadeleri bakımından da ele alınabilir. Nitekim doğa durumunda insanın yalnızca hayatta kalmayı ihtiva eden bir hayvanlığından söz etmek mümkündür. Hobbes'un *Leviathan*'da ifade ettiği üzere, doğa durumunda yasa olmadığından adalet de söz konusu olamaz. İnsanın Tanrıya benzerliği, sözleşmeyi şart koşan bir benzerliktir ve bu yönü itibarıyla Hobbes'un insan doğasına yönelik kötümser bir tasvir çizdiği yorumunu zorunlu olarak yanlışlamaz. Derrida da kurt-insan modeline vurgu

Hobbes şaşırıcı olmayan bir şekilde, Batı metafizik geleneği ile ortak bir motivasyonu paylaşarak insan doğasına atfettiği hayvani niteliklerin hakkından insanın hayvanda olmayan bir ayrıcalığı olan 'akıl' ile gelir (Hobbes, 2007a: 96). Doğa durumunda hâkim olan savaşın yarattığı daimî ölüm korkusunu alt etmek uğruna insanların düştüğü bu çıkmazı aşmanın ancak birkaç alternatifi vardır. İnsanlar ya doğa durumundaki bu haklardan feragat edeceklerdir ya da bu hakları sözleşme ile kendilerini koruyacak bir güce devredeceklerdir (Hobbes, 2007a: 98). Nitekim Hobbes'a göre insanlar aklın yolunu seçerek yani sözleşmeyle haklarını egemene devrederek doğa durumunun kendileri için yarattığı çıkmazı alt etmişlerdir. Böylelikle farazi doğa durumunda sözleşmeye geçiş anı ile birlikte insanlar arasındaki 'yapay' politik ortaklığı temellendiren Hobbes, bu ortaklığı insanın akli yanına mahsus kılarak onun hayvani yanıyla birlikte hayvanı da politik alandan dışlamış olur.

Derrida *Hayvan ve Egemen*'de Hobbes'un siyaset kuramının doğa durumundan toplum sözleşmesine geçiş anına odaklanarak bir *Leviathan* okuması gerçekleştirir. Esas hedefi Hobbes'un doğa durumundan sözleşmeye geçiş sürecinin hemen akabinde, bu sözleşmenin dışarıda bıraktıklarının nasıl olup da İngiliz filozofun politika kuramının merkezi olarak konumlandığı egemeni kurduğunu göstermektir. Devlet adı verilen bu yapay oluşumu mercek altına alan Derrida ondan söz ederken sıklıkla protez ifadesini kullanır. Bu protez terimi Derrida'nın eklenti temasıyla yakından ilintilidir. Zira söz-yazı ikiliğinde gündeme gelen yazı eklentisi, insanın bedenli ve sonlu varoluşu gereği her yerde bulunamayışını telafi eden protezidir. Ancak Derrida'ya göre Batı metafizik geleneği teknik bir protez olarak yazıya sözün karşısında ikincil bir değer vererek sözün karşısında bastırmasına karşın, 'devlet' ve 'politik olmak' cinsinden protezleri bastırmak yerine, insan türünün ayrıcalığı olarak konumlandırır (Derrida, 2009: 26). Nitekim Hobbes da sözleşmeyle birlikte doğadan devlete geçişi, insanın konuşma ve anlaşma yeteneğiyle, yani *logosa* sahip bir varlık oluşuyla gerekçelendirilmesi açısından bu gelenekle hemfikirdir. Bu anlamda doğaya bir eklenti olarak devlet, teknik bir protez olarak yazı gibi doğallaştırılarak gizlenmek yerine insanın diğer varlıklara nazaran ayrıcalığını sunması bakımından alenen ilân edilir. Hobbes'un politika bahsinde eklenti, hem insanın hayvani doğasını sözleşme yoluyla insani olanla ikame etmesi hem de bu politik ilaveyi insana has kılması bakımından insan merkeziliğin lehine işler. Hegel'in de Hobbes'un kurgusunda takdir ettiği üzere, hayvanın aksine rasyonel bir varlık oluşu sayesinde insan, bu

yapmamasına rağmen, bu geleneksel yoruma karşı çıkmamakta, hatta Schmitt üzerinden dolaylı olarak Hobbes'un insana atfettiği kötümser ve hayvani doğayı olumlamaktadır (Derrida, 2009: 44-45). Ek olarak Derrida'ya göre 'insan insanın kurdudur' ve 'insan insanın tanrısıdır' deyişlerinin aynı satırlarda geçmesi hayvan ve Tanrının benzerliğine işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. 'Tekinsiz Benzerlik: Hayvan, Egemen ve Tanrı' başlığı altında bu ilişkiye işaret ediyoruz.

rasyonel doğası ile Leviathan'ı yaratarak hayvani doğasını alt eder (Hegel, 2021: 286). Bu yapay protezin doğuşunu Hobbes şöyle betimler:

Tanrının dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, yapay bir canlı yaratacak şekilde, insanın *sanatı* ile taklit edilir. Çünkü hayat, organların, başlangıcı içerdeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir; bütün *otomatların* (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinaların, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? *Kalp* nedir ki bir *aydan* başka; *sinirler* nedir ki çok sayıda *yaylardan* başka; ya *eklemler* yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda *çarklardan* başka? *Sanat* daha da ileriye gider, doğanın o rasyonel ve mükemmel eserini, *insanı* taklit etmeye kadar. Sanat iledir ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince'de CIVITAS denilen, DEVLET adlı o büyük EJDERHA⁶ yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, egemenlik bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir ruhtur. (Hobbes, 2007: 17)⁷

Derrida, uygarlık tarihinde hayvan ile insan arasında bu kadar sık analogi kurulmasına karşın neden bir yerden sonra hayvanlığın aşılması gereken bir sınır olarak ele alındığını soruştururken Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu* (*Das Unbehagen in der Kultur*) metnine başvurur (Derrida, 2009: 31). Freud'un bu metni Derrida'nın eklenti kavramsısını (*quasi-concept*) anlamak açısından önemlidir çünkü Freud metnin üçüncü bölümünde insan için 'protezli tanrı' yakıştırmasını yapar (Freud, 2011: 50). İnsan, Freud'a göre sonluluğu, ölümlülüğü ve doğanın kaotik yapısına karşılık kendi organik bedenine ait olmayan, kültür, teknoloji, sanat gibi kimi protezlerle kendisini protezli bir tanrı hâline getirerek ölümü aşmayı hedeflemiştir. Freud'un metni, insanlığın tüm bu çabalarına karşın, kendi yaratımı olan uygarlığın insanın sonluluk derdine ve ölümsüzlük gayesine bir deva olmasını umarken pek çok kez adeta bir zehir de olduğunu, yani bu protezlerin Derridacı terminolojiyle *pharmakonvari* (ne deva ne zehir, hem deva hem zehir) yapısını gözler önüne serer. Derrida'nın seminerde sözünü ettiği pasaj ise metnin yedinci bölümündedir:

Akrabalarımız olan hayvanlar niye böyle bir uygarlık kavgası sergilemiyor? Bunu bilemeyiz ki. Büyük bir olasılıkla aralarından bazıları, arılar, karıncalar, termitler, bugün hayran kaldığımız devlet kurumlarını, görev dağılımını, bireyselliğin sınırlanışını sağlayana kadar binlerce yıl boyunca mücadele vermiştir. Bugünkü durumumuzun belirleyici özelliği, duygularımızın bize, bu hayvan devletlerinin ve bunlarda bireye verilen rollerin

⁶ Metnin orijinalinde ejderhanın adı doğrudan Leviathan olarak verilmektedir.

⁷ Vurguların tümü Hobbes'a aittir.

hiçbirinde mutlu olamayacağımızı söylüyor olmasıdır...Bu noktada, henüz yanıtı olmayan pek çok soru vardır. (Freud, 2011: 80)

Freud'un yanıtı hayvanın ulaştığı dengenin insanı asla tatmin etmiyor olusudur (Freud, 2011: 80). Freud'un gerekçelendirmesinin arka planında önemli bir tema olan ölüm dürtüsünün ayrıntılarına giremeyecek olsak da, Derrida açısından yanıtın ziyade sorunun formüle edilişi siyaset felsefesinin insan-hayvan ikiliğinde aldığı tavrın tespiti açısından mühimdir. Söz konusu tavrı problematize etmek adına Derrida, Hobbes'un Leviathan anlatısında korkuya yaptığı yatırımı ele alır. Leviathan olarak adlandırılan yapay ve devasa protez, politika öncesi durumda kol gezen ölüm korkusunu, yasa korkusu ile takas ederek korkuyu kendi devasa bedeninin tekelinde toplar.

Korku Ekonomisi

Derrida, Hobbes'un kurgusunu ele alırken La Fontaine'in ünlü *Kurt ile Kuzu* fablına referansta bulunarak fablın, mitik anlatıların ve masalların siyaset felsefesindeki yerini tartışmaya açar (Derrida, 2009: 34). Nitekim edebi anlatıların siyaset kuramlarını desteklemek için kullanılması Platon'un *Politeia* diyalogundan bu yana aşına olduğumuz bir durumdur. Derrida, tartışmasına söz konusu fablın kıssadan hissesini alıntılıyarak başlar: "En güçlü olan en iyi tartışandır ve her zaman kazanır" (La Fontaine, 2007: 93). Bu kıssadan hisse, Hobbes'un doğa durumu kurgusunun bir sonucu olarak konumlandırılan sözleşme anlatısını anlamak için de bir pusula işlevi görür. Derrida'ya göre her şeyden önce fabllarla her yerde karşılaşma ihtimalimiz vardır. Bir mitik anlatıda, bir tiyatro oyununda, gündelik konuşmalarda ve hatta ağırbaşlı bir felsefe kitabında karşımıza çıkarlar. Bu yönüyle de Derrida fablın sürekli aşına olduğumuz, tarihsel olmayan ama her koşulda belli bir ahlaki ders vermeyi ya da bir şeyleri öğretmeyi hedefleyen 'kurgusal' bir tür olmasına dikkat çeker ve fablın bu kurucu niteliğinin "bir şeyleri bilir kılma" anlamına gelen *faire savoir* özelliğini karşıladığını öne sürer (Derrida, 2009: 34). Ancak bu bilinir kılma işlevi, düz anlamıyla bir konu hakkında bilgi vermeyi ifade ettiği gibi, aynı zamanda bir şeyi bizim için aşına kılmak, bilindik hâle getirmek cinsinden retorik bir yöne de sahiptir ve düşünür fabllarda gündeme gelen bilgiyi daha ziyade bu ikinci anlamıyla eşleştirir (Derrida, 2009: 34-35). Bu açıdan Derrida böyle anlatılarda dilin performatif etkisine dikkat çeker. Dilin performatif etkisini ise *İmza, Olay ve Bağlam*'da, Austin'in *How to Do Things with Words* adlı eserinde gündeme getirdiği saptayıcı sözce (*constative utterance*) ile performatif sözce (*performative utterance*) arasında yaptığı ayrım üzerinden tartışmaya açar. Austin'e göre dildeki birtakım sözceler bir durumu nakletmenin ötesinde bir işleve sahiptirler. Sözelimi bir gemiye isim vermek, birini eş olarak kabul etmek, bahse girmek ya da birine vasiyet yoluyla bir şey devretmek türünden sözceler, dile getirildikleri anda bir eylemi de meydana getirmelerinden ötürü, Austin tarafından "performatif sözce" olarak nitelendirilirler (Austin, 1962: 5-6). Derrida, Austin'in performatif üzerine belirlemelerinden hareketle

içinde bulunduğu kanonik söylemi aştığını düşünse de (Derrida, 1988: 13), performatif sözce ile saptayıcı sözce arasındaki yaptığı ayrımın bu kadar keskin olmayacağını, aksine performatifler ile saptayıcılar arasındaki sınırların çok daha kırılğan ve hatta birbirlerine dolaşmış hâlde olduğunu, Austin'in başarılı bir performatifin koşullarını sıralarken istisnai durum olarak belirlediği bileşenlere odaklanarak gösterir (Derrida, 1988: 20). Keza fablın da bir şeyi bilinir kılma işlevinde bu iki sözcenin tam da bu türden bir iç içe geçmişliğinin etkisinden söz etmek mümkündür. Zira *Hayvan ve Egemen*'de Derrida, siyaset kuramlarında fablların hikâye dili ile yapılandırılmalarından ötürü, tarihsel olmayan farazi bir durumu sanki tarihsel bir uzlaşım ile kabul ediliyormuş gibi sunmaları dolayısıyla bu fabllarda bir çeşit bilinir kılınma işlevinin gündeme geldiğini tespit eder (Derrida, 2009: 35). Bu açıdan fabllar, özellikle siyaset kuramlarında kendilerine bir kıssadan hisseye hizmet eden sözde tarihsel referans noktası yaratırlar. Nitekim Hobbes'un doğa durumu anlatısından sözleşme kuramına geçiş aşamasındaki kurgusu da benzer bir bilinir kılma motivasyonu ile hareket ederek İngiliz filozofun siyaset kuramının kıssadan hissesine sözde tarihsel bir dayanak oluşturması bakımından performatif sözce ile saptayıcı sözce arasındaki sınırları bulanıklaştırarak performatif bir etkiye göz kırpar. Nihayetinde *Leviathan*'ın kıssadan hissesi de tıpkı *Kurt ve Kuzu* fablının gibi en güçlünün aklını ve savunusunu galip getirir.

Derrida, Hobbes'un kurgusunun başarısını korkuya yaptığı yatırımda bu olarak fablın sadece anlatıların linguistik düzlemiyle sınırlandırılmayacağını, imgesel düzlemde de işleyebileceğini göstermek ister. Bunun için yaşadığı çağın güncel bir olayı olan 11 Eylül saldırılarında gelişen teleteknoloji ile birlikte medya aracılığıyla benzer bir korkunun merkezde olduğu imgesel bir fablın yaratıldığını iddia eder (Derrida, 2009: 35). 11 Eylül'de medya ile birlikte saldırıların imgesel olarak yeniden üretilmesini korku ve terör ortamının bilinir kılınması olarak yorumlayan Derrida, saldırının Amerika Birleşik Devletleri'nin New York kentinin Manhattan bölgesinde gerçekleşmesine rağmen, medyadaki görüntüler aracılığıyla Paris'te, Berlin'de, Moskova'da, İstanbul'da ve dünyanın pek çok kentinde olayın daha başlangıcından itibaren örgütlü bir şekilde yeniden üretilmesine dikkat çeker. Derrida, Freudcu terminolojiye göndermeyle, medyanın yineleme zorlantısının şimdiki zamanın mevcudiyetini, asla mevcudiyetle doymayan bir travmanın geçmişine veya geleceğine doğru taşıdığını iddia ederek, medya aracılığıyla sanal olarak aşılana korku ve terörün de 'bilinir kılma' işlevine hizmet ettiğini gösterir. Bu tespit korku ortamını aşına hâle getirmek için mutlaka linguistik bir yolun şart olmadığını, medyanın imgenin gücünü kullanarak nasıl bir anlatı yarattığını tartışmaya açar (Derrida, 2009: 39). Derrida'nın bu tespiti, aynı zamanda seminer boyunca spesifik olarak ele almadığı *Leviathan*'ın kapağının da söz konusu etkisini düşünmeye sevk eder, ancak bu etkiyi tartışmadan önce Hobbes'un korkuya linguistik düzlemde yaptığı yatırımı tartışmak gerekir.

Derrida 11 Eylül'de medyanın bilinir kılmak adına yarattığı terörün, panik ortamının ve korkunun bir benzerini Hobbes'un *Leviathan*'da egemenlik ile korku arasında kurduğu bağlantıda bulur (Derrida, 2009: 39). Doğa durumunda insanın başına musallat olan ölüm korkusunu egemenin doğuşuna kaynaklık eden bir duygu durumu olarak temellendiren Hobbes, bu korkunun bertaraf edilmesi için sözleşmeyle haklarını egemene devreden insanları yeni bir korku ile yüzleştirir. Doğa durumunda tek tek her yüzleşmede gündeme gelebilecek korkuyu egemen kendi tekeline alarak hükmetme aracı hâline getirir. Korku hem egemenin var olma nedeni hem de ana etkisidir. Korkuyu, egemenin ortaya koyduğu yasanın garantörü olarak konumlandıran Hobbes *Leviathan*'ın 27. Bölümünde bizzat korkunun yasanın ihlâlinin gerekçesi olarak öne sürülebileceği kimi durumları değerlendirir. Derrida, Hobbes'un yalnızca bedensel tehlike durumlarındaki korkunun yarattığı motivasyonla gerçekleşen yasa ihlallerini meşrulaştırmasına dikkat çeker (Derrida, 2009: 41). Nitekim Hobbes'a göre bir insan bedensel bir saldırıya uğrama ve öldürülme gibi bir tehditle yüz yüze geldiğinde, yasanın ve devletin onun yardımına yetişememesinden ötürü kendi yaşamını korumak adına meşru müdafaa hakkına sahiptir. Hobbes'un sözünü etme gereksinimi duyduğu bu durum, onun siyaset kuramının bir açmazıdır. Çünkü doğa durumunda en temel hakkı olan yaşama hakkını güvence altına almak uğruna ölüm korkusunun onu ittiği motivasyon ile haklarını sözleşmeyle egemene devreden insan, bahsi geçen durumda egemenin kurucu prensibinin işlemediği anla yüz yüzedir. Bu açmazı gören Hobbes onu istisnai bir durum olarak konumlandırarak bu durumdan türetilen yeni istisnai durumların önünü almak adına yine aynı paragrafta bir set çeker (Hobbes, 2007a: 211). Sözgelimi, tehdit edilmenin yarattığı korkuyla, saygınlığının kaybedilmesi korkusuyla, intikam güdüsüyle ya da batıl inançlar gereği birinin öldürülmesi gibi durumlarda yine korku duygusunun öne sürülerek yasanın ihlal edilmesini Hobbes bu kez suç olarak belirler. Bu açıdan istisnai durum ile bu istisnai durumlardan türetilen sözde istisnaları ayırmak için bedensel zararı bir ölçüt olarak belirleyen Hobbes, bedensel tehlike durumlarında tehdidin 'şimdi ve burada' olmasına öncelik verir. Derrida ise korkunun şimdi ve buradallığına tanınan bedensel önceliğe odaklanarak, korkuya neden olan durumların asla tam olarak mevcut olmadığını, korkunun her zaman bedensel olanı aşan bir yanı olduğunu iddia eder (Derrida, 2009: 41). Zira mevcut olma deneyimine daima gayrı-mevcudiyet (*non-présence*) eşlik edeceğinden mevcudiyetin saf şimdi ve buradallığına erişmek imkânsızdır (Derrida, 1973: 64). Bu yönüyle Derrida açısından Hobbes'un sözünü etme gereksinimi duyarak bir ayrıcalık tanıdığı bedensel tehlike durumları, beden şimdi ve buradallığına yatırım yapmak bakımından bir tür mevcudiyet metafiziğine düşüştür.

Böylelikle korkuyu siyaset kuramının motoru olarak konumlandıran Hobbes, korkunun ekonomisini ise koruyuculukta kurar. Doğa durumundaki korkuyu, onu yaratan durumlardan insanı koruyacağını vadederek bertaraf eden egemen, bu koruma hizmetinin karşılığında kendisine ve yasalara itaati talep eder. Ne var

ki yasalara itaat etmekle yükümlü uyrukların, itaat etme edimlerini güvence altına alan unsur da yine korkudur (Derrida, 2009: 42). Bu yönüyle egemenin hem varlık koşulu hem de garantörü olan korku ekonomisinde Derrida, koruma ve itaat etme arasında kurulan özsel bağlantıya dikkat çekerek, egemenin koruma hizmetini gerçekleştirmesiyle tebaayı kendisine ve yasalara uymaya mecbur etmesini Carl Schmitt'in "koruyorum, o halde kendime bağlıyorum" anlamına gelen meşhur deyişle formüleştirir: *protego ergo obligo* (Derrida, 2009: 43). Schmitt *Siyasal Kavramı*'nda bu deyişin, Kartezyen egonun meşhur *cogito ergo sum* ilkesinin devletin alanındaki bir izdüşümü olduğunu belirtir (Schmitt, 2021: 83). Diğer yandan bu korku ekonomisinde egemenin akıbeti kendi payına düşeni yapmasına göre şekillenir. Keza yapay devasa beden olan Leviathan tıpkı onu üreten insan gibi ölümlüdür. Nasıl ki insana canlılık veren nefes ise, bu yapay bedene canlılık veren ruh da egemenliktir. Bu yapay bedene canlılık veren egemenliğin vadesi, uyrukları ona tabi olduğu kadardır (Hobbes, 2007: 162). Bu tabiiyeti teminat altına alan koşul ise egemenin, uyrukları kendilerini korkutan şeylerden koruyabilmesidir.

Tekinsiz Benzerlik: Hayvan, Egemen ve Tanrı

Derrida, Hobbes'un kurgusal bir anlatıyla bir tarihsel gerçekmişçesine aşına hâle getirdiği doğa durumundan sözleşmeye geçiş anında koruma ile itaat arasında yapılan alıp verme ilişkisindeki korku ekonomisini tartışmaya açmasının akabinde, sözleşmenin dışında bırakılan kategorilere yani Tanrı ile hayvana odaklanır. Tanrı ve hayvanın politik birliktelikte dışarıda bırakılmasına Aristoteles'in *Politika*'sında karşılaştık da Hobbes'u Tanrı'yı dışarıda bırakmaya iten motivasyon Aristoteles'inkinden farklıdır. Hobbes hem Aristotelesçi teleolojik varsayımlarla hem de orta çağın teoloji merkezli siyaset kuramları ile arasına mesafe koymak adına böyle bir set çekme gereksinimi duyar. Egemenliğin askıya alınma durumlarını sıralayan Hobbes, Tanrı'ya bağlılığın egemene bağlılık ile bir çatışma yaratıp yaratmayacağını tartışmaya açar. Sözelimi Tanrı'ya bağlı insanlar Tanrı'nın egemenliğini devletin fani egemenliğine kıyasla daha üstün ve mükemmel bularak egemene itaatsizlik edebilirler (Hobbes, 2007a: 131). Derrida bu hipotetik itaatsizlik tehdidine karşılık Hobbes'un aldığı virajda egemenin onto-teolojik-politik yapısını dekonstrüktif okumaya tabi tutmak açısından uygun bir zemin yakalar (Derrida, 2009: 46). Hobbes söz konusu hipotetik itaatsizlik gerekçesini en iyi ihtimalle sözleşmeye uymamak üzere ortaya atılmış bir bahane olarak nitelendirir, zira Hobbes'a göre Tanrı ile onu temsil eden bir kişinin aracılığı olmaksızın sözleşme yapmak imkânsızdır (Hobbes, 2007: 131). Derrida, Hobbes'un yaklaşımının çok katmanlı yapısına dikkat çekerek *Leviathan*'ın açılış paragrafını yeniden hatırlatır (Derrida, 2009: 47). Bahsi geçen paragrafta Hobbes, devletin protezli yapısının ilahi bir modele referansla kurgulandığını ileri sürer. Nasıl ki doğa Tanrı'nın bir sanatı ise, yapay bir ruh olan Leviathan da insanın

Tanrı'nın sanatının bir replikasını üreterek yarattığı bir sanattır. Böylelikle Hobbes siyasi otoritenin meşruiyetini teolojik bir kaynaktan neşreden bir yapıda temellendirmeyerek orta çağın siyasi teorilerine mesafesini ortaya koyar. Bununla birlikte Tanrı'nın Kutsal Kitap'ta bir ejderha ile özdeşleştirdiği Leviathan adlı canavarın karşısına adına devlet denilen insan yapımı Leviathan'ı çıkartarak Tanrı'nın sanatına bir anlamda meydan okur. Ancak bu hamlenin muğlaklığının etkisi kitabın neredeyse tümüne sirayet etmiştir ve Derrida, Hobbes'un hümanist egemenlik modelinin temelinde hâlâ bir tür teolojinin yattığını söylerken Schmitt ile hemfikirdir. Nitekim Schmitt de modern siyaset kuramının kavramlarının, teolojik kökenlerini kaçınılmaz olarak muhafaza eden sekülerize edilmiş kavramlar olduklarını iddia eder (Schmitt, 1985: 36). Derrida, Hobbes'un *Leviathan*'ına nüfuz eden teolojik yapıyı Tanrı'ya itaatin egemene itaatten muaf kılmayacağına yönelik tespitlerinde arar. Hobbes bu iddiasını Tanrı ile doğrudan anlaşma yapmanın olanaksızlığına odaklanarak gerekçelendirir. Derrida'ya göre Hobbes'un gerekçelendirmesinin üç ayağı vardır: ilkin, Tanrı ile doğrudan bir sözleşme yapılamayacak olması insanın yalan söylediğinin bir kanıtıdır. İkinci olarak devletin yasası ile Tanrı'nın yasası birbirinden farklı yasalardır. Son olarak, Tanrı ile doğrudan bir sözleşme yapma iddiasında Yahudilik iması vardır. Derrida açısından Hobbes bu imaya Hristiyan temelli bir yanıt vererek, Tanrı ile doğrudan ahit yapmanın karşısına dolayımı öne sürerek Tanrı ile sözleşmede bir vekilin aracılığını şart koşar. Dahası vekilin aracılığı varsayımıyla Hobbes, Tanrı'nın vekil olarak yeryüzünde bir egemen olan devleti vekil tayin etmesine yönelik bir imaya kapı aralar. Bu yönüyle Derrida egemeni Hristiyan tanrısının yeryüzündeki gizli temsilci olarak konumlandırılan Hobbes'un sözde seküler modern egemenlik teorisinin temelini Hristiyan temelli bir ontoteolojik yaklaşım yerleştirdiğini iddia eder (Derrida, 2009: 46-53). Tüm bu teolojik imalara karşın Hobbes'un sözleşmede Tanrı'yı dışarıda bırakması ve bunun da Tanrı'nın araçları olmaksızın yanıt veremeyişi fikri ile temellendirilmesi sayesinde bu teolojik arka plan kendi içinde tutarlı bir hümanist modelle maskelenmektedir.

Üstelik sözleşmeden yanıt vermemesi gerekçesiyle dışlanan yalnızca Tanrı değildir, hayvan da yine aynı gerekçe öne sürülerek sözleşmede bir taraf olarak alınmaz. Ancak hayvanın yanıtızsızlığı Tanrı'nın yanıtızsızlığı ile aynı türden değildir çünkü Tanrı vekilleri aracılığıyla konuşurken, hayvanın yanıt vermemesi böyle bir konuşma ve konuşulanı anlama yeteneğinden mahrum olmasında temellendirilir (Hobbes, 2007a: 102). Hobbes'un hayvanı sözleşmenin dışarısında bırakma gerekçesi tüm bir Batı metafizik geleneğinin hayvana aldığı tavırla paralellik arz eder. Bu paralellik Derrida'nın yalnızca *Hayvan ve Egemen* seminerlerinin değil, *Öyleyse Olduğum Hayvan (L'Animal que donc je suis)* metninin de başat meselesidir. Derrida, Hobbes'un *Leviathan*'ında egemenlik teorisinin işleme mantığında insan-hayvan ikiliğinin müphemleştiği anı tespit ederek aradığı imkânı yakalar. Ancak bu müphemlik Hobbes'un hayvan konusundaki hassasiyetinden değil, egemenlik mantığının müphem işleyişinden kaynaklanır ve ancak

dekonstrüktif bir okuma ile gün yüzüne çıkabilir. Aksi takdirde Derrida'nın da belirttiği üzere Hobbes'un hayvana yaklaşımının Kartezyen geleneğin hayvana yaklaşımından pek bir farkı yoktur ve düşünür hayvana aldığı tavırda Hobbes'u da bu geleneğin içerisine yerleştirmekte tereddüt etmez (Derrida, 2009: 57). Nihayetinde Hobbes, apolitik durumda her bir insanın bir diğeri için bir tehdit barındırması yönüyle insana hayvani bir doğa çizerek, egemenin tanındığı bir anın gündeme gelmesiyle, insanın böylesi bir hayvani doğayı alt ettiği fikrindedir. Keza hayvan da konuşma ve anlaşma yeteneğinden, klasik terminolojiyle *logostan* mahrumiyeti sebebiyle sözleşmede bir taraf olarak görülmez. Sözleşmenin tarafı olma ayrıcalığı ancak akıl sahibi bir canlı olan insana vakfedilir. Hayvan ise bu silsilede, Tanrı gibi aracısı olmaması dolayısıyla değil, bizzat *logostan* mahrum oluşuyla sözleşmenin dışındadır. Hobbes tarafından sınırları kesin çizgilerle çizilmek istenen insan-hayvan, egemen-tanrı ikiliklerinin müphemliği, egemenin de tıpkı hayvan ve tanrı gibi yanıt vermediği fark edildiğinde gündeme gelir.

Görsel 1. Leviathan İç Kapak Resmi



Egemenin hayvan ve tanrı ile ortaklığının tespit edilmesi adına Derrida'nın seminerlerde spesifik olarak odaklanmadığı *Leviathan*'ın kitap kapağını hesaba katmak gerekir. Daha ziyade *Leviathan*'ın söylemsel düzleminde gerçekleşen anlatıya odaklanan Derrida, 11 Eylül bahsinde bu türden anlatıların yalnızca söylemsel düzlemde sınırlanamayacağını dile getirirse de *Leviathan*'ın kapak resmini görsel düzlemde bir incelemeye tabi tutmaz. Ancak bu bir ihmal olarak görülmemelidir çünkü Derrida seminerlerinde Hobbes'un egemen modelinin işleme mantığının arkasındaki hiyerarşik yapılanmanın asimetrik veçhesini açığa çıkararak, kapak resmi ile ilgili aktüel olarak devam eden ve ilerleyen sayfalarda sözünü edeceğimiz tartışmalara tatmin edici bir yanıt getirir.

Meşhur kitabının iç kapak resmi için özel olarak sipariş veren Hobbes'un *Leviathan*'ı için Görsel 1'de görülen Abraham Bosse imzalı resim tasarlanır. *Leviathan*'ı kaleme almadan önce Hobbes, Descartes'ın görme kuramını sergilediği *La Dioptrique* eserini okumasının ardından 1640 yılında *Tractatus Opticus* adlı eseri kaleme alarak onun kuramına bazı itirazlar yöneltir (Prins, 1996: 132). Hobbes'un görme kuramının ayrıntılarına girmeyecek olsak da bu biyografik bilgi bile başlı başına Hobbes'un görmenin politik teorisi açısından önemini farkında olarak böyle bir sipariş verdiğini düşünmeye imkân tanır. Nitekim Rönesans resminde perspektifin keşfiyle birlikte gözü merkeze alan yeni görme biçimi, gözü yalnızca sanat alanında değil, politika alanda da merkeze yerleştirir. Hobbes'un politik anlatısında da takip edilebilecek bu göz merkezli görme modeli, etkisini iç kapak resmi sayesinde imgesel düzlemde pekiştirir. Resim iki ana plakaya bölünmüştür ve resmin üst plakasının merkezinde dağların hemen yamacından yükselen uyrukların bedenlerinden gövdesi oluşturulmuş devasa figür bulunur. Figürün bir elinde kılıç öteki elinde ise psikopos asası göze çarpar. Dev figürün başının hemen üzerindeki Latince *non est potestas superterram quae comparetur ei* (bu dünyada onun gücüyle kıyaslanacak bir güç yok) deyişi ise onun *Leviathan*'dan başkası olmadığını söyler. Eyüp Kitabı'nın 41. babının 24. cümlesinde karşımıza çıkan bu ejderhayı neden egemenle özdeşleştirdiğinin izahını Hobbes şöyle yapar:

... Bu yöneticiyi ise, Tanrı'nın *Leviathan* denilen o büyük gücü yaratıp ona Gururlu İnsanların Kralı adını taktığı *Eyub* kitabının kırk birinci babının en son iki mısrasından esinlenerek *Leviathan*'a benzettim. *Yeryüzünde onun benzeri yoktur: Korkmayacak şekilde yaratılmıştır. Altındaki her şeyi görür; ve bütün gurur oğullarının kralıdır* (Hobbes, 2007: 225).⁸

Kitabı Mukaddes'in *Leviathan*'ına yapılan bu açık referansa rağmen, Hobbes'un hamlesi çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Aynı paragrafta Hobbes, Tanrı'nın *Leviathan*'ına karşın insan yaratımı *Leviathan*'ın ölümlülüğü ortak bir kader olarak insanla paylaştığını ve bu yüzden Tanrı'nın *Leviathan*'ının aksine

⁸ Vurgular Hobbes'a aittir.

bu insan yapımı canavarının korkması gereken şeylerin olduğunu ima eder (Hobbes, 2007: 225). Ancak bu hümanist manevra, Hobbes'un yine de imgesel düzlemde egemenle özdeşleştirdiği Leviathan'ının teolojik ve hayvani doğasına yönelik imaları silmeye yetmez. Nitekim pek çok yorumcu teolojik imgelemde bir ejderha ile özdeşleştirilen bu yaratık sayesinde Hobbes'un da egemeni imgesel düzlemde vahşi bir hayvanla temsil ediyor olmasıyla ilgilenir. Sözgelimi Skinner, Hobbes'un *Leviathan*'da egemeni *De Cive* ve *Yasanın İlkeleri*'ndekinin aksine barışçıl bir doğayla değil de hayvansal bir doğa ile temsil etmesine dikkat çeker (Skinner, 1996: 388). Skinner'a göre bu dönüşümün izahı, *Leviathan*'ın korku temelli politik modelinin görsel bir retorisi olarak okunabilir. Leviathan figürü yapay ve ölümlü olarak tarif edilse bile, uyrukları barışın sağlanması ve korunmasını borçlu oldukları bir ölümlü Tanrı olarak düşünmeye sevk etmesi açısından, huşu uyandırıcı bir izlenim yaratır (Skinner, 1996: 389). Schmitt ise Hobbes'un *Leviathan*'ı Eyüp Kitabı'ndaki ismine referansla kullansa bile, kapak resminde Leviathan ile özdeşleştirilmiş imgenin bir ejderha ya da timsahtan ziyade dev bir adamı andırmasına odaklanarak Hobbes'un Kitabı Mukaddes'in deniz hayvanı ile Platonik dev adam imgesinin tek bir hamlede yan yana getirdiğini iddia eder (Schmitt, 1996: 19). Nitekim Hobbes da daha *Leviathan*'ın açılış paragrafından itibaren Leviathan'ın büyüklüğünü vurgular. Schmitt bu iddiası ile birlikte Hobbes'un Leviathan'ı ile Behemot'unu karşılaştırır. Zira Behemot da tıpkı Leviathan gibi Eyüp Kitabı'nda geçen teolojik imgelemde referansı olan hayvani bir yaratıktır ve Hobbes, *Leviathan*'dan yıllar sonra İngiliz iç savaşını temalaştırdığı kitabına bu canavarın ismini verir. Bahsi geçen eserde iç savaşın kaynağını siyasi otoritenin gücünün parlamenter sistem ile kral arasında pay edilmesi olarak tespit eden Hobbes, Schmitt'e göre böylelikle ideal yönetim biçiminin ne olması gerektiğine dair beyanını da siyasi kuramının imgesel evreninde Leviathan'ın karşısına Behemot'u getirerek yapmış olur. Siyasi kuramında uzamsal bir model kurgulayan ve bu modelde insanı bir kara canlısı olarak konumlandıran Schmitt, Hobbes'un ayırımı da bu model üzerinden okuyarak bir kara canlısı olan Behemot'u kaos ile özdeşleştirirken bir deniz canlısı olan Leviathan'ı ise arabulucukla özdeşleştirir:

Kitap başlığı metinde açıklanmasa da Behemot, Pürüten Devrimi sırasında İngiliz ulusunu yok eden dini fanatizm ve mezhepçiliğin getirdiği anarşinin bir simgesi olarak sunulur. Leviathan ve Behemot canavarları, Hobbes'un teorisinde birbirleriyle nasıl bir ilişkiye sahiptirler? Devlete işaret eden Leviathan'ı ve devrimi temsil eden Behemot'u Hobbes besbelli ki mitsel spekülasyonlardan aktarmamıştır. Yine de on yedinci yüzyıl İngiliz'i için deniz hayvanının bir arabuluculuk düzeninin sembolü haline gelmesi tesadüf değildir çünkü 'dev balina' İngiliz halkının hayal gücüne yabancı bir hayvan değildir. Ne var ki özünde hem devletin barışı dayatma işlevi hem de doğa durumunun devrimci, anarşist kuvveti kıyaslanabilir temel kuvvetlerdir. Hobbes'a göre doğa durumunun veya Behemot'un esas doğası, ancak

devletin kapsayıcı gücü yani Leviathan tarafından önlenebilir olan iç savaştan başka bir şey değildir. Buradan da anlaşılacağı gibi, canavarlardan biri olan Leviathan 'devlet', diğer canavarı, yani Behemot olan 'devrimci insanlar'ı sürekli olarak baskılar (Schmitt, 1996: 21).

Hobbes'un imgesel düzlemde iki hayvani yaratık üzerinden gittiği ayırım, ideal yönetim biçimi olarak egemenliğin tek kişinin otoritesine vakfedildiği monarşiyi ima etmesi bakımından önemlidir. Zira yönetimde söz sahibi verici mercii sayısı ne kadar artarsa, doğa durumundaki kaosu aratmayacak cinsten karmaşa ortamının doğuşu o kadar kaçınılmaz olacağından Hobbes egemenliğin bölünmezliğinde ısrar eder. Nitekim iç kapak resminde kullanılan çizim tekniği de bu motivasyona imgesel düzlemde hizmet eder. İlk olarak resimdeki kılıç ile asa üzerinden bu imayı takip etmek mümkündür. Sağ elinde kılıcı, sol elinde ise piskopos اساسını tutan Leviathan bu hamlesiyle, orta çağın Tanrı tarafından papa ile kral arasında pay edilen egemenlik anlayışına karşın, egemenliğin dünyeviliğini ve ruhaniliğini aynı erkte tek bir bedende birleştirir (Martinich, 1992: 363). Bu hamlesiyle orta çağın teolojik kökenli egemenlik anlayışına aldığı mesafeyi imgesel düzlemde beyan eden Hobbes'un ideal yönetim biçiminin parlamenter sisteme karşılık monarşi olduğuna yönelik iması ise Leviathan imgesinin göz merkezli görme modeline yapmış olduğu yatırımda saklıdır. Bu hamle Leviathan'ın dev gövdesini oluşturan arkaları dönük uyukların bakışlarının Leviathan'ın yüzüne dönük olmasıyla ima edilir. Zira resmin kaçış noktasında Leviathan'ın devasa gövdesinde konumlandırılan insanların bakışı kapak resmine bakan müstakbel okurların da nereye odaklanması gerektiğini söyler: Merkez Leviathan'dır. Bu çizim tekniği Hobbes'un egemenlik modeli ile yakından ilişkilidir. Perspektif tekniği ile çizilen resim dünyanın algılanışında bedenselliğin rolünü ehlileştirip ihmal ederek, dünyayı karşımızda duran bir resme dönüştürür. Halbuki dünyayı algılama ediminde algılayan öznenin bedenselliği sebebiyle bir nesnenin algısını belli bir *t* anında tüketebilmesi imkânsız olduğundan, nesnelere ancak belli vechelerinden hareketle algılar. Dahası ressam, bu teknik ile çizilen bir resimde nesnelere konumunu merkezle ilişkisine göre konumlandırarak resimde neyin ön planda olduğunu, neyin geride kalması gerektiğini merkeze olan konumuna göre tayin eder. Algılama ediminde bedenin uzamsal konumunu ehlileştirilen bu imgesel düzenleniş biçimi, siyasi modelde de göreliliği ehlileştirme yoluna gider. Hobbes'un doğa durumundan sözleşmeyle hakların egemene devredilmesi anı hatırlanacak olunursa, bu anın akabinde Hobbes yasa ile birlikte adaletin de doğduğunu iddia etmektedir. Neyin adil olup olmadığı doğa durumunda, kişinin bakış açılarının göreliliğine tabiyken, egemenin yasa, görelilikleri silerek adil olanı yasasının buyruğunun tekeline indirgemektedir (Hobbes, 2007a: 96). Bu açıdan bakıldığında tıpkı perspektif tekniği ile çizilmiş bir resimde nesnelere mahiyetinin merkeze mesafesine göre belirlenmesi gibi, egemenin tanınmasıyla birlikte siyasi yapı içerisindeki tüm meseleler de merkeze mesafesine göre konumlarının mahiyetini kazanmaktadırlar. Bu bakımdan bedenselliğin yok sayıldığı göz merkezci

bir görme modeline referansla tasarlanan kapak resmi, kitabın söylemsel düzeni ile çakışarak Skinner'ın tabiriyle görsel bir retorik işlevi görür.

Derrida'nın egemenin hayvan ve tanrı ile paylaştığı bir ortaklık -ama diğer ikisinden farklı olarak bir ayrıcalık- olarak öne sürdüğü yanıt vermeme durumu, göz merkezci görme modeli ile inşa edilmiş egemenlik teorisi hesaba katıldığında daha anlamlı hâle gelir. *Leviathan*'ın kapak resminin merkezinde konumlandırılan egemen, yasanın, adaletin, hakların, uyrukların yaşama şeklinin yani tüm bir siyasi modelin merkezi olmak bakımından bu siyasi yapının oyunundan etkilenmez. Ni-hayetinde egemenle uyruklar arasındaki ilişki karşılıklı değildir ve hatta kapak resmindeki Leviathan imgesi bile bu karşılıksız ilişkinin bir göstergesidir. Leviathan'ın gövdesini oluşturan insanların bakışı ona doğru dönükken Leviathan'ın bakışı uyruklarına doğru dönük değildir; Leviathan karşıya, kitabın müstakbel okuyucusuna bakar (Tralau, 2007: 74). Egemenin bu ayrıcalığı Derrida'nın 1966 yılında John Hopkins Üniversitesi'nde sunduğu ve 1967 yılında yayımlanan *Yazı ve Fark*'ta yer alan 'İnsan Bilimlerinde Yapı, Gösterge ve Oyun' metninde ifade ettiği türden bir merkezi akla getirir. Derrida bu metninde yapı kavramının Batı metafizik geleneği ile akran olduğunu öne sürerek, bu geleneğin metinlerindeki yapının yapısallığının açtığı oyunun daima bir merkezin etrafında örgütlendiğini ekler. Felsefe tarihinde *ousia* (töz), *arkhe* (ilke), *energeia* (etkinlik), *telos* (erek), *eidōs* (öz) gibi pek çok farklı kılıkta karşılaştığımız bu merkezler, Derrida'ya göre yapının tutarlılığını örgütleyerek oyunun olanağını da açarlar. Ancak Derrida oyunun olanağını sağlamak adına açılan bu merkezin aynı zamanda oyunu kapattığını dile getirerek bir tür çifte hamleden söz eder. Merkez, merkez olması bakımından yapının öğelerine kendi mesafesine göre değer biçerken, aynı zamanda oyunun öğelerinin birbirleriyle ikamelere, mübadelelere ve dönüşüme girmesini yasaklayarak oyunu daima bir noktada durdurur. Bunun yanı sıra merkezin paradoksal bir biçimde hem yapının içinde hem de yapının oyunundan etkilenmemek bakımından dışında olduğunu tespit eder (Derrida, 2002: 351-352). Derrida'nın merkeze yönelik tespitleri, Hobbes'un tüm siyaset kuramının merkezinde konumlandığı egemeninin işleme mantığını anlamak adına bir rota sunar. Yasanın, adaletin ve devletin kökeni ve kaynağı olarak konumlandırılan egemen, tüm bir yapının merkezi olmak bakımından yasanın dışındadır; bir merkez olarak yasaya itaat etmeme ve askıya alma hakkına sahip oluşu nedeniyle yasaya yanıt vermeyebilir. Uyruklar yasaya itaat ederek adaletin kaynağını yasada aramalıyken, egemen yasanın adaletinin dışında durarak yasaya yanıt vermeme hakkına sahiptir. Egemenin bu hakkı, onu hayvana ve tanrıya benzettiği kadar suçluyla da benzetir. Tek fark şudur: Egemen yasaya itaat etmediğinde suçlu sayılmaz.⁹

⁹ *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli*'nde de Derrida, hukukun ve otoritenin kaynağında temelsiz bir şiddet edimi olduğunu (Derrida, 2014: 59), dahası hukukun da meşruiyetini bu kurucu şiddet ediminden aldığını göstererek egemen ile suçlu arasındaki ilişkiye işaret eder.

Derrida yanıt vermekle yükümlü olmayan egemenin bölünmezliğini Hobbes'un yüzeyde gündeme getirdiği bilinçli hamlelerinde değil, metafizik kategorilerin derinlerine sirayet etmiş hiyerarşik yapılanmalarında arar. Egemenlik mantığının derinliklerinde yatan kategorilerin hiyerarşik yapılanmaları kendisini hayvanla simetrik biçimde düşünülebilecek kategorilerde ancak dekonstrüktif bir okuma ile gösterir. Bu gösteri aynı zamanda sözleşmenin ya da politik alanın bir biçimde dışarıda bıraktıklarının egemenin otoritesini nasıl kurduğunu göstermek açısından mühimdir. Derrida'ya göre egemenliğin bölünmezliği, toplumsal yapı içerisinde hükmetme bahsinin gündeme geldiği her yerde yeni ikilikler yaratarak kendi mantıksal yapısını işletmeye devam eder (Derrida, 2009: 29). Bu mantığın nasıl işlediğini görmek adına Derrida ebeveynlerin çocuklarıyla ve efendinin kölesiyle ilişkisine odaklanır. *De Cive*'de Hobbes insanlar üzerinde egemenlik kurmanın ilk yolunun sözleşme olduğunu ileri sürerken, diğer yolları ise doğum ve buyruk altına alma bir başka deyişle köleleştirme olarak belirler (Hobbes, 2007b: 120-121). İlk hâlde, doğa durumundan sözleşmeye geçiş momentiyile birlikte hayvanların sözleşmede bir taraf olmaması gibi, annenin doğa durumunda çocuğun üzerinde sahip olduğu hak da devletin kuruluşundan sonra erkeğe geçer. Bu hamleye Derrida daha Hobbes bahsini açmadan evvel seminerinin hemen başında 'hayvan' kelimesinin başına gelen Fransızca feminem artikeli (*la bête*) ile 'egemen' kelimesinin başına gelen maskülen artikeline (*le souverain*) dikkat çekerek işaret eder (Derrida, 2009: 2). Hobbes'a göre çocuğun anneden doğması, çocuk üzerinde ilk hak sahibini anne yapar. Buna ilaveten İngiliz filozofa göre erkek ile kadın arasındaki ilişkinin evlilik gibi toplumsal bir kurum tarafından tanınmadığı doğa durumundaki ilişki modelinde, çocuğun babasının kim olduğunun belirlenmesi annenin teyidine muhtaç olduğundan, çocuk üzerindeki doğal hak sahibini anne yapar. Ancak sivil duruma geçişle birlikte ailenin kurucu ögesi 'baba' olacağından, çocuk üzerindeki hak da anneden babaya geçer (Hobbes, 2007b: 128-130). Zira evin iktidarını erkeğe tahsis eden Hobbes, egemenliği evde küçük bir kral olarak erkekte bedenleştirir.

Kölenin konumu da yine egemenin bölünmezliği gereği *De Cive*'in sekizinci bölümünde tartışıldığı üzere efendi kölesini azat etmediği ya da sürgüne göndermediği sürece baki olarak kalır. Doğa durumundan devlete geçiş köleyi kölelikten azat ettirmez, zira Hobbes'a göre onun zaten bir efendisi vardır. Öte yandan, kölelik meselesinin tartışıldığı bu bölümün son paragrafı neden metafiziğin hayvan kategorisinin sosyal yapılanmanın köle kategorisi ile aynı sütuna yazıldığına da bir izahını sunar. Hobbes'a göre insanların akıldan yoksul olan hayvanları kendi çıkarı uğruna evcilleştirebilir, kullanabilir, yemek için avlayabilir ve tıpkı doğa durumunda kendine olası tehdit olarak gördüğü insanları öldürdüğü gibi hayvanları da öldürebilir. Ancak sözleşmeye geçişle birlikte insanları öldürmesi artık bir suç sayılmasına karşın, hayvanı öldürmesi bir suç sayılmaz. Zira Hobbes'a göre hayvanlar üzerindeki hak doğal bir haktır (Hobbes, 2007b: 125) ve bu hak egemenin yasasına devredilmeden kalır.

Sonuç

Hobbes siyaset kuramını yapılandırırken, yapının merkezine mutlak ve bölünmez egemeni yerleştirerek adaleti, yasayı, düzeni ve düzene dayanak oluşturan hiyerarşiyi de bu merkeze göre konumlandırır. Derrida'nın gösterdiği üzere, yapının temeline performatif bir etkiye göz kırpan kurgusal anlatı yerleştirerek, egemenin mutlaklığını ve bölünmezliğini anlatının kıssadan hissesi ile teminat altına alınmasını yanı sıra, bu kurgusal anlatıyı tarihsel bir gerçeklikmiş gibi de bilinir hâle getirir. Anlatının kıssadan hissesi tıpkı La Fontaine'in fablı gibi en güçlüünün savunusunu, bir başka ifadeyle *logosunu* galip getirir ve Hobbes'un neredeyse tüm bir siyaset kuramı da bu galibiyetin gerekçesini göstermeye koyulur. Nitekim insana attığı hayvani doğayı, akli aracılığıyla yine insana alt ettiren Hobbes, bu yolla politik bir aradalığın yapaylığını temellendirmek ile birlikte, bu bir aradalığı insanın türsel ayrıcalığına hasrederek Batı metafizik geleneğinin kurucu ikiliklerinden insan ile hayvan ikiliğinin sınırlarını da aynı hamlede çizer. Doğa durumundaki hakların sözleşmeyle bir egemene devredildiği bu kurucu momentte, yapının merkezi hâline gelen egemen, insan-hayvan ikiliğine ilave olarak pek çok karşıtlık zincirini de kendi yapay devasa bedenine eklemeyerek, bu ikilikler arasında simetrik biçimde işleyen hiyerarşik bir yapılanma kurar. Zira yapının merkezi olan egemen bölünmezlik prensibi gereği, toplumsal yapılanma içerisinde hükmetme bahsinin gündeme geldiği her yerde, kendi meşruiyetini sürdürmek açısından, insanı, erkeği ve efendiyi yakınına konumlandırarak bir anlamda kendisini bu kategorilerde bedenleştirirken; hayvanı, kadını, köleyi ve hatta Tanrı'yı ise kendinden uzağa konumlandırır. Bu kategorilerin egemene mesafesi ise tesadüfi değildir, aksine Hobbes'un siyaset kuramının hiyerarşik yapılanmasındaki simetrisinin bir izdüşümüdür. Ne var ki Hobbes'un siyaset kuramında karşılaştığımız bu simetri ile yalnızca İngiliz filozofun siyaset kuramında değil; neredeyse tüm bir Batı metafizik geleneğinde benzer motivasyonların eşliğinde çeşitli kılıklarla pek çok kez karşılaşmak mümkündür. Hayvanı ve Tanrı'yı sözleşmeden alenen dışarıda bırakırken Hobbes, kadının, kölenin ve çocuğun politik alandaki akıbetini açık açık beyan etmeden muğlak bırakır.

Derrida'nın Hobbes okuması ise muğlaklığın aslında İngiliz filozofun tüm bir siyaset kuramına nüfuz ettiğini ve Hobbes'un incelikle tasarladığı insan, erkek ve efendi egemeninin, tanrıyla, hayvanla ve suçluyla, yani sözleşmeden dışladıklarıyla ve sözleşmeyi ihlâl edenlerle şaşırtıcı benzerliğini gösterir. Bu benzerlik egemenin otoritesini, merkeze yakın kategorilerin değil; bilhassa merkezden dışladığı kategorilerin -hayvanın, Tanrı'nın, kadınların, çocukların ve kölelerin- kurduğunu gözler önüne serer. Zira egemen meşruiyetini, gücünü ve otoritesini daima bu kategorileri hedef göstererek devşirir. Hobbes tarafından sınırları kesin çizgilerle çizilmek istenen kategorilerin ve hiyerarşilerin esasında ne kadar kaygan ve müphem olduğu belki de en çok egemen figürünü temsil edildiği Leviathan'ın yüzüne sirayet eder. Zira imgesel düzlemde Eyüp Kitabı'ndan alınan bir

figür olan Leviathan aynı zamanda ejderha ile özdeşleştirilen vahşi bir hayvandır. Bu çifte hamleye karşın Hobbes bir de ters hamle yapmaktan geri durmaz ve teolojik imgelemde hayvanla özdeşleştirilen egemen Leviathan'ı kapak resminde insan suretinde temsil eder. Hâlen aktüel olarak tartışılan bu hamlenin gerekçesi Derrida'ya göre egemenin tanrı ve hayvanla paylaştıkları ortak kaderde saklıdır. Zira egemenin yasaya uymama, yasayı askıya alma ve yasanın dışında olma ayrıcalıkları onu yasaya yanıt vermeye yükümlü kılmadığından bu ayrıcalık gereği egemen, en az Tanrı ve hayvan kadar sözleşmenin dışındadır.

Hayvan ve egemen denildiği her anda Derrida'ya göre aradaki ve bağlacı yalnızca yan yana gelmesine pek aşına olunmayan, heterojen bu iki kategoriyi birbirine bağlamakla kalmaz. Aynı zamanda her iki kategorinin de bir ortaklık olarak yanıt vermeme buluşması, bu ortaklığı bir çeşit çakışmaya ve örtüşmeye götürür. Ne var ki bu ortaklıktan hayvan logosa sahip olmayışı gerekçesiyle bi-herberdir. Bu sebepten söz konusu çakışmanın yaratacağı benzerlik ve analogi her durumda egemenin lehine hizmet eder. Hayvan ve egemen arasındaki tekinsiz ilişkiyi Türkçede formülleştirmek pek mümkün olmasa da, Derrida Fransızcanın da verdiği imkânla bu iki kategori arasına getirilen 've' anlamına gelen Fransızcadaki et bağlacını, '-dır' anlamına gelen yine Fransızcadaki est kopulasıyla bir araya getirir (Derrida, 2009: 18) ve düşünürün bu hamlesi şöyle formüleleştirilebilir: hayvan e(s)t egemen. Bu formülasyon yalnızca hayvanla egemen arasında değil; Tanrı ile egemen arasında da yine aynı ortaklık gerekçesiyle geçerlidir. Neyse ki Derrida'nın bu formülü yalnızca Fransızca'nın linguistik düzleminde gösterilmekle sınırlı kalmaz, kapak resmindeki Leviathan imgesi de bu formülü imgesel düzlemde ilan eder. Ancak burada bir parantez açmak gerekir. Seminerlerde Derrida'nın *Leviathan* kitabının kapak resmine yönelik tartışmalara hiçbir şekilde yer vermemesi bir ihmal olarak değerlendirilebilir. Yine de bu ihmale karşın, düşünürün Hobbes'un siyaset felsefesine yönelik giriştiği dekonstrüktif okuma *Leviathan*'ın kapak resmiyle ilgili imgesel düzlemde aktüel olarak tartışılan sorulara alternatif bir yanıt verir. Bu tartışma, metinde de işaret ettiğimiz üzere teolojik imgelemde bir hayvan bedenine sahip olan Leviathan'ın neden insan suretinde resmedildiği sorusu etrafında toplanır. Derrida'nın bu soruya getirebileceği olası yanıtı şöyle aktarabiliriz: Leviathan figürü bir insan bedenine sahip olmasına ve politik sisteminin hiyerarşik yapılanmasında insan kategorisine verdiği açık ara ayrıcalığa karşın egemenlik mantığının işleyişinde egemenin insandan ziyade hayvanı andırmasıyla yeni bir formda karşımıza çıkar. Üstelik Hobbes her ne kadar teolojik yaklaşımlara set çekmek adına hümanist bir hamleyle Tanrı'nın Leviathan'ına insan yaratımı Leviathan'la meydan okusa da bu meydan okumadaki hümanizm teolojik kökenlerini ihtiva etmek bakımından sözde hümanizm olarak kalır. Bu yönüyle Leviathan birden fazla bedene sahiptir. Ancak Leviathan'ın çoklu bedeni, sadece kapak resmini imgesel düzlemde çözümlenmeye tabi tutarak ya da metnin yüzeylerine çıplak gözle bakılmasıyla ken-

disini açığa vermez. Siyaset kuramı içerisinde birbirleriyle ilintisizmiş gibi görünen hayvan ve egemen, egemen ve tanrı kategorilerine başta sözünü ettiğimiz cinsten stereoskopik bir bakışla bakmaya ihtiyaç vardır. Zira ancak bu türden bir bakış, Leviathan'ın yüzünü x-ışınına tutarak (Derrida, 2009: 18), onun insan çehresinin altında sakladığı hayvani ve tanrısal yüzünü açığa çıkarır. Derrida Hobbes'un siyaset kuramının hiyerarşik yapılanmasını dekonstrüktif bir okumaya tabi tutarak Leviathan'ın röntgenini çeker ve böylelikle egemenlik mantığının meşruiyetini sağlamak adına kategoriler arasında kurulan simetrik yapılanmanın arka planındaki asimetric işleyişi ifşa eder. Derrida'nın ifşası aynı zamanda bir insan olan egemenin, insandan ziyade hayvana benzerliğini açığa çıkararak Batı metafizik geleneğinin kurucu ikiliklerinden insan ile hayvan arasındaki sözde katı sınırların bulanıklaştığı momenti de gün yüzüne çıkarır. Bu müphemlik ise kendisini en çok yalnızca kitaba ismini vermekle kalmayıp aynı zamanda onun için görsel retorik işlevi gören Leviathan'ın yüzünde bedenleştirir.

Derrida'nın Hobbes'un siyaset kuramı üzerinden takip ettiğimiz egemenlik mantığına yönelik giriştiği soruşturma ile ilgili bir olumlu bir de olumsuz not düşelim. *Hayvan ve Egemen* seminerlerinde Derrida'nın Hobbes'un siyaset kuramı üzerine giriştiği dekonstrüktif okumanın, düşünürün diğer dekonstrüktif okumaya giriştiği metinleri göz önünde bulundurulduğunda incelikli bir okuma olduğu söylenemez. Hobbes'un algı ve optik kuramı, etiği, retorik üzerine çözümlenmeleri bu seminer dizisinde göz ardı edilir. Bununla birlikte düşünürün Hobbes okumasında Schmitt etkisinden ve dolayımından söz etmek mümkündür. Nitekim bu dolayım Derrida'nın geleneksel yorumlara yeterince mesafe alamamasında etkili olmuştur. Tüm bunlara karşın Derrida'nın *Hayvan ve Egemen* seminerlerinde esas niyetinin incelikli bir Hobbes dekonstrüksiyonuna girişmek olmadığı da söylenebilir. Düşünürün seminerlerinin esas meselesi, Batı metafizik geleneğinin hayvanı yiyip yutan, Derrida'nın karnofallogosantrizm olarak adlandırdığı egemenin söyleminin (Derrida, 1995: 281), politikanın egemen figürünün kendisi söz konusu olduğunda nasıl müphemleştirdiği. Hayvanla birlikte aynı sütunlarda yer alan kadın, doğa, köle, çocuk gibi tüm 'öteki' kategorilere sirayet eden müphemlik, egemenlik mantığının çarpık işleyişinin egemen figürünü nasıl kurduğunu gözler önüne sererken, bugüne dair de bir söz söyler. Yaşadığımız dünyanın 'öteki' olarak konumlandırılan gruplarını, şehrin içinden sürülerek barınaklara hapsedilen hayvanları, yaşam tarzına, bedenine, hatta yaşam hakkına sürekli müdahalede bulunan kadınları, politik çıkarların muhasebesine bırakılan mültecileri göz önünde bulunduralım. Tüm bu gruplara atfedilen ikincillik statüsünü egemenin söyleminden ayırmak mümkün değildir ve atfedilen bu statünün temel amacı insan, erkek, yerli ve beyaz olanın egemenliğini tesis etmektir. Üstelik bu gruplara yönelik girişilen her türlü şiddet eyleminde ortada bu grupların hakkını koruyacak bir yasanın olmadığı ya da yasa olsa dahi, yasanın ihlali söz konusu olduğunda, suçluların kısmi olarak egemenin yasaya yanıt vermeme ayrıcalığından

faýdalandyđı görülebilir. Tüm bu sorunların, ihlallerin arkasında bir gerekçe aradığımızda, Derrida'nın egemen figürüne yönelik giriştiği dekonstrüksiyonun, egemenlik mantığının çarpık işleyişinin egemenin gücünü ve iktidarını nasıl kurduğuna yönelik çözümlemeleri bir kılavuz işlevi görür.

Kaynakça

- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aristoteles (2018). *Politika*. (Çev. Ö. Orhan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (Çev. B. S. Şeren). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, J. (1995). “‘Eating Well’ or Calculation of Subject”. *Points . . . : Interviews, 1974-1994*. (Çev. P. Connor ve A. Ronell). Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji* (Çev. İ. Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J. (2010). “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli”. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. (Çev. Z. Direk). İstanbul: Metis Defterleri.
- Derrida, J. (2009). *The Beast and the Sovereign Volume I*. (Çev. G. Bennington). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. (Çev. D. Wills). New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (2002). “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”. *Writing and Difference*. (Çev. A. Bass). London & New York: Routledge Classics.
- Derrida, J. (1988). “Signature, Event, and Context”. *Limited Inc*. (Çev. S. Weber ve J. Mehlman). Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena*. (Çev. D. B. Allison). Evanston: Northwestern University Press.
- Foucault, M. (2015). *Toplumu Savunmak Gerekir*. (Çev. Ş. Aktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fontenay, É. de. (2008). *Sans Offenser Le genre Humain: Réflexions sur la Cause Animale*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Freud, S. (2011). *Uygurluğın Huzursuzluğu*. (Çev. H. Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2021) *Felsefe Tarihi, Cilt 3*. (Çev. D. B. Kılınç). İstanbul: Notabene Yayınları.
- Hobbes, T. (2007a). *Leviathan*. (Çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (2007b). *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. (Çev. D. Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.

- Krell, D. F. (2013). *Derrida and Our Animal Others*. Bloomington: Indiana University Press.
- La Fontaine, J. de. (2007) *The Complete Fables of Jean de La Fontaine*. (Çev. N. R. Shapiro). Urbana & Chicago: University of Illinois Press. Oxford: Clarendon Press.
- Liddell, H. G. ve Scott R. (1996). *A Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Martinich, A. P. (1992). *Two Gods of Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Özmkas, U. (2020). “‘Homo Homini Lupus’ Sözü Üzerine”. *Kaygı*, 19(1), 200-219.
- Schmitt, C. (2021). *Siyasal Kavramı*. (Çev. E. Göztepe). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schmitt, C. (1996). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. (Çev. G. Schwab ve E. Hifstein). London: Greenwood Press.
- Schmitt, C. (1985). *Political Theology: Four Chapters on Concept of Sovereignty*. (Çev. G. Schwab). Cambridge & London: The MIT Press.
- Skinner, Q. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prins, J. (1996). “Hobbes on Light and Vision”. *Cambridge Companion to Hobbes* (Ed. T. Sorrell). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosse, A. (1651). *Frontispiece of Thomas Hobbes' Leviathan*,
<https://www.college.columbia.edu/core/sites/core/files/images/Leviathan.jpg>
(24.03.2022)
- Tralau, J. (2007). “Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster”. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (Ed. P. Springborg). Cambridge: Cambridge University Press.

Edebiyattan Felsefeye, Deneme Türü Üzerinden Toplumsal Aidiyet ve Eleştirel Kuram: Adorno'dan Öğreneceğimiz Bir Şey Var mı?

Hüseyin Ekrem ULUS*

Öz: Bireyi bir kimlik ve aidiyet çerçevesinde tanımlayan özcü görüşlere hem Antik dönemde hem de modern paradigma içinde yaygın olarak rastlamak mümkündür. Düşünce tarihinde tahakküm (herrschaft; domination) seviyesine ulaşan özcü ve baskıcı fikirlerin örnekleri bulunabileceği kadar, tahakküme karşı eleştirel düşüncenin değişik formlarına da rastlamak olasıdır. Ulus devlet yapısının güçlendiği, dünya savaşlarının yaşandığı ve aidiyet meselesinin sıklıkla şiddetle iç içe geçerek son derece çatışmalı ve karmaşık bir yapıya büründüğü yirminci yüzyılın düşünürü olan Theodor Adorno'nun eleştiriye yüklediği işlev bu bağlamda değerlendirilebilir: Adorno bir baskı unsuruna dönüşen kimlik merkezli baskıcı politik yapılara karşı, eleştirel aklın nasıl harekete geçirilebileceğine dair bir öneride bulunur. Bu makale Adorno'nun "Der Essay als Form" (Biçim Olarak Deneme, 1958) adlı eserinde, düşünürün deneme türü ile dil ve edebiyat üzerinden, tahakküme karşı geliştirdiği epistemik ve politik tavrı diğer eserleriyle bağlantılı olarak incelemektedir. Bu çalışma ayrıca, Adorno'nun tahakküme karşı özcülük karşıtı (non-essentialist, non-identity, Nichtidentität) fikirlerini, yazarın çağdaşı olan ve benzer epistemik-politik bir tavrı yine dil ve edebiyat üzerinden tartışan Edward Said ve Italo Calvino'nun kavramları ile karşılaştırmalı bir perspektifte değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Deneme, tahakküm, eleştiri, modern, epistemoloji, edebiyat.

From Literature to Philosophy, Belonging and Critical Theory through the Genre of Essay: What does Adorno Have to Teach Us?

Abstract: Both in Antiquity and the modern paradigm, it is possible to come across essentialist views that identify people with a sense of belonging or an identity. In the history of thought, one may encounter examples of such essentialist and oppressive ideas reaching the level of domination (herrschaft), as well as various forms of critical thinking that undermine oppression of this kind. Theodor Adorno is a philosopher of the twentieth century, when the nation-state structure was strengthening, the world wars took place, the issue of belonging often intertwined with violence, and took on an extremely conflicting and complex structure. The function Adorno attributes to critique could be read in this context. He develops an argument as to how critical reason could be mobilized against essentialist and totalitarian political structures. This article offers an analysis of

* Dr. Öğretim Görevlisi, Ege Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü.
ORCID: 0000-0002-0310-6455

Adorno's "Der Essay als Form" (The Essay as Form, 1958) in connection with the author's other prominent works, paying close attention to epistemic and political attitudes on language and literature. This study also offers a comparative analysis on the uses of language and literature in the context of non-identity thinking, as proposed by Adorno and his contemporaries, Edward Said and Italo Calvino.

Keywords: Essay, domination, herrschaft, critique, modern, epistemology, literature.

Giriş

Yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden Theodor Adorno'nun, "Der Essay als Form"¹ (1958) adlı eseri, tek kutuplu, baskıcı, bağınaz düşüncelerin bireysel ve toplumsal düzeyde yarattığı tahakkümü (*herrschaft; domination*) edebi bir tür olan deneme üzerinden tartışır. "Der Essay als Form" aslında Adorno'nun *Negative Dialektik*'inde (*Negatif Diyalektik*, 1966) ve Horkheimer'la kaleme alınan *Dialektik der Aufklärung*'da (*Aydınlanmanın Diyalektiği*, 1944) yapılan tahakküm eleştirisiyle oldukça yakın tezler ileri sürmektedir. Zira sözkonusu yazısında Adorno modern tahakküm eleştirisini ve bu tahakküme bir panzehir olarak tasarladığı eleştirel akıl anlayışını deneme türü üzerinden yaptığı tartışmanın merkezine yerleştirir. Bu bağlamda, bir edebi tür olan deneme, otoritenin birey ve toplum üzerinde yarattığı baskıyı hem eleştirme, hem de bu baskıyı dönüştürme imkanı bakımından, yani politik işlevi bakımından ele alınır.

Adorno "Der Essay als Form" adlı eserinin bütününde iki önemli filozofla diyaloga girer ve onların akıl anlayışlarını tartışır: Bunlardan biri Kant, diğeri de Descartes'dır. Adorno, Kant'ın düşüncesinde kendi eleştirel akıl anlayışının temellerini, Descartes'ta ise modern tahakkümden sorumlu tuttuğu özcü düşünce tarzının köklerini keşfeder. Aslında Frankfurt Okulu'nun benimsediği eleştirel akıl anlayışının dayanak noktalarından biri Kant'ın eleştirel felsefesidir. Nitekim Kant, Aydınlanmanın her şeyi aklın eleştirel süzgecinden geçirmek olduğunu söylerken² (Kant, 2003: Axi) aynı zamanda eleştirel aklın standartlarını da tesis etmeye çalışır. Böylece Kant kendi felsefi projesi bağlamında epistemolojik, etik ve politik eleştirinin akılsal standartlarını ortaya koyar; bu yönüyle Kant'ın eleştirel akıl anlayışının tözsel/özcü akıl anlayışına yapılan önemli bir felsefi eleştiri içerdiğini söyleyebiliriz. Adorno'ya göre özcü düşünme tarzının modern versiyonunu temsil eden Kartezyen felsefe ise Aydınlanmanın yarattığı yıkımın teme-

¹ "Essay as Form", "Biçim Olarak Deneme".

² "Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß" (Kant, 2003: Axi).

"Çağımız herşeyi kendine altgüdümlü kılmayı gereken gerçek eleştirinin çağıdır" (Kant, 2008: Axi).

linde yatan zihniyeti/düşünme tarzını ifade eder. Böylece, Aydınlanmanın ve modernitenin çöküşü, mutlak ve evrensel bilgi arayışında olan *hakikate dayalı düşünme tarzının* (Newman, 2019) bir sonucu olarak görülür.

Bu düşünme tarzı hakikati yegane otorite olarak kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda gerçekliği akılsal-akılsal olmayan, insan-doğa, kültür-doğa ve erkek-kadın gibi bir dizi dikotomik bölünme üzerinden kavramsallaştırarak özcü yaklaşımını daha da güçlendirir. Modernitenin gelişim seyrinde özcü düşünme tarzı, mutlak hakikat statüsü yüklediği özleri, bazen dinsel inançlar bazen politik görüşler bazen de etnik özellikler üzerinden kategorik olarak tanımlamaya girişir. Bu yaklaşım, öz olarak tasarlanan şeylere ayrıcalıklı bir statü yükler ve bu öze ait olmayanları dışlayan, onlar üzerine etik ve politik tahakküm uygulayan sosyo-kültürel ve politik yapıları meşrulaştırır. Adorno'nun "Der Essay als Form"daki amacı tam da Kant'ın eleştirel akıl anlayışından hareketle özcü düşünce tarzıyla hesaplaşmak ve bireyi özcü tahakkümden kurtarmaktır. Buna göre eleştirel düşünme artık Kartezyen düşünme tarzından farklı olarak bir hakikat arayışına giremez; eleştirel aklın ilkeleri üzerinden bir hakikat eleştirisine yönelir. Bu bakımdan eleştirel akla tahakkümden kurtarıcı ve özgürleştirici bir görev tahsis edilir.

Böylece Frankfurt Okulu'nun temel hedefleriyle uyum içinde Adorno, eleştirinin kültürü daha iyiye dönüştürme işlevi olduğunu ve sanatın da bunun kurucu öğelerinden biri olduğunu düşünür. Daha sonra *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde sanatın yapısal özelliklerinin ayrıntısıyla tartışılması bu bağlamda anlaşılmalıdır. Öte yandan "Der Essay als Form"da Adorno, yine Kant'ı takip ederek, eleştiriye fikir alışverişine dayalı kolektif ve iletişimsel bir eylem olarak tesis etmeye çalışır. O halde Frankfurt Okulu'nun bir üyesi olarak Adorno "Der Essay als Form"da, genel felsefi tutumuyla uyumlu bir şekilde eleştiri anlayışını, edebiyat ve felsefe ilişkisi bağlamında deneme türü üzerinde somutlaştırır. Bu yönüyle eser, günümüzde edebiyat araştırmalarından felsefe araştırmalarına kadar uzanan pek çok farklı disiplinin ortaya koyduğu özcülük eleştirisinin önemli örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan eser hem akademik hem de kültürel açıdan güncelliğini muhafaza etmektedir.

Bu kapsamda çalışmamızın temel sorusu şudur: Acaba bir edebi tür (*genre*) olarak denemenin, günümüzün en önemli sosyo-kültürel sorunlarından birine, bireysel ve toplumsal aidiyet meselesine eleştiri düzleminde bir katkısı olabilir mi? Bu soru aşağıda Theodor Adorno'nun deneme hakkındaki görüşlerinden hareketle cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Böylece söz konusu politik mesele yirminci yüzyıl eleştirel teorisi bağlamında ele alınacaktır.

Adorno, sanatsal ve edebi türlerin (*genre/janr*) özgür düşünceyi geliştirerek (veya onu kısıtlayarak) toplumsal yapıyı etkileme ve hatta belirleme gücüne sahip olduğunu düşünür. İşte deneme türü tam da bu bağlamda ele alınır. Ona göre deneme kendine özgü yapısıyla özgür düşünceyi geliştirerek özcü, mutlakçı

ve totaliter düşünme tarzlarıyla mücadele edebilir. Bu noktada Adorno deneme türünü “heretik”, yani put kırıcı olarak tanımlar (1974: 33). Bu özelliğiyle deneme türü eleştirel gücüyle modern toplumun en temel ihtiyaçlarından birine, yani eleştirel düşünme tarzına katkı sağlar. Nitekim Adorno’nun düşüncesinde deneme, hakikati referans alan özcü görüşlerle uzlaşamaz, çünkü söz konusu bu edebi tür bizzat yapısı gereği düşünmeyi belli sınırlar içine hapsedmeyen bir yazma ve düşünme tarzına sahiptir. Bu özelliğiyle deneme, Adorno için, eşi benzeri olmayan bir edebi yazma ve düşünme tarzıdır. Denemenin tüm kuralları dışlayan sıradışı yapısı, özcü düşünmenin mutlak hakikate ve tahakküme götüren yıkıcı yapısından farklıdır. Denemeye eleştirel gücünü kazandıran şey, tam da bu farklılıktır.

Antik Dünyadan Modern Hayata Tür ve Politika İlişkisi

Tür (*genre*), eleştiri ve politika kavramları arasında tarihsel ve felsefi bir bağ olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Latince kökenli *genus* (soy) kelimesinden türeyen *genre* kavramı, 14-16. yüzyıl arasında Fransızca *genre* kelimesine evrilir (Merriam-Webster, “Genre”). Her ne kadar *genre* kelimesi etimolojik olarak Ortaçağ dünyasına ait olsa da, 14. yüzyıldan itibaren terime yüklenen anlamın anlam, kökenleri bakımından Antik tasarıma uzanır. Zira sanatsal türlerin eleştiri ve politikayla bağlantısı Antik dönemin eserlerinde görülebilir. Günümüzde ise, Türkçe’ye “tür” ve “tarz” olarak çevrilen *genre* kavramı (TDK, “Janr”), bir eserin form, anlam ve işlev gibi özellikleriyle, bunların sosyo-politik etkilerini sınıflandırmak için kullanılır. Bu bağlamda sanatsal türlerin politik yapılarla olan yakın ilişkisi, Aristoteles ve Platon gibi Antik dönemin önemli düşünürlerinin de temel meselelerinden biridir.

Örneğin Aristoteles *Politika* adlı eserinde (Kitap VIII) site devletinde bireyin çocukluğundan itibaren nasıl eğitilmesi gerektiğini *scholê* kavramı üzerinden tartışır (Kalimtzis, 2017: 51-52). Modern Batı dillerinde etimolojik olarak *school* (okul) veya *scholar* (bilgin, alim) gibi kavramlarla ilişkili olan *scholê*, Aristoteles’in felsefesinde site içinde ideal yurttaşın yetiştirilmesiyle, sitenin politik programı dahilinde kime ne şekilde eğitim verileceğiyle, ve nihayet sanatsal türlerin politik düzene etkilerinin belirlenmesi ve bu etkilerin kontrol edilebilmesiyle ilişkilendirilir. Aristoteles’in başlangıç noktası şu üç maddede izlenebilir: birincisi, birey Aristoteles’e göre sadece kendine ait bir varlık değildir, eşit oranda siteye/devlete de ait (*communal*) bir varlıktır³ (Aristotle, 1998: 1337a, VIII, i, 28-29). Bu yüzden, ikinci olarak, bir yasa koyucunun ilk vazifesi “gençlerin eğitimini düzenlemektir” (Aristoteles, 1993: 1337a, VIII, i, 11-12). Bununla amaçlanan şey her yurttaşın anayasayı kendi karakteriyle özdeşleştirmesidir.

³ “...one should not consider any citizen as belonging to himself alone, but as all belonging to the city-state” (Aristotle, 1998: 1337a, VIII, i, 28-29).

Aristoteles'e göre böyle bir şeyin gerçekleştirilebilmesi için şehir devleti herkes için aynı ve tek bir eğitim modeli planlamalı ve bunu hayata geçirmelidir⁴ (1998: 1337a, VIII, i, 21-22). Üçüncü olarak ise, devletin sosyo-politik hedefleri doğrultusunda geliştirilen bu yapı, yine toplumsal düzeyde denetlenmelidir⁵ (Aristotle, 1998: 1337a, VIII, i, 22-23; 29-30).

Daha açık ifade ederse, Aristoteles gençlerin site devletinde, o sitenin politik yapısına uygun olarak yetiştirilmesi gerektiğini düşünür. Site devletinin vatan-dışı olacak çocukların neyi öğrenip neyi öğrenmemesi gerektiği, neyin onlara yakışıp yakışmadığı devletin koyduğu yasalarla tespit edilir. Bu bağlamda yurttaşlar kendilerini değersizleştiren işlerle meşgul olmamalı, aksine, vatandaşlığa layık uğraşlara yönlendirilmelidir⁶ (1337b, VII, ii, 3-6). Aristoteles *scholê* kavramı çerçevesinde sanatı da sadece vatandaşları yönetmek için basit bir araç olarak görmez, aynı zamanda onların iyi bir hayat sürmeleri için gerekli uğraşlardan biri olarak değerlendirir (Kalimtzis, 2017: 56). Bu bağlamda müzik, gençleri eğitme-nin ve ideal yurttaş yetiştirme-nin önemli bir parçası haline gelir. Aristoteles bu konu ile ilgili olarak şöyle söyler: Müzik “karakter ve zihin üstünde” etki sahibidir; kimi melodiler “insanları çılgın gibi heyecanlandırır,” kimileri de “bir zihin ve ahlak durumu olarak taşkın bir heyecan yaratır”⁷ (1993: 1340a, VIII, v, 9-11).

Bir sonraki adımda Aristoteles, site için uygun olarak tanımlanan ahlakla, o ahlaki yapıya uygun müzik türleri arasında ilişki kurar: “Ritm ve melodilerde gerçeğe -öfke ve yumuşaklığın ayrıca cesaret ve ılımlılığın ve bunların karşıtlarının, giderek bütün ahlak niteliklerinin gerçekliklerine- yakın bir benzerlik vardır”⁸ der Aristoteles (1998: 1340a, V, v. 17-21). Bir başka deyişle, Aristoteles'e göre müzik türleri ile insani duygular arasında güçlü bir ilişki vardır. Aslında, Kalimtzis'in de belirttiği gibi, Aristoteles bu noktada müzik örneğinden hareketle, etik ve politika arasında *schöle* kavramı üzerinden bir ilişki kurar. Buna

⁴ “Since the whole city-state has one single end, however, it is evident that education too must be one and the same for all” (Aristotle, 1998: 1337a, VIII, i, 21-22).

⁵ “...its [education] supervision must be communal, not private as it is at present” (Aristotle, VIII, i, 22-23) and “it is natural for the supervision of each part to look to the supervision of the whole” (Aristotle, 1998: 1337a, VIII, i, 29-30).

⁶ “...it is evident that they [children] should not be taught all of them [all useful things], since there is a difference between the tasks of the free and those of the unfree, and that they should share only in such useful things as will not turn them into vulgar craftsmen” (Aristotle, 1998: 1337b, VII, ii.3-6).

⁷ “it is generally agreed that they [melodies] cause souls to become inspired, and inspiration is an emotion that affects the character of one's soul” (1993: 1340a, VIII, v, 9-11).

⁸ “But rhythms and melodies contain the greatest likenesses of the true natures of anger, gentleness, courage, temperance, and their opposites, and of all the other components of character as well. The facts make this clear. For when we listen to such representations our souls are changed” (Aristotle, 1998: 1340a, V, v. 17-21).

göre mutluluk (*eudemonia*) ile insanın en yüce eylemi olarak tasarlanan düşünme (*theoria*) arasında bir bağ vardır. Aristoteles'in komünal/toplumsal bir varlık olarak tanımladığı insan ile topluluğun birbirine bağlı mutluluğu ancak bu *schöle* aracılığıyla mümkün olabilir (Kalimtzis, 2017: 51). Yani Aristoteles'e göre bireylerin eğitimi ile site devletinin değerleri arasında doğrudan bir ilişki vardır. Aristoteles tam da bu yüzden müzik türlerini vatandaşların eğitimi için bir araç olarak tasarlar.

Bu noktada Aristoteles'in sanatsal türler (*genre*) ve politika arasında kurduğu ilişki daha da somutlaşır. Aristoteles insanların *Myksolydia* makamında müzik dinleyince kederleneceğini, daha yumuşak türde bir müziğin insanları gevşeteceğini, ama “ikisinin ortasında, dengeli bir duyguyu. . . Dor makamı[nın]” yaratacağını ve *Phryg* makamının insanları çok heyecanlandıracağını belirtir (1993, VIII, v; 1998: 1340b, VIII, v, 1-4). Eğer Aristoteles'in işaret ettiği gibi bazı ritm türleri bir uçta bayağı hareketler yaratırken başka ritimler soylu hareketlere yol açıyorsa; yani, sanatsal türlerin insanlar üzerinde farklı farklı “zihin halleri yaratma gücü” varsa, o zaman site devleti sanatsal türler arasında seçimler yapmalı ve sitenin/devletin yapısına uygun türleri eğitim modeline dahil etmelidir.⁹

Buna göre Aristoteles, “taşındığı ahlaki niteliklerinin . . . diğer [türlere] oranla üstünlüğü” bakımından “makamların en oturaklısı” olarak tanımladığı Dor makamında icra edilen müziği yurttaşlık eğitiminin vazgeçilmez bir parçası olarak değerlendirir¹⁰ (Aristotle, 1998, VII. vii. 1342b. 12-17). O halde erdemli bir yurttaş yetiştirmenin en önemli yollarından biri de eğitim sürecinde Dor makamını kullanmaktır. Aslında Aristoteles bu önerisiyle sanatsal türler ve politik sistemler arasında bir ilişki kurar. Bu ilişki çerçevesinde politik yapıya uygun yurttaşların yetiştirilmesinde bazı sanatsal türler elverişli, bazı türler de yararsız ve hatta tehlikelidir. Bu yüzden ikinci türden sanatsal üretimler (türler) Aristoteles'in çizdiği politik amaçlı eğitim modelinde kendisine yer bulamaz. Bu örnek bize şunu gösterir: Düşünme, eleştirel bakış ve politik yapı arasındaki ilişki, Antik dünyadan bu yana üzerine düşünülen bir meseledir. Ancak bir sonraki bölümde tartışacağı-

⁹ “They respond to some (for example, the so-called Mixo-Lyidian) in a more mournful and solemn way; to others (for example, the more relaxed modes), their response is more tender minded; their response to the Dorian (which is held to be the only mode that produces this effect) is particularly balanced and composed, whereas the Phrygian causes them to be inspired” (Aristotle, 1998: 1340b, VIII, v, 1-4).

¹⁰ “As for the Dorian, everyone agrees that it is the steadiest and has a more courageous character than any other. Besides, we praise what is in a mean between two extremes, and say that it is what we should pursue. So, since the Dorian has this nature, when compared to the other harmonies, it is evident that Dorian melodies are more suitable for the education of younger people.” (Aristotle, 1998, VII. vii. 1342b. 12-17).

mız gibi, modern paradigma artık (Antik dönem örneklerine kıyasla) sanatsal türler ile politik sistemler arasındaki ilişkiye dair çok daha sorgulayıcı ve çoğulcu bir bakış açısı geliştirmeyi hedefleyecektir.

Öyleyse sanat ile politika ilişkisi üzerinden şöyle bir karşılaştırmalı değerlendirme yapmak mümkündür: Platon sanatı tümünden devletin dışına sürmese de ideal devletinden şairleri uzaklaştırmış, Aristoteles sanatı sitenin etik ve politik amaçlarına uygun vatandaş yetiştirmenin temel bir koşulu olarak değerlendirmiş; ancak bir yirminci yüzyıl filozofu olarak Adorno aynı sorun (sanatsal türler, eleştirel düşünme ve politika ilişkisi) üzerinde düşünmesine rağmen, meseleyi modern paradigma içinde ele alarak etik, sanat ve politika ilişkisine dair yeni bir perspektif geliştirmiştir. Örneğin, Aristoteles *schöle* kavramı üzerinden belli sanatsal türleri ideal politik sisteminde “politik bir toplum için düzenleyici prensip”¹¹ olarak tanımlamıştır (Kalimtzis, 2017: 52). Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısına geldiğimizde Adorno bu probleme bambaşka bir çerçeveden bakacaktır: Ona göre bu türden düzenleyici prensipler ve politize edilmiş bir üretim ve eğitim sistemi bizi ancak ve ancak *tahakküme* götürecektir. Bir başka deyişle, Antik dünyada devlet yönetiminde ve toplumsal düzlemde ideal olarak görülen eğitim-sanat arasındaki güçlü bağ, modern dünyada baskıcı hale gelen ve çoğulcu bakışları engelleyen totaliter bir yapının parçaları olarak değerlendirilmektedir. Öyleyse Aristoteles’in sanat ve site/devlet yönetimi arasında kurduğu kontrolcü ilişki, Adorno’nun modern paradigmasında tehlikeli ve yıkıcı bir unsur olarak görülmektedir. Zira böylesi kural koyucu bir toplumsal politika, bir sonraki bölümde tartışacağımız üzere, modern dünyada ancak toplumsal tahakküme kapı aralayacaktır.

Adorno’nun Temel Tezi: *Aydınlanmanın Diyalektiği ve Negatif Diyalektik*

Adorno’nun deneme türü üzerinden modern kültüre yaptığı eleştirinin izleri, düşünürün erken dönem eserlerinde takip edilebilir. Bu bağlamda 1944 yılında yayınlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği (Dialektik der Aufklärung)* özel bir öneme sahiptir. Eserin açılış bölümünde Theodor Adorno ve Max Horkheimer Aydınlanma’nın barındırdığı zıtlık ve çatışma haline dair şu şekilde bir saptama yapar: “En geniş anlamda ilerlemeci bir düşünme olarak Aydınlanma’nın öteden beri hedefi, insanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmek olmuştur.

¹¹ “Aristotle had arrived at the remarkable conclusion that *scholê*, in which nous is actualized, must be the regulating principle for political society. This follows from his premise that nous by nature is the ruling power within us and it is that which should guide our life to its ultimate purpose” (Kalimtzis, 2017: 52).

Ne ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor”¹² (Horkheimer ve Adorno, 2010: 19). Bu ifadelerde düşünürlerin sorguladığı temel unsur şudur: Modern bilimden sekülerleşmeye, tıbbi gelişmelerden teknolojik ilerlemeye kadar çarpıcı başarılarına rağmen, insanlık neden halen açlık, savaş, hastalıklar ve hatta soykırımlara göz yuman ve faşist düşüncelere kapı aralayan bir konuma gelebilmiştir?

Bu temel soruya Adorno ve Horkheimer, aklın (*Vernunft*) kendisinde temel bir sorun olduğunu ileri sürerek cevaplandırırır.¹³ Onlara göre akıl kendi bünyesinde karanlık bir tarafı, yani bir tür irrasyoneliteni barındırır¹⁴ (2019: 34; 2010: 53). Adorno ve Horkheimer’a göre akla içkin olan bu irrasyonelitenin, aslında aklın araçsal kullanımıyla ilişkilidir ve hatta onunla iç içedir (2002: 95, 237). İnsanın doğaya hükmetme çabası -Antik mitlerde ve modern hayatta sayısız örneğine rastladığımız gibi- o kadar baskın ve yıkıcı hale gelir ki, artık bu düşünce tarzında insan özne konumundan nesne konumuna indirgenir; böylece, bir nesne haline gelen insanın ihtiyaçlarına veya acılarına duyarsız bir toplumsal yapı ortaya çıkar. Adorno ve Horkheimer burada araçsal akli otoriter, buyurgan ve belli bir hakikati dayatan bir epistemolojik anlayış ve de toplumu kendine yabancılaştıran bir tahakküm durumuyla eş tutar¹⁵ (Horkheimer ve Adorno, 2019: 167). Buna göre

¹² “Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils” (Horkheimer ve Adorno, 2019: 15).

“Enlightenment, understood in the widest sense as the advance of thought, has always aimed at liberating human beings from fear and installing them as masters. Yet the wholly enlightened earth is radiant with triumphant calamity” (Horkheimer ve Adorno, 2002: 1).

¹³ “Aklın, Alman idealist felsefesinde *Vernunft* denen özdekçi ve sentetik bir akla dönüşüp. daha çok analitik *Verstand* (intellect ya da anlama) denen akıldan uzaklaştıkça, aynı yıl Horkheimer’in yazdığı kitabın başlığından aldığı bir sözcükle, gölgelenip söndüğünü (*eclipsed*) ileri sürüyorlardı” (Jay, 1992: 150).

¹⁴ “Paradoxie des Glaubens entartet schließlich zum Schwindel, zum Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts und seine Irrationalität zur rationalen Veranstaltung in der Hand der restlos Aufgeklärten, welche die Gesellschaft ohnehin zur Barbarei hinsteuern” (Horkheimer ve Adorno, 2019: 34).

“The paradox of faith degenerates finally into fraud, the myth of the twentieth century” and faith’s irrationality into rational organization in the hands of the utterly enlightened as they steer society toward barbarism” (Horkheimer ve Adorno, 2002: 15).

“Aydınlanmacı tin insanları felakete sürükleyen irrasyonelliğe damgasını vurarak dikenli tacı ateşin ve tekerleğin yerine koydu” (Horkheimer ve Adorno, 2010: 53).

¹⁵ “Technische Rationalität heute ist die Rationalität der Herrschaft selbst. Sie ist der Zwangscharakter der sich selbst entfremdeten Gesellschaft” (Horkheimer ve Adorno, 2019: 167).

“Günümüzün teknik rasyonelliği egemenliğin rasyonelliğidir. Kendisine yabancılaşmış toplumun cebri karakteridir” (Horkheimer ve Adorno, 2010: 163).

“Technical rationality today is the rationality of domination” (Horkheimer ve Adorno: 2002, 95).

araçsal aklın, mutlak hakikatin peşinde koşan, dayatmacı ve otoriteryan bir epistemolojik yaklaşımın ürünüdür ve bu epistemoloji modern toplumun içine sürüklendiği tahakküm ve yabancılaşmanın başlıca nedenidir.

Ancak Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanma'ya içkin olarak bulunan bu tahakküm sadece modern paradigmanın bir sonucu değildir. Her ne kadar araçsal akıl modern dönemde ön plana çıkmışsa da, bir önceki bölümde Aristoteles üzerinden gösterdiğimiz gibi pre-modern düşüncenin hakikat anlayışının araçsal aklın hedeflerine hizmet ettiği görülür. O halde aklın karanlık tarafı sadece moderniteye özgü değildir; modern toplumu totaliter ve faşist deneyimlere sürükleyen epistemolojik, bilimsel ve kültürel öğeler Batı düşüncesinin temellerinde mevcuttur. Nitekim Adorno ve Horkheimer, Aristoteles ve Platon'u örnek göstererek araçsal akıl ile özcü akıl ilişkisinin toplumsal tahakküme evrilme sürecini şu şekilde özetler: "Platon ve Aristoteles'in dünyayı temsil etmek için kullandıkları felsefi kavramlar, genel bir geçerlilik iddiası sayesinde, bu kavramlarla temellendirilen ilişkileri hakiki gerçeklik mertebesine ulaştırdılar"¹⁶ (Horkheimer ve Adorno, 2010: 42). Antik dünyada bu anlatı öyle bir tahakküme yol açtı ve bu durum öylesine normalleşti ki, Horkheimer ve Adorno'nun örneklendirdiği üzere, fizik yasaları ne kadar genelgeçerse, kadınların ve kölelerin özgür insanlar karşısında daha değersiz varlıklar olarak tanımlanmasına da mutlak hakikat statüsü yüklendi (Horkheimer ve Adorno, 2010: 42). Öte yandan, önceki bölümde örneklendirdiğimiz gibi Aristoteles'in site devletinin sanat ve eğitim kurumları arasında kurduğu bağ, modern paradigmada Adorno ve Horkheimer tarafından *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde artık totaliter/faşist yapıların yolunu açan yıkıcı ve baskıcı bir unsur olarak görülür.

Tam da bu noktada Adorno ve Horkheimer Antik ile modern, özne olmak ile nesne olmayı, özgürlük ile tahakkümü *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabının ünlü tezinde şu şekilde kıyaslar: Eserin önsözünde belirtildiği gibi, mit zaten Aydınlanma düşüncesini kendi içinde barındırırken, Aydınlanma da aslında mitolojiye bir geri dönüşür.¹⁷ (Horkheimer ve Adorno, 2019: 13). Bu görüş aslında iki ayrı tez ihtiva eder. Birincisine göre aslında mitik akıl, doğaya ve hayata hakim

¹⁶ "Die philosophischen Begriffe, mit denen Platon und Aristoteles die Welt darstellen, erhoben durch den Anspruch auf allgemeine Geltung die durch sie begründeten Verhältnisse zum Rang der wahren Wirklichkeit" (Horkheimer ve Adorno, 2019: 36).

"Plato and Aristotle represented the world elevated the conditions which those concepts justified to the status of true reality" (Horkheimer ve Adorno: 2002, 16).

¹⁷ "Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück." (Horkheimer ve Adorno, 2019: 13).

"Mit zaten Aydınlanmadır ve Aydınlanma mitolojiye geri dönmektedir." (Horkheimer ve Adorno, 2010: 163).

"Myth is already enlightenment, and enlightenment reverts to mythology" (Horkheimer ve Adorno, 2002, xviii).

olmak ister; bir gerçeklik iddiası ortaya koyar ve böylece hiyerarşik bir düzen yaratır. İkincisi ise de, Aydınlanma'nın mitolojiye geri döndüğü iddiasıdır. Buna göre Aydınlanma'nın toplumu akıl aracılığıyla dönüştürme ve geliştirme fikri o kadar ileri gitmiştir ki, artık bireyin ve toplumun eleştirel potansiyeli zayıflamakla kalmamış, bireyler kendi hayatları üzerinde kontrol gücünü kaybetmiştir. Özetle, Aydınlanmacı akıl kendi ideallerini terketmiştir. Artık bireyin ve toplumun elinde kalan şey bir aydınlanma durumu değil, tam aksine özgürlükler alanının üzerinde ve ona müdahale eden bir tahakküm durumudur. Başka deyişle, Aydınlanma bir özgürleşme projesi olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, kendi gelişim sürecinde o da tıpkı mit gibi bir tahakküme dönüşmüştür. Adorno, Aris-toteles'te sanatsal türler ile politik çıkarlar arasında kurulan ilişkiyi tam da bu bağlamda tehlikeli bulur (Horkheimer ve Adorno, 2019: 36; Horkheimer ve Adorno, 2010: 42) ve bu tarz bir ilişkinin her an tahakküme evrilebilme potansiyeline dikkat çeker.

Bu perspektiften bakıldığında, Odysseus örneğinde görüldüğü gibi, doğaya ve çevreye hakim olma idealiyle hareket eden mitik karakter, tahakküm arzusuyla ne kadar modernse, belli bir görüşü, fikri veya ideali hikayeleriyle (*storytelling*) başkalarına mutlak bir hakikat olarak dayatan modern faşist ve/veya totaliter zihniyet de bir o kadar pre-modern'dir. O halde Adorno ve Horkheimer modern dönemi eleştirirken pre-modern dönemi de göz önüne almak ve eleştirmek gerektiğini düşünür. Aksi takdirde modernite sürekli farklı koşullar altında Antikite'den beri devam eden hataları tekrarlayacak ve böylece özcü ve araçsal akıldan çıkan tahakküm eleştirel düşüncüyü etkisiz hale getirecektir.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nin bir diğer önemli kavramı da *kültür endüstrisi*'dir. Adorno ve Horkheimer'a göre kültür endüstrisi sanatı ve sanat eserini metalaştırır. Adorno ve Horkheimer, kapitalizm “[g]ünümüzde kültür her şeye benzerlik bulaştırır”¹⁸ (2010: 162) derken, sanat eserinin artık bir sanat eseri olarak değer taşımaktan ziyade, bir meta¹⁹ (*Warengattung*²⁰; *commodity*²¹) haline gele-

¹⁸ “Kultur heute schlägt alles mit Ähnlichkeit” (Horkheimer ve Adorno, 2019: 146).

“Culture today is infecting everything with sameness” (Horkheimer ve Adorno: 2002, 94).

¹⁹ “Sanat bir meta türüdür, yani tüketime uygun biçimde hazırlanmış, kayıt altına alınmış, endüstriyel üretime

uyarlanmış, satılabilir ve ikame edilebilir bir üründür”(Horkheimer ve Adorno, 2010: 211).

²⁰ “Sie [art] ist eine Warengattung, zugerichtet, erfaßt, der industriellen Produktion angeglichen, käuflich und fungibel” (Horkheimer ve Adorno, 2019: 193).

²¹ “Art becomes a species of commodity, worked up and adapted to industrial production, saleable and exchangeable” (Horkheimer ve Adorno: 2002, 128).

rek araçsallaştığını iddia ederler. Böylece sanat eseri “kendi özerkliğinden vaz-geçer” ve tüketim mallarının arasında” yerini alır²² (Horkheimer ve Adorno, 2002: 209, 211). Özerkliğini kaybetmiş bir sanat eserinin fetiş haline geleceği açıktır. Bir müzik eseri seri üretim aracılığıyla bir meta haline geldiğinde, artık bir sanat eseri olmaktan çıkar; zira sanatçı, sanat eseri ve dinleyici arasındaki bağ kopar, ve nihayet sanat eseri kelimenin tam anlamıyla şeyleşir. Sanat eseri metaya dönüştüğünde dinleyiciler de tüketici haline gelir ve artık bireysel sanat beğenisi gittikçe zayıflayarak yerini kapitalist üretim biçiminin dikte ettiği bir toplumsal tüketim biçimine bırakır. Bu aşamada hakim üretim modeli ne tür müzik (veya sanat eseri) üretilip pazarlıyorsa, kitleler de pasif bir şekilde bu ürünleri tüketmek durumunda kalır. Bu noktada bireyler kültürel bakımdan aynılaşmaya ve dolayısıyla kitleleşmeye başlar. Adorno'ya göre müziğin bu şekilde metalaşmasıyla toplumsal gerilemenin ve tahakkümün oluşma süreçleri birbirleriyle ilişkilidir (2001: 39-40).

Aydınlanmanın Diyalektiği'nin “Kültür Endüstrisi” bölümü sanat, üslup (*style*), sanatsal özgünlük ve bunların tahakkümle ilişkisi gibi konular hakkında önemli ipuçları sunar. Kültür endüstrisinde bir sanat eserine artık estetik değeri bakımından kıymet atfedilemez (Horkheimer ve Adorno, 2010: 174). Bu, aynı zamanda Batı dünyasının sanat eserlerindeki üslup birliği ile tahakküm arasında kurmuş olduğu ilişkiyi açıklar. Adorno ve Horkheimer bu ilişkiye dair şunları söyler: “Büyük sanatçılar, üslubu kesintisiz ve eksiksiz vücuda getirenler değil, üslubu acıların kaotik ifadesine karşı bir katılık, yani olumsuz bir hakikat olarak yapıtlarına dahil edenlerdi”²³ (Horkheimer ve Adorno, 2010: 174). Adorno ve

²² “...nur daß er heute geflissentlich sich einbekennt, und daß Kunst ihrer eigenen Autonomie abschwört, sich stolz unter die Konsumgüter einreihet, macht den Reiz der Neuheit aus” (Horkheimer ve Adorno, 2019: 191)

“...art now dutifully admits to being a commodity, abjures its autonomy and proudly takes its place among consumer goods, that has the charm of novelty” (Horkheimer ve Adorno, 2002, 127).

²³ “In der Einheit des Stils nicht nur des christlichen Mittelalters sondern auch der Renaissance drückt die je verschiedene Struktur der sozialen Gewalt sich aus, nicht die dunkle Erfahrung der Beherrschten, in der das Allgemeine verschlossen war. Die großen Künstler waren niemals jene, die Stil am bruchlosesten und vollkommensten verkörperten, sondern jene, die den Stil als Härte gegen den chaotischen Ausdruck von Leiden, als *negative Wahrheit*, in ihr Werk aufnahmen” (Horkheimer ve Adorno, 2019: 158).

“Yalnızca Hıristiyan ortaçağdaki değil Rönesans'taki üslup birliği de, egemenlik altındakilerin genelgeçer her şeyin kilitli olduğu karanlık deneyimlerini değil, o dönemlerin birbirinden farklı sosyal tahakküm yapısını ifade eder. Büyük sanatçılar, üslubu kesintisiz ve eksiksiz vücuda getirenler değil, üslubu acıların kaotik ifadesine karşı bir katılık, yani *olumsuz bir hakikat* olarak yapıtlarına dahil edenlerdi. Bu yapıtların üslubunda ifade öyle bir güce erişti ki, bu güç olmasaydı varoluş işitilmeden dağılıp giderdi. Örneğin Mozart'ın müziği gibi klasik diye nitelendirilen sanat yapıtları bile, ete kemiğe büründürdükleri üsluba ters düşen nesnel eğilimler içerir” (Horkheimer ve Adorno, 2010: 174).

Horkheimer'ın *büyük sanatçılar* diye tarif ettiği Mozart, Picasso veya Schönberg gibi pek çok karakter, (Adorno ve Horkheimer'a göre) başarılarını üsluplarında kesintisizlik ve bütünlük arayışına değil, tam aksine, eserlerinde çoğulluk, çeşitlilik ve eleştirelilik gibi unsurları yansıtmadaki becerilerine borçludur.

Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, kültür endüstrisinde varlığını sürdüren sanatsal üslubun tekdüzeleştirici özelliği, bir sanat eserinin otonomisinin altını oyar ve sonunda tahakkümü güçlendirir. Bu tahakkümü bozan, üslubun baskıcı yapısıyla sanat eseri arasına mesafe koyabilen sanatçı olacaktır. Öyleyse Adorno ve Horkheimer'ın “olumsuz hakikat” (*negative Wahrheit* veya *negative truth*)²⁴ diye tanımladığı kavram, sanatın ve sanat eserinin dönüştürücü potansiyelini ifade eder. Bu *olumsuz hakikat* fikri, eleştirel ve muhalif bir tutum barındırması bakımından hem *negatif diyalektik* kavramıyla hem de Adorno'nun “heretik”²⁵ (Horkheimer ve Adorno, 1974: 33) diye tanımladığı deneme türü ile benzer bir politik eğilime sahiptir. Zira Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği, Negatif Diyalektik* ve “Biçim Olarak Deneme” eserlerinde ortaya koyduğu eleştirinin özünde ortak bir fikir olduğu görülebilir: Bu fikri *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin kavramlarıyla ifade edecek olursak, “[k]olektiflikle egemenliğin (yani tahakkümün) birliği”,²⁶ baskıcı ve “metafizik” bir duruma dönüşe neden olmuştur (Horkheimer ve Adorno, 2010: 42-43).

Adorno ve Horkheimer'in yukarıdaki paragrafta bahsi geçen *olumsuz hakikat* tanımlamasını daha iyi anlayabilmek ve bu çalışmanın odak noktası olan deneme türünün eleştirel kuram ve tahakküm kavramlarıyla bağlantısını daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için Adorno'nun 1966 yılında yayınlanan *Negatif Dialektik* adlı eserini incelemek faydalı olacaktır. Adorno adı geçen eserde “negative dialektik” kavramını “anti-sistem” olarak tanımlar (Adorno, 1982: 8; Adorno, 2016: 12). Düşünür, bu *anti-sistem* veya *negatif diyalektiğin* tıpkı bir anti-kahramana benzediğini ifade eder (Adorno, 2016: 12). Zira bilindiği üzere

“The great artists were never those whose works embodied style in its least fractured, most perfect form but those who adopted style as a rigor to set against the chaotic expression of suffering, as a negative truth” (Horkheimer ve Adorno, 2002, 103).

²⁴ (Horkheimer ve Adorno, 2019: 158; Horkheimer ve Adorno, 2010: 174; Horkheimer ve Adorno, 2002: 103).

²⁵ “Darum ist das innerste Formgesetz des Essays die Ketzerei” (Adorno, 1974: 33).

“Hence the essay's innermost formal law is heresy” (Adorno, 1958: 30).

²⁶ “Die Einheit von Kollektivität und Herrschaft zeigt sich vielmehr in der Allgemeinheit, welche der schlechte Inhalt in der Sprache notwendig annimmt, sowohl in der metaphysischen wie in der wissenschaftlichen” (Horkheimer ve Adorno, 2019: 38)

“The unity of collectivity and power now revealed itself in the generality which faulty content necessarily takes on in language, whether metaphysical or scientific” (Horkheimer ve Adorno: 2002, 17).

modern edebiyat araştırmalarının önemli kavramlarından biri olan *anti-kahra-man*, yaygın ve hakim ahlaki görüşlere mesafeli olan ve kendine özgü ahlaki kurallarını uygulamaktan çekinmeyen bir karakter türüdür. Adorno anti-kahraman benzetmesinden hareketle, toplumsal tahakküme karşı sistematik olarak muhalif bir pozisyon yaratma kapasitesine sahip özerk bir eleştirinin ipuçlarını ortaya koyar. Politik olarak Adorno'nun pozisyonu, bir önceki bölümde örneklendirilen Aristoteles'in eğitim ve politika arasında kurduğu araçsal ilişkinin neredeyse tam ters yönündedir.

Adorno, *negatif diyalektik* kavramının genel olarak Antik dönemden beri Batı dünyasında tahakkümü oluşturan bir zihniyetten, ve özel olarak da Platon'dan beri hakim olan diyalektik anlayışından farklı olduğunu, ve hatta bunlara karşı potansiyel bir eleştiri içerdiğini açıkça ifade eder. Adorno'ya göre negatif diyalektiğin en temel işlevi “geleneği ihlal etmesidir”²⁷ (Adorno, 1982, 11). Platon'dan beri “olumsuzlama yoluyla olumlu bir eleştiri yaratmayı” hedefleyen diyalektiğin tanımı ve işlevi artık değişecektir: Adorno negatif diyalektik kavramını kullanarak “diyalektiği bu olumlayıcı esastan kurtarmayı”²⁸ hedeflediğini eserin en başında dile getirir (Adorno, 2016: 11).

Eleştiriye özel bir işlev yükleyen Adorno, aslında eleştiri ile Antik ve modern dönemlerde tahakküme yolaçan özcü, özdeş (sabit/mutlak) düşüncelerle arasına sınır çeker ve eleştirel düşüncenin özcü yaklaşımlara muhalif olması gerektiğini belirtir: “Negatif diyalektiğin, tanımı ve anlamı gereğince, bütüncül bir şeymiş gibi kendiyile yetinerek durulmaması gerekir; (negatif diyalektikle sanki o tanımı ve anlamı gereği bütüncül bir şeymiş gibi) ona umut görünümü veren de işte budur” der Adorno (Adorno, 2016: 367). Böylece o, sürekli bir olumsuzlama ve özdeşliğin eleştirel olarak ortadan kaldırıldığı bir diyalektik önerir. Kendini doğadan üstün görerek doğadan ayıran, çevresini nesneleştiren, kendisini sabit bir özle, özdeşliklerle veya bu türden bir kimlikle tanımlayan; ve dahası aydınlatma/geliştirme bahaneleriyle baskıcı hale gelen tahakkümle başa çıkmanın yolu bu türden bir eleştiridir. Adorno'nun önerdiği bu bakış açısı, olumsuzlamayı eleştirinin merkezine yerleştirir. Böylece artık mutlak (*absolute*) kategorisine hiçbir şekilde alan açmayan bir eleştiri anlayışı ortaya çıkar. Bu bağlamda eleştiri doğal

²⁷ “Die Formulierung Negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung” (Adorno, 1982: 7).

“Negative Dialectics is a phrase that flouts tradition” (Adorno, 2004: xix).

²⁸ “Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen” (Adorno, 1982: 7).

“As early as Plato, dialectics meant to achieve something positive by means of negation; the thought figure of a “negation of negation” later became the succinct term. This book seeks to free dialectics from such affirmative traits without reducing its determinacy” (Adorno, 2004: xix).

olarak her zaman, karşıt ve muhalif olmak durumundadır (Jaroszyński ve McDonald, 2018: 169). Aslında Adorno'nun negatif diyalektik kavramı aracılığıyla ulaşmak istediği nokta, modern toplumda bireyin özcü kimliklerle arasına mesafe koyması gerektiği düşüncesidir (Jaroszyński ve McDonald, 2018: 174). Zira aidiyet, bireyi ve toplumu düşünsel olarak donuklaştıran ve böylece zehirleyen bir yapıya sevkeder.

Düşünce, özcü ve baskıcı perspektiflerle sertleştikçe, sadece insanları değil, aynı zamanda doğayı da nesneleştirerek baskı altına alır. Buna örnek olarak Aristoteles'in ideal yurttaşı belli özelliklerle tarif etmesi ve bu özelliklere uygun bir eğitim modeli önermesi gösterilebilir. Ancak böyle bir yaklaşımın aksine, eleştirel düşünce makul, bütünsel (Adorno, 2016: 159) ve yaygınlaşmış hakim politik görüşleri sürekli sorgular; buradan da eleştiri aracılığıyla bir toplumsal umut üretilebilir. Artık eleştiri Adorno'nun düşüncesinde o kadar önemli bir konumdadır ki, tahakküm, doğayı ve insanları nesneleştirip kontrol altına almayı hedefledikçe, negatif diyalektik bütüncül ve özdeş olandan uzaklaşacak ve "tikel" olana (Adorno, 2016: 314) odaklanarak özgürlük umudunu yeşertebilecektir. Adorno'nun *Minima Moralia* adlı eserinde belirttiği üzere, tahakküm bir mekanizmadır ve bu mekanizma insan ve çevre üzerinde yarattığı acıları daima gizlemek ister (2005: 63). Eğer her anlatı bir tahakküm yaratabilme potansiyeline sahipse ve oluşturduğu güç düzenini sürdürülebilmek ve yarattığı güç ilişkilerini gizlemek istiyorsa, eleştiri de tam olarak bu eşitsizlik durumunu sorgulayarak tahakküm mekanizmasının maskesini düşürecek ve böylece bir umut yaratabilecektir.

Adorno ve Deneme Türünün Eleştiriye Katkısı: "Biçim Olarak Deneme"

Adorno "Der Essay als Form" adlı eserinde deneme türünü bir düşünme modeli olarak ele alır ve denemeyi toplumsal düşünce hayatına etkileri bakımından değerlendirir. Çalışmamızın bu bölümünde deneme türünün Adorno'ya göre özelliklerini tartışmaya başlamadan önce, bu tartışmanın bağlamını belirlemek faydalı olabilir. Bu noktada dört unsurun altını çizebiliriz. İlk olarak, Adorno'nun eserinde analiz ettiği deneme türü sadece bir edebi tür (*genre*) olarak değerlendirilmemeli, aynı zamanda bir sosyo-politik düşünme ve üretme biçimi olarak da ele alınmalıdır. İlk bölümde tartıştığımız şekliyle Aristoteles'in devlet-sanat-egitim arasında kurduğu ilişki modern bağlamda artık sorgulanmalı ve hatta bu bağ kopartılmalıdır. Özcü anlatıları hedef tahtasına koyan Adorno'nun perspektifinin temelinde *essayistic mode* yani "denemeci düşünme anlayışı" diye tanımlanan (Pourciau, 2007: 625) özgün bir bakış açısı vardır. İkinci önemli unsur da şudur: Adorno'nun "Der Essay als Form" eserinde deneme üzerinde geliştirdiği tahakküm karşıtı bu eleştirel bakış, aslında bir önceki bölümde tartıştığımız gibi Adorno'nun *Negatif Diyalektik* ve Horkheimer'la yazdığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserlerinde ortaya koyduğu görüşleriyle de bağlantılıdır. Bu yüzden,

çalışmamız “Der Essay als Form” eseriyle Adorno'nun adı geçen diğer eserlerini bu çerçeve içinde karşılaştırmalı olarak değerlendirmektedir. “Der Essay als Form” hakkında üçüncü önemli husus da, Adorno'nun Antik ile modern arasında kurduğu bağla ilgilidir. Zira bu çalışmanın ilk bölümünde Aristoteles'in *Politika*'sında müzik ile politik yapı arasında tesis edilen ilişkide izlenebileceği gibi, Adorno Batı geleneğinde bilim, sanat ve tahakküm arasında güçlü bir bağ olduğunu görür ve bu bağı tam da deneme türü üzerinden eleştirir. Dördüncü ve son hususa gelirsek, bu da Adorno'nun eleştiriye ve eleştirel düşünceye attığı özel önemdir. Böylece Adorno her türlü özcü düşünce ve baskıcı kurumların karşısına son derece esnek bir yapıya sahip eleştirel aklı yerleştirir ve bunu edebiyat aracılığıyla yapar. Öyleyse, Adorno'nun deneme türü hakkındaki görüşlerini okurken bu dört unsuru göz önünde bulundurmak, Adorno'nun sosyo-politik görüşlerini epistemik bir çerçeveye yerleştirmek bakımından faydalı olacaktır.

Adorno'nun yazınında denemenin belki de en fazla ön plana çıkan özelliği, türün eleştirel kapasitesidir. Bu eleştirel potansiyeli sağlayan ise deneme türünün ilk özelliği olan oyunbaz²⁹ yapısıdır. Adorno'nun “[g]lück und Spiel sind ihm wesentlich” (1974: 10) veya “[t]alih ve oyundur [deneme] için en önemli şey” (Adorno, 2014: 14) ifadesiyle kastettiği, aslında totaliter yapıların katı sistematığı karşısındaki deneme türünün ezber bozan akışkanlığıdır. Adorno'nun deneme türünü totaliter görüşlere karşı bu şekilde konumlandırması, Zima'nın da belirttiği üzere, denemenin ütopyacı bir yapıya ve potansiyele sahip olmasıyla açıklanabilir (2010: 72). Ancak deneme türünün talih ve oyun ile ilişkilendirilen ütopyacı özelliği, onun preskriptif, yani kural koyucu ve buyurgan olabileceği anlamına kesinlikle gelmez. Aksine, Adorno'nun *talih* ve *oyun* ile yan yana tanımladığı deneme türü, sürekli eleştirel bir keskinliğe sahiptir. Böylece deneme bu eleştirel gücünden beslenen daimi bir muhalefet ve karşıtlık durumunu temsil eder. Yine bu muhalif duruş *talih* ve *oyun* ile o kadar yakındır ki, özcü ve totaliter görüşlerin baskıcı yapısının insan ve toplum üzerinde üstünlük kurmasına, yani bir toplumsal tahakküm olasılığına asla alan açmaz. Deneme formunun bu bakımdan ütopyacı bir potansiyeli vardır. Bu potansiyel, Adorno'nun toplum eleştirisinin dönüştürücü gücü üzerine görüşlerini anlamak bakımından son derece önemli bir başlangıç noktasıdır.

Adorno'ya göre deneme türünün ikinci temel özelliği özcülük ve özdeşlik üzerine kurulu düşünce sistemlerinin altını oyan yapısıdır. Denemenin bu özcülük karşıtı yapısı, türün esasında hiçbir değişmez/zorunlu içeriğe veya forma sahip olmamasından kaynaklanır. Bu açıdan türün hem içeriksiz karakteri hem de serbest yapısı/formu bakımından eleştirel bir potansiyel taşıdığı söylenebilir (Gualtieri, 1998:50). Bu yönüyle sanattan ve bilimden farklılaşan özgün yapısıyla ve kendine has düşünme tarzıyla deneme ideolojik bir ön kabule, belli bir yargıya

²⁹ “Luck and play are essential to it” (Adorno: 1958, 30).

veya değişmez bir içeriğe sahip olamaz. Başka deyişle, deneme türünün katı kuralları yoktur. Tam da bu açıdan, deneme türü Adorno için özcülüğe veya fikrîsel düzeyde özdeşliklere dayanmaz; böylece düşüncenin donuklaşarak katılaşmasına karşı, yani tahakküme karşı güçlü bir düşünme yolu sunabilir. Katı bir forma sahip olmayan deneme herhangi bir kimliğe veya o kimliğin değerlerine karşı da her zaman rahatsız edici ve sorgulayıcı düşünceler üretebilme potansiyeline sahip olacaktır. Öyleyse denemede ne bilimsel düşüncenin katı sistemi ne de sanatsal aklın metalaştırılma riski vardır (Gualtieri, 1998: 50). Bu iki özellik, deneme türünün bilim ve sanat alanlarından farklılaşmasını sağlar. Böylece deneme, yapısı gereği dışlayıcı (*exclusivist*) olan özcü düşünce modellerine karşı güçlü bir düşünsel güç edinir. Bu açıdan incelendiğinde özcü görüşlerin tam aksi veya panzehiri olarak nitelendirilebileceğimiz *talih* ve *oyun* unsurlarını Adorno tam da bu yüzden deneme türünü tanımlayan temel özellikler olarak ortaya koyar. Böylece denemeci bir akıl, asla herhangi bir özcü düşünceye yol açmaz veya ona boyun eğmez.

Adorno denemenin özcü görüşlerin altını oyan yapısını anlatırken, denemeci düşüncenin hakikat, ebediyet, genel-geçerlik gibi kavramların karşısında yer aldığını şu ifadelerle açıklar: “denemenin yapmak istediği, geçicidedeki ebediyi bulmak ve damıtıp çıkarmak değil, geçiciyi ebedi kılmaktır. Denemenin zayıflığı, dile getirmek zorunda olduğu özdeşlik-dışına tanıklık eder”³⁰ (Adorno, 2018: 23). O halde denemeci düşünme tarzı tanımlamaktan çok anlamaya, kategorize etmekten çok eleştirel olarak yaklaşmaya, kesin yargılar sunmaktansa sorgulamaya daha yakındır.

Peki deneme, bilim ve sanattan farklı olarak özcülüğü nasıl aşabilir? Adorno’ya göre denemenin eleştirel potansiyeli “kendini geleneksel hakikat kavramından arındır[masıyla]”³¹ mümkün olur (Adorno, 2018: 23). Deneme tarzında düşünce, durağan ve donuk bir hakikat anlayışına karşı akışkan ve sorgulayıcıdır. Tanımlamanın ve kategorize etmenin dışlayıcı potansiyelinin farkında olan Adorno, deneme türünde düşünceyi tarif ederken, onun ezeli ve ebedi fikirler üzerinde değil de, geçici olan üzerine düşünmeyi ve sorgulamayı temel bakış açısı olarak benimsediği vurgular. Adorno’ya göre deneme “ezeli verileri reddettiği”

³⁰ “Der Essay aber will nicht das Ewige im Vergänglichen aufsuchen und abdestillieren, sondern eher das Vergängliche verewigen. Seine Schwäche zeugt von der Nichtidentität selber, die er auszudrücken hat...” (Adorno, 1974: 18).

“The essay, however, does not try to seek the eternal in the transient and distill it out; it tries to render the transient eternal. Its weakness bears witness to the very *nonidentity* it had to express...” (Adorno, 1958: 11).

³¹ “Im emphatischen Essay entledigt sich der Gedanke der traditionellen Idee von der Wahrheit” (Adorno, 1974: 18).

“In the emphatic essay thought divests itself of the traditional idea of truth” (Adorno, 1958: 11).

ve “kendi kavramlarını tanımlanmasına izin vermediği”³² için (Adorno, 2018: 12) hem özcülüğe hem de toplumsal tahakküme karşı epistemik ve politik bir itiraz sergiler.

Deneme türünün üçüncü temel özelliği ise zamansallıkla (*temporality*) olan epistemik ilişkisidir. Deneme türü, genel-geçer bilgiyi arayan bilimden farklı olarak, bilginin geçici olabileceğini kabul ederken zamansallık ile ilgili olarak özel bir tutum geliştirir ve böylece çoğulcu bir bakış açısı kazanır. Bu bağlamda Adorno deneme hakkında şunları yazar: “[Deneme] Platon’dan beri kök salmış bulunan değişken ve geçici şeylerin felsefeye layık olmadığı doktrinine başkaldırır; geçiciliğe yapılmış şu çok eski haksızlığın, geçici olanı kavramın içinde bir kez daha mahkûm etmekle tekrarlanmasına isyan eder”³³ (Adorno, 2018: 22). Bilgiye zamansallık perspektifinden yaklaşan denemeci düşünce, bilginin zamansallığına aldırış etmeyip genelgeçerlik iddiasında bulunan kavram, düşünceler ve dogmalarla arasında bariz bir mesafe koyar. Bu bağlamda deneme “bir ilk felsefe (*prima philosophia*)” (Adorno, 2018: 22) gibi bir düşünceye her zaman şüphe ile yaklaşır.³⁴ Bilginin zamansallığının ön plana çıktığı bu denemeci bakış açısı, böylece sürekli olarak sorgulayıcı ve çoğulcu yeni bakış açıları ortaya çıkarabilme potansiyelini elde eder. Bu noktada Adorno şunu yazar: “Zamansal olanla zamandışı olanı ayırmayı düstur edinmiş bir tinsel *modus operandi* (çalışma tarzı) otoritesini yitirmektedir”³⁵ (Adorno, 2018: 23). Aslında Adorno burada aşkınsal (*transcendental*) ve otoriter fikirlerin toplumsal düzeyde hakim hale gelmesini engelleyecek sorgulayıcı aklın bir örneği olarak deneme türünü, ve deneme tü-

³² “Wie er Urgegebenheiten verweigert, so verweigert er die Definition seiner Begriffe” (Adorno, 1974: 19).

“Ezeli verileri reddeden deneme, kendi kavramlarının tanımlanmasına da razı olmaz” (Adorno, 2018: 24).

³³ “Er revoltiert zumal gegen die zeit Platon eingewurzelte Doktrin, das Wechselnde, Ephemere sei der Philosophie unwürdig; gegen jenes alte Unrecht am Vergänglichen, wodurch es im Begriff nochmals verdammt wird” (Adorno, 1974: 17).

“It [essay] rebels against the doctrine, deeply rooted since Plato, that what is transient and ephemeral is unworthy of philosophy—that old injustice done to the transitory, whereby it is condemned again in the concept” (Adorno, 1958: 34).

³⁴ Benzer şekilde, Adorno 1931 tarihli “Die Actualität der Philosophie” (“The Actuality of Philosophy”) adlı konuşmasında, felsefenin deneme türü düşünce ile ne kadar yakın ve uyumlu olduğunu açıklar (1977: 131-133). Bu bakımdan 1931 tarihli “Die Actualität der Philosophie” ile 1958 tarihli “Der Essay als Form” ve 1966 yılında yayımlanan *Negative Dialektik* eserleri denemeci akıl (es-sayism) ile felsefe ile kurdukları bağ bakımından ortak bir perspektife sahiptir.

³⁵ “Eine Verfahrensweise des Geistes verliert ihre Autorität, welche die Scheidung von Zeitlichem und Zeitlosem als Kanon ehrt” (Adorno, 1974: 18).

“An intellectual *modus operandi* that honors the division between the temporal and the atemporal as though it were canonical loses its authority” (Adorno, 1958: 34).

rünü üreten eleştirel aklı ön plana çıkarmaktadır. Zira bir görüşten şüphe edilmezse, o fikir önce toplumun gözünde kesinleşir, sonra dogmaya dönüşür ve en sonunda totaliter bir yapının kurucu ilkesi haline gelir (Stuckey-French, 2020: 299). Başka ifadeyle, eleştirel perspektiften bakıldığında tüm zamanlar için geçerli olduğu iddia edilen bir bilginin veya görüşün, denemeci aklın evreninde var olması mümkün değildir.

Adorno'ya göre bir tür olarak denemenin dördüncü temel özelliği, hakikati bir bütün olarak değil de parçalı olarak tanımlaması ve bu bağlamda sonsuz ve evrensel bir hakikate erişmenin mümkün olduğu iddiasına şüpheyle yaklaşmasıdır. Bir başka deyişle, deneme türü konu edindiği meseleleri değerlendirirken bu meselelerin karmaşık gerçekliğini göz önüne alır; Adorno'nun ifadesiyle söylersek, “gerçeklik nasıl parçalıysa, o da parçalar halinde düşünür”³⁶ (Adorno, 2018, 30). Bir hakikate ulaşma ve bu hakikatin tüm zamanlar, tüm bireyler ve tüm coğrafyalar için geçerli olabileceğine dair bir önerme, deneme türünün karşıt olduğu aşırı iddialı bir fikirdir. Hatta bu türden bir önerme toplumsal tahakkümün yolunu açabilecek düşünce yapısıyla, deneme türünün muhalif ve sorgulayıcı yapısına da aykırıdır. Tam da bu yüzden Adorno şunu yazar: Deneme türü “kendini göreceleştir[meli]: Her an herhangi bir noktada bitebilecekmiş gibi”³⁷ parçalı bir yapıda kaleme alınmalıdır (Adorno: 2018, 30). Deneme türü “kendi birliğini bu parçaların arasına dalarak bulur, onların üstünü örterek değil. Teksesli bir mantıksal düzen, kavramaya yöneldiği şeyin antagonistik doğası hakkında yanıltır bizi. Kesintili olma denemenin asli bir özelliğidir, konusu ise daima durdurulmuş bir çatışma”³⁸ (Adorno, 2018: 30). Öyleyse deneme, gerçeklikteki tekselelikten ziyade çoksesliliği, mantıksal bütünlükten ziyade parçalı yapıyı ararken, kendine özgü bir epistemik tavır takınır. Gerçeklik kavramı zamansallığa bağlı olduğu kadar, olası bakış açılarının çoğulluğuna da bağlıdır. Bu bağlamda deneme türü bütünsel

³⁶ “Er denkt in Brüchen, so wie die Realität brüchig ist, und findet seine Einheit durch die Brüche hindurch, nicht indem er sie glättet” (Adorno, 1974: 25).

“It thinks in fragments, just as reality is fragmentary, and finds its unity in and through the breaks and not by glossing them over” (Adorno, 1958: 39).

³⁷ “Auch in der Art des Vortrags darf der Essay nicht so tun, als hätte er den Gegenstand abgeleitet, und von diesem bliebe nichts mehr zu sagen. Seiner Form ist deren eigene Relativierung immanent: er muß so sich fügen, als ob er immer und stets abrechnen könnte” (Adorno, 1974: 24-25).

“Even in the manner of its presentation, the essay may not act as though it had deduced its object and there was nothing left to say about it. Its self-relativization is inherent in its form: it has to be constructed as though it could always break off at any point” (Adorno, 1958: 39).

³⁸ “Einstimmigkeit der logischen Ordnung täuscht über das antagonistische Wesen dessen, dem sie aufgestülpt ward. Diskontinuität ist dem Essay wesentlich, seine Sache stets ein stillgestellter Konflikt” (Adorno, 1974: 25)

“An unequivocal logical order deceives us about the antagonistic nature of what that order is imposed upon. Discontinuity is essential to the essay; its subject matter is always a conflict brought to a standstill” (Adorno, 1958: 39).

gibi görünen bir gerçeklik içinde dahi sorgulayıcı tavrını korur. Bu da denemenin hakikate karşı kuşkulu, gerçekliğe karşı meraklı ve kolay tatmin olmayan epistemolojik tavrını meydana getirir. Adorno tam da bu yüzden deneme yazarını “nesnesini evirip çeviren, sorgulayan, ona dokunan, sınanan, hakkında düşünen, değişik açılardan ona saldıran”³⁹ biri (Adorno, 2018: 31) olarak tanımlar.

Deneme türünün beşinci özelliği ise yöntem olarak öznelliğe alan açması ve bu yönüyle bilimsel düşünceden de farklılaşmasıdır. Adorno denemenin yöntem bakımından nasıl tartışmacı bir yol izlediğini şu ifadelerle açıklar: “geleneksel yöntem kavramını da askıya almış olur deneme. Düşüncenin derinliği, konusuna ne kadar nüfuz edebildiğine bağlıdır, onu ne ölçüde başka bir şeye indirgeyebildiğine değil”⁴⁰ (Adorno, 2018: 23). Bu noktada denemeci, konu olarak belirlediği meselelere farklı açılardan yaklaşabilir. Deneme türünün öznelliğe ve çoğulluğa açtığı bu yol, denemecinin eleştirel gücünü ön plana çıkarır. Adorno denemenin yöntemini tarif ederken şunu yazar: deneme yazarı “[s]erbestçe seçtiği nesnesinde bir araya gelen şeyleri serbestçe birleştirerek düşünür”⁴¹ (Adorno, 2018: 23). O halde deneme hakikatle olan ilişkisinde muhafazakarlık ve eleştirelilik arasında ikinciden yana tavır alır ve eleştiriyi yöntem bakımından içkin hale getirir. Zira denemeci için önemli olan farklı perspektiflerden bakabilmek ve türün eleştirel potansiyelini üst noktada tutmaktır.

Denemenin altıncı ve yedinci karakteristiği şu ana kadar ele aldığımız tüm özelliklerini bir araya getirir. Altıncı özelliğinden başlarsak, onu şu şekilde açık-

³⁹ “Essayistisch schreibt, wer experimentierend verfaßt, wer also seinen Gegenstand hin und her wälzt, befragt, betastet, prüft, durchreflektiert, wer von verschiedenen Seiten auf ihn losgeht und in seinem Geistesblick sammelt,

was er sieht, und verwortet, was der Gegenstand unter den im Schreiben geschaffenen Bedingungen sehen läßt” (Adorno, 1974: 25).

“The person who writes essayistically is the one who composes as he experiments, who turns his object around, questions it, feels it, tests it, reflects on it, who attacks it from different sides and assembles what he sees in his mind’s eye and puts into words what the object allows one to see under the conditions created in the course of writing” (Adorno, 1958: 39).

⁴⁰ “Damit suspendiert er zugleich den traditionellen Begriff von Methode. Der Gedanke hat seine Tiefe danach, wie tief er in die Sache dringt, nicht danach, wie tief er sie auf ein anderes zurückführt” (Adorno, 1974: 18-19).

“In doing so, it [essay] also suspends the traditional concept of method. Thoughts depth depends on how deeply it penetrates its object, not on the extent to which it reduces it to something else” (Adorno, 1958: 35).

⁴¹ “In Freiheit denkt er zusammen, was sich zusammenfindet in dem frei gewählten Gegenstand” (Adorno, 1974: 19).

“It [essay] thinks conjointly and in freedom about things that meet in its freely chosen object” (Adorno, 1958: 35).

layabiliriz: Deneme, ayrı bir kategori olarak bilim veya sanat alanlarına dahil olmamakla birlikte, hem bilimden hem de sanattan beslenir (Stuckey-French, 2020: 299) ve bu bakımdan hibrit bir düşünme ve yazma türüdür. Deneme türünün, ele aldığı konulardan işlediği kavramlara kadar düşüncenin tüm yapı taşlarından şüphe eden tavrını göz önünde bulunduran Adorno şunu yazar: [deneme] “içerdiği kavramların yanlarında sadece anlamlarını değil, kuramsal bağlamlarını da getirmeleri nedeniyle, kaçınılmaz olarak kuramın akrabasıdır”⁴² (Adorno, 2018: 32). Peki deneme tarzında düşünmenin teoriye daha yakın olması, hem epistemik hem de politik açıdan ne anlam ifade etmektedir? Bu soruya cevaben Adorno deneme türünün doğasını şu şekilde açıklar: “Kendisine yakın duran kuramları yutar deneme; anlamı hep çözüp eritmeye eğilimlidir”⁴³ (Adorno, 2018: 33). Öyleyse Adorno’ya göre denemeci akıl yürütme biçimi karma ve özgün bir yapıya sahiptir. Şüphecilik, sorgulayıcılık, mevcut bakış açılarıyla yetinmeme hali onun temel özellikleridir. O halde, eğer deneme konu edindiği şeyi sürekli olarak çözme ve eritme eğilimindeyse, o zaman onun sadece epistemik bakımdan değil, aynı zamanda politik bakımdan da özgün bir yapıya sahip olduğu iddia edilebilir. Adorno bu yapıyı da tür olarak *teorinin* bir akrabası olarak kayda geçirir.

Denemenin burada sıraladığımız tüm özelliklerini bir araya getiren yedinci ve temel özelliğine gelirse, o da türün son tahlilde heretik, yani put kırıcı doğasıdır. Adorno’nun heretik olarak tanımladığı bu karakteristik, aslında türün en önemli özelliğidir ve eleştirel tavrını büyük ölçüde bu özelliğinden kazanır. Burada altını çizmemiz gereken unsur, deneme türünün artık sadece bir edebiyat türü olmadığı, bununla birlikte toplumsal düzlemde yakınsak (*convergent*) değil de, ayrık (divergent) düşünme, sorgulama ve üretme aracı olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Tam da bu bağlamda, Adorno denemeyi şu sözlerle tanımlar: “...denemenin en derin biçimsel yasası heterodoksluktur. Düşüncenin ortodoksluğu ihlal edilerek nesneye ait bir şey görünür kılınır –[ortodoks] düşüncenin görünmez tutmayı gizli ve nesnel amaç edindiği bir şeydir bu”⁴⁴ (Adorno, 2018: 39).

⁴² “...ist er vermöge der in ihm vorkommenden Begriffe, die ja selber von draußen nicht nur ihre Bedeutung sondern auch ihren theoretischen Bezug mitbringen, notwendig der Theorie verwandt” (Adorno, 1974: 26).

“...[essay] is necessarily related to theory by virtue of the concepts that appear in it, bringing with them not only their meanings but also their theoretical contexts” (Adorno, 1958: 41).

⁴³ “Er zehrt die Theorien auf, die ihm nah sind; seine Tendenz ist stets die zur Liquidation der Meinung, auch der, mit der er selbst anhebt” (Adorno, 1974: 27).

“The essay devours the theories that are close to it; its tendency is always to liquidate opinion, including the opinion it takes as its point of departure” (Adorno, 1958: 41).

⁴⁴ “...innerste Formgesetz des Essays die Ketzerei. An der Sache wird durch Verstoß gegen die Orthodoxie des Gedankens sichtbar, was unsichtbar zu halten insgeheim deren objektiven Zweck ausmacht” (Adorno, 1974: 33).

Öyleyse, bilim ve hatta sanattan farklı olarak deneme türüne özel bir işlev yüklenir. Bu da sorgulayıcı, anti-sistemik bir eleştirel aklın kullanımınıdır. Burada Adorno'nun düşünmenin ortodoksluğunu yok etmekten kastı, her türlü sistemik ve katı düşüncenin sorgulanmasıdır, böylece toplumsal düzlemde akışkan, değişebilen ve baskıcı olmayan (Mitchell, 2003: 325) bir düşünce modeli ortaya çıkarılabilir. Adorno'nun sosyo-politik görüşlerini Aristoteles'in politika ve eğitim üzerine görüşlerinden ayıran tam da bu unsurdur.

Adorno deneme türüne heterodoksluk veya put kırıcılık gibi işlevler yüklerken, hem bir edebiyat türüne hem de bir düşünme moduna atıfta bulunur. Bu bağlamda deneme türünün ve modern bireyin otonomisinin değerine gönderme yapar. Bu düşünsel otonomi fikri bir sosyo-politik alan oluşturur; ve bu alan Adorno'ya göre toplumsal tahakküme karşı koymanın olmazsa olmaz koşuludur. Daha somut olarak örneklendirecek olursak, Adorno deneme türünü tarif ederken şunu yazar: “Deneme seçilmiş ya da karşılaşmış bir kısmı özellikle bütünlüğü aydınlatmalıdır, ama bu bütünlüğün mevcut olduğunu ileri sürmeden”⁴⁵ (Adorno, 2018: 30-31). Yani denemenin gerek konu seçimindeki özgürlüğü gerekse konusunu ele alış yöntemindeki özgünlüğü, aslında totaliter bakış açılarından kaçınmak ve bunlardan farklı bir perspektife ulaşmak için kullanılan tekniklerdir.

Denemeye heretik karakterini kazandıran başka bir özelliği ise, onu, örneğin akademik/bilimsel bir çalışmadan ayıran “kesintili” bir formudur. Zira Adorno'nun belirttiği üzere, “gerçeklik nasıl parçalıysa, [deneme de] o parçalar halinde düşünür, ve kendi birliğini bu parçaların arasına dalarak bulur”⁴⁶ (Adorno, 2018: 30). Bu noktada hem denemenin epistemolojik yaklaşımı daha belirgin hale gelir hem de türün politik bakışı oldukça keskinleşir. Böylece kesintili ve parçalı bir düşünme yolu olarak denemenin kendine has epistemolojik bakış açısıyla teksesli ve hakim bir görüşü sürekli sorgulamaya tabi tutacağını, ve böylece sosyal hayat içinde bireylere kabul ettirilmeye çalışılan kurallar bütünlüğünün adeta maskesini düşürmeyi hedefleyeceğini görürüz.

“...the essay's innermost formal law is heresy. Through violations of the orthodoxy of thought, something in the object becomes visible which it is orthodoxy's secret and objective aim to keep invisible” (Adorno, 1958: 45).

⁴⁵ “Der Essay muß an einem ausgewählten oder getroffenen partiellen Zug die Totalität aufleuchten lassen, ohne daß diese als gegenwärtig behauptet würde” (Adorno, 1974: 25).

“The essay has to cause the totality to be illuminated in a partial feature, whether the feature be chosen or merely happened upon, without asserting the presence of the totality” (Adorno, 1958: 39).

⁴⁶ “Er denkt in Brücken, so wie die Realität brüchig ist, und findet seine Einheit durch die Brüche hindurch, nicht indem er sie glättet.” (Adorno, 1974: 25).

“It thinks in fragments, just as reality is fragmentary, and finds its unity in and through the breaks and not by glossing them over” (Adorno, 1958: 39).

Adorno için denemenin *kesintili* olarak kaleme alınması son derece politik bir tercihtir. Zira tür, konu olarak seçtiği şeyde örtük olarak bulunan çatışmaları açığa çıkartmakla yetinir; bütüncül, kapsayıcı, genelgeçer sonuçlara ulaşmayı bilinçli olarak reddeder. Birnbaum'un açıkladığı gibi deneme bir öze ya da özneye bağlı değildir, daha ziyade nesnesine bağlıdır; deneme, nesnesi ile kurduğu eleştirel ilişkide “düzenli ve egemen rasyonalitenin doğrulanabilir mantığıyla çatışan”, ve bu bağlamda “merkeziyetçilikten kaçınan bir akıl” (*decentered intelligibility*) temsil eder (Birnbaum, 2016: 16). Öyleyse deneme türü, heretik doğasını ve sorgulayıcı yapısını tam da bu türden epistemolojik bir perspektife dayandırır. Vitali'nin denemenin “en içkin biçimsel yasası” (2021: 269) olarak tanımladığı bu put kırıclık, düşünsel ortodoksluğa karşı durur ve böylece denemenin ebedi ve genelgeçer bilgiye karşı verdiği politik mücadeleye güç sağlar. Zira merkeziyetçi olan veya düşüncenin zamansallığını göz ardı ederek mutlak hakikate ulaştığını iddia eden bir akıl, bu hakikatin genelgeçer olduğu iddiasıyla bunları tüm topluma dayatmaya çalışabilir. İşte denemeci akıl tam da bu dayatmaya meydan okur.

Yirminci Yüzyıl, Edebiyat ve Epistemoloji: Adorno'nun Denemesi, Calvino'nun Hafifliği, Said'in Eleştirmeni

Adorno'nun deneme türüne yüklediği epistemolojik işlev ve politik perspektif, Adorno'nun çağdaşı Italo Calvino'nun *hafiflik* kavramında olduğu kadar, yine çağdaşı Edward Said'in “karşıtıyla okuma” (*contrapuntal reading*) ve “eleştirmen” (*critic*) kavramlarında da karşımıza çıkar. Said ve Calvino bahsi geçen kavramlarıyla, Adorno'nun deneme türü üzerinden geliştirdiği epistemik ve politik perspektife oldukça yakınlaşır. Adorno'yu daha iyi anlayabilmek için Calvino ve Said'in -tıpkı Adorno gibi- dile ve edebiyata verdikleri önemi incelemek son derece faydalı olacaktır. Zira Adorno gibi Said ve Calvino da, bireyin tahakküm karşısında haklarını koruyabilmesi için eleştirel akıl nasıl kullanması gerektiğine dair bir teori geliştirir ve bu bağlamda dilin politik-epistemik işlevine ilişkin önerilerini edebiyat üzerinden tartışır.

Italo Calvino “Lightness”⁴⁷ (Hafiflik) adlı deneme türünde kaleme aldığı çalışmasında, edebiyat ve politika arasında epistemik bir ilişki kurar. Calvino'ya göre edebiyat, dünya ile ilgili fikirlerimizi değiştirebilecek hem eski hem de yeni formlara ve üsluplara sahip, keşfedilmeyi bekleyen sınırsız bir evrendir⁴⁸ (1994:

⁴⁷ Calvino, I. (1988). *Six Memos for the Millennium*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

⁴⁸ “In the boundless universe of literature there are always new avenues to be explored, both very recent and very ancient, styles and forms that can change our image of the world” (Calvino, 1998: 7-8).

21-22). Calvino insanların bireysel ve toplumsal düzeylerde tutucu, baskıcı ve epistemolojik olarak dar bakış açılarına hapsolabildiğini görerek edebiyat ile ilgili olarak şöyle yazar: "...insan bilincinin insanmerkezci bağnazlıktan kurtulmada gösterdiği uyuşukluğun yazınsal bir buluş ile nasıl bir anda yok edildiğini görürüz"⁴⁹ (Calvino, 1994: 37-38). Calvino tam da bu noktada, dünyayı dönüştürmek açısından hem edebiyatın hem de *hafiflik* olarak kavramsallaştırdığı halin ne kadar dönüştürücü olduğunu vurgular.

Belli bir edebi türdeki kullanımlarına bağlı kalmaksızın kelimelerin, sonsuz kombinasyonları ve anlam ilişkileriyle uyum içinde sürekli bir *arayışı* temsil ettiğini⁵⁰ yazan Calvino (1994: 42), bu düşüncesiyle aslında Adorno'nun deneme türünden çıkardığı epistemolojik ve politik işleve işaret eder. Zira her iki düşünür de tutuculuk ve tahakküme karşı kelimelerin yarattığı *oyunun* (Adorno'da *spiel*, Calvino'da *play*) sorgulayıcı ve yaratıcı potansiyeline işaret eder. Nihayetinde, Calvino hafiflik düşüncesinde edebiyata epistemik olarak yüklediği işlevi anlatırken şunu belirtir: "Varoluşsal bir işlev olarak edebiyat, yaşamanın ağırlığına tepki olarak hafifliği arayıştır"⁵¹ (Calvino, 1994: 42). Aslında Calvino'nun *hafiflik* kavramıyla kastettiği şey, hakikat kavramının epistemolojik ve politik düzlemde yaşantılarımız üzerinde yarattığı baskıdan kurtulmaktır. Tam da bu noktada Calvino edebiyata ve edebi yazın türlerine tıpkı Adorno gibi özgürleştirici bir işlev yükler. Zira her iki teorisyen için de edebiyat belli bir hakikate, mutlak bir perspektife, özçülüğe veya sabit bir kimliğe bağlanmaya izin vermez.

Benzer bir görüş Edward Said'in "contrapuntal reading" (*karşıtıyla okuma*) ve "critic" (*eleştirmen*) kavramlarında da karşımıza çıkar. Aslında bir müzik terimi olan *counterpoint*, bir melodiye başka bir melodinin eklemelenmesini ifade eder; böylece melodilerin birleşmesinden doğan yepyeni, orijinal, (Stainer and Barrett, 2009: 112) çok katmanlı ve çok daha karmaşık bir melodi (Kernan, 1999: 3) ortaya çıkar. Edward Said müzikten ödünç aldığı *counterpoint* terimi aracılığıyla edebiyat alanında eleştirel aklı merkeze koyan sorgulayıcı bir okuma yöntemi önerir; *contrapuntal reading* bir analiz yöntemi olarak, anlatıların bilinçli olarak dışında bırakılan, sosyal, ekonomik ve kültürel bileşenleri ekstra bir çaba göstererek bulmamızı sağlar. Zira bu yöntemle yapılan okuma, metnin dışına itilenleri veya metinde gizlenen unsurları göz önünde bulundurarak

"Edebiyatın sınırsız evreninde, dünya imgemizi değiştirebilecek yepyeni veya çok eski yollar, üslup ve biçimler açılır önümüzde her zaman" (Calvino, 2016: 38).

⁴⁹ "We see how the sluggishness of the human consciousness in emerging from its anthropocentric parochialism can be abolished in an instant by poetic invention" (Calvino, 1998: 22).

⁵⁰ "words as a perpetual pursuit of things, as a perpetual adjustment to their infinite variety" (Calvino, 1994: 26).

⁵¹ "literature as an existential function, the search for lightness as a reaction to the weight of living" (Calvino, 1998: 26).

sosyal çatışma alanlarını metin üzerinden tekrar düşünmemizi salık verir. Said'e göre düşünür, birbiri içine geçmiş coğrafyaları ve farklı tarihi hikayeleri göz önüne alarak analiz yapmalıdır⁵² (Said, 1994: 18-19, 48).

Öyleyse, karşıtıyla okumayı salık veren Said'in ideal eleştirmen kavramına göre, düşünür sürekli şüphe halinde olmalı ve devamlı *counterpoint*'ler yani başka perspektifler aramalıdır. Örneğin denizaşırı ve sömürgeci bir düzen üzerine bir metin okunurken, Londra'da geçen olay örgüsü sömürge coğrafyalar ve karakterler ile bütünleşik olarak değerlendirilmelidir, çünkü olay örgüsü İngiltere'de belli türde bir yaşamın devam edebilmesiyle ilişkili olarak, merkez-perifer çerçevesinde de okunmalıdır (Said, 1994: 66). Sadece böyle bir okuma ve düşünme modu, bastırılmış ve örtük olan güç ilişkilerinden şüphe etmemizi sağlar ve hegemonik ilişkileri açığa çıkarabilir. Burada Said'in ön plana çıkardığı eleştirmen (*critic*) modeli, kültürün bir hegemonya alanı olduğunun bilincinde olan, hakim kültürü olduğu gibi kabul etmeyen ve bu bağlamda kendisini sosyal bir aktör olarak konumlandırır" (Said, 1983: 15), dilinden, inançlarından ve hatta kullandığı kavramlardan bile şüphe eden; bu yüzden daima sürgün (*exile*) halinde olan (Said, 1983: 9) bir modern birey ve düşünürdür. Tıpkı Adorno ve Calvino gibi, Edward Said de önce düşünme, okuma ve yazma arasında; sonra edebiyat ve epistemoloji arasında bir bağ kurar. Hem Antik hem de modern kültür -Aristoteles örneğinde tartıştığımız gibi- son derece baskıcı olabileceğinden, genel olarak edebiyat ve daha spesifik olarak karşıtıyla düşünme (*contrapuntal reading*) gibi analiz yöntemleri toplumsal tahakkümün düşünceyi kontrol eden kısıtlayıcı yapısına bir panzehir olarak sunulur.

Öyleyse, Italo Calvino ve Edward Said gibi yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinin fikirlerini, bu makalede ele alınan Theodor Adorno'nun deneme üzerine görüşleriyle ortak bir çerçevede karşılaştırmalı olarak değerlendirmek mümkündür. Öncelikle Calvino, Said ve Adorno kendi zaman ve coğrafyalarındaki çatışmalara cevaben epistemolojik olarak değerli bir perspektif sunarlar: Adı geçen yazarların fikirlerinin ve kavramlarının altında yatan temel düşünce, hegemonik ilişkileri üreten baskıcı yapıların sürekli sorgulanmasını sağlayabilecek farklı düşünce modellerini *eleştirel akıl* ile sürekli olarak yeniden üretme imkanıdır. Bu bakımdan, Calvino'nun *hafiflik* kavramıyla, Said'in *contrapuntal reading* ve *eleştirmen* kavramları ve Adorno'nun deneme türüne yüklediği *put kırıcılık* işlevi arasında ortak bir nokta mevcuttur. Adı geçen yazarların bu tür yaklaşımları, sorgulayıcı, muhalif ve yaratıcı bir epistemolojik ve politik bir tavra işaret etmektedir. Özetle Adorno ve onun çağdaşı olan Said ile Calvino'nun bakış açılarının özünde yatan şudur: Modern kültürler monist, özcü ve totaliter görüşleri ve uygulamaları, yani politik tahakküm biçimlerini içlerinde barındırırlar.

⁵² "...overlapping territories, intertwined histories" (Said, 1994: 18-19, 48).

Modern bireyin tam da bu türden tahakkümler karşısında yaratıcı ve eleştirel biçimde düşünebilmesi kendi özgürlüğünü garanti altına alması bakımından aciliyet kazanır. Öyleyse, tıpkı Adorno gibi Calvino ve Said de aslında modern bireyin özgürlüğünü tesis etmek ve korumak için *eleştirel düşünme* biçimini bir *sine qua non*, yani olmazsa olmaz bir prensip olarak benimsemesi gerektiğini vurgularlar. Her üç teorisyen tahakküme karşı eleştirel akla ve edebiyata başvururken aslında bir eleştirel düşünme formu ararlar. Ancak, her üçü de, düşüncenin donması/katılaşması ve bir özcü/tahakkümcü yapıya bürünmesi olasılığına karşı, eleştirel düşüncenin adeta *formsuz bir formunu* ortaya koymaya girişirler. Bu yüzden onlar *-oyun, hafiflik ve karşıtıyla okuma* gibi- belli bir özcü, mutlak veya sabit bir görüşe asla evrilemeyecek esnek ve akışkan bir düşünme tarzını edebiyatta bulurlar. Bu bağlamda her üç düşünür için de eleştiri ucu açık bir süreç ve sürekli mücadele halidir.

Sonuç

Aristoteles'in *schöle* kavramıyla ideal vatandaş/birey yetiştirmede müzik eğitiminin içeriğine yaptığı vurgu, düşünce ve politika ilişkisine dair şunu açıkça göstermektedir: Kültür, Antik dönemden modern zamanlara kadar bir özgürlük sahası olduğu kadar, bir kontrol ve tahakküm alanı da olagelmıştır. Daha da spesifik olarak ifade edersek, Antikiteden günümüze, sanatsal türler (*genres*) ile eğitim ve politikanın iç içe geçtiği öylesine zamanlar olmuştur ki, bireyin düşünme ve yaşama ile ilgili tercihleri otoriteler veya hegemonik güçler tarafından doğrudan şekillendirilmiştir. Bu bakımdan örneğin yirminci yüzyılın ilk yarısında Almanya'nın politik yapısının Adorno üzerinde etkili olduğu açıktır (Evangelista, 2021: 249). Adorno Antik dönemden beri hayatımızda olan tahakküm sorununa modern paradigma içinden bakar ve baskıcı düşüncelerin Antik dünyanın mitlelerinden felsefesine, oradan da modern hayata kadar kültürel alanın hegemonik yapısını nasıl kurduğunu anlatır. Ancak Adorno'ya göre modern insan ve modern düşünür, kültürel baskı ve tahakküm karşısında tamamen çaresiz değildir. Genel olarak edebiyat, daha özel olarak da deneme türü bu toplumsal ihtiyaca çare olabilmek bakımından epistemik ve politik bir değer taşır. Bu yüzden Adorno, tanımlaması son derece zor olan eleştirel aklın ve özgür düşüncenin temel özelliklerini bir edebi tür olan deneme üzerinden tartışır.

Adorno epistemolojik bağlamda düşüncenin otoriter formlarıyla mücadele eden, her zaman eleştirel kalabilen, gücünü daima sürdürdüğü tarafsızlığından alan bir düşünme tarzını deneme türünde bulur. Zira deneme türü, diğer pek çok janr'dan farklı olarak kalıplara ve katı formlara bağlı kalmaz. Bir başka ifadeyle, deneme türünde yazarın *form* ve *içerik* bakımından belli kurallara bağlı kalmaması, ortaya çıkan eserin eleştirel potansiyelini de son derece güçlendiren bir unsurdur. Çünkü dünyaya kendi katı ve monist perspektifinden bakan özcü görüşlerin güçlü ve baskın olduğu bir dünyada, nereye gideceğini bilmeden ve adeta

dağınık bir üslupta yazmanın politik ve epistemik açıdan bir değeri ve olumlu bir yanı vardır.

Adorno'nun deneme üzerinde örneklendirdiği gibi, zamansallığının farkında olan, bütüncül bakışı ve açıklamaları reddeden bir düşünme modeli, modern dünyaya içkin olan araçsal aklı, ilerleme fikrini ve özcü bakışları -örneğin Aristoteles'in eğitim üzerine görüşlerini- tehlikeli bulur. Tam da bu sebepten Adorno *nereye gideceğini önceden planlamadan ilerleyen deneme tarzına (aimlessness of the essay)* özel bir önem atfeder, çünkü böyle bir düşünme ve yazma tarzında modernitenin doğrusallığı (*linearity*) bilinçli olarak yıkılır. Amatör gibi görünen, özellikle hiç bir fikri derinlemesine savunmayan, ve birbirinden farklı konuları tutarlılık kaygısı gütmeksizin ele alabilen, bunu yaparken de daldan dala atlayabilen deneme türünün tüm bu özelliklerinin arkasında, esasında yazarın/okuyucunun/düşünürün ele alınan konuyla arasına bilinçli bir eleştirel mesafe (*critical distance*) koyma girişimi vardır.

Adorno deneme türüne bilim ile sanat alanlarından farklı bir yer ve statü verir. Bu farkı belirginleştirecek olursak, deneme türü bilimden farklıdır; çünkü bilimin baskıcı rejimler altında politikleşmesine şahit olan Adorno, kontrol altına alınması zor olan bir düşünce yapısı arar ve bu yüzden genel olarak hükmedilmesi zor olan belli düşünme ve yazma tarzı olarak edebiyatı; özel olarak da *heretik* olarak tanımladığı deneme türünü ön plana çıkarır. Zira deneme türü objektifliğe olan bilinçli eleştirel mesafesiyle tam da bu ihtiyaca cevap verir. Deneme türü sanat alanından da farklıdır, zira sanatsal bir esere yakın yapısına karşın, deneme bünyesinde *negation* (olumsuzlama) gibi eleştirel bir tonu da barındırdığından,⁵³ sanat alanından da farklılaşmaya başlar. Bu özelliklerinden hareketle, denemeyi *teorinin bir akrabası* olarak tanımlayan Adorno şunu yazar: “Başından beri hep mükemmel bir eleştiri biçimiydi deneme, hâlâ da öyle”⁵⁴ (2018: 33). Bir başka deyişle, bilimden ve sanattan farklılaşan deneme (Gualtieri, 1998: 50) aslında birbirlerine indirgenemeyen bu iki kategorinin de güçlü yanlarını kendine mal eder: Bilimsel aklın şüpheciliği ile sanatsal aklın soyut düşünebilme becerisini bir araya getirir ve böylece her türlü ideolojiye karşı eleştirel gücünü hep canlı tutar. Bu yeni bakış açısıyla deneme ne politize edilmeye yatkın sistematik bir bilimsel bilgidir ne de politik amaçlarla metalastırılabilen bir sanat eseridir. Bu açıdan, Adorno'nun edebiyat üzerinden bir eleştirel düşünme modeli olarak önerdiği deneme türü ve denemeci akıl, günümüzde de özcü görüşlere karşı olumsuzlama özelliğiyle birlikte *non-identity thinking (Nichtidentität)*⁵⁵ yani kimliksiz düşünmeyi de (Gualtieri, 1998: 50) ön

⁵³ “Kendisine yakın duran kuramları yutar deneme; anlamı hep çözüp eritmeye eğilimlidir” (Adorno, 2018: 33). Adorno'nun bu görüşü ayrıca *Negatif Diyalektik* adlı eserindeki fikirleriyle de örtüşür.

⁵⁴ “Er ist, was er von Beginn war, die kritische Form par excellence” (Adorno, 1974: 27).

⁵⁵ (Adorno, 1974: 18).

plana çıkarması bakımından, hem epistemolojik hem de politik olarak önemini korumaya devam etmektedir. Tüm bunlara ek olarak, Adorno'nun deneme üzerine görüşleri edebiyat ve politika ilişkisi bakımından da değerlidir. Zira bu görüşler Calvino ve Said'in edebiyatın işlevi hakkındaki fikirlerine benzer şekilde, modern dünyada edebiyatın sosyo-politik alana epistemik açıdan sunduğu özgün katkısının önemli örneklerinden biri olarak da okunabilir.

Kaynakça

- Adorno, T. W. (1974). "Der Essay als Form". *Noten zur Literatur*. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1977). "The Actuality of Philosophy". *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, 31, 120-133.
- Adorno, T. W. (1958). "The Essay as Form". *Notes to Literature*. (Çev. S. W. Nicholse). New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. W. (1982). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2004). *Negative Dialectics*. London: Taylor & Francis.
- Adorno, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Çev. Ş. Öztürk.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2005). *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. (Çev. E. F. N Jephcott). London: Verso.
- Adorno, T. W. (2001). *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Routledge.
- Adorno, T. W. (2018). "Biçim Olarak Deneme". *Edebiyat Yazıları*. (Çev. S. Yücesoy ve O. Koçak). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles (1993). *Politika*. (Çev. M. Tunçay). 4. Basım. Remzi Kitabevi: İstanbul.
- Aristotle (1998). *Politics*. (Çev. C. D. C. Reeve). Indianapolis, Ind: Hackett Pub.
- Birnbaum, A. (2016). "The Obscure Object of Transdisciplinarity: Adorno on the Essay Form". *Radical Philosophy*, 198, 15-24.
- Calvino, I. (1988). *Six Memos for the Millennium*. Cambridge, Massachusettes: Harvard University Press.
- Calvino, I. (1994). *Amerika Dersleri: Gelecek Binyıl İçin Altı Öneri (Deneme)*. İstanbul: Can Yayınları.
- Calvino, I. (2016). *Görünmez Kentler*. (Çev. I. Saatçioğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evangelista, S. (2021). "Things Said by the Way: Walter Pater and the Essay". *On Essays: Montaigne to the Present*. (Ed. T. Karshan ve K. Murphy). Oxford; New York: Oxford University Press, 241-257.
- "Genre." *Merriam-Webster.com Dictionary*, Merriam-Webster, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/genre> (1 Kasım 2021).

- Gualtieri, E. (1998) "The Essay as Form: Virginia Woolf and the Literary Tradition". *Textual Practice*, 12(1), 49-67.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. W., (2010) *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*. (Çev. N. Ülner ve E. O. Karadoğan). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. W. (2019). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verl.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. (Ed. G. S. Noerr). (Çev. E. Jephcott). California: Stanford University Press.
- "Janr" Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/?kelime=janr> (1 Şubat 2021).
- Jaroszyński, P. (2018). "Negative Ontology: Adorno". *Metaphysics or Ontology?*. (Çev. H. McDonald). Leiden, The Netherlands: Brill.
- Jay, M. (1992). "Theodor Adorno: Örselenmiş Bir Hayat" (Çev. Ü. Oskay). *Marmara İletişim Dergisi*, 1, 139-169, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2665>.
- Kalimtzis, K. (2017). *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholê: Leisure as a Political End*. London: Bloomsbury Academic, <http://dx.doi.org/10.5040/9781474237963> (1 Kasım 2021).
- Kant, I. (2003). *Critique of Pure Reason*. (Çev. M. Weigelt). London: Penguin Classics.
- Kant, I. (2008). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Kennan, K. (1999). *Counterpoint*. Prentice Hall: New Jersey.
- Mitchell, W. (2003). "The Commitment to Form; or, Still Crazy after All These Years". *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, 118(2), 321-325, doi:10.1632/003081203X67703.
- Newman, L. (2019). "Descartes' Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Ed. E. N. Zalta), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/descartes-epistemology/>.
- Platon (2010). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz). 20. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pourciau, S. (2007). "Ambiguity Intervenes: The Strategy of Equivocation in Adorno's 'Der Essay Als Form'". *MLN*, 122(3), 623-646. <http://www.jstor.org/stable/4490833>.
- Said, E. W. (1983). *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.

Stainer, J. ve Barrett, W. (Ed.) (2009). *A Dictionary of Musical Terms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stuckey-French, N. (2020). "Creative Nonfiction and the Lyric Essay: The American Essay in the Twenty-First Century". *On Essays: Montaigne to the Present*. (Ed. T. Karshan ve K. Murphy). Oxford; New York: Oxford University Press, 293-312.

Vitali, R. (2021). "Theory, Praxis and the Primacy of the Object: Some Remarks on Adorno's Conception of Dialectics". *Scenari*, (14), <https://doi.org/10.7413/24208914094>.

Zima, Peter V. (2010) "Essay and Essayism between Modernism and Postmodernism". *Primerjalna književnost (Ljubljana)*, 33(1), 69-82.

Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne Katılım Sürecinde Telif Haklarını Koruma Cemiyeti ve Halide Edib Adıvar

Şerif ESKİN*

Öz: Osmanlı İmparatorluğu, on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başları itibariyle izlenen eğitim ve kültür politikaları doğrultusunda Bern Sözleşmesi'ne katılmayı reddetti. 1923'te ise Ankara hükümeti Lozan'da, Türkiye'nin kısa süre içerisinde Bern Birliğine katılacağını taahhüt etti fakat varılan mutabakata ve uluslararası baskılara rağmen Türkiye 1951'e kadar Bern Birliğine üye olmaktan kaçındı. Durumdan rahatsızlık duyan bir grup yazar ve sanatçı, kamuoyunda konuya dikkat çekmek ve hükümete baskı yapmak amacıyla 1948 yılında Halide Edib Adıvar'ın liderliğinde örgütlenerek Telif Haklarını Koruma Cemiyetini kurdu. Cemiyet bir süre sonra amacına da ulaştı. Ancak yakın zamana kadar Telif Haklarını Koruma Cemiyeti özelinde yeterince araştırma yapılmadığından, topluluğun Türkiye'de uluslararası fikrî mülkiyet hukukunun yerleşikliğine sağladığı önemli katkılar tam anlamıyla açığa çıkarılamamıştır. Makale, bu noktadan hareketle, Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne katılım sürecinde Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin üstlendiği kilit rolü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, cemiyetin Bern Sözleşmesi lehine üç yıl boyunca (1948-1951) yürüttüğü kampanyanın Türk hükümetinin uluslararası fikrî mülkiyet hukukuna karşı tutum değişikliğinde etkili olduğu iddia edilmektedir. Öte yandan, Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ni imzalaması kesinleşince, Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin faaliyetlerine son verildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bern Sözleşmesi, fikrî mülkiyet hukuku, Telif Haklarını Koruma Cemiyeti, Halide Edib Adıvar, edebiyat sosyolojisi.

The Role of the Society for the Protection of Copyrights and Halide Edib Adıvar in Turkey's Accession to the Berne Convention

Abstract: The Ottoman Empire refused to accede to the Berne Convention in line with cultural and educational policies that took effect during the late nineteenth and the early twentieth century. By 1923, at the Lausanne Conference, the founders of the Turkish Re-

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
ORCID: 0000-0001-8418-6970

Araştırma sürecinde kaynaklara erişim konusundaki yardımlarından dolayı Prof. Dr. Hayati Develi, Prof. Dr. Abdulhamit Kırmızı, Ömer Durmaz, Sevim Güldürmez, Enis Mutlu Atak ve Resul Kırmızıdemir'e, ayrıca makale taslağını okuyup değerlendiren Dr. Ziya Taşkent'e teşekkür ederim.

Makale geliş tarihi : 01.06.2022
Makale kabul tarihi: 29.08.2022

public guaranteed that they would soon join the Berne Union. However, despite the international pressures and the Treaty of Lausanne, Turkey avoided being a member of Berne Union until 1951. In 1948, a group of Turkish authors and artists who deplored this failure organized under the leadership of Halide Edib Adivar to draw public attention to the matter and put pressure on the government. They then founded the Society for the Protection of Copyrights, and this civil initiative achieved its goal. On the other hand, when the Turkish government decided to join the Berne Union, the Society ceased its activities. To date, however, the Society's vital contribution to the implementation of international intellectual property law in Turkey has been overlooked by most researchers. Hence, in this article I aim to demonstrate the crucial role of the Society for the Protection of Copyrights in the process of Turkey's accession to the Berne Convention. Within this context, I argue that there is a clear link between the Society's campaign conducted over its three years (1948-1951) in favor of the Berne Convention and the change in the Turkish government's attitude toward international intellectual property law.

Keywords: Berne Convention, intellectual property law, the Society for the Protection of Copyrights, Halide Edib Adivar, sociology of literature.

Giriş

Matbaa sonrası filizlenen yeni üretim ve dağıtım ağlarıyla birlikte yazınsal alanda fikrî mülkiyet artık daha belirgin biçimde bir ticari hak ve menfaat meselesine dönüşmeye başlayacak, eser sahiplerinin çabaları doğrultusunda siyasi karar alıcılar telif haklarının hem ulusal hem uluslararası düzeyde korunmasına yönelik adımlar atacaktır. Kuşkusuz, fikir ve edebiyat eserleri açısından bu sürecin temel belirleyeni, baskı teknolojilerindeki gelişmeler ile okuma alışkanlıklarındaki tarihsel dönüşümlerdir. Nitekim fikrî mülkiyet olgusunun tarihi MÖ 500'ü yıllara dek (Moore ve Himma, 2018) götürülse de telif haklarının kanunla koruma altına alınması ancak 18. yüzyılda mümkün olacaktır: Literatürde ilk telif hakkı yasası olarak değerlendirilen Kraliçe Anne Kanunu (*Statute of Anne*) Büyük Britanya'da 1710 yılında yürürlüğe girer (Teilman-Lock, 2016: 1). 18. yüzyıl, Batı Avrupa'da "okuma devrimi"nin gerçekleştiği, okur ve yazar kamusunun biçimlendiği, okuma alışkanlıklarında köklü değişimlere işaret eden süreli yayınlar ile romanların piyasa paylarının ciddi ölçüde artmasıyla yayın kapitalizminin dönüşüp güçlendiği bir zaman dilimidir (Melton, 2001: 86 vd.). Samuel Johnson'a atıfla 18. yüzyılı "müellifler çağı" olarak niteleyen Melton, müellifliğin (*authorship*) mülkiyet (*ownership*) fikriyle eşleşmesinin ve modern anlamda yazarlığın icat edilmesinin yine bu döneme¹ denk geldiğini öne sürer (2001: 123-124). Matbaalar

¹ 18. yüzyılda yaşanan gelişmeler aynı zamanda Batı Avrupa'da burjuva kamusal alanının oluşumuna işaret eder. Habermas, modern devletle birlikte yeni bir burjuvanın tezahür ettiğine dikkat çekerken bu tabakanın "kendisini başlangıçtan itibaren okuma topluluğu olarak ortaya koyan kamusal topluluğun esas taşıyıcısı" (2003: 86-87) olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, ilk başlarda oluşan "edebî kamu", sonrasında biçimlenecek siyasal kamunun da taslağı, "henüz kendi içinde

etrafında oluşan yayın pazarı, artık kalem erbabının geçim kapısına dönüşmüştür. Söz gelimi, o dönem basın ve yayın düzenlemeleri konusunda en çok kalem oynatan isimlerden Daniel Defoe (Teilman-Lock, 2016: 12) 1725'te, yazı işlerinin İngiliz ekonomisinde önemli bir ticaret kolu haline geldiğini; kitapçıların birer usta üretici yahut işveren, yazarların da bu işverenler tarafından istihdam edilen işçiler konumunda olduklarını tespit ediyordu (Lee, 1869: 410).

Kraliçe Anne Kanunu sonrasında eser sahiplerini gözetmeye yönelik hukuki girişimler dünya genelinde yayıldı. Türk hukuk tarihinde de telif haklarına dair kodifikasyon girişimleri ile modern baskı teknolojilerinin kullanılmaya başlaması arasında koşutluk göze çarpar. Modern matbaa her ne kadar daha önceki zamanlarda Osmanlı topraklarında kullanılmış olsa da esas itibarıyla bir yayın piyasasının oluşmasını sağlayacak biçimde onun yaygınlaşması ve Payitaht'ın kültür dünyasında belirleyici bir etkene dönüşmesi 19. yüzyıla tekabül eder (Beydilli, 2003; Gerçek, 2019: 53 vd.; İskit, 1939b). Bu yüzyılın ilk yarısı itibarıyla matbaacılıkta özel teşebbüsün teşvik edilmesi (İskit, 1939b: 30-31) ve sonraki süreçte çok sayıda gazetenin kurulması (Gerçek, 2019: 193 vd.) gibi hadiseleri, Osmanlı yayın piyasasının teşekkülünde önemli dönemeçler olarak değerlendirebiliriz. Nitekim Diren Çakmak'a göre Osmanlı mevzuatında telif hakkı kavramı bu süreçle ilintili olarak ilk defa 1850 tarihli Encümen-i Dâniş Nizamnâmesi'nde yer alır (2007: 199). 1857'ye gelindiğinde müstakil olarak telif haklarına adanan ilk kanun niteliğindeki Telif Nizamnâmesi yürürlüğe konulur (İskit, 1939b: 50-53; Çakmak, 2007: 205). Bununla birlikte, ana mevzuata yapılan eklemelerle fikrî mülkiyet hukuku gelişimini sürdürür.² 1910 tarihli Hakk-ı Telif Kanunu'nun³ yürürlüğe girmesiyle ana mevzuat gelişerek yeniden şekillenmiş, Cumhuriyet idaresi de aşağıda değinilecek nedenlerle uzun süre bu kanunu yürürlükte tutmak zorunda kalmıştır.

Telif haklarının korunmasına yönelik devletler düzeyindeki hukuki girişimler 19. yüzyıl itibarıyla devletler arası düzeye taşınır. Süreç içerisinde atılan adımların neticesinde Edebiyat ve Sanat Eserlerinin Korunmasına İlişkin Bern Sözleşmesi⁴ 1886 yılında akdedilip (Bogsch, 1986; Burger, 1988) 5 Aralık 1887

dönüp duran kamusal akıl yürütme faaliyetinin deneme alanı" (Habermas, 2003: 96) olarak değerlendirilir.

² 1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümâyunu'nun 241. maddesi ile telif hakları ihlallerine karşı uygulanacak cezai müeyyidelerin saptanarak 1857 Telif Nizamnâmesi'ndeki boşluğun doldurulması (Çakmak, 2007: 206), Server R. İskit'in ifade ettiği gibi (1939b: 53) müelliflerin lehine yaşanan gelişmelerden bir tanesiydi. 1857 tarihli "Kitap Tab'ı Hakkındaki İnhisar Maddesini İlga Eden Nizamnâme" ile bu nizamnamenin 1872 ve 1876 tarihli zeyilleri (İskit, 1939a: 873-875), ayrıca 1870'te yürürlüğe giren, Telif Nizamnâmesi'ni tamamlayıcı nitelikteki Telif ve Tercüme Nizamnâmesi (Çakmak, 2007: 210) 19. yüzyıldaki kodifikasyon sürecinin köşetaşlarıdır.

³ Kanun için bkz. (İskit, 1939a: 878-882).

⁴ Sözleşme, metin içerisinde Türkçedeki yaygın kısa adıyla "Bern Sözleşmesi" olarak anılacaktır.

itibariyle ilk olarak Almanya, Belçika, Büyük Britanya, Fransa, İspanya, İsviçre, İtalya, Tunus tarafından yürürlüğe konuldu. Günümüzde 181 ülke sözleşmenin tarafıdır.⁵

Osmanlı hükûmeti, Bern'e her zaman mesafeli yaklaşır ve taraf olmayı reddeder. Bununla birlikte, hüküm uygulanamamış olsa da Sevr'de 272. maddeyle (Erim, 1953: 623) Osmanlı idaresi Bern Sözleşmesi'nin 1914 tarihli tadil edilmiş versiyonunu imzalamaya zorlanır. Sonrasında konu Lozan'da da gündeme gelmesine ve Türk tarafı Bern Birliğine katılmayı kabul etmesine rağmen, Türkiye Cumhuriyeti sözleşmeyi ancak 1952'de tanır. Söz konusu bağlamda bu çalışmanın amacı Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne katılım sürecinde Halide Edib Adıvar'ın başkanlığında kurulan Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin rolünü ve kurumun hangi gerekçelerle sözleşme lehine bir kamuoyu baskısı oluşturduğunu ortaya koymaktır. Makalede, kamu idaresi ve diplomasi tarihindeki bu önemli dönemin alınmasında en az dış dinamikler kadar -hatta onlardan daha fazla- iç dinamiklerin, siyasal dinamikler kadar da sivil dinamiklerin etkili olduğu öne sürülecektir. Konuya dair şu ana dek oluşan literatürde -Tuncay Birkan'ın çalışması hariç- Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin bahsi geçmemektedir.⁶ Söz konusu sivil toplum örgütü özelinde bugüne kadar herhangi bir araştırma yapılmadığı için kurumun ve mensuplarının Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne katılım sürecinde üstlendikleri kritik rol tam anlamıyla açığa çıkmamıştır. Bu bakımdan elinizdeki çalışma ile bir tarafta kamu idaresi ve diplomasi tarihi literatürüne katkıda bulunmak amaçlanırken, diğer tarafta konunun edebiyat sosyolojisi ve hukuk tarihi açısından arz ettiği öneme dikkat çekilmesi hedeflenmektedir.

⁵ Bern Sözleşmesi'ne taraf ülkelerin listesi ve ülkelerin sözleşmeye katılım tarihleri için bkz. https://wipo.lex.wipo.int/en/treaties/ShowResults?search_what=C&treaty_id=15

⁶ Kadir Kurt (2021) tarafından, 19. yüzyıldan 1950'lere Türkiye'nin Bern serüvenini ele alan bir makale yayımlanmıştır. Ancak makalede cemiyetin adı geçmemektedir. Halide Edib'in ismi de cemiyetten bağımsız olarak sadece bir yerde, Ernst Hirsch'in hatıratındaki kısıtlı bilgi üzerinden anılmaktadır. Halide Edib hakkında hazırlanan en kapsamlı biyografide (Çalışlar, 2021) ise onun cemiyet başkanlığından ve Bern Sözleşmesi lehine yürüttüğü uzun süreli mücadeleden bahsedilmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla, Birkan'ın kitabı (2019) cemiyetten bahseden tek kaynaktır ve uzun yıllar sonra kurumun tarihteki varlığına dikkat çekmesi nedeniyle önemli bir yere sahiptir. Bu makalenin odaklandığı zaman diliminin (1948-1951) öncesindeki telif hakları gündemini yansıtmaması bakımından da başvurulması gereken kaynaklar arasındadır. Çalışmada cemiyetin kuruluşuna, ilk kongresine ve kapanış sürecine değinilmektedir. Ancak söz konusu kitaptaki içerik, topluluğun yürüttüğü kampanyanın kapsamı, kampanya ile oluşturulan kamuoyu baskısının etkileri, o dönemki CHP kabinesinden Milli Eğitim ve Adalet Bakanlarının tutumu, mecliste yaşananlar, sürecin perde arkasındaki mimarlarından Muvaffak İhsan Garan'ın telif hakları mücadelesine katkısı vb. hususlara temas edilmemesi nedeniyle cemiyetin Bern sürecindeki rolünü bütünüyle kavramak açısından yeterli değildir.

Bern Sözleşmesi'nin Mahiyeti ve Türk Tarafının 1948'e Kadarki Tutumu

18. yüzyıldan itibaren siyasi otoriteler eser sahiplerinin maddi ve manevi menfaatlerini kendi egemenlik sınırları dâhilinde koruyacak yasal zemini inşa etseler de yürürlüğe konulan iç hukuk mevzuatı küresel düzeydeki dolaşım mekanizmaları (tercüme, adaptasyon, bir başka dilde tiyatroya uyarlama vb.) açısından bağlayıcı olmamaktaydı. Mesela Victor Hugo *Les Misérables*'ini (*Sefiller*) yayımladığında Fransa'daki mevzuat sayesinde yazarın yahut yayıncısının ticari menfaatleri ülke sınırları içerisinde himaye edilmekteydi. Ancak aynı eser yayımlarını yayımlanmaz, henüz telif hakları mahfuzken *Hikâye-i Mağdurîn* başlığıyla 1862 yılında Türkçeye tercüme edilip *Ruznâme-i Ceride-i Havâdis*'de tefrika edildiğinde ne yazarın ne de yayıncısının telif haklarından doğan herhangi bir maddi gelir elde etmesi mümkün olmuyordu. Matbaa ve gazetelerin yaygınlaşmasının ertesinde tercümeyle dayalı yayın pazarının en az telif yayın pazarı kadar serpilmiş olması, konuyu bir uluslararası ticaret meselesine dönüştürmüştür. Bern Sözleşmesi işte böyle bir boşluk ve ihtiyaca binaen hak sahiplerinin çabaları doğrultusunda resmî otoriteler tarafından vücuda getirilmiştir. Sözleşmenin bir diğer önemli amaç ve işlevi de fikrî mülkiyet hukuku alanındaki temel başlıklarda genel itibarıyla bir standartlaştırma sağlamaktır. Nitekim bu alan görece yeni sayıldığı için henüz üzerinde uluslararası düzeyde mutabakat sağlanmış ölçütler bulunmamaktaydı. Ayrıca, telif haklarına dair kavramsal ve felsefi açılardan farklı anlayışlar mevcuttu. Hem sözleşmenin oluşturulması hem de gerekli revizyonların yapılması adına muhtelif yıllarda toplanan konferanslarda bu farklı anlayışlardan kaynaklı görüş ayrılıkları ve çatışmalar yaşanmıştır (Burger, 1988: 3-8). Genel itibarıyla de bilhassa Anglo-Amerikan kanadı ile Avrupa kanadı arasındaki kökensel fikir ayrılıkları, Peter Baldwin'in *The Copyright Wars* (2014) kitabında ortaya koyduğu üzere 300 yıla yayılan bir trans-Atlantik gerilimi beraberinde getirmiştir.

Osmanlı idarecilerinin sözleşmeye katılmakta isteksiz davranmalarının sebebi ise mutabakatın kabul edilmesi hâlinde özellikle bilim, kültür, sanat alanlarındaki tercüme faaliyetlerinin bundan olumsuz etkileneceği varsayımıdır. Çünkü sözleşme imzalandığı takdirde eser tercüme için hak sahiplerinden izin alınması ve kendilerine ödeme yapılması gerekecekti. Bu da hem eser işleme süreçlerinin uzaması hem de maddi külfet anlamına geliyordu. Arşiv kayıtlarına baktığımızda, 1890'lı yılların başlarında Bern'den alınan bir davet üzerine Hariciye Nezaretinin konuyu Maarif Nezaretine havale ettiği görülür. Dönemin Maarif Nazırı Münif Paşa, Ağustos 1891'de Hariciye Nazırı Said Paşa'ya yazdığı cevapta, “[M]üellefat-ı ecnebiyenin tab' ve tercemesinden istifade cihetiyle Avrupa memleketleriyle memâlik-i şâhâne beyninde kat'â müsâvat olmadığından mebhusun-anh mukavelenâmeye iştirak etmek re'y-i âcizânemce muvâfık-ı maslahat değildir.” (BOA, HR.TH. 99.81) şeklinde kanaat beyan eder. Açıkça ifade edildiği

üzere yabancı dildeki eserlerden istifadenin zorlaşması/kısıtlanması istenmemektedir.⁷ 1910 tarihli Hakk-ı Telif Kanunu Mebusan ve Âyan Meclislerinde görüşürken Besarya Efendi ile Hüseyin Cahit Bey de Osmanlı'nın Bern Sözleşmesi'ne katılmamasının daha faydalı olacağını, çünkü hâlihazırdaki modernleşme süreci bağlamında Avrupa menşeli kültürel ve bilimsel kaynakların tercümesine muhtaç olduğunu dile getirirler (Akay, 2015: 274-275).

Osmanlı'nın izlediği siyaset bu yönüyle Cumhuriyet'in kurucu kadrolarınca da benimsenmiştir. Öyle ki Lozan'da varılan mutabakatta Türk tarafı, Bern'in diğer hükümlerini uygulamayı kabul ediyor fakat yabancı dilden Türkçeye yapılacak tercümelere serbestiyet talep ediyordu. Sonuç olarak Lozan Muahednamesi Ticaret Mukavelesi (1923) 14. madde uyarınca (*Düstur*, 1931: 200-201) anlaşmaya varılıp Türkiye tercüme serbestiyeti şartıyla 12 ay içerisinde Bern mutabakatına katılmayı taahhüt etti. Ne var ki bu mutabakatın uygulanabilmesi için Bern Sözleşmesi'ne taraf olan ve Lozan'da yer almayan diğer ülkelerin de Türkiye'nin istisna talebini kabul etmesi gerekiyordu. Tam da bu sebepten dolayı süreç tıkandı. Çünkü Bern'e taraf ülkelerden önemli bir kısmı Türkiye'nin serbest tercüme için istisna talebini reddetmişti. Dolayısıyla Bern Sözleşmesi'nin imzalanması ve onunla uyumlu yeni bir fikrî mülkiyet kanununun çıkarılması minvalinde farklı tarihlerdeki girişimler sonuçsuz kaldı (Kurt, 2021: 17-29). Bu arada, Bern Sözleşmesi'ne dair yol alınamaması nedeniyle Cumhuriyet kurulduktan sonra bütün teşebbüslere rağmen yeni bir fikrî mülkiyet kanunu iç hukukta yürürlüğe konulamadığından Osmanlı'nın 1910 tarihli Hakk-ı Telif Kanunu 1952'ye kadar geçerliliğini korumuştur. Zira yeni bir fikrî mülkiyet kanunu yazılabilmesi için devletler arası telif sözleşmesine hangi ölçüde riayet edileceğinin belirlenmiş olması gerekiyordu. Hal böyleyken girilen çıkmaz, içeride gittikçe büyüyen bir karmaşaya sebep olmaktaydı. Bu nedenle durumdan hem maddi hem manevi açıdan olumsuz etkilenen müellifler, 1948'de sivil bir inisiyatif oluşturarak Bern sürecine müdahil olacaklardır.

⁷ Münif Paşa; Voltaire, Fénelon ve Fontenelle'den seçtiği diyalogları tercüme ederek *Muhâverat-ı Hikemiyye* başlığı altında bir derleme kitap yayımlamıştır (Doğan, 2006: 11). Kendisinin edebiyat ve kültür tarihinde önemli görülen tercümelere imzasının bulunması, konumuz açısından tamamlayıcı bir bilgidir. Münif Paşa ayrıca, yukarıda bahsi geçen, Victor Hugo'nun *Les Misérables*'inin tercümesi *Hikâye-i Mağdurin*'in de mütercimidir. Diğer yanda ise Hugo, Bern Sözleşmesi'nin mimarları arasında sayılır. Telif haklarının ateşli bir savunucusu olan Hugo, kısa adı ALAI olan *L'Association Littéraire et Artistique Internationale*'in kuruculuğunu üstlenmiştir (ALAI, 2022). 1878 yılında faaliyetlerine başlayan ALAI, yazarların özellikle eser tercümelere dolayımında kendi ülkeleri dışında uğradıkları hak kayıplarının önüne geçmek için uluslararası tedbirlerin alınması yönünde yoğun mesai harcar. Bu sivil inisiyatifin düzenlediği faaliyetler sonraları hükümetlerin himayesine alınır ve neticede Bern Sözleşmesi doğar. Sözleşmenin temeli de ALAI tarafından belirlenen kriterlere dayanır (Burger, 1988: 11). Hugo ve Münif Paşa'nın yollarının bu şekilde kesişmesi, tarihin ilginç tesadüflerinden biridir. Hugo ve arkadaşları, tam da Münif Paşa'nın yaptığı türden izinsiz ve telifsiz tercümelere önüne geçmek üzere Bern Sözleşmesi'nin ihdas edilmesini sağlamıştı. Osmanlı'nın Bern Sözleşmesi'ne katılımını öteleyen aktörlerden biri ise Münif Paşa olur.

Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin Sürece Müdahil Oluşu

Telif Haklarını Koruma Cemiyeti, 1948 Mart'ında Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne katılmasını ve Bern ile uyumlu yeni bir fikrî mülkiyet kanununun yürürlüğe girmesini sağlamak amacıyla İstanbul'da kurulur. Cemiyetin yöneticilerinden Şevket Rado (1948a: 3) ile kurucular arasında yer alan Vâlâ Nureddin'in (1948: 3) aktardığına göre edebiyat, sanat ve düşünce dünyasının önde gelen isimlerinden müteşekkil bir grubun ilgili kimselere yaptıkları çağrıyla kuruluş çalışmaları başlamıştır. Kuruluş çağrısını yapanların listesi şu şekildedir: Sait Faik Abasıyanık, Halide Edib Adıvar, Adnan Adıvar, Orhon M. Arıburnu, Ali Fuat Başgil, Cevat Fehmi Başkut, Muvaffak Benderli, Abidin Daver, Bahadır Dülger, Safiye Erol, Burhan Felek, Muvaffak İhsan Garan, Fikret Âdil Kamertan, Refik Halid Karay, Halit Fahri Ozansoy, Sadun Galip Savcı, Ahmet Hamdi Tanpınar, Vedat Nedim Tör, Vâlâ Nureddin. Yapılan duyurunun ardından çağrıcılardan ve davete iştirak edenlerden bir grubun katılımıyla cemiyet üyeleri ilk toplantılarını 4 Mart 1948'de gerçekleştirir. Toplantıya katılanların ittifakıyla Halide Edib Adıvar başkan seçilir. İlk müzakerelerde, yürütülecek telif hakları mücadelesi için hükümet nezdinde girişimlerde bulunulması kararlaştırılır. Rado, ilk toplantıya dair izlenimlerini şöyle özetler: “Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin lüzumuna münevverlerimiz o kadar kanidir ki toplantıda, nizamnamenin [tüzük] bir an evvel tamamlanıp cemiyetin kurulması ve tatbikata geçilmesi için umumi bir sabırsızlık hüküm sürüyordu.” (1948a: 3). 14-15 Mart 1948 tarihlerinde gazetelere yansıyan haberlere baktığımızda kuruluş çalışmaları fiilen ve resmen tamamlanmıştır. Halide Edib'in başkanlığındaki cemiyette ikinci başkanlığa Refik Halid Karay, genel sekreterliğe Muvaffak İhsan Garan, muhasipliğe Şevket Rado seçilmiştir (*Ulus*, 14.03.1948: 3; *Akşam*, 14.03.1948: 2; *Yeni Sabah*, 15.03.1948: 2). Aynı haberlerde zikredilen kuruluş amaçlarına göz atıldığında Telif Haklarını Koruma Cemiyeti tam anlamıyla bir meslek örgütü ya da meslek birliği izlenimi verir. Bu açıdan, alanında Türkiye'deki ilk sistematik girişimlerden biri olarak değerlendirilebilir. Ne var ki kuruluştan sonraki süreç dikkatle incelendiğinde, cemiyetin Bern Sözleşmesi'ne katılım ve fikrî mülkiyet hukukunun güncellenmesi dışındaki amaçlar doğrultusunda etkili ve devamlılık arz eden bir faaliyetinden bahsetmek mümkün değildir. Öyle ki Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne iştirak edeceği kesinleşince topluluk da dağılır. Cemiyetin kurulmasına önyak olan Muvaffak İhsan Garan, bizzat kaleme aldığı kısa özgeçmişinde kurumun 1948-1951 arasındaki faaliyetlerine dair şu ifadelerle yer verir: “Üç yıl mücadele ettikten sonra bu cemiyet, T.B.M.M.'de Telif Hakları Kanunu'ndaki gerekli değişikliği yaptırarak hedefine ulaştı ve dağıldı.”⁸ Hem Garan'ın notundan hem de 1948-

⁸ Bu ifadelerin yer aldığı belge Muvaffak İhsan Garan'ın (oğulları tarafından muhafaza edilen) özel arşivinde yer almaktadır.

1951 arasındaki hadiselerden anlaşılacağı üzere, Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin esas varoluş gayesi Bern Sözleşmesi ve onunla uyumlu yeni bir fikrî mülkiyet hukukunun inşa edilmesi olmuştur.⁹

Neden Bern Sözleşmesi?

Aralık 1948’de üye sayısı 70’e ulaşan (Rado, 1948c: 4) Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin mensuplarını örgütlenerek Bern sürecine müdahil olmaya iten en önemli hususlardan biri, hem Osmanlı’nın hem de Cumhuriyet’in Bern Sözleşmesi’ne mesafeli yaklaşmasına neden olan tercüme serbestiyetidir. Tercüme serbestiyeti tartışılırken, o günler itibariyle filizlenmekte olan Avrupa Birliği’ne entegrasyon, yerli edebi üretimin gerilemesi, evrensel ahlaki değerlere aykırı tutum sergileniyor olması gibi başlıklar öne çıkar.

Cemiyet çatısı altında toplanan yazı emekçileri, resmî otoritelerin 19. yüzyıldan bu yana kamu yararı gözeterek izlediği siyasetin artık faydalı olmaktan ziyade büyük zararlara yol açtığını, eser sahiplerinin bireysel hak kayıplarına uğramaları bir kenara, tercüme serbestiyetinin genel olarak Türk edebiyatının ve Türkiye’deki matbuatın gelişmesini engeller duruma gelip son kertede bir gerilemeye neden olduğunu iddia ederler. Çünkü, onlara göre, Türk yayıncılar ve bir grup kalem erbabı maddi çıkarları doğrultusunda tercüme serbestiyetini istismar etmeye başlamıştır: Bu uygulama sayesinde yabancı müelliflere telif hakkı ödemek ve yazardan ya da yayıncıdan izin almak gerekmediği için tercüme eser yayını telif eser yayınına nazaran her halükârda daha maliyetsiz ve külfetsiz olmaktadır. İşletmeciler de kârlarını maksimize etmek uğruna artık Türkçe telif eserler yayımlamaktansa kolay yoldan yapılan “ucuz” tercüme eserler basmayı tercih etmektedirler. Bununla birlikte, yabancı ülke vatandaşlarının maddi haklarının dışında manevi haklarını da himaye edecek herhangi bir hukuki altyapı bulunmadığından adaptasyon etiketi altında ya da doğrudan doğruya aşırımlar yoluyla üretilen inihal eserlerin sayısı artmaya başlamıştır. Bütün bunlar bir araya geldiğinde de Türkiye’deki yerli edebi üretim gerilemeye başlamıştır ve artık genç kuşaktan nitelikli yazar yetişmemektedir. Zira o gün itibariyle oluşan üretim mekanizması içerisinde nitelikli yazı işçilerinin özgün yaratıcılığa dayalı ürünleriyle, kendi kalemleriyle geçinmeleri mümkün değildir. Halide Edib Adıvar, sorunun çözülmesi için siyasi otoritelere çağrı yaptığı yazısında şu ifadelerle yer verir: “[B]ir şey ödemeden mütemadiyen hariçten tercüme yapmak ... yalnız edebiyat ve sanatın değil, bugün günlük yerli fikir mahsülünün de piyasasını düşürmüş, hatta onları piyasadan kaldırmıştır denilebilir” (1949a: 1). İzlenen siyasetin yol açtığı bir diğer önemli problem de şudur ki yaşanan etik ihlaller, yani hem eseri çevrilen yabancı

⁹ Tuncay Birkan bazı somut verileri değerlendirerek cemiyetin bir meslek birliğine dönüşmediği, hatta dönüşmesi engellendiği için kapanmış olabileceğine işaret eder (2019: 469-470). Bizim edindiğimiz izlenim başka yönde olmakla beraber, cemiyetin neden kapandığı meselesi bu makalenin sınırlarını aştığı için sonraki bir çalışmada değerlendirilecektir.

yazarlara herhangi bir telif hakkı ödenmemesi hem de bazı yabancı yazarların eserlerinden intihal yapılması, Türkiye'deki edebiyat ve sanat hayatını dünyadan soyutlamıştır. Türk yazarlar ve sanatçılar dünya kültür kamuoyundan dışlanmaktadır. Bu doğrultuda, oluşan kaotik durumun zincirleme olarak doğurduğu sonuçlardan biri de Türk edebiyat yayıncılığının dünyaya açılmamasıdır. Yayıncıların “ucuz” a meyletmelerinin bir taraftan da yabancı eserlerin tercümelerinde ciddi ölçüde nitelik düşüklüğüne yol açtığı vurgulanır.¹⁰

Muvaffak İhsan Garan, serbest tercüme istismarının yukarıda zikredilen hususların dışında yol açtığı diğer bazı tuhaf olaylardan da örnekler verir. Garan'ın aktardığı bir hadise, yaşanan başıboşluğun ve fırsatçılığın vardığı uç noktalar hakkında fikir verecek niteliktedir. Bu sebeple ilgili satırları aktarmakta fayda var:

Bu [serbest] tercümelerin nasıl yapıldığı hakkında size bir misal göstereyim: Geçen mevsimde meşhur sanatçılar tarafından çevrilen bir filmin şehrimize geleceğini haber alan bir tâbi [yayıncı], bu filmin romanını da tercüme ettirip aynı tarihte piyasaya çıkarmayı ve o sayede fazlaca satmayı kafasına koyuyor. Arayıp taradığı halde, romanın aslını bulduramıyor. O zaman, filmi getiren sinemacılara başvurarak, tercüme edilmek ve şeridin altına yazılmak üzere filmle birlikte gönderilen diyalog, yani muhavereler listesini istiyor. Sadece filmin içindeki mükâlemelerin bir hulâsasından ibaret olan bu üç, dört sayfalık listeyi alıyor ve bir arkadaşıyla verip ‘Sen şu muhaverelerden bir mevzu çıkar, onu adamakıllı şişir ve roman haline koy.’ diyor. Bu arkadaş da bir, iki hafta içinde uydurma bir roman kaleme alıp tâbie sunuyor. Ve böylece, kapağı üzerinde meşhur bir ecnebi müellifin ismini taşıdığı halde onun eserine hiç bir alâkası olmayan bir roman çabucak basılıp filmle birlikte piyasaya çıkarılmış oluyor (1949a: 6).

Garan aynı yazısında, tercümenin telifi ne derece baskıladığını göstermesi açısından dikkat çekici bir örnek daha verir: İstisna kabilinden olmakla beraber, Türk yazarlardan bazıları, kaleme aldıkları bir kitabın rağbet görmesi için onu kendi isimleriyle değil, “Türkiye’de meşhur olmuş bir ecnebi müellifin -faraza Pitigrilli’nin- ismini kapağın üzerine” koyarak yayımlamaya dahi teşebbüs etmektedir. Halide Edib Adıvar da “[Y]eni yetişen yerli bir muharrir, kendi eserini bir tâbie satabilmek için kitabının kabına ‘Piti Grilli’den tercüme olduğunu yazacak zihniyete düşmemelidir.” (1949a: 1). sözleriyle aynı olayı zikredip mevcut durumun kültürel ilerleme açısından artık tehlikeli boyutlara ulaştığını belirtir.

¹⁰ Cemiyet üyeleri ile destekçilerinin tercüme serbestiyetine dair aktardığımız görüşleri şu yazılardan ve Halide Edib’in meclis konuşmasından derlenmiştir: Vâ - Nû, 1948; Rado, 1948b; Garan, 1949a; Adıvar, 1949b; Rado, 1949a; Nadi, 1949a; Rado, 1949b; Garan, 1949b; Garan, 1949c; Adıvar, 1950; Garan, 1950; Ertuğ, 1951; Köprülü, 1951. Halide Edib’in meclis konuşması: *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, 28.11.1951: 278-280.

O günün genç kuşak yazarlarından Oktay Akbal'ın 1940'lar Türkiye'sindeki manzaraya dair beyanatı, cemiyet mensuplarının iddialarını teyit eder. Akbal konuyu bir uluslararası ticaret meselesi olarak ve eşitsiz rekabet bağlamında değerlendirir: "Türk yazarını dünyanın en meşhur eserlerinin rekabetinden korumalıyız. Nasıl ki yabancı mallara sınırlarımızı kapatıyor, onları yurda sokmuyorsak, Türk yazarını himaye etmek için yabancı eserlerin bedavadan tercüme ettirilmesine mani olunmalıdır." (1949: 5).

Bern sözleşmesi lehine görüş bildiren isimler yazılarında, tercüme serbestiyeti nedeniyle oluşan ortamın evrensel ahlaki değerler açısından da uygunsuz olduğunu sık sık vurgularlar. Bu bağlamda, sadece yerli yazarların değil, yabancı yazarların da telif haklarının himaye edilmesi gerektiği dile getirilir. Halide Edib, bu ahlaki ödevin aynı zamanda Avrupa'ya entegrasyon açısından da yerine getirilmesi gerektiğine işaret eder.

İşimize gelen yerde, Avrupa Birliğinin kısıyına bucağına sokulmak için bar bağıırken, esasen maddî vaziyetleri iyi olan bazı tabilerin [yayıncıların] ve bir sınıf mütercimmin hatırı için, telif hakları anlaşmasından kaçmak, fikir dürüstlüğüne pek sığmaz. Bilhassa girmemekle istikbalimiz için çok mühim olan genç muharrirlerin yetişmesine engel olursak! Bazı ecnebi muharrir dostlara göre, eşya, bilhassa zinet eşyasına avuç dolusu para vererek hak tanyan bizler, fikir emeğinin mahsulünü bedava alır, yani bir nevi kaçakçılık yaparsak, âdeta fikir emeğine hiçbir kıymet vermediğimiz kanaatini uyandırırız. ... Fakat hakikî mânada medenî bir millet için, istikbal ve dünya ile iş birliği bakımından bu kanaat kötüdür, muzırdır; bundan kurtulmağa mecburuz (1949b: 1-4).

Halide Edib, bir başka yerde ise o günkü medeni dünya içerisinde Bern Sözleşmesi'ne katılmayan iki ülke (Türkiye ve Rusya) kaldığını, Rusya'nın tavırının Sovyet ideolojisi bağlamında tutarlı olduğunu -nitekim mesele fikrî de olsa mülkiyet temellidir- ancak Türkiye'nin hâlihazırdaki tutumunun tenakuz olduğunu vurgular: "Acaba demokrasinin iyi veya kötü mihek taşı olan fikir haklarını koruma meselesinde tereddüdün hangi umdelere dayanabildiğini kestirmek mümkün müdür?" (1950: 2). Mesele hakkında kendisine yöneltilen soruyu cevaplarırken Bern Sözleşmesi lehine görüş beyan eden Abdülhak Şinasi Hisar da "Bilhassa Avrupa milletlerinin gelecek hayatında milletlerarası anlaşmalar gitikçe vüs'at peyda edecek..." (1949: 4) diyerek uluslararası toplumda yer edinme bakımından bu tarz sözleşmelerin gelecekte önemli bir işlev üstleneceğini öne sürer. Halide Edib ve Hisar'ın beyanlarında Avrupa Birliği vurgusu dikkat çekmekte, Bern Sözleşmesi'nin sadece telif haklarıyla ilgili bir konu olmadığı, daha genel bir siyasi tercihle ilintili olduğu ifade edilmektedir. 1951 Aralık ayında, Bern Sözleşmesi'ne uygun biçimde hazırlanan yeni telif hakları yasa tasarısının (5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu) maddeleri mecliste oylanırken dönemin DP Edirne milletvekili Cemal Köprülü de kaleme aldığı yazıda daha açık ifadelerle aşağıdaki dikkat çekici çıkarımlarda bulunur. Özetle, Bern Sözleşmesi,

teelif haklarından öte küresel siyaset içerisinde hangi eksenle konumlanılacağıyla ilgilidir.

Tanzimattan beri garp âlemi istikametinde yol ala ala nihayet kendimizi tam manasıyla Avrupa medeniyeti içinde bulduk. Bu medeniyet içinde yaşayan milletler komünizm dünyasından gelen ciddi tehditler karşısında b[e]ka ve istiklallerini muhafaza azmiyle birleşmekten başka çıkar bir yol olmadığını anladılar. Amerika Birleşik devletlerini örnek alarak bir Avrupa Birleşik Devletleri kurmak için faaliyete koyuldular. Biz de ... Atlantik Paktına girmeğe ve Birleşik Avrupa Devletlerinin gelecekteki bir uzvunu teşkil etmeğe hazırlanırken bu Devletler Birliğinin manevi varlığı ile imtiyaz edecek hüviyete inkılâp etmemiz icabediyordu. Geçenlerde Büyük Millet Meclisinde, fikir ve sanat eserleri hakkındaki tasarının kabulü bu yolda atılan adımların başında gelmektedir (Köprülü, 1951: 2).

Cemiyetin faaliyetlerine başladığı günlerde Bern cephesinde de önemli gelişmeler yaşanır. 1948 Haziran'ında sözleşmeyi gözden geçirmek üzere Brüksel'de bir konferans toplanır. Şevket Rado ve Muvaffak İhsan Garan'ın aktardığına göre, Reşat Nuri Güntekin Türkiye'yi temsilen konferansa müşahit sıfatıyla katılır. Türkiye'de izlenen siyaset doğrultusunda yabancı müelliflere telif ödenmediği için Güntekin ağır tepkilere maruz kalmış, Bern'e taraf ülke delegeleri Türk tarafına "hırsızlar" diyerek sözlü sataşmalarda bulunmuştur (Rado, 1948c: 4; Garan, 1949a: 7). Bir gazete haberinde de Güntekin'in Brüksel'de hayli zor durumda kaldığı teyit edilir (*Cumhuriyet*, 22.11.1948: 3). Bern taraftarları, oluşan tablodaki gayriahlaki görünümün Türkiye'yi uluslararası toplumda rencide ettiğine dikkat çekerler.¹¹

Tercüme serbestiyetinin dışında, cemiyet mensuplarını örgütlenmeye sevk eden diğer bir husus da 1910 tarihli Hakk-ı Telif Kanunu'nun işlevsizleşmesine rağmen geçerliliğini korumasıdır. Şevket Rado, yürürlükteki Hakk-ı Telif Kanunu'nun yarım yüzyıldır meydana gelen gelişmeler nedeniyle telif hakları konusunda karşılaşılan yeni sorunlara çözüm üretmediğini, mahkemelerin çoğunlukla karar almakta zorlandığını ve en önemlisi gelinen noktada müelliflerin, haklarını alamayacaklarını düşündükleri için artık hukuka başvurmaktan kaçındıklarını ifade eder. Ayrıca kanun o derece güncelliğini yitirmiştir ki para cezaları dahi yarım altın, çeyrek altın gibi Osmanlı günlerinden kalma birimlerle ifade edilmektedir (Rado, 1950: 2). Oyun yazarlığıyla edebiyat tarihinde öne çıkan Musahipzâde Celal'in Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin kuruluşuna dâhil olma hikâyesi, dile getirilen iddiaları doğrular niteliktedir. Musahipzâde Celal, davetli olmamasına rağmen, böyle bir derneğin kurulacağını duyunca bu teşebbüse destek vermek ve üye kaydı yaptırmak üzere cemiyetin kuruluşu için 4 Mart 1948'de

¹¹ Bkz. bir önceki dipnotta bahsi geçen yazılar. Ayrıca Güntekin'in bu hadise hakkındaki yorumları için bkz. (Birkan, 2019: 465-466.)

gerçekleştirilen toplantıya iştirak eder. Musahipzâde'nin oyunları sahnelenmekte, bazı kimseler bu temsillerden ciddi kazanç sağlamakta ancak müellifin kendisi hiçbir gelir elde edememektedir. Müellif, kanundaki boşluklardan ötürü yaşadığı hak kayıpları nedeniyle cemiyetin teşebbüsünü heyecanla karşılamıştır (Rado, 1948a: 3).

Akşam gazetesinden Cemaleddin Bildik'in o günün önde gelen Türk bestekârlarıyla 1948'in bahar ve yaz aylarında telif hakları konusunda yaptığı bir dizi röportajda da benzer şikâyetlerin dile getirildiğini görmekteyiz. Yesari Asım Arsoy, bestekârların plak şirketlerinden aldıkları yüzdelik pay dışında herhangi bir gelir elde edemediklerini şu sözlerle açıklayıp Musahipzâde'ninki ile benzer bir şikâyette bulunur: "Aylarca yıllarca bir şarkı besteleriz, onu falanca filanca okuyucular muhtelif yerlerde okumak suretiyle avuçlar dolusu para kazanırlar. Fakat içlerinden bize telif hakkı vereni çıkmaz." (1948: 5). Yesari Asım ses sanatçılarından yakınırken, Sadeddin Kaynak, onların dışında işletmecilerin de istismara ortak olduklarını vurgular: Gazino işletmecileri de bestekârların eserleriyle para kazanmaktadırlar, "Fakat iş telif hakkına gelince yan çizilmektedir" (Kaynak, 1948: 5). Kaynak, böyle bir istismar hadisesi üzerine tanınmış bir sanatçı ve onun sahne aldığı gazonun sahipleri aleyhine dava açtığını, çok fazla para harcamasına rağmen hukuki mücadeleyi kaybettiğini de ayrıntılarıyla aktarır. Bestekârın bu tecrübesi, Rado'nun mahkeme süreçleriyle ilgili tespitini destekler. Aynı röportaj dizisinde Fehmi Ege, Osman Nihat Akın ve Vasfı Rıza Zobu da benzer durumlardan yakılarak telif hakları kanununun işlevsizliği ve ilgili kimselerin duyarsızlığı nedeniyle maddi kayıplara uğradıklarını, emeklerinin talan edildiğini dile getirirler (Akın; 1948: 5; Zobu, 1948: 5; Ege, 1948: 5). Neveser Kökdeş ise maddi kayıpların ötesinde başka bir sorundan yakınır: Yasal boşluktan istifade edenler, operet bestecisi ağabeyi Muhlis Sabahaddin Ezgi'nin eserlerini diledikleri gibi değiştirip "berbat" (1948: 5) etmişlerdir.

Toparlayacak olursak; gerek Telif Haklarını Koruma Cemiyeti mensupları gerek cemiyetin çalışmalarına destek veren figürler, Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne katılmasının piyasadaki mevcut sorunları çözüme kavuşturacağını öne sürerler. Bern Sözleşmesi'ni imzalayınca tercüme serbestiyeti ile diğer kanuni boşlukların sebep olduğu sorunların doğal olarak ortadan kalkacağı, böylelikle sanat ve edebiyat hayatında canlanma yaşanacağı, neticede ise Türk sanatçıların dünyayla boy ölçüşecek düzeye erişecekleri düşünülmektedir. Cemiyetin ikinci başkanı Refik Halid Karay, "Telif Hakları Beynelmillel uzlaşmasına girdikten sonra ... o benim bozkır yeşermeye başlayabilir." (1949: 4) diyerek Türk edebiyatında atılım gerçekleşeceğini iddia eder. Bu bağlamda, genel kanıyı özetlemesi açısından son olarak Hasan Refik Ertuğ'un görüşlerine yer vermek yararlı olacaktır. Ertuğ, yeni bir fikrî mülkiyet yasaasının hazırlanması için 1941'de kurulan komisyonda Milli Eğitim Bakanlığı Hukuk Müşaviri olarak, 1948'de kurulan komisyonda ise Basın Yayın Umum Müdür Muavini olarak görev alır. 5846 sayılı

Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu TBMM Adalet Komisyonunda müzakere edilirken yayımladığı makalesiyle hem tarihsel süreçteki tanıklıklarını dile getirir hem de Bern Sözleşmesi'ne ve kanun çalışmalarına destek vererek görüşlerini şu şekilde temellendirir:

Memleketimiz bu Birliğe girer girmez, fikir, sanat ve edebiyat hayatımız için olduğu kadar mecmualarımız ve gazetelerimiz için de, tercüme, nakil ve makas devri kapanacak, ... bu suretle, şimdiye kadar memleketimizde bedava istifade olunan yabancı eserlerin rekabeti ortadan kalkınca, Türk sanatçıları için yeni çalışma ufukları ve imkânları açılacak, Türk sanat ve edebiyatı, yeni bir verim çağına, şeref devrine girecektir. Yabancı eserlerin Türkiye'de himayesine mukabil, yabancı memleketlerde de Türk eserleri himayeye mazhar olacaklar ve Türk sanatçıları bu himayeden pek çok istifade edeceklerdir (1951: 2).

Diğer taraftan bakacak olursak, Refi' Cevat Ulunay'ın Bern aleyhine kaleme aldığı yazıda sunduğu argümanlar hem cemiyet mensuplarının iddialarını doğrular hem de yabancı matbuatın Türk matbuatı açısından ne denli kullanışlı bir içerik kaynağına dönüştüğünü teyit eder. Ancak o, cemiyet mensuplarının tam aksine, Bern'in Türk matbuatını kalkındırmak yerine bitireceğini iddia eder. Ulunay'a göre eğer telif hakları hukuku Bern Sözleşmesi'ne göre düzenlenirse, Türkiye'deki "gazeteler haptı yutmuş sayılır" (1951: 1). Yabancı müellifler ve yayın organlarına telif hakkı ödemek gerekirse sadece gazeteler değil, yayıncılar da kepenklerini indirecektir. Bu sebeple Ulunay, Bern Sözleşmesi'ni dikkate almadan yeni bir fikrî mülkiyet kanununun çıkarılmasını teklif eder.

Cemiyetin Bern Sözleşmesi Lehine Yurt İçi ve Yurt Dışındaki Lobi Faaliyetleri

Telif Haklarını Koruma Cemiyeti, kuruluşunun hemen ardından Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne dahil olması ve bu minvalde yeni bir kanununun çıkarılması için hem siyaset nezdinde lobi faaliyetlerine başlamış hem de iç basında süreklilik arz eden ciddi bir gündemin oluşmasını sağlamıştır. Cemiyetin çalışmaları kısa süre içerisinde yurt dışında da yankı bulacaktır. Bahse konu lobi faaliyetlerini ve yaşanan gelişmeleri kronolojik olarak şu şekilde özetleyebiliriz.

1948: Cemiyetin İlk Hamleleri ve Kaydedilen İlerlemler

1948 Mart ayı itibarıyla cemiyet üyeleri basında kamuoyu oluşturmaya başlar. Aynı zamanda dönemin etkili gazete yazarları olan Refik Halid Karay, Şevket Rado ve Vâlâ Nureddin gibi kurucular, 1948 Mart'ında kendi köşelerinde konuyu gündeme taşırlar. Şevket Rado ile Vâlâ Nureddin'in yazılarına yukarıda temas edilmişti. Refik Halid Karay ise "Nerede O Zat?" (1948: 1) başlıklı yazısında, irfan ehlinin ıstırap çektiğini, yıllardır sürüncemede kalan telif hakları meselesini halledecek devlet görevlisine bütün kalem erbabının minnettar olacağını söyle-

yerek resmî makamlara çağrıda bulunur. Karay, Rado ve Vâlâ Nureddin *Akşam*'ın yazar kadrosundadır. Bu kalemlerin yanı sıra Halide Edib ile Adnan Adıvar da zaman zaman *Akşam*'da yazılar yayımlamaktaydı. Cemiyetin öncü isimlerinin birçoğunun ortak adresinin *Akşam* olması, ilgili gündemin bu gazetede yoğunlaşmasını beraberinde getirmiş gibi görünmektedir. Nitekim o günlerde dikkat çeken hadiselerden biri, yukarıda ayrıntılarına yer verildiği üzere Cemaleddin Bildik'in 1948 bahar ve yaz aylarında, meşhur Türk bestekârlarıyla telif hakkı sorunlarını merkeze alan bir dizi röportaj yapıp konuyu uzun süre gündemde tutmasıdır. Cemaleddin Bildik aynı zamanda *Akşam*'ın yazı işleri sorumlusudur. Nadir Nadi ve gazetesi *Cumhuriyet*'in de cemiyetin kampanyasına görünür katkıları/destekleri mevcuttur. Cemiyet üyeleri, süreç içerisinde yukarıda zikredilen yazıların dışında da basında konuyu sıcak tutmaya yönelik çok sayıda yayına imza atacaktır. Nitekim Halide Edib'in aşağıda değinilecek mektubunda ifade ettiği gibi, cemiyetin önde gelen lobi yöntemlerinden biri basında yürüttükleri kampanyalar olmuştur.

1948'de siyasi aktörlerle de temaslar kurulur. Kurumun siyaset nezdindeki ilk faaliyetlerinden biri bakanlar ve milletvekilleriyle iletişime geçmek olmuştur. 16 Haziran 1948 tarihli haberlere göre cemiyet, bakanlar ile milletvekillerine mektup göndererek kanunun çıkması ve Bern Sözleşmesi'nin imzalanması için yardım talebinde bulunur. *Cumhuriyet*'in haberinde mektubun büyük bir bölümü alıntılanmış, milletvekilleri ve bakanlarla kurulan temas kamuoyuna da yansıtılmıştır (*Akşam*, 16.06.1948: 3; *Cumhuriyet*, 16.06.1948: 1-4). Bu gelişmelerin ardından, 13 Temmuz 1948 tarihli *Hürriyet*'te şu ifadelerin yer aldığı bir haber çıkar: "...Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin hararetle savunmuş olduğu telif hakları kanunu Adalet Bakanlığınca hazırlanmış ve tetkik, tashih edilmek üzere Hukuk Fakültesi Profesörlerinden Hirsch'e verilmiştir." Aynı tarihli *Son Posta*'da da benzer içerikli bir haber çıkar. Haberlerdeki ifadelerden Adalet Bakanlığının o günlerde yeni bir tasarı hazırladığı anlaşılrsa da aslında söz konusu kanun taslağı aşağıda görüleceği üzere esasen 1939-1941 yılları arasındaki girişimler kapsamında Milli Eğitim Bakanlığının talebiyle Ernst Hirsch tarafından hazırlanmıştı. Cemiyetin kamuoyunda gündem oluşturup siyasi aktörlerle temasa geçmesinin hemen ardından bakanlığın adım atması, kurumun süreçteki etkisini gün yüzüne çıkaracak mahiyettedir. 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun mimarı Hirsch de hatıralarında Halide Edib öncülüğündeki girişimin etkisini teyit eder. Hirsch, 1941 yılında Milli Eğitim Bakanlığının isteği üzerine etraflı bir kanun tasarısı hazırladığını ancak daha sonra bu tasarının MEB çekmelerinde unutulup gittiğini, 1948'de ise tekrar kapısının çalındığını aşağıdaki ifadelerle tanıklar. Alıntıda Hirsch'in atf yaptığı yazı, Halide Edib'in imzasıyla cemiyet adına siyasi aktörlere gönderilen ve *Cumhuriyet*'te kısmen alıntılanan mektuptur.

Bu kez talep Milli Eğitim Bakanlığından değil Adalet Bakanlığından geliyordu. Bu talebe yol açan, muhtemelen, dünyaca ünlü Türk kadın yazar Halide Edip Adıvar'ın 16 Haziran 1948 tarihli ... bir yazısıydı. ... O günkü Adalet Bakanı Fuat Sirmen, benden elimdeki ön tasarımı bir kez daha gözden geçirmemi ... ayrıca, bu ön tasarımı, o arada (1948) Brüksel'de yeniden gözden geçirilmiş Bern Konvansiyonuna da uydurmamı rica etti (Hirsch, 2005: 372-373).

Türkiye'de hadiseler bu şekilde cereyan ederken, Uluslararası Yayıncılar Birliği (o dönemki adıyla: *International Publishers Congress*, bugünkü adıyla: *International Publishers Association*) Başkanı Stanley Unwin 15 Ağustos 1948'de *The Observer*'da "Copyright Reform" (7) başlığıyla kısa bir yazı yayımlayarak Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin faaliyetlerine dikkat çeker. Aynı metin, iki gün sonra *The Manchester Guardian*'da (1948b: 4) iki hafta sonra da *The Times Literary Supplement*'da (1948c: 485) "International Copyright" başlığıyla yayımlanır. Stanley Unwin, modern Türkiye'nin pek çok yönden ilerleme kaydetmesine rağmen telif hakları konusunda geri kaldığını, 1910 tarihli kanunun yenilenmesi için -Hirsch'in projesini kastederek- dokuz yıl önce İstanbul Üniversitesinde yeni bir tasarı hazırlandığını ancak bunun hiçbir zaman mecliste müzakere edilmediğini, durumdan rahatsız olan Türk müelliflerin de reform gerçekleştirilmesi amacıyla bir dernek kurduklarını zikrettikten sonra yazısını şu imalı soruyla bitirir: "Hazır kamuoyunun dikkati bu meseleye çekilmişken Türkiye'nin bir an evvel diğer uygar ülkelerle aynı çizgide buluşup Bern Sözleşmesi'ni imzalamasını umut etmek çok mu fazla?"

1896'da kuruluşu tamamlanan Uluslararası Yayıncılar Birliğinin serüveni Bern Sözleşmesi'nin tarihine paralel bir seyir izler. Günümüzde de faaliyetlerini sürdüren birliğin kuruluşundaki temel motivasyonlardan biri uluslararası arenada fikrî mülkiyet savunusudur. Bu bağlamda başından itibaren Bern Sözleşmesi'nin yaygınlaşmasına taraftardır ve uluslararası düzeyde telif hakları konusunda önde gelen aktörler arasındaki yerini alır (Guedes, 1996). Stanley Unwin de yayıncılık tarihinin etkin figürlerinden biridir. Aynı zamanda Halide Edib'in İngiltere'deki yayıncısı olan Unwin'in Uluslararası Yayıncılar Birliği Başkanı sıfatıyla konuyu dış basında gündeme taşınması, Hirsch'in kanun projesi ve projenin serüveni hakkında ayrıntılara vâkıf olması, kendisinin sürece nasıl dâhil olduğu sorusunu akla getirir. Bu bağlamda, Stanley Unwin'in kitap yayın şirketinin (Allen & Unwin Ltd.) arşiv kayıtlarına baktığımızda şöyle bir tablo karşımıza çıkar: 22 Nisan 1948'de Halide Edib'e gönderdiği mektuba göre Unwin, *Ulus* gazetesinde çıkan 14 Mart 1948 tarihli haberin tercümesini görmüş ve Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin girişiminden böylelikle haberdar olmuştur. Unwin, Halide Edib'i kurucular arasında görmekten mutlu olduğunu belirttiikten sonra,

Şurası çok önemli ki çalışmanız başarıyla sonuçlanmalı. Zira başarılı olmadığımız müddetçe, [şu anki durum] Türk müelliflerin [eserlerinin] ter-

cüme edilmesinde büyük engel teşkil edecektir. Mesela Reşat Nuri Güntekin'in [*Çalkıuşu*] tercümesini yayımlıyoruz ... Bu işe girişmekte tereddüt ettik, zira eğer kitap tutarsa, başkalarının da onu tercüme etmesini engelleyecek herhangi bir şey yok (University of Reading Special Collections, AUC 346/5).

diyerek halihazırdaki vaziyetin Türk kalemlerin yurt dışına açılmasına mani olduğunu not düşer. Anlaşıldığı üzere, Türkiye'nin uluslararası sözleşmeye katılmaması nedeniyle Türk yazarların da telif hakları yurt dışında korunamamaktadır. Bu da söz konusu örnekte görüldüğü gibi yayıncıyı Türkçe eserlerin tercümesinde tereddüde düşürmektedir. Nitekim yasal boşluktan dolayı, ilgi gören eserleri rakip firmaların da tercüme edip yayımlayarak kâra ortak olmaları ihtimal dâhilindedir. Önceki başlıkta gördüğümüz gibi cemiyet üyeleri Bern'in imzalanmaması nedeniyle Türk edebiyatının dışarıya açılmadığını iddia ediyorlardı. Unwin'in mektubundaki veriler cemiyet üyelerini doğrular. Unwin ayrıca, telif hakları konulu dokuzuncu bölümünün cemiyetin kampanyasında işe yarayabileceğini düşünerek kendisinin *The Truth About Publishing* kitabından bir nüshayı mektuba ilişik olarak gönderdiğini Halide Edib'e bildirir. Özetle; Stanley Unwin cemiyetin başlattığı kampanyadan haberdar olunca Halide Edib'le iletişime geçmiş görünmektedir. Ancak adı geçen üç ayrı gazete ve dergide çıkan yazı Halide Edib'in isteği üzerine mi yazılmıştır, bunu arşivdeki eksikler nedeniyle kesin olarak tespit edemiyoruz. Bununla beraber Unwin, Halide Edib'e yazdığı 20 Ağustos 1948 tarihli mektupta, yazısının *The Observer* ile *The Manchester Guardian*'da yayımlandığı ve *The Times Literary Supplement*'in da önümüzdeki sayısında yayımlanacağı bilgisini verir. Mektuba ayrıca yazının bir kopyasını ekleyip, "Umarım bu, telif hakları reformuna ilişkin çalışmanızda size yardımcı olur" (University of Reading Special Collections, AUC 346/5). temennisiyle bitirir. Kronolojik sıraya göre aşağıda değinilecek 1949 tarihli yazışmalar da hesaba katıldığında, edindiğimiz izlenim, Unwin'in Halide Edib'in isteği üzerine bu girişimde bulunduğu yönündedir.

1948 sonlarında gündem yine hareketlenecektir: Ernst Hirsch, Fuat Sirmen'in talepleri doğrultusunda gerekli çalışmayı tamamlayıp tasarımı Adalet Bakanlığına teslim etmiştir (Hirsch, 2005: 372 vd.). Kasım 1948'de çıkan haberlerde ise kanun üzerinde son tetkiklerin yapıldığı, MEB bünyesinde uzmanlardan oluşan bir komisyon kurulduğu, bunlarla beraber Bern Sözleşmesi'nin de gündeme alındığı belirtilir. *Ulus*'un haberinde, komisyonun 25 Kasım 1948 günü yapacağı toplantıya görüş alışverişinde bulunmak üzere Telif Haklarını Koruma Cemiyeti temsilcilerinin de davet edileceği bilgisine yer verilir (23.11.1948: 5). *Cumhuriyet*'in haberinde ise Muvaffak İhsan Garan'ın cemiyeti temsilen Ankara'da bulunduğu, Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu ile uzun bir görüşme gerçekleştirdiği ve Banguoğlu'nun da Telif Haklarını Koruma Cemiyetine üye olduğu aktarılır (22.11.1948: 3). Bu bilgiler, cemiyetin resmî makamlar nezdin-

deki etkisi ve sürece ne derece müdahil olduğu hakkında fikir verir. Bilhassa konunun birinci derece muhatabı Milli Eğitim Bakanının cemiyete üye olması sembolik açıdan önem arz eder. Aralık 1948'de konuyu tekrar köşesine taşıyan Rado, mecliste tasarının çalışıldığını ve yıllardır askıda kalan kanunu çıkarmak için Banguoğlu'nun gayret sarf etmesinin kendilerini sevindirdiğini bildirir (1948c: 4).

1949: Bern Sürecinin Tekrar Tıkanması

1948'de yaşanan gelişmeler ışığında, Lozan'dan o güne kadarki süreci hesaba katarsak, oldukça hızlı ilerleme sağlandığı söylenebilir. Ancak bütün bu olumlu gelişmelere rağmen, konunun birinci dereceden ilgilisi Adalet ve Milli Eğitim Bakanlıklarının çözüm üretmek üzere harekete geçmesine karşın, 1949 yılı boyunca yol alınmaz. Peki, neden ilerleme kaydedilemiyordu? Halide Edib, Allen & Unwin Ltd. şirketinden bir yetkiliye yazdığı 22 Ağustos 1949 tarihli mektupta, Stanley Unwin'e iletilmek üzere konunun gidişatı hakkında önemli bilgiler verir (University of Reading Special Collections, AUC 399/6). Burada, cemiyet olarak fikrî mülkiyet yasasının çıkması adına zorlu bir mücadele yürüttüklerini, tasarının mecliste olmasına rağmen durumdan maddi menfaat sağlayan birçok yayıncının kanunun yürürlüğe girmesini ertelemek üzere ellerinden geleni yaptıklarını söyler. Mektubun devamında Halide Edib, yayıncıların tavrına mukabil basının kendi taraflarında olduğunu, bu sayede yeni bir kampanya başlattıklarını, son iki hafta içerisinde konuyu gündeme taşıyan bir dizi yazının gazetelerde yer aldığını, eğer Stanley Unwin ilgilenirse yazılardan önemli olanları gönderebileceğini ve BBC'de çalışan eski öğrencisi Nilüfer Tuğrul'un Unwin için bu yazıları tercüme edebileceğini belirtir. Şirket arşivine baktığımızda ilgili yazıların gönderilip tercümelerinin de yapıldığı görülür.¹² Bu mektuptaki ifadeler ve yapılan bilgi/belge paylaşımı, sürecin tıkanması üzerine cemiyet üyelerinin destek arayışında oldukları izlenimi uyandırır. Nitekim yine mektupta ifade edildiğine göre, kanunun 1949-1950 devresinde meclisten geçmesi önem arz etmektedir, çünkü 1950 Mayıs'ında genel seçimler yapılacaktır. Halide Edib ve arkadaşları, meselenin seçim sonrasına kalması durumunda kamuoyunun dikkatinin başka mevzulara odaklanmasından endişe etmektedirler.

1949 yılındaki önemli gelişmelerden biri de Sadeddin Gökçepınar'ın sonbahar aylarında *Akşam* gazetesinde gerçekleştirdiği bir dizi röportajda telif haklarının gündemde olmasıdır. "Muharrir Neden Yetişmiyor?" üst başlığını taşıyan ve gerek eski kuşaklardan gerek genç kuşaklardan çok sayıda önemli edebiyatçı

¹² Şirket arşivinde, Garan'ın "Serbest Tercüme", Halide Edib'in "Telif Hakları", Rado'nun "Neden Bir Edebi Hayatımız Yok?", Nadi'nin "Kafanın Hakkı" başlıklı yazılarının kupürleri bulunmaktadır. Nadir Nadi'ninki hariç diğer üç yazının ayrıca İngilizceye tercüme edildiği görülür (University of Reading Special Collections, AUC 399/6 ve AUC 346/5).

ile yapılan geniş kapsamlı soruşturmanın birinci devresindeki her söyleşide Gökçepinar telif hakları ve Bern'den söz açarak meseleyi gündemde tutar. Gökçepinar'ın soruşturması telif hakları konusunun dışında genel itibariyle de o dönem ses getirmiş, edebiyat kamuoyu hareketlenmişti. Böyle bir atmosfer içerisinde fikrî mülkiyetin ve Bern Sözleşmesi'nin müzakere edilmesi, konu hakkında dikkatleri diri tutmaya vesile olmuş görünmektedir. Soruşturmada Bern Sözleşmesi aleyhine kanaat bildiren tek isim, aynı zamanda dönemin etkin siyasi figürleri arasında yer alan Falih Rıfki Atay'dır. Atay'a göre Bern'e dâhil olunursa Türk matbuatı zarara uğrayacaktır (1949: 4). Soruşturmaya katılan cemiyet yöneticilerini (Halide Edib, Refik Halid, Şevket Rado) hariç tutarsak, sözleşme lehine görüş bildiren diğer isimler şunlardır: Rıza Tefik Bölükbaşı, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Ercüment Ekrem Talu, Abdülhak Şinasi Hisar, Yaşar Nabi Nayır, Nadir Nadi, Oktay Akbal (Bölükbaşı, 1949; Karaosmanoğlu, 1949; Talu, 1949; Hisar, 1949; Nayır, 1949; Nadi, 1949b). Cemiyetin kurucuları arasında ismi geçen Ahmet Hamdi Tanpınar ise uluslararası telif anlaşmasına dair diğer isimler kadar açık ve net destek olarak değerlendirilebilecek bir ifade kullanmaz, ancak aleyhte de görüş bildirmez (1949: 7). Öte yandan, telif hakları meselesinin en çok *Akşam* gazetesi etrafında gündeme geldiğine ve 1949 Ağustos'u itibariyle cemiyetin tekrar seferber olduğuna yukarıda değinilmişti. Bu iki hususu ve diğer ipuçlarını hesaba katarsak, Gökçepinar'ın 1949 Eylül ayında başlayan röportaj dizisinin de cemiyet üyelerinin örgütlediği kampanyanın bir parçası olduğu düşünülebilir. Şöyle ki soruşturmanın üst başlığı, o gün itibariyle artık yazar yetişmediği iddiasını içerir. Telif Haklarını Koruma Cemiyeti de mevcut düzensizlik ve telif hakları istismarı nedeniyle artık yeni ve nitelikli yazarların yetişmediğini iddia ediyordu. Hem cemiyetin iddiası ile uyumlu bir çıkış noktasının olması, hem de bu sorunun telif hakları bağlamında müzakere edilmesine yönelik kurgulanan çerçeve dikkat çekicidir. Dizide röportajı yayımlanan ilk isim de Halide Edib'dir (Adıvar, 1949b). Ayrıca, Gökçepinar, Türkiye'de Bern Sözleşmesi'nin ve 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun yürürlüğe girdiği gün kapsamlı bir yazı kaleme alıp elde edilen sonuç lehine görüşler beyan eder. Gökçepinar'ın cemiyetin söylemiyle mutabakat içinde olması ve onların argümanlarını paylaşması bu açıdan tamamlayıcı bir veridir (1952: 3-7).

1950: Genel Seçimler Öncesi Cemiyetin Başlattığı Son Seferberlik

1949'un ikinci yarısındaki çabalar da sonuç vermeyince cemiyet 1950'de genel seçimler öncesi son hamlelerini yapar. 26 Ocak ve 3 Şubat 1950 tarihlerinde peş peşe iki olağanüstü toplantı gerçekleştirilir. Toplantılarda, bir mektup kaleme alınarak bunun TBMM Başkanlığına, Başbakanlığa, Milli Eğitim Bakanlığına ve bütün milletvekillerine gönderilmesi kararlaştırılır. Söz konusu mektup yazılarak Ankara'ya gönderilir (BCA, 490.1.0.0. / 600.76.4). Arşiv kayıtlarına göre bu mektubun bir kopyası İsmet İnönü'ye de gönderilerek (mektup için bkz. Ek 1) bu defa konu Cumhurbaşkanlığı katına kadar taşınır (TCCB Arşivi, Belge Kayıt No:

572150). Kısa süre sonra Konya milletvekili Mahmut Sadi Irmak, hükümetin Bern Sözleşmesi'ne iltihak edip etmeyeceğine ve telif haklarını koruyacak bir kanunun meclise gelip gelmediğine dair sözlü soru önergesi verir. 3 Mart ve 6 Mart 1950 tarihlerinde önerge genel kurul gündemine alınır, fakat Mahmut Sadi Irmak mecliste olmadığı için önerge düşer. Önergenin düşmesine karşın oturma başkanı bilgilendirme kabilinden kanunun meclise geldiğini bildirir (*T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, 03.03.1950: 196; *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, 06.03.1950: 209). 13 Mart 1950 tarihli birleşimde ise Adalet Bakanı Fuat Sirmen, fikir ve sanat eserleri yasa tasarısının meclise sunulduğu, şu an Milli Eğitim Komisyonunda olduğu ve aynı zamanda Adalet Komisyonuna da havale edildiği bilgisini verip konuyu sahiplenen bir tavırla şu teklifte bulunur: “Yüksek Kamutaydan istirhamım, her iki komisyondan mürekkep geçici bir komisyon teşkili ile bu tasarının orada görüşülmesini ve bir an önce kanuniyet iktisap etmesinin teminini rica ederim.” (*T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, 13.03.1950: 308). Sonuç olarak da mecliste geçici komisyon kurulması talebi kabul edilir. Genel seçimler öncesi yapılan son kampanya kapsamında ayrıca Halide Edib, Şevket Rado ve Muvaffak İhsan Garan gibi cemiyet yöneticileri gazete yazılarıyla kamuoyu oluşturmaya çalışmışlardır (Rado, 1950; Adıvar, 1950; Garan, 1950). Konunun 1950 Mart ayında meclis genel kurulunda gündeme gelmesi ve ardından komisyon çalışmalarının başlaması, cemiyetin 1950 Ocak-Şubat aylarındaki son girişimlerinin hemen ertesine denk gelir. Görünen o ki cemiyetin genel seçimler öncesi son hamleleri etkili olmuştur. Ancak yine netice alınamamış, yasa tasarısı komisyon aşamasından genel kurul aşamasına geçememiştir.

1951: Hükûmete Bern Sözleşmesi'ni İmzalama Yetkisi

1950 Mayıs genel seçimleri köklü bir iktidar değişikliği ile sonuçlanır. Süreci sahiplendikleri anlaşılan bakanlar Fuat Sirmen ve Tahsin Banguoğlu artık makamlarında değildir. Ancak yeni dönemde, cemiyetin kurucu başkanı Halide Edib İzmir milletvekili olarak meclistedir. TBMM kayıtlarına baktığımızda yeni hükümetin ilk fırsatta konuyu gündeme aldığı ve yaklaşık bir yıl içerisinde bütün sürecin tamamlandığı görülür. Bu esnada Halide Edib de mecliste aktif rol üstlenecektir.

Meseleyi çözüme kavuşturmak üzere iki ayrı kanun çıkarılır. Bunlardan birincisi 5777 sayılı Edebiyat ve Sanat Eserlerini Koruma İçin Kurulan Bern Birliğine Katılma Hususunda Hükûmete Yetki Verilmesine Dair Kanun,¹³ ikincisi ise güncellemelerle birlikte bugün de yürürlükte olan, Ernst Hirsch'in taslağını hazırladığı 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'dur.¹⁴ Demokrat Parti

¹³ Kanun metni için bkz. https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanun/tbmmc033/kanuntbmmc033/kanuntbmmc03305777.pdf

¹⁴ Kanunun 1951'de kabul edilen metni için bkz. https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc034/kanuntbmmc034/kanuntbmmc03405846.pdf

dönemindeki gelişmeleri şu şekilde özetleyebiliriz: Komisyon raporlarına göre yeni Bakanlar Kurulunun 27 Ekim 1950 tarihli kararı doğrultusunda Fikir ve Sanat Eserleri Kanun Taslağı,¹⁵ 30 Kasım 1950 tarihli¹⁶ kararıyla da Edebiyat ve Sanat Eserlerini Koruma İçin Kurulan Bern Birliğine Katılma Hususunda Hükümete Yetki Verilmesine Dair Kanun Taslağı meclise sevk edilir.¹⁷ Hükümeti Bern Sözleşmesi'ni imzalamaya yetkili kılan 5777 sayılı kanun 27 Mayıs 1951'de meclis genel kurulunda kabul edilir. Ardından fikrî mülkiyet hukukunu düzenleyen 5846 sayılı yeni kanun da 28 Kasım ve 5 Aralık 1951 tarihlerinde yapılan görüşmelerde kabul edilir.

Halide Edib, 5846 sayılı kanun için TBMM Milli Eğitim Komisyonu tarafından hazırlanan raporun sözcülüğünü üstlenir. Yasa tasarısı meclis genel kuruluna geldiğinde de yapılan müzakerelerde Halide Edib Milli Eğitim Komisyonu adına söz alarak kanunun hazırlanma gerekçesi hakkında ayrıntılı bir konuşma yapar. Ayrıca gelen itirazlardan birine cevap vermek üzere ikinci defa söz alır (*T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, 28.11.1951: 278-280). 1 Ocak 1952 itibarıyla Türkiye Bern Sözleşmesi'nin tarafları arasında yer alır. 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu da yürürlüktedir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Gerek çıkar gruplarının gerek farklı düşüncelere sahip olanların dirençli muhalefetleriyle karşılaştığı anlaşılan Telif Haklarını Koruma Cemiyeti, Türkiye'nin Bern Sözleşmesi'ne katılım sürecinin dinamosu olup basında oluşturduğu etkili kamuoyu ve siyaset nezdinde gerçekleştirdiği ikna faaliyetleri sonucunda amacına ulaşır. Öte yandan, hükümete Bern Sözleşmesi'ni imzalama yetkisi veren 5777 sayılı kanun ile 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu için TBMM Dışişleri, Milli Eğitim ve Adalet Komisyonları tarafından hazırlanan raporlardaki gerekçelendirmelere baktığımızda, Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin süreç içerisinde kamuoyuna sunduğu argümanların yansımalarına rastlarız. Her üç komisyonun raporlarındaki veriler, cemiyetin yürüttüğü kampanyadaki söylemin ne derece etkili olduğunun göstergesidir. Özetle cemiyet, hem karar alıcıları harekete geçirme noktasında hem de siyasal söylemin inşası noktasında belirleyici rol

¹⁵ Rapor metni için bkz. "Fikir ve Sanat Eserleri Hakkında Kanun Tasarısı ve Milli Eğitim ve Adalet Komisyonları Raporları", <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d09/c010/tbmm09010010ss0289.pdf>

¹⁶ Rapor metnindeki tarih 31.XI.1950 şeklindedir. Ancak Kasım ayı 30 günden ibaret olduğu için doğru tarihin 30 Kasım olması muhtemeldir.

¹⁷ Rapor metni için bkz. "Edebiyat ve Sanat Eserlerini Koruma İçin Kurulan Bern Birliğine Katılma Hususunda Hükümete Yetki Verilmesine Dair Kanun Tasarısı ve Dışişleri, Milli Eğitim ve Adalet Komisyonları Raporları", <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d09/c007/tbmm09007080ss0160.pdf>

üstlenmiştir. Cemiyetin sivil bir inisiyatif olarak bu başarıyı elde etmesi, çalışmada ulaşılan en önemli sonuçlardan biridir. Türkiye, Bern Sözleşmesi'ni imzalaması için sık sık Batılı devletlerin baskısına maruz kalmasına rağmen son keredede karar alma sürecinde daha çok iç dinamikler etkili olmuş görünmektedir. 1948 itibarıyla ortaya çıkan manzarada, genel olarak çekişen iki taraf vardır: Biri, maddi menfaat sağladıkları anlaşılan Türk yayıncılar ve onlara çalışan yazı işçileri, diğeri ise maddi ve manevi zarara uğradıklarını iddia eden Türk müellifler. Araştırmada ulaşılan veriler, sürecin gidişatında bu iki karşıt grup arasındaki mücadelenin nihai anlamda belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu da sivil girişimlerin ve iç dinamiklerin siyaset oluşturmadaki etkisini örnekler. Dolayısıyla sadece siyasi tarihin verileriyle Bern Sözleşmesi'ne katılım sürecini yorumlamak bize eksik bir fotoğraf sunacaktır.

Makalede ele alınan tarihsel olguda dikkat çeken bir husus da cemiyetin siyasal söylemidir. Cemiyet yöneticileri farklı yerlerde topluluk olarak siyaset üstü bir tavır takındıklarını, uğrunda mücadele ettikleri meseleyi bir “memleket davası” mesabesinde benimsediklerini vurgularlar. İç siyaset açısından baktığımızda, istikamet bu yönde olduğu söylenebilir. Nitekim cemiyetin öne çıkan aktörleri Halide Edib Adıvar ve Muvaffak İhsan Garan, DP çizgisinde olmalarına karşın 1948-1950 arasındaki faaliyetleri esnasında CHP iktidardadır: Fuat Sirmen ile Tahsin Banguoğlu gibi bakanlarla açık diyaloga girilir. Bern Sözleşmesi'ne katılımın o döneme dek sürüncemede kalması bağlamında, uzun yıllardır iktidarı elde tutan CHP'ye yönelik doğrudan bir eleştiri dillendirilmez. Cemiyet, herhangi bir parti politikasıyla/programıyla angajman görüntüsü vermemeye özen gösterir. Bununla birlikte Halide Edib beyanlarında, bir tarafta sivil kalem erbabının telif hakları istismarı nedeniyle maddi sıkıntılar çekerken diğer tarafta iktidara angaje kimi kalemlerin, çalışmalarını resmî otoritelere himaye ettirerek kazanç sağladıklarını “ulemâ-yı rüsum” (1949a: 1; 1950: 1) gibi iğneli bir ifade vasıtasıyla dillendirmekten sakınmaz.¹⁸ Fakat CHP iktidarı doğrudan hedef alınmaz. İç siyasete dair manzara ana hatlarıyla bu şekildeyken, Türkiye'nin uluslararası arenada hangi ekseninde konumlanacağı söz konusu olduğunda cemiyet mensupları ve destekçilerinin Batı Avrupa'ya entegrasyon hususunda hemfikir oldukları görülür.

¹⁸ Halide Edib telif hakları konulu bir diğer yazısında, “Yakın mazide totaliter olmıyan her hangi zihniyeti mürteci telakki edenlerimiz bile, [bugün] demokrasi demokrasi diye avaz avaz bağıyorlar.” (1950: 1) diyerek o günkü siyasal konjonktürden hareketle ve yine iğneli bir dille geçmişe atıfta bulunur. Bu açıklamalarda, Adnan Adıvar ile Halide Edib'in Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası etrafındaki liberal-demokrat söylemleri ve muhalif tavırları nedeniyle 1920'li-1930'lu yıllarda yaşadıkları sürgün deneyimlerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Halide Edib'in iç siyaset bağlamındaki tutumunu kişisel nedenler doğrultusunda değerlendirmek daha makul görünmektedir. Nitekim cemiyet içerisinde hem CHP hem DP çizgisinden kimselerin bir araya gelmesinin yanı sıra, yeni yasayı ve Bern sürecini mecliste sahiplenen CHP mensupları olduğu gibi bunlara karşı muhalefet sergileyen DP'li isimler de mevcuttu.

Bu konudaki tutumlarını belirtmekten çekinmedikleri gibi liberal-demokrat¹⁹ diyebileceğimiz bir söylemi referans alarak Batı Avrupa eksenli ve kendilerini Sovyet Rusya gibi ülkelerden ayıran bir siyasal mevziyi işaret ederler. Zira onlara göre, kendilerinin fikrî *mülkiyet* konusundaki talepleri, benimsedikleri siyasal referans ağı içerisinde daha anlamlıdır. İkinci Dünya Savaşının ardından uluslararası siyasette vaziyetin yeniden şekillendiği bir dönemde bu hadiselerin cereyan etmesi kayda değerdir.

Bir diğer önemli bulgu ise şudur: Bern Sözleşmesi ile 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu; resim, müzik, heykel, tiyatro vb. bütün sanat dallarının yanı sıra her türlü matbuat faaliyetini ilgilendirir. Cemiyet de esasen bütün fikir, edebiyat, sanat ve matbuat emekçilerine açık bir sivil örgütlenmedir. Ancak hem kurucular listesini incelediğimizde hem de 1948-1951 arasındaki lobi faaliyetlerine baktığımızda, edebiyat erbabının ön plana çıktığını ve meseleyi canhıraş sahiplenelerin daha çok edebiyatçılar olduğunu gözlemliyoruz. Edebiyat erbabını Bern Sözleşmesi'ni bir çıkış yolu olarak görmeye ve yeni fikrî mülkiyet kanununun Bern'le uyumlu olması için mücadele etmeye iten başlıca etken, tercüme serbestiyetidir. Çünkü bu sorun edebiyat alanına özgüdür, doğrudan edebiyatçıları etkilemektedir ve ancak Bern Sözleşmesi gibi uluslararası bir mutabakat sayesinde çözüme kavuşturulabilecek türdendir. Diğer güzel sanatlarda böyle bir problem bulunmamaktadır. Nitekim dönemin meşhur bestekârlarıyla yapılan röportajlarda dile getirilen şikâyetler, iç hukukta alınacak tedbirlerle çözülebilecek türdendir. Fakat edebiyat erbabının taleplerinin karşılanması, uluslararası düzeyde bağlayıcılığı ve yaptırım gücü olan bir hukuki altyapıyı gerektirmektedir. Bu sebeple cemiyet, sadece 1910 tarihli Hakk-ı Telif Kanunu'nun lağvedilip yeni bir kanun çıkarılması talebiyle yetinmez. Daha ziyade Bern Sözleşmesi'ne katılım ve onunla uyumlu yeni bir telif hakları kanunu talebiyle siyasetin ve kamuoyunun karşısına çıkar.

Edebiyat sosyolojisi açısından baktığımızda ise öncelikle şu bulguların değerlendirilmesi gerekir: Modern Türk edebiyatı literatüründe, edebi modernleşme sürecinde tercüme faaliyetlerinin pozitif yönden kurucu etkisine, 'ilerletici' katkısına dair bir yerleşik kanaat söz konusudur. Ancak bu hadisede karşımıza çıkan tablo, tercümelerin telif üretime etkisinin daha geniş perspektiften ele alınması gerektiğini ve yeni araştırma soruları üretmenin lüzumunu imlemektedir. Bilhassa Türk edebiyatındaki gibi Batı-dışı modernleşme tecrübeleri için, ulusal edebiyatlar arasındaki alışverişin eşitsiz bir 'ticaret'e dönüşme potansiyelinin yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Cemiyetin oluşturduğu kamuoyu gündeminde, yerli üre-

¹⁹ Tuncay Birkan ise cemiyetin kurucu kadrosunun ağırlıklı olarak liberal eğilimli kimselerden oluştuğunu vurgulayıp ardından, "[S]özcüklerin geri planda kalması, bu işin devlete daha kolay hitap edebilecek liberallere kalması anlaşılır bir durum elbette." (2019: 451) diyerek ve Sabahattin Ali olayını da anımsatarak meseleyi dönemin siyasal koşullarıyla ilişkilendirir.

tim ile ithalat arasındaki dengenin bozulduğu dile getiriliyordu. Bern Sözleşmesi'ne karşı ortaya çıkan tereddütlerden biri de mutabakata katıldıktan sonra Türk edebiyatı hedeflendiği gibi dışa açılrsa bile ithalat-ihracat dengesinin kurlamayacağı endişesinden kaynaklanmaktaydı (Vâ-Nû, 1948). Daha açık ifadeyle, Batılı edebiyatlardan Türkçeye yapılacak tercümelemler ile Türkçeden Batılı edebiyatlara yapılacak tercümelemler arasında oluşacak dengenin yine Türk tarafının aleyhine ve zararına olacağı düşünülüyordu. Yayıncıların endişeleri bir kenara, kalem erbabı arasındaki başlıca tereddüt buydu. Bu bağlamda son olarak şuna değinebiliriz: Ele alınan tarihsel hadisenin bize söylediği en önemli şeylerden biri; siyasal tercihler, üretim mekanizmaları, piyasa, uluslar arasındaki kültürel mübadelenin mahiyeti ve hukuki zemin gibi estetik alan dışındaki pek çok faktörün edebiyatın seyrinde esasen ne derece belirleyici güce sahip olabildiğidir.

Cemiyetin kuruluşuna önyak olan Muvaffak İhsan Garan sürecin perde arkasındaki mimarlarından. Nitekim kendisinin, vefatına (1985) dek Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin faaliyetlerinden duyduğu övüncü her fırsatta dile getirdiği, “Eğer bir dikili fidanım varsa o da Türk edebiyatını içinde bulunduğu durumdan kurtaran, gelişmesini sağlayan, telif hakları alanındaki çalışmalarıdır.” (Ali Korkut Garan, kişisel görüşme, 2022) dediği aktarılmaktadır. Kamuoyunda en çok öne çıkan ve cemiyetin mücadelesinin uluslararası platformlara taşınmasına vesile olansa Halide Edib'dir. Halide Edib'in kamuoyu ve siyaset nezdindeki ağırlığı, kişisel bağlantıları ve süreci bu denli sahiplenmesi alınan neticede etkili olmuş görünmektedir. Halide Edib ittifakla başkan seçilirken de onun bu etki gücünün cemiyetin yürüteceği kampanya açısından fayda sağlayacağı düşünülmüş olabilir. O dönemin edebiyat ortamındaki erkek-egemen atmosfer he-saba katıldığında, edebiyat kamusunun devletle ve siyasetle kurduğu sıcak temasta Halide Edib'in bir kadın olarak liderlik üstlenmesi de altı çizilmesi gerekenler arasındadır.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BCA (Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivleri),
490.1.0.0. / 600.76.4 - 13.03.1950.

BOA (Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri), HR.TH
(Hariciye Nezareti Tahrirat), Nr. 99.81 - 11.06.1890.

Muvaffak İhsan Garan Özel Arşivi.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Arşivi, İsmet İnönü Evrakı, Belge Kayıt No:
572150.

University of Reading Special Collections, Records of George Allen & Unwin Ltd.,
Fon: AU1884-1983, Dosya: AUC 346/5.

University of Reading Special Collections, Records of George Allen & Unwin Ltd.,
Fon: AU1884-1983, Dosya: AUC 399/6.

Meclis Tutanakları, Meclis Komisyon Raporları ve Kanunlar

Edebiyat ve Sanat Eserlerini Koruma İçin Kurulan Bern Birliğine Katılma Hususunda Hükümete Yetki Verilmesine Dair Kanun Tasarısı ve Dışişleri, Milli Eğitim ve Adalet Komisyonları Raporları. Rapor Tarihi: 01.12.1950.
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d09/c007/tbmm09007080ss0160.pdf> (15.04.2022).

Edebiyat ve Sanat Eserlerini Koruma İçin Kurulan Bern Bern Birliğine Katılma Hususunda Hükümete Yetki Verilmesine Dair Kanun. Kanun No: 5777. Kabul Tarihi: 28.05.1951.
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLARKARARLAR/kanuntbmmc033/kanuntbmmc03305777.pdf> (15.04.2022).

Fikir ve Sanat Eserleri Hakkında Kanun Tasarısı ve Milli Eğitim ve Adalet Komisyonları Raporları. Rapor Tarihi: 02.11.1950.
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d09/c010/tbmm09010010ss0289.pdf> (15.04.2022).

Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu. [1951'de kabul edilen metin]. Kanun No: 5846. Kabul Tarihi: 05.12.1951.
https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc034/kanuntbmmc03405846.pdf (15.04.2022)

T.B.M.M. Tutanak Dergisi. (03.03.1950). Dönem: VIII, Cilt: 25, Toplantı: 4, Elli Dokuzuncu Birleşim.
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c025/tbmm08025059.pdf> (15.04.2022).

T.B.M.M. Tutanak Dergisi. (06.03.1950). Dönem: VIII, Cilt: 25, Toplantı: 4, Altmışın Birleşim.
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c025/tbmm08025060.pdf> (15.04.2022).

T.B.M.M. Tutanak Dergisi. (13.03.1950). Dönem: VIII, Cilt: 25, Toplantı: 4, Altmış Üçüncü Birleşim.
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c025/tbmm08025063.pdf> (15.04.2022).

T.B.M.M. Tutanak Dergisi. (28.11.1951). Dönem: IX, Cilt: 10, Toplantı: 2, Onuncu Birleşim.
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d09/c010/tbmm09010010.pdf> (15.04.2022).

Anonim Gazete Haberleri

Akşam. (14.03.1948). "Telif Haklarını Koruma Cemiyeti Kuruldu". 2.

- Akşam*. (16.06.1948). “Telif Haklarını Koruma Cemiyeti Yeni Kanununun Bir An Evvel Çıkması İçin Milletvekillerine Müracaat Etti”, 3.
- Cumhuriyet*. (16.06.1948). “Türk Edebiyat ve Sanatının Kalkınması - Halide Edib Adıvar'ın Yeni Bakanlarla Milletvekillerine Yolladığı Mektup”. 1.
- Cumhuriyet*. (22.11.1948). “Telif Hakları Kanun Tasarısı”, 3.
- Hürriyet*. (13.07.1948). “Telif Hakları İçin Kanun Hazırlanıyor”, 1.
- Son Posta*. (13.07.1948). “Telif Hakları Tasarısı Hazırlanıyor”, 3.
- Ulus*. (14.03.1948). “Telif Haklarını Korumak İçin Bir Dernek Kuruldu”, 3.
- Ulus*. (23.11.1948). “Yeni Bir Telif Hakkı Kanunu Hazırlanıyor”, 1.
- Yeni Sabah*. (15.03.1948). “Telif Haklarını Koruma Cemiyetinin Gayeleri”, 2.

Kitaplar, Makaleler ve Diğer Kaynaklar

- Adıvar, H. E. (12.08.1949a). “Telif Hakları”. *Akşam*, 1.
- Adıvar, H. E. (06.09.1949b). “Muharrir Neden Yetişmiyor?”. *Akşam*, 1.
- Adıvar, H. E. (11.03.1950). “Telif Haklarını Koruma”. *Akşam*, 1.
- Akay, T. (2015). *Osmanlı Devleti'nde Fikri Mülkiyet (1850-1914)*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Akbal, O. (18.11.1949). “Muharrir Neden Yetişmiyor?”. *Akşam*, 5.
- Akın, O. N. (22.06.1948). “Kazançları Garson Bahşişi Kadar Bile Değilmiş”. *Akşam*, 5.
- ALAI (L'Association Littéraire et Artistique Internationale). “Qui Sommes-Nous?”. <https://www.alai.org/presentation.html> (24.05.2022).
- Arsoy, Y. A. (01.07.1948). “Yesari Asım'la Telif Hakları Mevzuunda Bir Konuşma”. *Akşam*, 5.
- Atay, F. R. (12.09.1949). “Muharrir Neden Yetişmiyor?”. *Akşam*, 4.
- Baldwin, P. (2014). *The Copyright Wars: Three Centuries of Trans-Atlantic Battle*. USA: Princeton University Press.
- Beydilli, K. (2003). Matbaa. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (28). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Birkan, T. (2019) *Dünya ile Devlet Arasında Türk Muharriri 1930-1960*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bogsch, A. (1986) The First Hundred Years of the Berne Convention for the Protection of Literary and Artistic Works. *The Berne Convention for the Protection of Literary and Artistic Works from 1886-1986*. Cenevre: The International Bureau of Intellectual Property.
- Bölükbaşı, R. T. (06.10.1949). “Muharrir Neden Yetişmiyor?”. *Akşam*, 7.

- Burger, P. (1988). "The Berne Convention: Its History and its Key Role in the Future". *Journal of Law and Technology*, 3, 1-71.
- Çakmak, D. (2007). "Osmanlı Telif Hukuku ile İlgili Mevzuat". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (21), 191-234.
- Çalışlar, İ. (2021). *Halide Edib: Biyografisine Sığmayan Kadın*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Doğan, İ. (2006). Münif Mehmed Paşa. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (32). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Düstur: Üçüncü Tertip* (1931). Cilt 5. İstanbul: Necmi İstiklal Matbaası.
- Ege, F. (24.07.1948). "Garp Tekniğinde Besteler Yapan Fehmi Ege ile Bir Konuşma". *Akşam*, 5.
- Erim, N. (1953). *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri, Cilt 1*. Ankara: TTK.
- Ertuğ, H. R. (22.05.1951). "Fikrî Haklar Kanunu Nihayet Çıkabilecek mi?". *Vatan*, 2.
- Garan, A. K. (09.04.2022). Kişisel görüşme (internet aracılığıyla).
- Garan, M. İ. (1949a). "Serbest Tercüme". *Şadırvan*, (12), 6-7.
- Garan, M. İ. (1949b). "Bu Gidişle Türk Edebiyatı Ölmeye Mahkûmdur". *Şadırvan*, (20), 10-11.
- Garan, M. İ. (13.12.1949c). Bayağılıkla Mücadele. *Yeni İstanbul*, 4.
- Garan, M. İ. (14.03.1950). "Eski-Yeni Arasında Bir Anlaşmaya Doğru". *Yeni İstanbul*, 8.
- Gerçek, S. N. (2019). *Matbuat Tarihi*. (Haz. M. Kirenci), İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Gökçepınar, S. (01.01.1952). "Bugün Yürürlüğe Giren Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu". *Akşam*, 3.
- Guedes, F. (1996). *International Publishers Association: The First Century*. (Çev. Colm de Búrca), Madrid: Federación de Gremios de Editores de España.
- Habermas, J. (2003). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hirsch, E. (2005). *Anularım: Kayzer Dönemi, Weimar Cumhuriyeti, Atatürk Ülkesi*. (Çev. Fatma Suphi), Ankara: TÜBİTAK.
- Hisar, A. Ş. (19.09.1949). "Muharrir Neden Yetişmiyor?". *Akşam*, 4.
- İskit, S. R. (1939a). *Türkiye'de Matbuat Rejimleri*. İstanbul: Ülkü Matbaası.
- İskit, S. R. (1939b). *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Karay, R. H. (19.03.1948). "Nerede O Zat?". *Akşam*, 1.

- Karay, R. H. (14.09.1949). "Muharrir Neden Yetişmiyor?". *Akşam*, 1.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (21.09.1949). "Muharrir Neden Yetişmiyor?". *Akşam*, 4.
- Kaynak, S. (04.07.1948). "Sadeddin Kaynak ile Evinde Bir Konuşma". *Akşam*, 5.
- Kökdeş, N. (10.04.1948). "300'den Fazla Beste Yapan Bayan Neveserle Bir Konuşma". *Akşam*, 5.
- Köprülü, C. (02.12.1951). "Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu". *Zafer*, 2.
- Kurt, K. (2021). "Bern Sözleşmesi ve Türkiye'nin Katılım Süreci". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 37(104), 1-42.
- Lee, W. (1869). *Daniel Defoe: His Life and Recently Discovered Writings*. (3). Londra: J. C. Hotten.
- Melton, J. V. H. (2001). *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, A. ve Himma, K. (2018). Intellectual Property. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Ed. Edward N. Zalta) [Winter 2018 Edition], <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/intellectual-property/> (10 Mayıs 2022)
- Nadi, N. (14.08.1949a). "Kafanın Hakkı". *Cumhuriyet*, 1.
- Nadi, N. (17.09.1949b). "Muharrir Neden Yetişmiyor?". *Akşam*, 4.
- Nayır, Y. N. (28.09.1949). "Muharrir Neden Yetişmiyor?". *Akşam*, 4.
- Rado, Ş. (07.03.1948a). "Sanat Dostları Cemiyetinin Balosu ve Telif Haklarını Koruma Birliği". *Akşam*, 3.
- Rado, Ş. (31.03.1948b). "Yeni Bir Telif Hakkı Kanununa Şiddetle İhtiyaç Vardır". *Akşam*, 3.
- Rado, Ş. (15.12.1948c). "Telif Haklarını Koruma Cemiyeti Kongresi Toplanırken". *Akşam*, 4.
- Rado, Ş. (13.08.1949a). "Neden Bir Edebi Hayatımız Yok?". *Akşam*, 2.
- Rado, Ş. (08.11.1949b) "Muharrir Neden Yetişmiyor?". *Akşam*, 5.
- Rado, Ş. (31.01.1950). "Bir İftihar Vesilesi". *Akşam*, 2.
- Talu, E. E. (24.09.1949). "Muharrir Neden Yetişmiyor?". *Akşam*, 3.
- Tanpınar, A. H. (26.09.1949). "Muharrir Neden Yetişmiyor?" *Akşam*, 7.
- Teilman-Lock, S. (2016). *The Object of Copyright: A Conceptual History of Originals and Copies in Literature, Art, and Design*. New York: Routledge.
- Ulunay, R. C. (26.05.1951). "Te'lif Hakları". *Yeni Sabah*, 1.
- Unwin, S. (15.08.1948). "Copyright Reform". *The Observer*, 7.

Unwin, S. (17.08.1948). "International Copyright". *The Manchester Guardian*, 4.

Unwin, S. (28.08.1948). "International Copyright". *The Times Literary Supplement*, (2430), 485.

Vâ - Nû (07.03.1948). "Tercüme, Telifi Eziyor mu?". *Akşam*, 3.

World Intellectual Property Organization, "WIPO-Aministered Treaties",
https://wipolex.wipo.int/en/treaties/ShowResults?search_what=C&treaty_id=15
(17.05.2022)

Zobu, V. R. (27.06.1948). "Aşık Olamadığından Değil, Vakit Bulamadığı İçin Evlenmemiş". *Akşam*, 5.

EK-1

TELİF HAKLARINI KORUMA CEMİYETİ

Maçka, Teşvikiye, Atiye Sok. No. 16, kat : 2

Telefon : 81796

İSTANBUL

Istanbul, 14 / 2 / 1950

CUMHURBAŞKANLIĞI

İSMET İNÖNÜ ARŞİVİ

Yer No : 2114.3

Decimal No :

Fihrist No : 11183

Şayın Grl. İsmet İnönü
Cumhurbaşkanı

ANKARA

"Telif haklarını Koruma Cemiyeti, nin âzaları olan müellifler, 26/1/1950 ve 3/2/1950 tarihlerinde "Gazeteciler Cemiyeti, binasında yaptıkları iki fevkalâde toplantıda, aşağıdaki dilekleri Büyük Millet Meclisi Başkanlığına, Başbakanlığa, Millî Eğitim Bakanlığına ve bütün Milletvekillerine ulaştırmaya İdare heyetimizi memur etmiştir. Saygı ile arz ederiz :

Senelerce evvel hazırlandığı halde bir türlü kanun halinde gelemeyen yeni "Telif Hakları, tasarısının, bu devre sona ermeden Büyük Millet Meclisinden geçmesini ısrarla rica ediyoruz.

Memleket içinde yapacağı tesirlerin ehemmiyeti dolayısıyla, böyle bir kanuna şiddetle ihtiyaç vardır. Türkiye'de fikir mahsul-leri, en değersiz matahlar arasından maalesef henüz çıkarılamamıştır. Vatandaşların her hakkını dikkatle koruyan kanunların kabul edildiği şu günlerde, müelliflerin tabiler karşısında bile haklarını koruyacak hükümler mevcut değildir. Müellifin hakları korunarak fikir mahsulünün değeri takdir edildiği gün, memleketimizde fikir hayatının yeni bir seviyeye doğru yükselineğine inanmaktayız.

Memleket dışında yapacağı tesirlerin ehemmiyeti dolayısıyla da, modern bir "Telif Hakları Kanunu,na şiddetle ihtiyaç vardır. Milletler arasında işbirliği, sadece siyasî muahedelerle değil, müellifler ve mütefekkirler arasında mütakabil anlaşma ve dostluklarla mümkündür. Dünyada, yabancı muharrirlerin telif hakkını tanımayan iki memleketten biri Türkiye'dir. Hakları sorgusuz ve müsaadesiz olarak ticaret mevzuu haline getirildiği için bu müellifler, memleketimize kır-gandırılar. Ve bu hal, Türkiye'nin geri bir memleket olduğu hakkındaki kötü propagandanın devamına vesile teşkil etmektedir. Diğer taraftan, Lozan Muahedesi'nin hususî maddesiyle memleketimize muvakkaten verilen "Serbest Tercüme, müsaadesinin müddeti de çok seneler evvel bitmiş olduğundan, bugün artık bütün Batı Medeniyet Dünyası, Türkiye'de de Milletlerarası Telif Hakları'na dair olan "Bern Konvansiyonu,nun fiilen tatbikini istemektedir.

Yeni "Telif Hakları Kanunu,nun, daha fazla sürüncemede kalmıyarak bu sene içinde Büyük Millet Meclisinden çıkmasını, fikir mahsullerine memleketimizde de ehemmiyet verildiğinin bütün dünyaya ilân edilmesi mânâsında anlıyoruz ve bu bakımdan da zarurî görüyoruz :

Partilerin üstünde bir memleket davası saydığımız fikri haklar mevzuunda atılacak her adım, Türk fikir hayatına ve dolayısıyla memleketimize en büyük hizmet olacaktır. Bu uzun vadeli hizmetin şimdiki Meclis'e nasib olmasını biz müellifler, en derin ümitlerimizi muhafaza ederek, temenni ediyoruz.

"TELİF HAKLARINI KORUMA CEMİYETİ,,

İdare Heyeti namına Reis

Prof. Halide EDİB-ADIVAR a.

Genel Kâtip
M. Affak Saray

3/1557

Erken Cumhuriyet Döneminde Polis Teşkilatının Kurucu Düşüncesi

Salih Zeki HAKLI*

Öz: Polis teşkilatının 1930'lu yıllarda siyasal sistem açısından taşıdığı değer artmaya başlamıştır. Siyasal iktidar aldığı kararları uygulayabilme ve bu kararlara karşı söz ve fiilleri etkisiz hâle getirme kapasitesini polis vasıtasıyla güçlendirmek istemiştir. Nitekim bu dönemde siyasal iktidar polisi bir yandan kurumsal bir dönüşüme tabi tutarken diğer yandan onun kurucu düşüncesinin temel unsurlarını tayin etmiştir. Bir teşkilatın kurucu düşüncesini, onun hangi ilke ve değerlere atf yapılarak oluşturulduğu; hangi amaçlara ulaşmada ona ihtiyaç duyulduğu ve onun hangi kural ve kurumları koruması beklendiği çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Polisin kurucu düşüncesinde egemenliğin ve inkılapların korunması merkezî öneme sahip olmuştur. Siyasal iktidar varlığını güçlü biçimde sürdürmek adına inkılapların muhafazasına büyük önem vermiştir. Polis sadece siyasal alana temas eden bir kurum olmaktan öteye geçerek siyasal iktidarın toplumsal hayatı düzenleme gayreti esnasında yoğun biçimde istifade ettiği bir unsur hâlini almıştır. Bu durum, erken Cumhuriyet döneminde polisin kurucu düşüncesinin tam mânâsıyla anlaşılabilmesi için onun siyasal hayatta olduğu kadar toplumsal hayattaki faaliyetlerine de bakılmasını gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Polisi, egemenlik, inkılap, toplumsal güvenlik.

Founding Thought of the Police Organization in the Early Period of Turkish Republic

Abstract: Since the political power in Turkey wanted to improve its capacity of implementing its decisions and of terminating actions and statements against these decisions, importance of Turkish police had started to increase during 1930's. Thusly, the government had been not only transformed the police department but also had determined its main functions in this period. It is possible to evaluate the founding thought of any institution within the frame work of how it was established by referring any principles and values, which goals it is needed to achieve and which rules and institutions it is expected to protect. The preservation of sovereignty and the Turkish revolution was central importance to the founding thought of the Turkish police. The political power has attached great importance to the preservation of the revolutions in order to maintain its existence strongly. In this period, the police were both contacted the political field and became an element that the political power heavily utilized during its effort to regulate social life. This fact necessitates looking at its activities in social life as well as in political life in order to fully understand the founding thought of the police in the early period of Turkish Republic.

Keywords: Turkish Police, sovereignty, Turkish Revolution, security of society

* Doç. Dr., Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü. ORCID: 0000-0003-3403-2281

Makale geliş tarihi : 20.04.2022

Makale kabul tarihi: 01.09.2022

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte siyasal iktidar, öncelikli olarak, hiçbir tehdit, tesir ve olay karşısında zafiyet göstermeyen güçlü bir hükümet otoritesi tesis etmeyi hedeflemiştir. Bunun ise yapılan inkılapların biçimlendirdiği yeni siyasal ve toplumsal hayatın muhafazası ve toplumun güvenliğinin sağlanmasıyla mümkün olabileceğine inanmıştır. Bu kapsamda dâhilî ve adli teşkilatı güçlendirecek adımların hızlı ve sürekli şekilde atılmasının temelinde bu kanaatin büyük payı olmuştur. Özellikle 1920'li yıllarda inkılapların hızlı biçimde kabul edilerek uygulanmaya başlamasından sonra 1930'lu yıllardaki bürokratik kurum-sallaşmanın bir nedeni bu ihtiyaca dayanmıştır.

Türkiye'de polis teşkilatının 1930'lu yıllarda siyasal sistem açısından taşıdığı değerin artmaya başlaması da bu çerçevede düşünülebilir. Siyasal iktidar aldığı kararları uygulayabilme ve bu kararlara karşı söz ve fiilleri etkisiz hâle getirme kapasitesini polis vasıtasıyla güçlendirmek istemiştir. Nitekim bu dönemde siyasal iktidar polisi bir yandan kurumsal bir dönüşüme tabi tutarken diğer yandan onun 'kurucu düşüncesi'nin temel unsurlarını tayin etmiştir. İsmail Kara'nın ifadesiyle, bir teşkilatı incelerken o teşkilatın "kurucu düşüncesi", "tarihi ve maddî-insanî unsurları" ile "üslubu, kendini ifade ediş biçimi, kendilik bilgisi'nin dikkate alınması önemlidir (Kara, 2016: 381). Usule ilişkin bu yaklaşımdan hareketle bu makalede erken Cumhuriyet döneminde polisin kurucu düşüncesinin genel hatlarının ne olduğu meselesi ele alınmıştır. Buna göre bir teşkilatın kurucu düşüncesi şu üç unsura bakarak anlaşılabilir: 'Hangi ilke, kavram ve değerlere atıf yapılarak oluşturulduğu'; 'hangi faaliyetleri yerine getirmesinin istendiği' ve 'hangi kural ve kurumları koruyup hangilerini değiştirmesi gerektiği'.

Dünya genelinde modern polis teşkilatları, modernite öncesi örneklerinin aksine, siyasal iktidarlar tarafından kurulmaları nedeniyle siyasal iktidarlara doğrudan tabi ve onların denetimi altında faaliyet göstermiştir (Genç Yılmaz, 2018: 173). Bu nedenle dünya genelindeki polis teşkilatlarının birbirinden farklı biçimde teşkilatlanarak faaliyet göstermelerinde siyasal iktidarların bu üç unsuru farklı şekilde ele almalarının büyük etkisi olmuştur. Erken Cumhuriyet döneminde siyasal iktidarın kendisini toplumu resmî ideoloji çerçevesinde dönüştürecek üstün bir konumda görmesi nedeniyle siyasal iktidar-toplum ilişkisi eşit ve etkileşime dayalı olmaktan çok birincinin inisiyatifi ve kontrolünde gerçekleşmiştir. Bu durum birçok yeni bürokratik kurumun kuruluş ve gelişimlerinde yaşadığı gibi polis teşkilatının kurucu düşüncesinin de siyasal iktidar tarafından tek taraflı tayin edilmesini beraberinde getirmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin modern bir ulus-devlet olmasını hedefleyen siyasal iktidarın zihniyet dünyası, siyasal hedefleri ve arzu ettiği dönüşüm polisin yapısını ve faaliyetlerini doğrudan belirlemiştir. Yeni kurulan devletin varlığını

sorunsuz şekilde sürdürmesi bu kapsamda en çok önem verilen hususların başında gelmiştir. Devletin varlığının ise dış güvenliğinin tesisi kadar iç güvenliğinin sağlanmasıyla mümkün olacağı kabul edilmiştir. Zira iç ve dış güvenliğinin korunması bir egemenlik meselesi olarak değerlendirildiği için polisin en önemli varlık sebebi yeni devletin iç güvenliğini sağlayabilecek güçte olduğunu topluma ve diğer devletlere göstermek olmuştur. Bu döneme ait resmî metinlere ve siyasal elitlerin açıklamalarına bakıldığında polisin, emniyet ve asayişin sağlama suretiyle, devlet egemenliğini ve yine bu kapsamda devletin toplum nezdindeki meşruiyetini sağlayan bir kurum olarak ihdas edildiği görülmüştür. Bu nedenle polisin kurucu düşüncesini anlamak adına, ilk aşamada, polisin devletin egemenliğinin ve meşruiyetinin sağlanmasındaki durumu incelenmiştir.

Polisin kurucu düşüncesinde, siyasal emniyetin sağlanması çerçevesinde, merkezî yere sahip bir diğer amaç inkılapların korunması olmuştur. Siyasal iktidar varlığını güçlü biçimde sürdürmek adına inkılapların muhafazasına büyük önem vermiştir. Böylelikle inkılaplara yönelik herhangi bir eylemin veya sözün engellenmesi konusundaki bu hassasiyet polisin kurucu düşüncesinde kendisine önemli bir yer bulmuştur. Siyasal iktidarın inkılaplara yönelik algıladığı tehditleri ve polisten bu konuda ne beklendiğini incelemek de polisin kurucu düşüncesini anlama konusunda oldukça önemlidir. Bu dönemde polisten, egemenliği ve inkılapları korumak suretiyle, sadece siyasal alanla ilgili değil, toplumsal alana ilişkin birtakım konularla da ilgilenmesi istenmiştir. Bu durum polisin sadece siyasal alana temas eden bir kurum olmaktan öteye geçerek siyasal iktidarın toplumsal hayatı düzenleme gayreti esnasında yoğun biçimde istifade ettiği bir unsur olmasını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle erken Cumhuriyet döneminde polisin kurucu düşüncesinin tam mânâsıyla anlaşılabilmesi için onun siyasal hayatta olduğu kadar toplumsal hayattaki faaliyetlerine bakılması gerekmektedir.

Polisin Kurucu Düşüncesinde Emniyetin Önemi

Egemenliğin Korunması ve Polis

17. yüzyıldan itibaren kademeli biçimde gelişen modern devletin belirli bir ülkeye, insan topluluğuna, siyasal iktidara ve egemenliğe sahip olduğu kabul edilmiştir. Bu yeni devlet modeli bir yandan tüm siyasal, ekonomik, idarî ve toplumsal süreçleri belirlemeye/denetlemeye/gözetlemeye dayanan merkezileşme sürecini gerçekleştirirken diğer yandan bu merkezileşmeyi mümkün kılacak yeni bir ulus oluşturmak suretiyle ulus-devlet denilen yeni bir modele evrilmiştir. Gerek siyaset felsefesi çerçevesindeki açıklamalara gerekse tarihî tecrübeye bakıldığında ulus-devletin en önemli unsuru ‘egemenlik’ olmuştur. Egemenlik, ilk olarak, devletlerin kendi topraklarında başka bir gücün etkisi altında olmadan bağımsız karar alarak hareket edebilmesine ve toplumun bu karar ile hareketlere uygun davranmasına dayanmıştır. Egemenlik, ayrıca, devletlerin diğer devletler tarafından “eşit özne” olarak kabul edilmesini mümkün hâle getirmiştir (Beriş,

2006: 40-1).

Bu çerçevede toplumun alınan siyasal kararlara uygun hareket etmesi ve devletin uluslararası sahada eşit özne olarak kabulü devletin egemenlik iddiasında bulunduğu toprakları denetimi altında tutabilmesine bağlı olmuştur (Poggi, 2005: 111). Egemenliğin iç ve dış ilişkileri düzenleyen bu hayatî işlevi ulus-devletin siyasal etkisi kadar bürokratik etkisinin de genişlemesini beraberinde getirmiştir. Devletler mevcut idarî kurumlarının görev sahalarını ve yetkilerini genişletirken yeni ihtiyaçlar doğrultusunda yeni kurumlar ihdas etmiştir. Bunlar arasında devletin ‘zor kullanma gücünü’ oluşturan kurumların egemenliğin sağlanmasındaki etkisi büyük önem taşımıştır (Poggi, 2008: 7). Özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda modern devletler egemenliklerine yönelik daha çok taşrada ortaya çıkan ayaklanma, isyan ve karışıklık gibi hadiseleri orduları vasıtasıyla zor kullanarak önlemeye çalışmıştır. Bu dönemde Avrupa ülkelerindeki yoğun göç hareketiyle birlikte bu hadiseler şehirlere de sirayet etmiştir. Taşra bölgelerinde bunları bastırmakta başarılı olan orduların kentlerde ayırım gözetmeyen aşırı güç kullanımı ve çok sayıda kişinin ölümüne ve yaralanmasına sebebiyet vermeleri toplumların öfkesini çekmiştir. Bu süreçte ordular da şehirlere polislik faaliyeti yürütme konusunda gönülsüz davranırken benzer şekilde hükümetler de egemenliklerini ve meşruiyetlerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim 19. yüzyılda Avrupa’nın birçok modern devletinde tesis edilen polis teşkilatları bu sorunu çözmeleri için kurulmuştur (Bayley, 2019: 42-3). Ulus-devletlerdeki polis teşkilatlarının bu çerçevedeki kurucu düşüncesi ve polise yüklenen görevler incelendiğinde polisin devletin iç ve dış egemenliğini güçlendiren mühim bir güce sahip olduğu görülmüştür. Böylelikle polis teşkilatları modern devletçe alınan kararların tatbikini sağlamak ve ihlâlini önlemek suretiyle egemenliğin topluma bakan işlevinin en önemli unsurlarından biri hâlini almıştır. Buna ilaveten, polis devletin asayiş ve emniyeti sağlama kapasitesine sahip olduğunu göstermek suretiyle diğer devletler tarafından ‘eşit özne’ olarak görülmesine katkı sağlamıştır (Ergut, 2021: 35).

Ulus-devletin egemenliğe verdiği öneme ve bu çerçevede polis teşkilatlarına duyduğu ihtiyaca Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunda da şahit olunmuştur. Yeni bir ideoloji ve zihniyet dünyası çerçevesinde inşa edilen siyasal rejim içeride ve dışarıda egemen bir özne olmak adına polisin taşıdığı önemi kısa sürede fark etmiştir. Özellikle bürokrasinin bir bütün hâlinde tahkim edildiği 1930’lu yıllar polisin de geliştiği ve güçlendiği zaman dilimine karşılık gelmiştir. Nitekim bu dönemde siyasal iktidarın ve bizatihi polisin kendisinin yaptığı açıklamalarda egemenlik ve iç güvenlik arasındaki bağa sıklıkla vurgu yapıldığı görülmüştür. Siyasal iktidar gerek polisle ilgili kanun gerekçelerinde gerekse verdiği birçok beyanatta polisin, devlet otoritesini koruma ve kamu düzenini sağlama görevle-

rini icra etmek suretiyle, iç ve dış egemenliği güçlendirdiğini doğrudan dile getirmiştir. Ayrıca Emniyet İşleri Umum Müdürlüğü'nün (EİUM)¹ resmî yayını olan Polis Mecmuasında polis meslek terbiyesi ve bilgisiyile ilgili yazılarda Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde kendi bünyesindeki topluluklarla ve diğer devletlerle yaşadığı egemenliğe ilişkin sorunların büyük ölçüde iç güvenliği sağlayamamasından kaynaklandığı belirtilmiştir (PM, 311: 4203).² Bu nedenle yeni devlet, polisin güçlü biçimde teşekkül etmesini ve faaliyetlerini etkin biçimde sürdürmesini egemenliğini, dolayısıyla varlığını, sürdürmekle eş değer görmüştür. Nitekim bu metinlerde asayiş ve emniyetin sağlanmasında yaşanacak aksaklıkların ülke içinde huzursuzluklara yol açacağı gibi Türkiye'nin diğer ülkelerle olan ilişkilerini de olumsuz etkileyeceğinden bahsedilmesi polisin iç ve dış egemenliğin sağlanmasındaki rolüne işaret etmiştir. Bu kapsamda, Türkiye'nin uluslararası siyasetteki konumunu güçlendirmesi bakımından ülkedeki emniyet, refah, mutluluk ve huzurun bir bütünün ayrılmaz parçaları olduğunun belirtilmesi bu noktada oldukça önemlidir (PM, 279: 1386; 299: 2139).

Siyasal iktidarın birçok eyleminde ve beyanatında da benzer ilişkinin kurulduğunu söylemek mümkündür. 1925'te kabul edilen 578 sayılı Takriri Sükûn Kanunu kapsamında yapılan bazı işlemler iktidarın bu tutumuna örnek teşkil eder niteliktedir. Şeyh Sait İsyanı sonrası çıkarılan Kanun “İrticaa ve isyana ve memleketin nizamı içtimaisini ve huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlâlê bâis bilûmum teşkilât ve tahrika ve teşvikat ve teşebbûsat ve neşriyat” faaliyetlerini önlemeyi amaçlamıştır (RG, 04.03.1341).³ Bu minvalde Kanunun yürürlükte olduğu dönemde sadece siyasal sisteme karşı eylemde bulunanlar değil, suç işleyen ve asayiş bozanların yanı sıra polise mukavemette bulunanlar da Kanun kapsamında siyasal güvenliğe tehdit olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki yaralama suçu işleyen, polise mukavemet ve hakaret eden veya küfreden kişilerin dahi Takriri Sükûn Kanun hükümlerine istinaden İstiklâl Mahkemelerinde yargılanması polis ile egemenlik arasında kurulan ilişkiden kaynaklanmıştır.⁴

Siyasal iktidarın egemenlik ve polis arasında kurduğu ilişkinin ne denli kuvvetli olduğu dönemin Dahiliye Vekili Şükrü Kaya'nın polisin yapısı ve faaliyetleriyle ilgili birçok beyanında da kendisini göstermiştir. 1937'de kabul edilen 3201 sayılı Emniyet Teşkilatı Kanunu'nun Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) görüşülmesi sırasında Kaya'nın “Arkadaşlar, zabıta teşkilatı, zabıta

¹ Millî Mücadele döneminde Ankara'da Emniyet-i Umumiye Müdürlüğü adıyla kurulan polis teşkilatının ismi 1925'te Emniyeti Umumiye Umum Müdürlüğü, 1930'da ise Emniyet İşleri Umum Müdürlüğü olarak kabul edilmiştir.

² Referanslarda yer alan Polis Mecmuası “PM” kısaltmasıyla gösterilmiş ve sayı ile sayfa bilgileri verilmiştir.

³ Referanslarda yer alan Resmî Gazete “RG” kısaltmasıyla gösterilmiştir.

⁴ Bu konudaki bazı hadiseler için bkz. BCA, 13.19.11; BCA, 13.27.16; BCA, 13.31.8..

kuvveti bir memleketin bayrağı gibi, kanunu gibi istiklâl alâmetlerinden bir alamettir.” şeklindeki ifadesi polisin taşıdığı değeri göstermesi bakımından mühimdir. Aynı konuşmada polisin ülkenin idare şeklinin bir ifadesi olarak tanımlaması benzer bir duruma işaret etmiştir (TBMMZC, 31.05.1937: 455).⁵ Şükrü Kaya, aynı sene İstanbul Polis Mektebi’nde yaptığı konuşmada “Bir milleti dahilen yıkmak için düşmanın ilk taarruz hedefi o milletin zabıtasıdır.” şeklinde dile getirdiği ifade siyasal iktidarın polis ile devlet egemenliği arasında kurduğu irtibata atıfta bulunmuştur (Kaya, 1938: 245).

Siyasal iktidar polisin varlığına böyle bir anlam yüklemenin yanı sıra onun vazifesini icra ederken gösterdiği zafiyeti sadece bir asayiş sorunu olarak değerlendirmeyerek bu olumsuz durumun devlet egemenliğini tahrip etmesinden endişelenmiştir. Özellikle polisin silahlı müdahalede tereddüt ettiği durumlarda bu rahatsızlığın daha da arttığı görülmüştür. Nitekim Dahiliye Vekâleti 1933 senesinde yayınladığı Tamimde kamu düzeni ve asayiş bozan hareketlerde bulunanların uyarılmasına rağmen bu tür eylemlerine devam etmeleri hâlinde polisin temsil ettiği devlet nüfuzunu hatırına getirerek bunları önlemesi istenmiştir. Vekâlet, polisleri silahlarını kullanma konusunda cesaretlendirerek gerekli durumlarda silah kullanma yetkisine başvurmaları gerektiğine işaret ederken “polisin temsil ettiği devlet nüfuzu” veya “görevin şeref ve haysiyeti” gibi hususları vurgulanması bu açıdan dikkat çekicidir (PM, 287: 1728-29; PM, 289: 1800). 1934’te kabul edilen 2559 sayılı Polis Vazife ve Salahiyet Kanunu’nda polisin silah kullanma yetkisinin detaylı biçimde zikredilmesinin sebepleri arasında polisin silah kullanma konusunda yaşadığı tereddütler ve bu nedenle siyasal iktidarın yaşanan polis ölümlerinden duyduğu rahatsızlığın önemli yeri olmuştur. Siyasal iktidarın bu konudaki hassasiyeti Kanunun yasalaşmasından kısa süre sonra Dahiliye Vekâletinin konuyla ilgili Nizamnamenin hazırlanmasını beklemeden vilayetlere gönderdiği Tamimden anlaşılmıştır. Tamimde polisin silah kullanacağı durumlar detaylı biçimde izah edilerek belirtilen durumların ortaya çıkması hâlinde polisten silahını kullanması istenmiştir (PM, 295: 1981-1982).

Bu dönemde polise yönelik eleştiriler, siyasal iktidar tarafından, idarî bir kurumun tenkit edilmesinden ziyade devletin egemenliğinin sorgulanması olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki 1930 senesinde polisin yürüttüğü bir işlemde dolayı Son Posta gazetesinin polisi sert bir dille eleştirmesi üzerine Dahiliye Vekili Şükrü Kaya’nın Cumhuriyet Halk Fırkasının (CHF) yayın organı olan Hakimiyet-i Milliye gazetesinde yayınladığı cevabî yazı bu değerlendirme şeklini gösterir mahiyettedir. Kaya, Türk polisi ve jandarmasını her zaman ve her yerde “Türk milletinin ruh ve kanındaki asaleti, civanmerdliği, dürüstlüğü, cesareti, feragat ve

⁵ Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi ifadesi kısaltmalarda “TBMMZC” olarak gösterilmiştir.

fedakârlığı göstermeğe en çok fırsat vermiş şerefli bir varlıktır” şeklinde tanımladıktan sonra zabıtaya yönelik itham ve tahkirden duyduğu rahatsızlığı sert biçimde ifade edilmiştir. Kaya, gazetenin polis ve jandarmaya yönelik eleştirisini devlete ve onun otoritesine el ve dil uzatmakla eş görmüştür. Nitekim Kaya'nın inzibat kuvvetlerinin itham ve tahkir edilmesini millî şeref ve gururun yanı sıra bütün milleti incitecek mânâsız bir isnat olarak değerlendirmesi bu durumu açıkça göstermiştir (PM, 249: 556).

Siyasal iktidar polisin sadece zor kullanma gücüne dayanarak değil, aynı zamanda toplumun memnuniyetini sağlamak suretiyle egemenliği korumasını istemiştir. Bu anlayışta da ulus-devletlerin egemenliklerini sahip oldukları ‘zor kullanma’ araçlarının yanı sıra kendi toplumları nezdindeki ‘meşruiyeti’ artırmak suretiyle tesis etmek istemelerinin önemli bir yerinin olduğunu söylemek mümkündür (Poggi, 2008: 9). Bu yıllara ait resmî metinlere ve açıklamalara bakıldığında egemenlik ile toplumsal alandaki meşruiyet arasında doğrudan bir bağ kurulduğu görülmüştür. Erken Cumhuriyet döneminde siyasal iktidarın ve CHF başta olmak üzere birçok kurumun yürüttüğü propaganda faaliyetleri bu nedenle oldukça önemli yere sahip olmuştur. Bu faaliyetler kapsamında özellikle Cumhuriyet ile Saltanat dönemleri kıyaslanarak toplumun Türkiye'nin yeni siyasal, ekonomik ve toplumsal yapısına yönelik memnuniyeti artırılmak istenmiştir.

Erken Cumhuriyet döneminde siyasal iktidar Saltanat döneminin siyasal ve sosyal mirasını reddederek her iki dönem arasındaki farklılığa ilişkin propaganda faaliyetlerinde polisin değişimine özel vurgu yapmıştır. Bu noktada yeni rejim meşruiyetini hem polisin üzerinde hem de polis aracılığıyla toplum nezdinde tesis etmeye çalışmıştır. Polisin yeni rejimin ilkelerine bağlı vasıflara sahip olarak yetişmesinde bu propaganda faaliyetlerinden istifade edilmiştir. Bu dönemde polis okullarında okutulan ders kitaplarında, yukarıda zikredilen ‘eski-yeni’ ayrımı bağlamında, Cumhuriyet döneminde gerçekleşen inkılapların Türkiye’yi köhne ve çağdışı bir düzenden sağlam ve medenî bir yapıya dönüştürdüğü iktidarın bu yaklaşımı referans alınarak belirtilmiştir (Okçabol, 2016: 44-5; 104-5).

Meşruiyetin sağlanmasında propaganda faaliyetlerinin yanı sıra devletin temsilcileri olarak görülen memurların halkla olan münasebetlerinin belirli bir saygı çerçevesinde gerçekleşmesi de önemsenmiştir. Reisicumhur Atatürk'ün 1 Kasım 1937'de TBMM'nin yeni yasama yılının açılışındaki “İleri Hükümetçiliğin şiarı halkı kudretine olduğu kadar şefkatine de samimiyetle inandırabilmesidir. Büyük, küçük bütün Cümhuriyet memurlarında bu zihniyetin en geniş ölçüde inkişafına önem vermek çok yerinde olur.” sözlerini bu yaklaşımın örneği olarak görmek mümkündür (TBMMZC, 01.11.1937: 3). Bu çerçevede siyasal iktidar toplumla en fazla münasebette bulunan polisin halkla olan ilişkisinde hassas davranması yönünde telkinlerde bulunmuştur. Bilhassa polisin vazifesini icra ederken dikkat etmesi gereken hususların başında onun devleti ve hükümeti temsil

ettiğini hatırında tutması emri yer almıştır. Bu bağlamda Vekâletin ve EİUM'nin Tamimlerinde ve ayrıca meslekî terbiyeyle ilgili resmî metinlerde polislin asayiş ve emniyeti sağlarken ciddiyet sahibi olması kadar hadiselerle müdahale şekline de dikkat etmesi önemle vurgulanmıştır. Suçlu dahi olsa bir kişiye yapılan her türlü kötü muameleye, haksızlığa, hakarete ve tecavüze şahit olanların bundan rahatsızlık duyacağı belirtilmiştir. Siyasal iktidarın bu konuya yaklaşımına bakıldığında toplumun bu tür eylemlerin hükümetin onayıyla gerçekleştiği zannına kapılmasından oldukça endişelendiği görülmüştür. Bu sebeple siyasal iktidar devleti halka kötü gösteren, halka saygısız davranan, görevini layıkıyla yerine getirmeyen kişilerin Cumhuriyet polisi arasında yer alamayacağı ikazında bulunmuştur (PM, 300: 2883-4).

Bu dönemde tek partili bir siyasal hayat tesis edilmesine, toplumsal hayat-taki farklı örgütlerin devletin içinde eritilmesine ve kamu düzenine tehdit olarak görülen kişilere yönelik sert tedbirler alınmasına karşın polislik faaliyetlerinin ifasında özgürlüklere ve toplumun iyiliğine yoğun vurgu yapılması yine meşru-yetin sağlanması kapsamında düşünülebilir. Siyasal iktidar polisten öncelikli olarak suçluları ve kamu düzenini bozan kişileri kararlı ve sert biçimde önleme-sini beklemiştir. Fakat polislin dönemin Faşist İtalya'sındaki ve Nazi Al-manya'sındaki polisler gibi kendi toplumuna sınırsız şiddet uygulayan ve top-luma güvenden ziyade korku saçan bir kurum olmasını asla istememiştir. Polislin toplum tarafından korkulan değil muhabbet duyulan ve güvenilen bir kurum ola-rak şekillenmesi arzulanmıştır. Bu nedenle, yine 'eski-yeni' farkına vurgu yapı-larak, İkinci Abdülhamid dönemi ile Cumhuriyet dönemindeki polis teşkilatları sürekli kıyaslanarak birincisi kanunları ve özgürlükleri ihlâl eden ve topluma korku saçan bir kurum olmakla itham edilmiştir. Buna karşın Cumhuriyet dö-ne-minde polislin masumların canını, malını, namusunu ve haklarını koruyan bir teş-kilata dönüştüğü büyük bir gururla dile getirilmiştir. Bu değişimin ise polislin ka-nunlara bağlı ve nizamperver hareket etmesinden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Hatta bu kapsamda polislin kanunlara aykırı hareket ederek vatandaşların hakla-rını ihlâl etmeleri durumunda karşılaşılabilecek cezaların şiddeti de hatırlatılmıştır. Öyle ki Şükrü Kaya'nın 1928 gibi erken sayılabilecek bir tarihte Konya Polis Mektebinin mezuniyet töreninde yaptığı konuşmada siyasal iktidarın bu hassasi-yetini yeni polis memurlarına naklettiği görülmüştür (Kaya, 1938: 27-28).

Vekil Kaya bu tavrı ilerleyen yıllarda da sürdürmüş ve benzer hatırlatma-larda bulunmuştur. 1937'de İstanbul Polis Okulunda yaptığı konuşmada yer alan "Türk milleti çok vakur ve hassas bir Millettir. Kendisine hassasiyet ve nezaketle muamele edilirse on mislini de iade eder. Sertliği asla sevmeyiz. Siz halkla teması-nızda kendi kanınızdaki asaletin ve bu mektepte gördüğünüz derslerin icabı ola-rak vazifenizi tatbik edeceksiniz. Huşuneti asla sevmiyen Türk milletine hu-şunetle muamele etmeyiniz. Bu memlekette misafirlerimiz ecnebilerde vardır.

Onlara da misafirperverliğimiz icabı olarak nazikâne muamele ediniz. Misafiretlerini kolaylaştıracak bütün yolları siz göstereceksiniz.”⁶ şeklindeki ifadeleri bu duruma örnek teşkil etmiştir (Polis Akademisi, 2016: 82). Şükrü Kaya'nın polis memuru, komiser ve emniyet amiri yetiştirmek üzere kurulan Ankara Polis Enstitüsü'nün (APE) 1938'deki ilk mezuniyet töreninde benzer hususları tekrar etmesi geçen süre zarfında siyasal iktidarın bu meşruiyet anlayışını koruduğunu göstermiştir.

İnkıpların Korunması ve Polis

Ulus-devletlerin tarihî gelişimleri incelendiğinde egemenliğin ve merkezîyetçiliğin sağlanmasında kanunlaştırma faaliyetlerinin önemli yere sahip olduğu görülmür. Kanunlar ve bunlara ilişkin alt mevzuat ülkede yaşayan her kişinin ve faaliyet gösteren kurumun istisnasız biçimde bu kurallara riayet etmesi amacıyla hazırlanmıştır. Böylelikle ülke içinde gerçekleşen resmî ve özel işlemlerin, standart kurallar vasıtasıyla, öngörülebilirliği sağlanmak istenmiştir. Öngörülebilirliğin mümkün hâle gelmesiyle ulus-devletlerin toplumları üzerindeki kontrol ve denetim imkânları artmıştır. Kanunlaştırma faaliyetleri, bu sayede, ideal bir siyasal sistemin inşasıyla birlikte ideal toplumsal yapının tesis edilmesini sağlamıştır (Haklı, 2021: 64). Bununla birlikte, Avrupa'daki modern devletlerin oluşum süreçlerine bakıldığında, sağlam bir siyasal yapı kurmayı amaçlayan bu sürecin sorunsuz şekilde ilerlemediği görülmüştür. Devlet içindeki ordu, dışişleri ve maliye gibi görece özerk kurum ve kuruluşlar, aralarındaki rekabet ve politika farklılıkları nedeniyle, birbirleriyle uzlaşmaz bir tavır içinde olabilmıştır. Bu dönemde polis de, kamu düzenini sağlama konusundaki görev ve yetkilerine sahip olması nedeniyle, benzer bir özerk yapı ve hareket alanına sahip olmuştur (Poggi, 2005: 115).

Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet modelini esas alarak kurulmasından sonra siyasal iktidar egemenliğini temin ve tahkim etmek adına kamusal ve özel alandaki kontrol ve denetim sürecini güçlendirmiştir. Bu süreçte siyasal iktidarın devlet içindeki özerk yapıların siyasal ve toplumsal hayata farklı siyasal amaçlar doğrultusunda müdahale etmesini engellemiş olması Avrupa örneğindeki devlet içi çatışmaları önlemesini sağlamıştır. Erken Cumhuriyet döneminde ordunun özerk ama siyasal ve toplumsal süreçlerin belirli kısmının dışında tutulması neticesinde en güçlü bürokratik yapı kontrol altına alınabilmıştır. Ayrıca eğitim, dışişleri ve polis gibi bürokratik kurumların gerek personel gerekse örgütlenme açısından ancak 1930'lu yılların ortasında tam mânâsıyla teşekkül etmesi Avrupa'dakine benzer bir iç idarî çatışmayı önlemiştir. Böylelikle erken Cumhuriyet

⁶ Çalışmada doğrudan aktarılan metinlerin tamamı imla açısından düzeltilmeden aynı biçimde yazılmıştır. Sadece anlaşılması güç olduğu düşünülen kelimelerin köşeli parantez içinde doğrusu veya eş anlamlı verilmiştir.

döneminde bürokrasi, bir bütün hâlinde, bir yandan yeni siyasal sistemin öngördüğü yeni siyasal ve ekonomik düzeni uyumlu biçimde tatbik edecek yapıya dönüşürken, diğer yandan siyasal sistem içindeki rolünü üstün bir konuma yükseltmeye çalışmıştır (Heper, 2015: 120).

Bu yapı ve anlayış doğrultusunda, 1930'lu yıllarda önce CHF'nin fırka programına sonrasında ise Anayasaya girecek olan 'inkılapçılık' ilkesi çerçevesinde, erken Cumhuriyet döneminde siyasal ve toplumsal hayatı yeni baştan tanzim eden birçok kanun ve alt mevzuat yürürlüğe girmiştir. İnkılapların korunması ve devam edebilmesi için bu yasal düzenlemelerin mevcudiyetinin yanı sıra sorsuz biçimde tatbiki ve toplum tarafından benimsenmesi meselesi önem arz etmiştir. Şeyh Sait isyanı, Menemen hadisesi, Doğu vilayetlerindeki isyanlar ve Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesi gibi büyük olayların yanı sıra vilayetlerde yaşanan münferit vakalar siyasal iktidarın nazarında inkılapların korunması yönündeki hassasiyeti daha da artırmıştır. Nitekim bu dönemde açılan Halkevleri, Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti, Türk Dili Tedkik Cemiyeti ve İstanbul Üniversitesi başta olmak üzere ihdas edilen kurumlar siyasal ve toplumsal değişimin topluma kabul ettirilmesi çerçevesinde hayata geçmiştir.

Siyasal iktidar, inkılapların korunması ile toplum üzerinde tesis etmek istediği gözetim, denetim ve kontrolü layıkıyla sürdürmek adına emniyet ve asayişin sağlanmasına da büyük önem vermiştir. Bu durum, tüm modern devletlerde polisin siyasal süreçlerde belirli bir role sahip olmasına benzer şekilde, erken Cumhuriyet döneminde de polisin siyasal alandaki rolünü tayin etmiştir. Bayley'e göre, dünya genelindeki tarihî hadiselerle bakıldığında polisin siyasal alandaki rolünü gösteren altı farklı durum söz konusudur. Bu durumlar, siyasal süreçlere kimin katılacağına karar verme; seçim sürecine etki etme; siyasal sistemi şiddete dayalı saldırılara karşı koruma veya korumaktan kaçınma; siyasal grupları gizlice takip etme ve gözetleme; siyasal karar alma süreçlerini aleni veya gizli biçimde yönetme şeklinde gerçekleşmiştir (Bayley, 2019: 190-7). Erken Cumhuriyet döneminde tek-parti sistemin varlığı ve iktidarın siyasal karar alma sürecindeki gücü dikkate alındığında polisin siyasal sistem üzerindeki en belirgin etkisi 'siyasal sistemi şiddete dayalı saldırılara karşı koruma' hususunda gerçekleşmiştir. Bu etki polisin bizatihi kendi gücü ve nüfuzu neticesinde gerçekleşmekten ziyade iktidarın öngördüğü çerçevede meydana gelmiştir.

Polisin bu etkisi nedeniyle siyasal iktidar, inkılaplara yönelik her türlü tehdidi etkisiz hâle getirmek adına polisin teşkilat yapısının güçlendirilmesi, görevlerinin daha sistematik hâle getirilmesi ve rejimin sadık bir koruyucusu olması için yoğun gayret sarf etmiştir. 1932'de kabul edilen 2049 sayılı Polis Teşkilat Kanunu tam da böyle bir anlayışın ürünü olması açısından oldukça anlamlıdır. Her ne kadar Kanun polisin teşkilat yapısı ve personelin özlük ile disiplin işleriyle ilgili hükümleri içerse de Kanun gerekçesinde yer alan açıklamalara bakıldığında siyasal iktidarın polis aracılığıyla toplum üzerinde belirli bir gözetim, denetim ve

kontrol sağlamaya çalıştığı görülmüştür. Yapılan düzenlemenin esas itibariyle siyasal sisteme yönelik hareketlerin etkisiz hâle getirilmesini amaçladığının belirtilmesi siyasal iktidarın bu yaklaşımını açıkça göstermiştir. Öyle ki vilayet teşkilatlarının güçlendirilmesiyle vilayetlerde siyasal sisteme karşı gelişen veya gelişmesi muhtemel olaylara daha ciddi tedbir alınmasını beklenmiştir. Nitekim Kanunun kabul edildiği döneme kadar idarî eksiklik ve aksaklıklar nedeniyle polisin kendi bölgesinde inkılaplara karşı ortaya çıkan siyasî ve olumsuz akımlarla yeteri derecede mücadele edemediği belirtilmiştir. Bir diğer iç güvenlik teşkilatı olan jandarmanın daha çok kırsal alanda faaliyet göstermesi nedeniyle vilayetlerde Cumhuriyet rejimine yönelik eylemlerin polis tarafından önceden öğrenilmesi ve tedbir alınması istenmiştir. Bununla birlikte Kanun polisten önleyici polisliğin yanı sıra toplum üzerinde gözetim ve denetim faaliyetlerinde bulunmasını da öngörmüştür. Buna göre polisin memleketin yüksek menfaatlerini koruması ve inkılabın seyrini takip etmesi gerektiği de hüküm altına alınmıştır (TBMMZC; 30.06.1932).

Bu yaklaşım inkılapların korunmasını ve emniyetin sağlanmasını büyük ölçüde sivil polis teşkilatına devredilmesini beraberinde getirmiştir. İki dünya savaşı arası dönemde birçok Avrupa ülkesinde iç güvenlik teşkilatlarının militaristleşmesi söz konusu olmasına rağmen Türkiye’de iç güvenlik hizmetlerinin sivil bir anlayış çerçevesinde yürütülmesi yönündeki irade muhafaza edilmiştir. Emsley, bu yıllarda Fransa’nın askerî niteliği haiz jandarma teşkilatını daha faal hâle getirirken, Kıta Avrupa’sına göre daha sivil bir kamu yönetimi modeline sahip olduğu kabul edilen İngiltere’de dahi polisin militaristleşmesi eğiliminin hâkim olduğunu ifade etmiştir. İngiltere’deki polis memurlarının büyük kısmının Birinci Dünya Savaşına katılmış askerlerden seçilmesi, polis eğitim kurumlarının programlarında askerî özelliklerin artması ve generallerin polis yöneticisi olarak atanması bu durumu açık biçimde göstermiştir (Emsley, 1991: 162). Farklı polislik ekollerine mensup her iki ülkede böyle bir değişim yaşanırken Türkiye’de siyasal iktidar, ilk olarak, Dahiliye Vekâleti emrinde faaliyet gösteren ve sivil kökenli emniyet müdürlerince yönetilen polisin teşkilat ve faaliyet alanını genişletecek ve güçlendirecek değişiklikler yapmıştır. İdarî ve siyasî olarak iki sebebe dayanılarak gerçekleşen bu değişimle birlikte 1920’li yıllarda ekseriyetle ordunun ve jandarmanın sorumluluğunda olan iç güvenlik faaliyetleri kademeli olarak polisin sorumluluğuna teslim edilmiştir.

1929’da yasalaşan 1426 sayılı Vilayet İdaresi Kanunu vilayet merkezlerinde polisin, kazalarda polis ve jandarmanın, nahiyelerde ise jandarmanın iç güvenliği sağlamasını esas almıştır (RG, 05.05.1929). Sonraki yıllarda yapılan birtakım kanunî düzenlemelerle vilayet merkezi ve kazalarda polisin görev yapması kabul edilirken, jandarmanın görev sahası nahiyelerle sınırlı tutulmuştur. Vilayet merkezlerinin yanında kazalarda polis teşkilatının kurulmasının nedenleri arasında buralarda asayiş sağlamaya görevli jandarmanın, tıpkı polis gibi, maddî

ve beşerî açıdan sorunlar yaşaması etkili olmuştur. Jandarmanın 1930’lu yıllarda personel sayısının yetersiz olması, mevcut karakolların bakıma ihtiyacı olması, yeni karakolların inşa edilmesinin gerekmesi, mevcut bütçesinin bazı yıllarda azalması ve asayiş dışında vergi, tahsilat ve tebligat gibi idarî görevleri ifa etmesinden dolayı jandarma da kazalardaki asayiş görevinin kendisinden alınarak polise devrini talep etmiştir (DV, 1937: 9).⁷

Bu idarî gelişmelerin yanı sıra 1930’da yaşanan Menemen hadisesi polisin inkılapların korunmasındaki rolünü artırma konusunda dönüm noktası olmuştur. Dahiliye Vekili Şükrü Kaya 1936’da yapılan Umumî Müfettişler Konferansında Menemen hadisesinin jandarma tarafından önceden haber alındığını, fakat iş yoğunluğu nedeniyle hadiseyle ilgili önceden tedbir alınmadığını aktarmıştır. Bu nedenle Vekil Kaya siyasal iktidarı derinden sarsan bu hadise sonrası polis teşkilatını güçlendirmeye karar verdikleri yönünde oldukça mühim açıklamalarda bulunmuştur (DV, 1937: 198). Polisin güçlendirilmesine ve etkinliğinin artırılmasına yönelik bu eğilim 1930’lu yıllarda kabul edilen kanunlarda da varlığını hissettirmiştir. Nitekim 3201 sayılı Kanunun gerekçesinde “İleri milletler, bilhassa adli ve siyasal işlerinde polisi fenni vasıtalarla ve laboratuvarlarla techiz etmiş ve ancak bu sayede memleketlerinin dahili emniyet ve asayişini düzene koyabilmişlerdir. Bu memleketlerde polis, içtimai nizamın korunması cephesinden temel bir meslek olduğu gibi siyasal, iktisadi, mali ve sınai sahalarda da bilhassa emniyet cephesinden Devletin dayandığı başlıca kuvvet haline gelmiştir. Polis cihazının iyi işlemediği memleketlerde iskandallar ve sakatlıklar memleket hayatına menfi tesirler yapacak bir haldedir.” denilmek suretiyle bu hassasiyete temas edilmiştir (TBMMZC, 27.05.1937: Gerekeçe).

Siyasal iktidarın polise verdiği önemin artması neticesinde 1930’lu yıllarda polis teşkilatıyla ilgili yapılan kanunî düzenlemelerde polisin siyasal sistemi muhafaza görevi özel şekilde vurgulanmıştır. Yeni kurulan devletin varlığının korunması ve içeriden gelebilecek olası siyasal tehditlere karşı önceden tedbir alınması yönündeki siyasal hassasiyet polisten beklenen bu noktadaki faydayı doğrudan tayin etmiştir. Böylelikle polisin bu etkisi göz önünde bulundurulmak suretiyle 1930’lu yıllarda polisin siyasal sistemi önceden koruyacak önleyici tedbirleri alması veya bu tür hadiselerin vuku bulması hâlinde bunları etkisiz hâle getirecek teşkilat yapısına ve kapasiteye sahip olmasına büyük önem verilmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında polisin bünyesinde bu görevi yürütmekle yükümlü şubeler bulunmakla birlikte 1932 ve 1937 senelerinde kabul edilen teşkilat kanunlarında bu mühim görev daha detaylı biçimde ele alınmıştır. 2049 sayılı Kanunda, polisin inzibat ve asayişini sağlamakla yükümlü olduğunu belirten kı-

⁷ Referanslarda Dahiliye Vekâleti “DV” kısaltmasıyla gösterilmiştir.

sımda, önce siyasî emniyeti temin etmesinin belirtilmesi bu noktada dikkat çekicidir. Kanunun gerekçesinde polisin “Memleketin yüksek menfaatlerini koruyacak, inkilâbın seyrini takip ve Cumhuriyet rejimine müteveccih sui kastlara vukuundan evvel mâni tedbirler ittihazı ile mükellef” bir teşkilat olarak tanımlanması siyasal iktidarın polisi siyasal sistemi koruyan unsur olarak değerlendirdiğini göstermiştir. Ayrıca polis teşkilatının daha nitelikli hâle getirilmesinin nedenlerinin başında vilayet ve kazalarda meydana gelen inkılaplara yönelik siyasî ve menfi akımların polis tarafından önlenmesi gerektiğinin zikredilmesi de bu yaklaşımı gösterir niteliktedir (TBMMZC, 30.06.1932). Bu dönemde polisin öncelikli olarak inkılabı yani siyasal sistemi korumakla yükümlü olduğu Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) tarafından da vurgulanan bir husus olmuştur. Nitekim CHP’nin Cumhuriyetin on beşinci kuruluş yıldönümü için hazırladığı kitapta polisin bu dönemdeki icraatları “siyasî ve irticaî hadiselerle mücadele”, “komünizm” ve “suç ve suçlularla mücadele” başlıkları altında zikredilmiştir. Güvenlik meselelerinin yukarıda yazıldığı biçimde sırayla ele alınması polisin öncelikli olarak rejimi ve inkılapları koruma görevini ve sonrasında asayişî sağlamanın istendiğini gösterir niteliktedir. Öyle ki kitapta bu üç başlıkta en az değinilen hususların asayişle ilgili olması oldukça ilginçtir (CHP, 1938: 57-60).

Polisin Cumhuriyet inkılabını ve rejimini koruması yönündeki vurgu 1937’de kabul edilen 3201 sayılı Kanunda daha da artmıştır. Kanun polisi ifa etmekle yükümlü olduğu görevler bakımından yeniden sınıflandırmış ve polisin “idarî, siyasî ve adlî” olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu belirtmiştir. İdarî ve adlî sınıflar eskiden beri devam eden bir ayırım olmakla birlikte siyasî polis adındaki birim yeni ihdas edilmiştir. Esasında siyasî polis modern polis teşkilatlarının kurulduğu andan itibaren bütün teşkilatlarda var olan ve ‘yüksek polislik (*high policing*)’ faaliyetlerini yürüten birimler olarak değerlendirilmiştir. Yüksek polislik faaliyetleri, genel olarak, devletin bütünlüğünü korumak adına istihbarata dayalı faaliyetler üzerinden farklı siyasal hareketlerin takip ve kontrol edilmesi şeklinde tanımlanmıştır.⁸ Ülkelere göre farklı türde teşkilatlanmış siyasî polisler Fransa’da ayrı birim aracılığıyla faaliyet yürütürken, İngiltere’de ise böyle bir ayırma gidilmemiştir (Bowling vd., 2019: 15 ve 24). 3201 sayılı Kanunda ise idarî, siyasî ve adlî polisin ayrı birimler şeklinde örgütlenmeleri öngörülmüştür. Ayrıca siyasî polis “Devletin umumî emniyetine taallük eden işlerle mükellef olan kısımdır” şeklinde tanımlanmıştır (RG, 12.06.1937). Görüldüğü üzere siyasal iktidar polisin hem teşkilat yapısında hem de görevleri açısından yaptığı bu yeni düzenlemeyle polisin siyasal konularla daha yakından ilgilenmesini ve bununla ilgili algılanan tehditlerle daha yoğun biçimde mücadele etmesini beklemiştir.

⁸ ‘High policing’ kavramının karşıtı olarak kullanılan ‘düşük polislik (*low policing*)’ ise rutin kolluk faaliyetlerine ve sokak düzeyindeki düzenin sürdürülmesine karşılık gelmektedir.

Bununla birlikte idarî ve adlî polisliğin hangi görevleri içerdiği Kanunlarda açık biçimde izah edilmesine karşın polisin siyasî görevleriyle ilgili benzer açıklama yapılmamıştır. APE’de “Gizli Siyasî Teşekküller” dersini veren Haber Alma ve Dedektif Öğretmeni Nazmi Serim’in yazdığı 2 ciltlik *İstihbarat* isimli esere bakıldığında siyasî polisin, büyük ölçüde, yüksek polislik çerçevesinde değerlendirildiği görülmüştür. Serim, siyasî polisliği “memleket dahilinde gizli olarak çalışan yabancı şahıs ve teşekküllerin faaliyetlerine; fikir ve milliyet bakımından uyandırılmak istenilen muzır cereyanlara, casusluk [casusluk] propaganda ve terörizm hareketlerine karşı mâni tedbirler almaktan ibaret bir hizmettir. Bu hizmetin gayesi: Halk Partisi prensiplerine istinat eden ‘Türk Cumhuriyeti’ne harîçten ve dahilden vuku bulacak her nevi tecrüzleri [tecvüzleri] daha tasavvur halinde iken bertaraf edebilmek; mevki file çıkmış olanı varsa onların tevessü ve sirayetine ve bir daha tekrürüne mâni olmaktır.” şeklinde tanımlamıştır (Serim, 1940: 5). Serim’in yaptığı şerhten de anlaşıldığı üzere polisten siyasal sistemi tehdit ettiği düşünülen güvenlik konularıyla ilgili gerekli tedbirleri alması ve tehdidin gerçekleşmesi durumunda ise yayılmasının ve tekrarının önlenmesi istenmiştir. Siyasî polisin ihdası ve ona yüklenen bu görevlerde diğer devletlerin Türkiye’deki istihbarat ve propaganda faaliyetlerini önlemek mühim yere sahip olmuştur. Nitekim Şeyh Sait İsyanından sonra Doğu bölgesinde devam eden isyanların büyük ölçüde yabancı ülkelerin desteğiyle gerçekleştiği düşünülmüştür. Bu nedenle siyasal güvenliğin temininde bu ülkelerin casusluk ve propaganda faaliyetlerinin önlenmesi önem taşımıştır. Tanzim edilen siyasî polislik biriminin bu amacı da gerçekleştirmesi istenmiştir. EİUM’nin güvenlikle ilgili hazırladığı raporlarda, siyasî güvenlikle alakalı olarak, bu tür faaliyetlerin önlenişinin vurgulanması bu beklentiden kaynaklanmıştır.

Siyasal sistemin korunması meselesinin polisin kurucu düşüncesinde merkezi yere sahip olduğu, 2049 sayılı Kanunda belirtildiği gibi, 3201 sayılı Kanunda da açık şekilde görülmüştür. Nitekim siyasal iktidar polis teşkilatının nicelik ve nitelik bakımından güçlendirilmesini polisin rejim için taşıdığı önem üzerinden izah etmiştir. Buna göre 3201 sayılı Kanunun gerekçesinde “inkılabın ve rejimin uyanık muhafızı yalnız ve ancak polis olabilir, rejime uygun ve onun taleplerini kavrayan bir polis kurumu vücade getirilmezse istikbal için endişeli bulunmak zaruridir. Bu itibarla meslekte her şeyden evvel polis bilgilerini ve polis tekniğini kavrayacak keyfiyete can vermek lâzımdır” ifadesi polisin kurucu düşüncesinde inkılapların korunmasının taşıdığı önemi özetler mahiyettedir (TBMMZC, 27.05.1937). Siyasal sistemin sadece polis tarafından korunabileceğinin ifade edilmesinin yanı sıra devletin varlığını polisin kapasitesine ve gücüne bağlanması polisin varlık sebebinin açıkça göstermiştir.

Erken Cumhuriyet döneminde inkılapların korunması açısından siyasal iktidarın polisten yerine getirmesini istediği vazifelere bakıldığında polis için kul-

lanılan “inkılabın ve rejimin uyanık muhafızı” ifadesi daha anlaşılır hâle gelmektedir. Özellikle ‘irticaî ve ideolojik cereyanların önlenmesi’ ile Atatürk’ün güvenliğinin sağlanması meseleleri üzerinde yoğunlaşan bu vazifeler polisin kurucu düşüncesinin neticesi biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda, ilk olarak, laiklik ilkesine karşı söz ve fiillerin polis tarafından engellenmesi meselesi önem taşımıştır. Laikliğe karşı hadiseler çoğu zaman Saltanatın ihya edilme gayretleriyle eş görüldüğü için bu tür olaylar inkılaplar kadar siyasal sistemin varlığına tehdit olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Takrir-i Sükûn Kanununun kabulünden sonra İcra Vekilleri Heyeti aldığı kararla polisin Osmanlı hanedanı mensuplarına ait resim, yazı, mektup ve her türlü kâğıdın satılmasının engellemesini istemiştir. Özellikle bu tür evrakın halk arasında dolaşması hâlinde bazı fesatçıların yapacakları propagandayla toplum üzerinde olumsuz tesir bırakmalarından endişe edilmiştir (BCA, 14.43.7).

Saltanatın yeniden kurulmasına yönelik faaliyetlere benzer şekilde 1928’de Latin harflerinin kabulünden sonra eski harflerin kullanılmaya devam edilmesi de laikliği yönelik bir güvenlik tehdidi sayılmıştır. Bu nedenle siyasal iktidar eski harflerin toplumsal hayatın hiçbir alanında kullanılmaması yönünde yoğun çaba gösterirken bu sürece polisi de dâhil etmekte gecikmemiştir. Bu çabalar eski harflerle eğitim verdiği için köy imamlarının görevinden alınmasından ders notlarını bu harflerle tutan lise ve üniversite öğrencilerinin dikkatinin çekilmesi yönündeki sert uyarılara kadar oldukça geniş bir alanda gerçekleştirilmiştir.⁹ Ayrıca “Arap harfleri” kullanılarak eğitim verilmesi önlenmeye çalışılmıştır. Buna göre polisten Arap harfleriyle eğitim veren ve alan kişileri yakalayıp adli makamlara teslim etmesi emredilmiştir. Bu tür faaliyette bulunan kişilerin 765 sayılı Türk Ceza Kanununun 526 ncı maddesine göre cezalandırılacağı belirtilmiştir (PM, 264: 918).¹⁰ Bu dönemde laiklikle ilgili gözetim ve denetim faaliyetleri resmî din görevlilerinin üzerinde de gerçekleştirmiştir. 1926’da ilmiye sınıfına mensup kişilerin giyecekleri elbise ve sarıkların yapılan yeni düzenlemeye uygun biçimde olmasına ilişkin tebliğ imam ve hatiplere polis ve jandarma tarafından yapılmıştır (BCA, 3.19.6). Yine Ramazan ayında vilayet müftülüklerince verilen izin kapsamında topluma vaaz verecek kişilerin önceden polise bildirilmesi istenmiştir (BCA, 12.101.18). Bu talimatların yanı sıra polisin belirli dönemlerde verdiği raporlara bakıldığında laikliğe aykırı derneklerin kapatılması, şapka giyilmemesine karşı çıkanlara müdahale edilmesi, Türkçeleştirilmiş ezanı aslî hâliyle okuyanların takip edilmesi, cami çıkışlarında Arapça tekbir getirenlerin önlenmesi

⁹ Bu hadiselerle ilgili örnek olaylar için bkz. BCA, 8.69.32; BCA, 144.32.10.

¹⁰ 765 Sayılı TCK’nın 526 ncı maddesi şu şekildedir: “Her kim salahiyettar merciinden kanun ve usul dairesinde verilmiş bir emre itaatsizlik eder yahut ammenin istirahat ve selameti veya madelet mülahazası namına merciinden kanun dairesinde itihaz edilmiş bir tedbire riayet etmezse bir ay kadar hafif hapse ve elli liraya kadar hafif cezayı nakdiye mahkûm olur.”

başta olmak üzere laikliğin korunması adına yoğun faaliyet yürüttüğü görülmüştür (BCA, 88.581.14).

Siyasal sistemin muhafazası açısından laiklikle birlikte üzerinde önemle durulan bir diğer husus komünist hareketlerin kontrol edilmesi ve engellenmesi olmuştur. Esasında 1917'deki Bolşevik Devrimi sonrası kurulan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin komünist bir devlet modelini hayata geçirmesi birçok Avrupa ülkesini tedirgin etmiştir. Bu tedirginlik birçok polis teşkilatının komünizm tehdidini önlemek adına mevcut siyasal sistemlerini muhafaza etmeye çalışmalarını beraberinde getirmiştir. Özellikle Çekoslovakya ve Polonya gibi yeni kurulmuş ülkelerde siyasî ve millî yapıyı güçlendirme adına polis teşkilatlarına önemli siyasal görevler verilmiştir. Ayrıca İngiltere, Fransa, Belçika ve Hollanda gibi ülkelerde de savaş sonrası patlak veren ekonomik ayaklanmalar bu ülkelerde de benzer korkuya neden olmuştur. Böylelikle Avrupa genelinde polisin komünist ve devrimci hareketlere dönük siyasî gözetimi ve baskısı büyük ölçüde artmıştır (Emsley, 2007: 252).

Erken Cumhuriyet döneminde gerek resmî ideoloji dışında hiçbir siyasal anlayışın varlığına müsaade edilmemesi gerekse Sovyetler Birliği'nin Türkiye'nin komşusu olması nedeniyle komünist faaliyetler en ciddi güvenlik tehditlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Komünizmin mevcut inkılabın öngördüğü düzenin yerine başka bir siyasal ve ekonomik sistemi yerleştirmek istemesi, ülkedeki entellektüel zümre üzerindeki nüfuzunu her geçen gün artırması, üniversite öğrencileri arasında propaganda yapması ve esas aldığı işçi zümresinin Türkiye'deki sınıf gelişme neticesinde her geçen gün genişlemesi gibi gerekçelerle siyasal sistem polisten komünist faaliyetleri takip etmesini ve önlemesini beklemiştir. Nitekim gerek siyasal iktidarın beyanlarında gerekse polisin emniyet faaliyetlerine bakıldığında komünizmin ne denli ciddi bir tehdit olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Dahiliye Vekili Şükrü Kaya CHP'nin 1935'te yapılan 4. Büyük Kongresinde polise düşen vazifenin her geçen gün arttığını belirtirken, ideolojik hareketlerin neden olduğu tehditleri özellikle vurgulaması bu hassasiyetin örneğini oluşturmuştur. Kaya, polisin siyasî güvenliği sağlamak adına sağ ve sol akımlardan gelen olumsuz tesirlere karşı mücadele ettiğini ifade etmiştir. Kaya'nın aşağıda yer alan ifadeleri siyasal iktidarın sol ve sağ cereyanları nasıl değerlendirdiği kadar bu konuda polisten ne beklediğini göstermesi açısından önemlidir:

Soldan gelen cereyanlar bu memleketin bünyesine, esas kurumuna muhaliftir. Herhangi bir tesir altında olursa olsun bunlara mâni olmak hem her vatandaşın vazifesi hem de Hükümetin birinci işidir. Memleketin bünyesini kemirecek cereyanlara mâni olmak iktiza eder. Buna kapılan yahut kaptırılan vatandaşları korumak ve hatta korutmak Hükümetin gayet hassasiyet ve asabiyetle takip edeceği bir iştir. Sağdan gelen cereyanlar soldan gelen

cereyanlardan daha az muzur değildir. Haricde kurulan herhangi bir şebekenin tesirlerini burada yürütmek ve bu halkı tekrar evvelki gibi tagallüb ve tasallut altına almak istemek bir cinayettir. Bu cinayete mâni olmak bugün ve yarını bu menfi tesirlerden korumak ve bu tesirleri izale etmek hem her vatandaşın bir vazifesi hem Hükümetin hassasiyet ve asabiyetle takip etmesi lazım gelen bir iştir. Bundan dolayı vatandaşların canının yanacağına şüphe yoktur ve bu gibilere acımamak elden gelmez. Amma büyük bir kütleyi ve bidayette daha tarihin kurulduğu günden beri bu, müstakil ve şerefli yaşamağa alışmış bir ulusun böyle sakat ve zararlı fikirlerden kurtarmak nihayet hepimizin borcudur. Polisin vazifesi bunlardan vaktile haberdar olarak oraya düşecek safdil vatandaşları korumaktır. Bu itibarla, polisi de iyi seçmek icab eder. Polis hakkında yapacağımız işler bunlardır (CHP, 1935: 141).

Bu konuşmadan iki sene sonra kabul edilen ve polisin teşkilat yapısını güçlendirmek adına kapsamlı hükümler içeren 3201 sayılı Kanunun gerekçesinde de komünizm tehdidinde ve polisin bu kapsamda yapması gerekenlere değinilmiştir. Nitekim komünizmin işçiler arasında yayılmasından duyulan endişe gerekçe metninde “Amele yuvalarının rejimin korunması noktasından ne kadar mühim ve polis için ne kadar cazib bir vazife yeri olduğu takdir buyrulur. Sınai saha haricindeki iktisadi inkişaflarımız dahi yurddaki iş sahasını arttırmış olduğundan işçilerin hareketlerini ve menfaatlerini takip noktasından polisin vazifesi o nisbette artmıştır.” cümleleriyle açık biçimde gösterilmiştir (TBMMZC, 27.05.1937: Gerekçe). Bu dönemde polis, siyasal iktidarın kendisinden beklediği şekilde, komünist faaliyetleri yakından takip ederek birtakım önleyici işlemler gerçekleştirmiştir. Bu işlemler genellikle komünist neşriyatı engelleme, sanayi işçilerini gözetleme ve ülkedeki sol grupların uluslararası temaslarını takip etme şeklinde uygulanmıştır. Polis bir yandan bu gruplarla ilgili tahkikatlara ağırlık verirken diğer yandan Üçüncü Enternasyonal ile irtibat kurduğu belirtilen kişilerle ilgili tutuklama işlemleri de yapmıştır (EİUM, 1935: 16).

Siyasal sistemin korunması çerçevesinde Reiscumhur Atatürk’ün ve Başvekil İnönü’nün güvenliğini sağlamak da önemli yere sahip olmuştur. Bu dönemde Atatürk ve İnönü’ye yönelik birçok suikast girişiminin yaşanması ve bu konuyla ilgili çok fazla ihbarın yapılması özellikle Atatürk’e yönelik suikast girişimlerine karşı tedbir almak ve Atatürk’ün yakın korumalığını yapmak polisin en önemli vazifeleri arasında yer almıştır. Atatürk’ün gerek Cumhurbaşkanlığı Köşkünde bulunduğu gerekse gezi ve seyahatlerinde nasıl korunacağı hususu detaylı biçimde tespit edilmiştir. Büyükleri Koruma Talimatnamesi adıyla devlet büyüklerinin nasıl korunacaklarına ilişkin hükümler tespit edilmiş olmakla birlikte Atatürk’ün yakın koruması için ayrı bir düzenleme yapılmıştır. Bu doğrultuda hazırlanan talimatnamede polisin üstleneceği vazife ve takip edeceği protokoller belirlenmiştir. Talimatnamede Köşteki görevli polislerin nicelik ve niteliğinden gezi esnasında konvoyda yer alacak takip araçlarının görevlerine, Köşte

alınacak güvenlik önlemlerinden gezi esnasında dikkat edilecek hususlara kadar birçok meseleye temas edilmiştir. Nitekim Atatürk'ün makam aracına bir polis takip aracı ile yirmi sepetli motosikletin eşlik etmesi; Atatürk'ün gezi ve seyahatlerinde geçeceği güzergâhta sivil polislerin yol tarafındaki tüm bina ve mağazalarla ilgili tahkikat yaparak bölgenin güvenliği hakkında önceden bilgi sahibi olması veya güzergâh üzerinde simitçi ve seyyar satıcı gibi kişilerin bulunmaması gibi kurallar bu çerçevede tatbik edilmiştir (BCA, 1.7.3).

Polisin Kurucu Düşüncesinde Asayişin Önemi

Vilayetlerde Güvenliğin Sağlanması

Ulus-devletin toplum ve uluslararası sistem nezdinde egemenliğini ve meşruiyetini sağlamada siyasal güvenliği kadar ülke içindeki asayişini temin etmesi de önem taşımıştır. Bu nedenle Türkiye'de polisin görev ve yetkilerini ilk kez 1934'te kanunî hükümlerle düzenleyen 2559 sayılı Polis Vazife ve Salâhiyet Kanunu polisin görevlerini genel olarak 'emniyet' ve 'asayiş' hizmetleri olarak sınıflandırmıştır. Buna göre polis vilayet merkezindeki ve kazalardaki genel güvenliğin sağlanması, ekonomik ilişkilerin kamu düzenine uygun biçimde tesis edilmesi, toplumun sosyal ihtiyaçlarının karşılanması ve tüm sosyal faaliyetlerin genel ahlâk kurallarına göre tanzim edilmesi çerçevesinde asayiş hizmetini gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Polisin bu faaliyetleri siyasal iktidarın sağlıklı bir siyasal, ekonomik ve toplumsal hayat açısından asayişin sağlanmasına verdiği önemden kaynaklanmıştır. Bu nedenle erken Cumhuriyet döneminde siyasal iktidar vilayetleri güvenli birer yerleşim yeri hâline getirerek egemenliğini ve meşruiyetini güçlendirmek istemiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında siyasal iktidarın asayişle ilgili açıklamalarına bakıldığında bu hassasiyetin oldukça güçlü olduğu görülmüştür. Özellikle 1920'li yıllarda Doğu'da çıkan isyanların yanı sıra ülkenin Orta ve Batı bölgelerinde ciddi güvenlik sorunları yaşanmıştır. Bilhassa dağlık bölgelerdeki eşkıyalık, yol kesmeler ve diğer suçlar güvenliğin tesisinde çeşitli sıkıntılara yol açmıştır. Öyle ki bu yıllarda önem verilen konuların başında vilayetlerde ve kasabalarda olduğu kadar yerleşim yerlerini birbirine bağlayan yollarda emniyetin sağlanması olmuştur (İnönü, 2018: 518).

Ülke genelinde asayişin sağlanmasıyla ilgili talepler CHF Kongrelerinde de delegeler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Siyasal iktidarın 1930'larda polisle ilgili yasal düzenlemelere ağırlık vermesi ve polislik faaliyetlerini daha nitelikli hâle getirmeye çalışmasının temelinde fırka tabanının eleştiri ve isteklerinin önemli yere sahip olduğu söylenebilir. 1931'de gerçekleşen CHF 3. Büyük Kongresinde dâhiliye ile ilgili vilayetlerden gelen istekler asayişin sağlanmasına yönelik tedbirlerin artırılması, polis ve jandarma sayısının artırılması, bilhassa kaza-

lardaki polis teşkilatlarının tam mânâsıyla tesis edilmesi, bekçilerin jandarma emrinden çıkartılarak asli vazifelerini ifa etmesi ve fuhuşla mücadele edilmesi gibi başlıklar etrafında toplanmıştır (CHF, 1931: 93). Nitekim bu tarihten sonra burada zikredilen hususlarla ilgili kanunî ve idarî adımlar atılmaya başlanmıştır. CHP'nin 1935'teki 4. Büyük Kongresinde de 1931'deki benzer dileklerin dile getirildiği görülmüştür. Dahiliye Vekili Şükrü Kaya polisin nicelik ve nitelik bakımından hala zayıf durumda olduğunu kabul ederek, siyasal iktidarın öncelikli amaçları arasında bu yetersizlikleri gidererek tüm kazalarda polis teşkilatı kurmak olduğunu söylemiştir (CHP, 1935: 141).

Bu sebeple siyasal iktidar asayiş tehdit eden güvenlik sorunlarını ortadan kaldırmak için Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren yoğun çaba sarf etmiştir. Nitekim bu güvenlik sorunlarının başında gelen eşkıyalığı önlemek adına önemli kanunî düzenlemeler yaparak zabitanın eşkıyalıkla mücadele etmesini amaçlamıştır. Buna göre 1923'te kabul edilen 356 sayılı İzale-i Şekavet Kanunu ile 1926'da yasalaşan 765 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun "Nehb [Yağma] ve Yol Kesmek ve Adam Kaldırmak" başlıklı faslındaki hükümler eşkıyalıkla mücadelenin yasal zeminini teşkil edilmiştir. Yapılan hukukî düzenlemelerin ardından neredeyse ülkenin her bölgesinde görülen ve sayısı 1.840'ı bulan eşkıyanın oluşturduğu 80 çeteye mücadeleye başlanmıştır. EİUM'nin 1938 senesinde hazırladığı rapora göre 1928 ile 1937 yılları arasında 78 çete tenkil edilmiştir (İdare Mecmuası, 1938: 57-63). Eşkıyalığın yanı sıra siyasal iktidarın vilayetlerde mücadele ettiği bir diğer topluluk külhanbeyleri olmuştur. Nitekim Şükrü Kaya İstanbul Polis Okulunda yaptığı bir konuşmada Cumhuriyet kanunlarının ve bilhassa polisin gayretiyle külhanbeylerinin artık tarihe karıştığını söylemiştir. Buna karşın vilayetlerde yeni suçlu tiplerinin ortaya çıktığını belirterek, polisin "hariçten gelen kimselerin tesirile sarhoşluk, Kumarbazlık, Eroincilik gibi bir memleketin rahatını bozan ve nesli kökünden kurutan gizli âmillerle" mücadele etmesi gerektiğini vurgulamıştır (Polis Akademisi, 2016: 82). Bu dönemde asayiş en çok tehdit eden adi suçlar ise cinayet, yaralama, mühim hırsızlık, zorla alma, kız ve kadın kaçırma, ırza geçme, şakilerle çarpışma, ev yakma, memura tecavüz, ölümle tehdit, eve taarruz, hapisten firar, kumar, para kalpazanlığı, çocuk ve kadın ticareti, yangın ve dilencilik olarak sayılmıştır (PM, 305: 3695).

Emniyeti ve asayiş tehdit eden eşkıyalık ve külhanbeyliğiyle mücadele edilmesinin yanı sıra bu dönemde doğrudan ve dolaylı olarak polise yeni görevler yükleyen birçok kanun ve nizamnameyle polisin vilayetlerde asayiş sağlaması konusundaki etkinliği artırılmıştır. Bu kapsamda 2559 sayılı Kanun polisin adli ve idarî polislikle ilgili görevlerini belirterek, parmak izlerini ve fotoğraflarını alacağı kişileri tek tek sayarak, denetleyeceği ve kapatabileceği ticarî faaliyetleri düzenleyerek ve silah kullanacağı hadiseleri göstererek polisi toplumsal hayatı gözetleyen, denetleyen ve düzen içine alan bir kurum biçiminde oluşturmuştur. Kanun, ayrıca, vilayetlerin en büyük mülkî amiri olan valilere verdiği tartışmalı

geniş yetkilerle vilayetlerdeki asayişî sağlamaya çalışmıştır. Kanununun 18. maddesinde “Fevkalâde hallerde ve Devletin emniyet ve selâmetini ve içtimaî nizamı tehdit ve ihlâl kabiliyetini haiz vaziyetlerde bu hal ve vaziyetleri ihdas edeceklerinde veya devamına müessir olacaklarına şüphe edilenleri, sebep ortadan kalkmaya kadar, polis nezaret altına, alabilir ve umumî ve hususî nakil vasıtalarına vaziyet edebilir. Bu hal ve vaziyetin ve devamının takdiri en büyük mülkiye âmirine aittir.” hükmü yer almıştır (RG, 14.07.1934). Kanunun TBMM’deki görüşmelerinde bazı mebuslar valilere tanınan bu geniş asayiş yetkilerine yoğun itirazda bulunmuştur (TBMMZC, 04.07.1934: 410). İlerleyen yıllarda da tartışılmaya devam eden bu madde Türkiye’nin çok-partili hayata geçtiği dönemde daha çok tartışılır hâle gelmiştir. Nitekim 1948 senesinde yapılan kanunî düzenlemeyle bu madde yürürlükten kaldırılmıştır (Erim, 2021: 253). Bununla birlikte polisin teşkilat yapısı ile görev ve yetkilerini düzenleyen mevzuat çalışmalarının yapılmasından sonra asayişle ilgili diğer işlerde de belirli bir gelişme yaşandığı söylenebilir. Buna göre ‘baskın, müsademe, kaçakçılık, kız kaçırma’ gibi ülke genelinde en çok görülen suçlarla ilgili olarak yakalanan zanlı sayısı 1930’lu yıllarda artış göstermiştir (EİUM, 1935: 12).

Cumhuriyetin ilk yıllarında siyasal iktidar özellikle İstanbul ve Ankara’daki asayiş ve emniyete büyük önem vermiştir. Bu vilayetlerdeki vilayet emniyet müdürleri diğer vilayetlerdekine nazaran özel statüye sahip oldukları gibi her iki şehirdeki belediye zabıtasına ait görevler de polise tevdi edilmiştir. Nitekim, ilk olarak, 1928’de alınan kararla Ankara’daki belediye zabıtasının yürütmekte olduğu işler polise devredilmiştir (EGM, 2021: 400). 1930 senesinde kabul edilen 1580 sayılı Belediye Kanunu ile Ankara ve İstanbul’daki belediye ve valilik teşkilatlarının valilik bünyesinde birleştirilmesiyle, ilk olarak, Ankara’da polis tarafından sürdürülen belediye zabıtasına ait görevlerin polis tarafından ifasının devamına karar verilmiştir (BCA, 15.76.5). Bu gelişmenin ardından Ankara’dakine benzer durum mezkûr Kanunun kabulüyle birlikte İstanbul’da da gerçekleşmiştir. Ankara’da olduğu gibi İstanbul’daki belediye zabıtası tarafından yürütülen hizmetler polis tarafından yerine getirilmeye başlanmıştır (BCA, 13.54.18). Belediye zabıtasına ait görevlerin polis tarafından yerine getirilmesiyle birlikte her iki şehirdeki asayiş, emniyet, intizam ve sıhhatle ilgili işlerden sorumlu yegâne kurum polis olmuştur. Bu durum siyasal iktidarın her iki büyük şehri siyasal açıdan olduğu kadar güvenlik açısından merkezîyetçi bir anlayış doğrultusunda kontrol etmesini beraberinde getirmiştir. Polisin Ankara ve İstanbul’da belediye zabıtasına ait görevleri yürütmesi 1950 senesine kadar devam etmiştir (BCA, 120.57.3).

Ekonomik Güvenliğin Sağlanması

Erken Cumhuriyet döneminde siyasal iktidar sadece siyasal ve toplumsal bir dönüşümü değil aynı zamanda ekonomik gelişmeyi hedeflemiştir. 1930’lu yılların başında siyasal ve ekonomik bir ilke olarak benimsenen ‘devletçilik’ ilkesi bu

gelişmeyi sağlamak adına önce CHF programına sonra da anayasaya yerleştirilmiştir. Başvekil İnönü, 1933'te Kadro dergisi için kaleme aldığı "Fırkamızın Devletçilik Vasfı" başlıklı yazısında devletçiliği "(...) ferdin yapamayacağı şeyleri yapmağa" çalışmak ve "(...) efradın yapabileceği kısma vesaitimizi dağıtmamak" şeklinde tanımlamıştır (İnönü, 1995: 43). Böylelikle siyasal iktidar bir yandan büyük sınaî işletmeleri bizzat kendisi idare ederken, diğer yandan Türkiye'de bireylerin belirli bir sermaye birikimi oluşturmasını hedeflemiştir (Kuruç, 2004: 299). Bu noktada öngörülen ideal ekonomik düzenin oluşması ve kalkınmanın gerçekleşebilmesi için ekonomik faaliyetlerin güven içinde icra edileceği bir ortamın tesis edilmesi gerektiği düşünülmüştür.

Bu amaç doğrultusunda, erken Cumhuriyet döneminde polisin kurucu düşüncesinde ülkedeki ekonomik hayatın güvenliğinin sağlanması da kendisine yer bulmuştur. Siyasal iktidar ülke kalkınmasının ve toplum refahının artırılmasını siyasal sistemin sağlıklı biçimde devamı açısından elzem gördüğü için bu amacı gerçekleştirecek ekonomik politikaların yanı sıra bu politikaların uygulanabileceği toplumsal hayatın varlığını da sağlamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda ülke sathında iç güvenliğin ve asayişin sağlanması sağlıklı ekonomik hayat için öncelikli şart olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bu dönemde polisin varlık sebebiyle ilgili beyanların arasında iktisadî ve ticarî gelişme ile polislik faaliyetleri arasında kurulan irtibat önemli yere sahip olmuştur. Ülkenin gelişmesi ve kalkınması için ilk şartın polis tarafından sağlanan kamu düzeni olduğu birçok defa Dahiliye Vekili ve mebuslar tarafından TBMM kürsüsünde dile getirilmiştir. Aynı şekilde bu ilişki Şeyh Sait İsyanının bastırılmasından sonra Mustafa Kemal Paşa tarafından yayımlanan güvenliğin tesisine ilişkin beyanname de vurgulanmıştır (BCA, 13.12.14).

Ekonomik hayatın sağlıklı biçimde oluşup gelişebilmesi için polisin vilayetlerdeki asayişini sağlaması gerektiği hususu CHF Kongrelerinde de dile getirilmiştir. Bu Kongrelerde firka yöneticileri ülkede arzu edilen iktisadî gelişmenin yaşanması için iç güvenliğin sağlanması gerektiği kanaatini ifade etmiştir (CHF, 1927: 198). Bu anlayış polisin teşkilat yapısını ve vazifelerini çok daha kapsamlı biçimde düzenleyen 3201 sayılı Kanuna da yansımıştır. Nitekim polisin iktisadî hayat taşıdığı önem için dönemin Dahiliye Vekili Şükrü Kaya, Kanunun TBMM'deki görüşmelerinde, "Polis memleketin iktisadî bir elemanıdır. Çünkü arkadaşlar, asayiş ve inzibat olmıyan bir memlekette, istihsal de olmaz." diyerek siyasal iktidarın polise yüklediği bir diğer mühim vazifeyi açıklamıştır (TBMMZC, 31.05.1937: 455). Polisin görev ve yetkilerinin düzenlendiği 2559 sayılı Kanunda polis tanımı yapılırken onun tasarruf emniyetini koruyacağını da zikredilmesi polis ile ticarî hayatın gelişmesi arasındaki kurulan ilişkinin bir diğer işareti olmuştur. Polis ve kalkınma arasındaki bu ilişkinin 1934 senesinde Ankara kent merkezine inşa edilen "Emniyet Abidesi"nde de vurgulanması bu açıdan manidardır. Abidede "Türk öğün, çalış güven" sözünün yer alması ve ayrıca polis

ve jandarma kabartmalarının arkasında köylü, işçi, esnaf, zanaatkâr ve tacir tasvirlerinin konulması yine emniyet ve iktisadî gelişme arasında kurulan bağa dayandırılmıştır. Siyasal iktidar polis ve jandarma vasıtasıyla sağladığı asayiş sayesinde vatandaşının ekonomik faaliyetlerinin karşılığını alabildiğini göstermek istemiştir. Böylelikle Emniyet Abidesi vatandaşların mutluluğunu, güven içinde ticarî faaliyetlerini gerçekleştirmelerini ve ülke için çalışmalarını tasvir eden anlayış çerçevesinde inşa edilmiştir (PM, 299: 2158).

Bu dönemde polis ekonomik hayatın tesisi açısından asayiş temin etmek kadar bazı ekonomik faaliyetleri önlenmekle de görevlendirilmiştir. Ülkenin ekonomik ve aynı zamanda siyasal emniyetini tehdit ettiği düşünülen kaçakçılığın polis tarafından önlenmesi bu çerçevede beklenmiştir. Sınırdan geçen emtiyanın büyük ölçüde kaçak yollarla girmesi ve bunların ülkenin neredeyse tamamına yayılmış olmasından dolayı kaçakçılık ekonomik güvenliğe yönelik en ciddi tehditler arasında zikredilmiştir. 1930'lu yıllarda bilhassa altın, tütün, alkollü içki, sigara kâğıdı, çakmak taşı, pamuklu kumaş, tuz ve şeker gibi ürünlerde gümrük veya inhisar kaçakçılığı büyük miktarlara ulaşmıştır. Alınan birtakım tedbirler neticesinde bazı yıllarda azalmalar yaşansa da gümrük muhafaza teşkilatının yetersizliği ve yakalanan mal miktarının düşük bir orana tekabül etmesi nedeniyle kaçakçılığın dalgalı bir seyir hâlinde sürekli yaşandığı görülmüştür (DV, 1937: 136-139).

Bu dalgalı seyre rağmen 1930'lu yıllarda bilhassa Türkiye'nin Doğu ve Güney sınırlarında gerçekleşen kaçakçılık faaliyetleri büyük artış göstermiştir. Bölgeden sorumlu en büyük mülkî amir olan Birinci Umumî Müfettişi Abidin Özmen de bölgedeki güvenlik teşkilatının ve kanunî müeyyidelerin yetersizliği nedeniyle güneydeki kaçakçılığın kontrol edilemediğinden şikâyet etmiştir (DV, 1937: 57). Bu yıllarda Suriye'de kurulu bulunan Fransız manda hükümetinin bu tür faaliyetleri teşvik ettiğinden bahisle sorunun siyasî boyutunun bulunduğu dikkat çekilmiştir. Bu nedenle siyasal iktidar kaçakçılığı sadece ekonomik açıdan değil siyasî açıdan da mühim bir tehdit olarak addetmiştir. Özellikle güney sınırlarında gerçekleştirilen kaçakçılığın sınırın diğer tarafındaki Fransızlar ve Ermeniler tarafından kontrol edilmesinden büyük kaygı duyulmuştur. Bu himaye ve kontrolün ekonomik olmanın ötesine geçerek siyasal bir hüviyete bürünmesi bu endişenin temelini teşkil etmiştir. Fransız ve Ermenilerin kaçak malları verirken bunların karşılığında ayrıca kaçakçılardan kendileri adına Türkiye'de casusluk ve propaganda yapmalarını istedikleri de rapor edilmiştir (DV, 1937: 142).

Siyasal iktidar, 1930'lu yılların başından itibaren, bu tür suçların artışıyla ilgili olarak güvenlik tedbirlerinin yetersiz kaldığını ifade ederek polisin bu konuyla ilgili görevlerini layıkıyla yapmadığı yönünde ikazlarda bulunmuştur. Mücadelenin esas olarak vilayetlerde ve kasabalarda bu suçu işleyenlerin takip ve bütün araçların sıkı şekilde kontrol edilmesi suretiyle gerçekleştirilmesi gerektiği

vurgulanmıştır. İktidar sınır vilayetlerindeki valilerden kaçakçılığın takibi ve önlenmesi adına polis ve jandarmayı etkin şekilde kullanmalarını emretmiştir. Ayrıca polisin vazifesini uygun biçimde yapıp yapmadığı hususunda da gerekli takip, tahkik, murakabe ve teftiş yetkilerinin de kullanılması gerektiği hatırlatılmıştır (PM, 264: 903-5).

Siyasal iktidarın ekonomik güvenlik ile siyasal güvenlik arasında kurduğu ilişki sadece kaçakçılıkla sınırlı kalmamıştır. Bazı meslek grubu mensuplarının tabiiyetlerine ve faaliyetlerine ilişkin kontrolün de polis tarafından yapılması istenmiştir. 1932 senesinde kabul edilen 2007 sayılı Türkiye’de Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun ile uzun bir liste hâlinde sayılan mesleklerin sadece Türk vatandaşları tarafından yapılabileceği hüküm altına alınmıştır (RG, 16.06.1932). Kanunla ilgili TBMM’deki görüşmelere bakıldığında yapılan bu düzenlemenin sadece ekonomik gerekçelere dayanmadığı aynı zamanda ülkenin asayiş ve emniyetini de göz önünde bulundurduğu anlaşılmıştır. Şükrü Kaya’nın Kanun hakkındaki konuşmasında “Amme emniyetine taallük eden işler, amme hizmetlerine taallük eden işler, bir de iktisadî ve içtimai bazı ahval ve şerait. Amme emniyetine taallük eden işlerin bir kısmı evvelce doktorluk kanunile, eczacılık kanunile, bir kısmı da kabotaj kanunile vatandaşlara hasredilmişti. Bunun son kalan kısmı; şoförlük, kapıcılık gibi şeylerdir. Bunlar memleketin emniyetini, ammeyi alâkadar eden şeylerdir. Bunu da bu kanunla temin ediyor ve vatandaşlara hasrediyoruz.” şeklindeki ifadeleri siyasal iktidarın Kanuna yüklediği anlamı göstermiştir (TBMMZC, 04.06.1932: 65).

Kanunun asayişi sağlamakla ilgili yönü polis tarafından da vurgulanmıştır. Nitekim 1935’te EİUM tarafından hazırlanan asayiş raporunda düzenlemenin ekonomik boyutu kadar asayiş boyutu da değerlendirilmiştir. Kanunun iktisadî buhrandan fakirleşen esnafı koruyacağı belirtildikten sonra işçi zümresinin kontrolünü de sağlayacağı ifade edilmiştir. Yabancılar tarafından işletilen bu işletmelerde çalışan işçiler bir güvenlik tehdidi olarak raporda kendisine yer bulmuştur. Öyle ki farklı ve gizli amaçlar peşinde koşmaya eğilimli olarak tasvir edilen yabancı işçilerin yapılan bu düzenleme sayesinde varlığının engellendiği aktarılmıştır. Raporda, geçen süre zarfında, Kanunun amacına ulaştığına ilişkin veriler de paylaşılmıştır. Buna göre Kanunun neşrinden önce 13.236 yabancıların bu işlerle meşgul olmasına karşın Kanun gereği veya isteyerek işlerini terk eden yabancıardan sonra bu sayının 2.573’e gerilediği belirtilmiştir. Bu kişilerin de 21 Mayıs 1935 tarihine kadar işlerini bırakacakları bilgisi verilmiştir (EİUM, 1935: 8).

EİUM’nin raporunda yer aldığı üzere ekonomik güvenliğin sağlanmasında yeni gelişen sanayinin ve burada çalışan işçilerin de gözetim ve denetimi dikkate alınmıştır. Bilhassa işveren ve işçi arasında çıkacak muhtemel gerilimin ve yukarıda zikredildiği üzere komünist faaliyetlerin işçileri etkileme gayretlerinin siya-

sal sorunlara yol açabileceğinden endişe duyulmuştur. Bu dönemde siyasal iktidarın polisi güçlendirmek istemesinde fabrika ve işçi sayısının artışının göz önünde bulundurulmasında bu husus da etkili olmuştur. 1936 senesinde kabul edilen 3008 sayılı İş Kanunu'nun 99. maddesinde "Bu kanunun hükümlerinin tatbikatını temin ve takibe salâhiyettar makamlar veya memurlar tarafından lüzumu halinde vaki olacak talep üzerine, zabıta kuvvetleri, işbu makamlar veya memurların vazifelerini tam ve kâmil bir surette ifa etmeleri esbabını temin eylemekle mükelleftirler." hükmü doğrultusunda Kanunda öngörülen 'grev ve lokavt yasaklarını' takip etmek dâhil olmak üzere polisin doğrudan süreç içinde yer alması gerekmiştir (RG, 15.06.1936). Siyasal iktidar ekonomik hayatın bu şekilde değişmesiyle birlikte polisten işçi ve işveren arasındaki ilişkinin herhangi bir asayiş sorunu teşkil etmeden sürdürülmesini sağlamasını beklemiştir. Dahiliye Vekili Şükrü Kaya bu beklentiye işaret ederek açılan her yeni fabrikayla birlikte yüzlerce işçinin çalışmaya başladığını ve fabrikanın işlemesi, selameti ve adli vakaları önlemek adına polis sayısının artırılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu nedenle ekonomik gelişmeye paralel olarak polisin de benzer şekilde gelişmesi gerektiğini nakletmiştir (DV, 1937: 199).

Toplumsal Hayatın Güvenliğinin Sağlanması

Batılı ulus-devletlerin 19. yüzyılda ilgilenmek durumunda kaldıkları konular arasında toplumsal hayata ilişkin olanlar önemli bir yere sahip olmuştur. Eğitim, istihdam, kentleşme gibi sosyal ve ekonomik içerikli gelişmelerin yanı sıra suçun önlenmesi, fuhuşla mücadele edilmesi, kadın ve gençlerin maddî ve manevî açıdan korunmaları gibi gelişmeler de devletlerin karşılaştığı sorunlar olarak ortaya çıkmıştır. Genel ve eşit oy hakkının sınırlı olduğu bu dönemde devletler bu konuları toplumsal taleplerin karşılanmasından ziyade birer güvenlik meselesi olarak değerlendirmişlerdir. Özellikle alınan polisiye tedbirlerle bu hadiselerden kaynaklı sorunların kontrol edilmesi öngörülmüştür. 20. yüzyılın ilk yarısında bu ülkelerde demokrasi ve özgürlük anlayışının güçlenmesiyle birlikte bu sorunların devletler tarafından artık güvenlik politikalarından çok birtakım ekonomik ve sosyal reformlarla çözülmesi amaçlanmıştır (Poggi, 2005: 135).

Devletlerin iç güvenlik konularını devlet güvenliğinden toplumsal hayatın kontrolüne kadar bu denli geniş tutmaya başlamasında polislik faaliyetlerinin temel amacı olan kamu düzeninin sağlanmasına ilişkin anlamın değişmesinin etkisi olmuştur. Kamusal alanda sağlanması gereken kamu düzeninin kamu güvenliği, kamu huzuru ve kamu sağlığı gibi klasik anlamını aşarak; genel ahlâk, kamusal estetik, insan onuru ve bireylerin kendilerine karşı korunması gibi anlama karşılık gelmesi bu kapsamda gerçekleşmiştir (Gözler, 2008: 559-60). Böylelikle iç güvenlik anlayışının normatif ve teleolojik bir eksene kaydığı yeni bir durum meydana gelmiştir. Özellikle Kıta Avrupası sistemine göre faaliyet gösteren polis teşkilatları belirli bir ahlâkî düşünce veya sistemi esas alan 'iyi anlayışı' ekseninde kamu düzenini sağlamayı amaçlamıştır (Miller, 2016: 15).

Erken Cumhuriyet döneminde kamu düzenine ilişkin kamu düzenine ilişkin bu yeni yaklaşım esas alınmak suretiyle siyasal iktidar toplumsal hayatı kontrol etmek istemiştir. CHP dışında bir örgütlenmenin siyasal alanda varlık kazanmasına müsaade edilmemesinin ve toplumsal değişim sürecinin resmî ideolojiden doğan belirli bir ‘iyi anlayışı’ çerçevesinde teleolojik bir siyasal anlayışla gerçekleştirilmesinin etkisiyle Türkiye’de de bu tür sorunların, büyük ölçüde, polis marifetiyle engellenmesi ve kontrol edilmesi yönünde bir politika tatbik edilmiştir. Öyle ki 2559 sayılı Kanunun birçok maddesi polisin, siyasal iktidar adına, toplumsal hayattaki etkisini arttıran bir dizi yeni hüküm içermiştir. Bu minvalde Kanunun yardıma muhtaç kişilerin sorunlarının giderilmesi; fuhuşla mücadele edilmesi; yerli ve yabancı sinema filmlerinin kontrol edilmesi ve aile ile gençlerin korunması meselelerinde polise biçtiği rol dikkat çekmektedir. Böylelikle siyasal ve toplumsal hayatın düzenli biçimde sürmesini amaçlayan kamu düzeni kavramı güvenlik ve asayişin yanı sıra birtakım beşerî faaliyet ve kurumları da bünyesine dâhil etmiştir.

Bu dönemde polisin toplumsal hayatta en çok mücadele ettiği hususların başında fuhuşla mücadele yer almıştır. Birinci Dünya Savaşından sonra Bolşevik Devriminden kaçan çok sayıda Beyaz Rusyalının İstanbul’a gelmesi ve bu dönemde İstanbul’un İtilaf Devletlerince işgal altında bulunması önce İstanbul’da sonrasında ise Anadolu’da fuhşun hızla artmasına yol açmıştır. Ekonomik ve toplumsal sorunlar nedeniyle erken Cumhuriyet döneminde bu süreç devam etmiş ve öncesinde sadece yabancı kadınların çalıştığı umumhanelerde Türk vatandaşı kadınlar da çalışmaya başlamıştır (Pinar, 2020: 19-20). Aynı dönemde müstehcen romanların ve filmlerin sayısındaki hızlı artış kadınların ve gençlerin bu tür fiillerin olumsuz etkisinden korunması yönündeki siyasal iradeyi harekete geçirmiştir (Toprak, 2017: 51). 1930’lu yılların başından itibaren bir yandan fuhuşla ilgili yasal düzenlemeler yapılırken diğer yandan polisin bu tür fiilleri kontrol etmesi beklenmiştir. 1930’da kabul edilen 1593 sayılı Umumî Hıfzıssıhha Kanunu ile “umumî kadınların” uymakla yükümlü olduğu hükümler tespit edilmiştir. Bu kandan üç sene sonra ise Fuhuşla ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevî Hastalıklarla Mücadele Nizamnamesi ile “umumî kadınlar ve umumî evlerle” ilgili daha detaylı düzenleme yapılmıştır.

Bu düzenlemelerin takibi ve kontrolü görevi ise polise tevdi edilmiştir. Polis gerek bu mevzuatı uygulayarak gerekse 1934’te kabul edilen 2559 sayılı Kanun hükümleri doğrultusunda fuhuştan kaynaklı toplumsal ve sıhhi sorunları önlemeye çalışmıştır. Bu kapsamda, ilk olarak, EİUM tarafından hazırlanan ve Dahiliye Vekâletince bütün vilayetlere gönderilen fuhuşla mücadeleye ilişkin 12 Nisan 1930 tarihli Tamimnamede bundan böyle Türkiye’nin hiçbir yerinde umumhane açılmasına müsaade ve müsamaha edilmeyeceği belirtilerek mevcut olanlardan gizli biçimde faaliyet gösterenlerin derhal kapatılması emredilmiştir. Verilen izinle daha önce kurulmuş olanların da yeni kişileri çalıştırmaması gerektiği

bildirilmiştir. Ayrıca fuhuşla iştiğal eden yabancılardan sınır dışına çıkartılmamış olanların da sınır dışı edilmeleriyle ilgili işlemlerin gerçekleştirilmesi istenmiştir. (PM, 244: 504). Bu yasaklayıcı işlemde sonra polis tarafından 1931’de TBMM’ye sunulan raporda umumhanelerin kapatılması nedeniyle buralarda çalışanların köylere ve diğer mahallere dağıldıkları belirtilmiştir. Polise göre bu durum Ankara, İzmir, Manisa ve Konya gibi vilayetlerde fuhuştan kaynaklı hastalıkların artmasına ve güvenlik zafiyetine yol açmıştır. Bununla birlikte polis umumhanelerin kapatılmasını olumlu karşılamış ve fuhuş ile zührevî hastalıklarla ciddi biçimde mücadele etmiştir. Nitekim gönderilen talimatlarda umumhanelerin yeniden açılmasına izin verilmemesi ve yakalanan kadınların Cumhuriyet savcılıklarına teslim edilmesi emredilmiştir. Bu tür yerlerin faydadan ziyade zarar verdiği belirtilerek Batı ülkelerinde de umumhanelerin lağvedildikleri dile getirilmiştir (BCA, 88.580.19).

Siyasal iktidarın bu yasaklayıcı politikaları 1933 tarihli Nizamnameyle birlikte düzenleyici ve kontrol edici yaklaşıma dönüşmüştür.¹¹ Benzer yaklaşım bir sene sonra 2559 sayılı Kanunda da görülmüştür. Yasaklayıcı yaklaşım sona ermiş olsa da siyasal iktidar fuhuş toplumsal hayat açısından en ciddi güvenlik tehditlerinden biri olarak görmeye devam etmiştir. Siyasal iktidar fuhuş milletin toplumsal bünyesini hatta varlığını tehdit eden maraz olarak tanımlamıştır. Bu tehdidin Türkiye’de henüz geçici, uzak ve zayıf bir durumda olmasına karşın gerekli tedbirlerin alınması zaruri görülmüştür. Bu nedenle fuhuş bazı usul ve kaidelerle düzenleyip kontrol etmeden beklenen toplumsal, ahlâkî ve sıhî faydanın sağlanamayacağı kabul edilmiştir. Bununla birlikte fuhuşun sadece kanunî ve cezaî tedbirlerle önlenmesinin mümkün olmadığı ifade edilerek genel ve özel cemiyet ile kurumların çalışmalarının önemine de temas edilmiştir.

Bu çerçevede polisten beklenen önleyici faaliyetlerin başında mezkûr Nizamname ve talimatnamelerde belirtilen kişilerin, öncelikli olarak, parmak izlerinin ve fotoğraflarının alınması gelmiştir. Parmak izinin alınması 2559 sayılı Kanunla resmî olarak düzenlenmiş ve bu işlemin “adlî teşhis ve herhangi bir cürümde suçluyu tayin” için gerçekleştirildiği belirtilmiştir. Fuhuşla iştiğal eden kişilerin parmak izlerinin alınması da siyasal iktidarın bu kişileri bu çerçevede değerlendirdiğini göstermiştir. Nitekim Kanunun gerekçesinde yer alan ifadeler siyasal iktidarın umumî evler ve kadınlar ilgili meseleye nasıl baktığına ve polise yüklediği görevlere işaret etmesi açısından oldukça mühimdir:

Gizli randevu mahallerile mevzu nizamata ve talimat ahkâmına muhalif hareketi görülen umumhaneler seddine gelince; insanlık hislerini tereddidi eden

¹¹ EİUM’nin 1935 tarihli raporuna göre 1933’te yürürlüğe giren Fuhuşla ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevî Hastalıklarla Mücadele Nizamnamesiyle birlikte 34 vilayette umumhane, 5 vilayette birleşme evi, 4 vilayette de tek başına fuhuş icra edilen ev açılmıştır (EİUM, 1935: 9).

ve içtimai hayatta umulmaz rahneler açan fuhuş cemiyet aleyhinde irtikap olunan ve cemiyet hayatını tehdit eden cinayetlerin en müthişidir. Ve fahişeler de bir cemiyet içindeki muzur unsurların en muzurlarıdır.

Cemiyetin emniyet ve huzur selbenden caniler cemiyete zarar verirler. Fakat onların zararı bir veya birkaç kişinin can veya malına münhasır kalır. Lakin fahişelerin dağıttıkları zehir yüzlerce binlerce ahalinin hariminde facialara ve nesilden nesile geçen korkunç felaketlere sebebiyet verir. Onun içindir ki birçok içtimaiyatçılar fahişeleri muzur unsurların en muzuru telakki etmişlerdir. Bunlara karşı alınacak tedbirler de mazarratları kadar şedit ve müesser olmalıdır. Bu içtimai felaketi derpiş edilen Büyük Millet Mecl'si'nin kabul ettiği 1593 numaralı umumi Hıfzıssıhha Kanununun 128 maddesi de bu gibi mahalleler hakkında Dahiliye ve Sıhhiye Vekâletlerince müştereken bir nizamnamenin tanzim edileceğini tasrih etmektedir. Ancak vekaletin bu baptaki nokta nazarı esas itibariyle gerek gizli randevu mahallenin ve gerek umumhaneleri nizamata ve talimat ahkâmına muhalif hareketleri görüldüğü takdirde derhal zabıtaca seddedilmesi noktasında hadisatın verdiği kanatlara müsteniden temerküz etmiştir (TBMMZC, 04.07.1934: Gerekçe).

Erken Cumhuriyet döneminde polisin toplumsal hayata ilişkin kontrol faaliyetlerinde fuhuşla mücadelenin yanı sıra sinema filmleriyle ilgili denetleyici işlemler de önem arz etmiştir. Siyasal iktidar, toplumsal hayatta herhangi bir huzursuzluk yaşanmaması ve bunun siyasal sistemi olumsuz etkilememesi adına polisten ülkedeki tüm sinema filmlerinin rejime ve toplumsal yapıya uygunluğunu denetlemesini istemiştir. Öyle ki 2559 sayılı Kanunda kamu düzeni açısından sinema filmlerinin çekiminin ve gösteriminin taşıdığı önem açık biçimde vurgulanmıştır. Kanunun yabancı filmlerin Türkiye’de gösterime girmesini ve yerli filmlerinin çekilmesini polisin iznine bağlaması bu kapsamda düzenlenmiştir. Burada dikkati çeken hususların başında polisin bu denetimi ilgili makamlarla birlikte yapacağı belirtilmesine karşın izin yetkisinin polise verilmesi olmuştur.

Siyasal iktidarın bu denetim görevini, aslı olarak, polise vermiş olmasında sinemanın dönemin en etkili kitle iletişim aracı olmasının etkisinden bahsetmek mümkündür. Nitekim bu yıllarda yeni rejim ülke içindeki meşruiyetini ve yurt dışında ise prestijini artıracak filmlerin çekilmesi yönünde birçok resmî faaliyette bulunmuştur. Buna karşın tersi yöndeki faaliyetleri önlemek için de ciddi gayret sarf etmiştir. Nitekim Kanunun TBMM’deki görüşmelerinde Dahiliye Vekili Şükrü Kaya yabancı filmlerin Türkiye’nin lehinde veya aleyhinde propaganda içerebileceğinden bahisle bunların hükümet tarafından kontrolünün elzem olduğunu ifade etmiştir. Bu konuşmada kontrolün mahiyeti de “ahlâk, sanat ve siyaset” açısından olacağı belirtilmesi kamu düzeninin bu konuda da emniyet ve asayişin sağlanmasından çok daha geniş mânâda ele alındığını gösterir niteliktedir. Şükrü Kaya gelişmekte olan yerli sinemanın da kamuoyunda rahatsızlığa se-

bebiyet verdiğini belirterek bu filmlerin de denetlenmesinin şart olduğunu söylemiştir (TBMMZC, 04.07.1934). Bu doğrultuda Kanun ahlâka ve genel terbiyeye uygun olmayan ve ayrıca devletin emniyet ve siyasetine zararı dokunan oyun oynatılan veya temsil verilen yerlerin polis tarafından kapatılmasını öngörmüştür.

Esasında 1932’de yürürlüğe giren Sinema Filmlerinin Kontrolüne Dair Talimatname Türkiye’de gösterilecek filmlerin gösterime girmeden önce İstanbul il emniyet müdürü ve bir emniyet müfettişinin yer aldığı bir komisyonca incelenmesini içermiştir. Bu komisyonun din propagandası yapan, askerlik şerefini ihlâl eden, içtimaî terbiye ve adaba aykırı, umumî emniyet ve intizamı etkileyen; içeriği ülke aleyhine olan ve Türkiye’nin dostu devletlerle siyasî münasebetlerini olumsuz etkileyecek filmlerin gösterilmesine müsaade etmeyeceği belirtilmiştir (RG, 19.07.1932). 2559 sayılı Kanun ise bu düzenlemeye ilaveten çekilecek yerli filmler için önceden polis izni alınmasını şart koşmuştur. Nitekim 1939’da yürürlüğe giren Filimlerin ve Filim Senaryolarının Kontrolüne Dair Nizamname ile Türkiye’de film çekmek isteyenlerin de önceden film senaryolarıyla birlikte bölgenin en büyük mülkiye amirine müracaat etmesi gerektiği bildirilmiştir. Mezkûr Nizamnamede polisin yer aldığı inceleme komisyonunun filmlerde inceleyeceği hususları daha detaylı biçimde sıralamıştır. Buna göre polisin “Herhangi bir devletin siyasî propagandasını yapan; herhangi bir ırk veya milleti tezyif eden; dost devlet ve milletlerin hislerini rencide eden; din propagandası yapan; millî rejime aykırı olan siyasî, iktisadî ve içtimaî ideoloji propagandası yapan; umumî terbiyeye ve ahlâka ve millî duygularımıza mugayir bulunan; askerlik şeref ve haysiyetini kıran ve askerlik aleyhinde propaganda yapan; memleketin inzibat ve emniyeti bakımından zararlı olan; cürüm işlemeğe tahrik eden; içinde Türkiye aleyhinde propaganda vasıtası olacak sahneler bulunan” filmlerin çekilmesine ve gösterime girmesine izin vermemesi istenmiştir (RG, 31.07.1939).

Siyasal iktidarın toplumsal hayatta polisin asayişini sağlaması konusunda önem verdiği bir diğer husus serseriliğin önlenmesi olmuştur. İlk kez İkinci Meşrutiyet döneminde suç olarak tanımlanan serserilik birçok Avrupa ülkesinde çok daha uzun zaman önce yasal düzenlemelerle ve cezaî müeyyidelerde önlenmeye çalışılmıştır. 16. yüzyıl İngiltere’inde dilencililiği önlemek adına polis dilencilere İngilizce serseri anlamına gelen ‘Vagabond’ kelimesinin ilk harfi olan V işaretini taşıyan damgalar vurarak bu kişileri şehirlerden uzaklaştırmak istemiştir (Yalçın, 1960: 219). İlerleyen dönemde serseriler sadece ekonomik nedenlerle değil aynı zamanda siyasal tehditlere neden oldukları için de polis tarafından takip edilmiştir. 1871’de iki ay kadar kısa süre varlığını korumuş olan Paris Komününün toplumsal tabanında serserilerin de yer aldığı gerekçesiyle Komünün yıkılmasından sonraki yıllarda Fransız polisi, düzenli biçimde, serserileri toplayarak şehir dışına bırakmış ve şehre dönmeleri hâlinde tutuklamakla tehdit etmiştir (Davies, 1991: 7-9). Osmanlı’da ise serseriliğin 31 Mart Vakasından çok kısa sonra kanunla suç kabul edilmesinin siyasal iktidarların serserilik ve suç arasında kurdukları bağdan

kaynaklandığını söylemek mümkündür. 26 Nisan 1325/1909 tarihli Serseri ve Mazannaisu Eşhas Hakkındaki Kanunda serseri “Hiç bir vasıtai maişeti bulunmadığı ve çalışma kudreti olduğu halde lâakal 2 aydan beri birgüna kâr ve kisp veya sanatla meşgul olmayan ve bu müddet zarfında iş bulmak için teşebbüsâtı lâzimedede bulunduğunu dahi ispat edemeyip şurada burada dolaşan kimselere serseri itlâk olunur. Çalışmaya muktedir iken teseülü vesilei maişet ittihaz edenler dahi serseri addolunurlar.” şeklinde tanımlanmıştır (MMZC, 11.03.1325). Erken Cumhuriyet döneminde de özel bir tanıma sahip olan serserilik kanunî düzenlemelerle suç olarak görülmeye devam etmiştir. Bu doğrultuda herhangi bir suç işlemediği hâlde bir kimsenin serseri olduğuna karar verilmesi durumunda gerekli asayiş tedbirlerinin alınması öngörülmüştür.¹² Serseri addedilen kişiler herhangi bir suç işlememiş olsalar dahi mevcut hayat tarzlarının toplumsal hayata ve düzene zarar vermekte olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle çalışma gücüne sahip olmasına karşın iki ay boyunca hiçbir işle meşgul olmayarak sağda solda gezen kişilerin ekonomik, toplumsal ve asayiş gerekçelerine dayandırılarak ıslah edilmeleri uygun görülmüştür. Buna göre polisin serseri olarak kabul edilen kişileri Cumhuriyet savcılığına sevk etmeleri istenmiştir. Mahkemece bu kişilerin nafia veya belediye hizmetlerinde çalışmalarına veyahut çalışacakları uygun bir yere nakledilmelerine karar verileceği belirtilmiştir. Bu karara aykırı davranan serserilerin hapis cezasıyla cezalandırılacakları hüküm altına alınmıştır (PM, 304: 3330-2).

1932 senesinde Dahiliye Vekâletinin vilayetlere göndermiş olduğu Tamimnamede valilerden kendi bölgelerindeki serserileri tespit ederek polis ve jandarma dairelerine bildirmeleri istenmiştir. Bu kişilerin Kanun dâhilinde tevkif olunacağı belirtilerek; benzer şekilde sınırlardaki kayıtların tam olarak tutulmaması nedeniyle ülkeye giren yabancıların da bu çerçevede takip edilmesi gerektiği söylenmiştir. Yabancıların takip edilerek herhangi bir işle uğraşmamaları durumunda serseri olarak görülerek sınır dışı edilmeleri gerektiği vurgulanmıştır (PM, 272: 1168). Ekonomik bir işle meşgul olmayan kişilerin suç işleme riskinin fazla olması nedeniyle bu kişilerin takibi ve tevkifi meselesi önem taşımıştır. Nitekim 2559 sayılı Kanunda 1935 senesinde yapılan değişiklikle parmak izi ve fotoğrafları alınacak kişiler arasına serseriler de dâhil edilmiştir (RG, 15.06.1935).

Siyasal iktidar polisin iş sahibi olmayan serserileri takip etmesi kadar belirli meslekleri icra edenleri de gözetlemesini isteyerek toplumsal hayat üzerindeki kontrolünü artırmaya çalışmıştır. Bu nedenle 1930’da kabul edilen 1704 sayılı Otel, Pansiyon, Ticaretane Ve Sair Umumî Müesseselerde Oturan Ve Çalışanların Hüviyet Varakası Vermeleri Mecburiyetine Dair Kanun polisin toplumsal hayattaki hareketliliği kontrol etmesi açısından önemli hükümler içermiştir.

¹² Bu Kanun 20.07.1963 tarihli Resmî Gazetede yayımlanan Serseri ve Mazannaisu Eşhas Hakkında Kanunun Yürürlükten Kaldırılmasına Dair Kanun’a kadar yürürlükte kalmıştır.

Kanunun tatbikine ilişkin Dahiliye Vekâletince yayımlanan Talimnamede bu kontrolün derecesi görülmektedir. Buna göre han, pansiyon, otel ve bekar odalarının yanı sıra şirketler dâhil bütün ticarî işletmeleri idare edenler ile buralarda çalışanlar ve kalanların hüviyet varakalarını 24 saat içinde bölgedeki polis karakoluna teslim etmesi öngörülmüştür. Bu belgede kişinin kimlik bilgilerinin yanı sıra tabiiyeti ve milliyetine; hangi tarihte nereden geldiğine; ne kadar kalıp nereye, ne zaman ve hangi güzergâh üzerinden gideceğine; çalışan ise daha önce nerelerde çalıştığına ilişkin bilgiler yer almıştır (PM, 252: 604). Kanun böylelikle ülke içerisindeki insan hareketliliğini takip ederek, aranan herhangi bir şahsın gerektiğinde kolayca bulunabilmesini amaçlamıştır.

Sonuç

Modern devletlerdeki polis, kanunların ve diğer mevzuatın siyasal ve toplumsal hayatta uygulanmasını takip eden bir kurum olması nedeniyle siyasal iktidarın hem zihniyet dünyasını hem de topluma bakışını gösteren bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle devletin kurumsallaşma seviyesi, ülkenin yönetim şekli, genel ekonomik sistem ve devlet-toplum ilişkisi polisin kurucu düşüncesine doğrudan tesir eden unsurlardır. Bu durum Türk siyasal hayatına bakıldığında Türkiye için de geçerli olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin yüz yılı bulan tarihinde devlet ve toplum ilişkisinin farklı merhalelerden geçmiş olduğu dikkate alındığında polisin her bir dönemdeki kurucu düşüncesinin nasıl oluştuğu ve geliştiği meselesi önem taşır.

Buradan hareketle bu çalışma, ilk olarak, erken Cumhuriyet döneminde polis teşkilatının kurucu düşüncesindeki ilke, değer ve amaçları ele alarak onun gerçekleştirilmesi istenen siyasal, ekonomik ve toplumsal amaçlara temas etmiştir. İkincisi, polisin kurucu düşüncesinin izini takip etmek devlet ve toplum ilişkisinin bu dönemde nasıl oluştuğunu göstermenin yanı sıra bu ilişkinin yüz yıllık süre zarfındaki değişimini de anlamının ilk adımını teşkil etmiştir. Bu çalışma, ayrıca, polisi kendi teşkilat yapısı ve gelişmesi haricinde siyasal iktidar tarafından nasıl görüldüğünü aktarmak suretiyle onun Türk siyasal hayatındaki konumuna da temas etmeye çalışmıştır. Zira Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi siyasal varlığını korumak adına takip ettiği modernleşme süreci onun polise olan ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Polis bir yandan devletin egemen bir aktör olduğunun delili, diğer yandan ise modernleşme sürecinin koruyucusu olarak bu ihtiyacı karşılamaz hâle getirmiştir. Siyasal iktidar da inkılapların siyasal ve toplumsal hayatta korunması ve benimsenmesi açısından polisi bu amaca matuf biçimde tesis etmiştir. Bu durum polisi siyasal emniyeti sağlayan teşkilat olmanın ötesine taşıyarak siyasal iktidarın arzu ettiği toplumsal yapıyı oluşturmaya çalışan bir kuruma dönüştürmüştür.

Makalede ayrıca, erken Cumhuriyet döneminde, devlet ve toplum arasın-

daki emniyet ve asayiş ilişkisinin büyük ölçüde polisin kullanılması suretiyle gerçekleştirildiği tespit edilmiştir. İlginç bir şekilde polisin siyasal sistem açısından böyle bir anlamı ve önemi olmasına karşın bu döneme ilişkin bilimsel çalışmalarda bu anlam ve önem çoğunlukla ihmal edilmiştir. Bu makalede ise polisin erken Cumhuriyet döneminde iç ve dış egemenliği sağlama, inkılapları koruma, yeni gelişmekte olan şehirlerde asayiş tesis etmesi, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin siyasal iktidarın arzu ettiği biçimde oluşması için faaliyet yürütmesi gibi hususlar doğrudan kanun maddeleri ve gerekçeleri, siyasal iktidarın açıklamaları ve polisin bunlarla ilgili faaliyetleri üzerinden izah edilmiştir. Böylelikle esasında bu dönemde siyasal sistemin sağlamlaşması için çalışan birçok kurumdan biri olan polisin siyasal iktidar açısından taşıdığı önem vurgulanmıştır. Polisin siyasal sistem açısından taşıdığı bu önem onun kurucu düşüncesinin genel hatlarını da göstermiştir.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

- BCA. *Cumhurbaşkanı Korumakla Görevli Polis Teşkilatının Vazifelerine Ve İstihdam Şekillerine Dair Talimatnamenin Başbakanlığa Sunulduğu*. 1.7.3.
- BCA. *İlmiye Sınıfının Giyeceği Elbise Ve Sarığın Münasip Olmasına Dair Genelgenin Köy Ve İmam Ve Hatiplerine Polis Ve Jandarmaca Tebliğ Edileceği Ayrıca Tarafınızdan Da Münasip Giyinmeyenlere İhtarda Bulunulması*. 3.19.6.
- BCA. *Bağçecek'in Bir Köyünde Çocuklara Arapça Harflerle Ders Veren Bir İmanın Görevinde Kalmasının Uygun Olmayacağı*. 8.69.32.
- BCA. *Ramazan'da Vaaz Verecek Vesikalı Hocaların İsim Ve Memleketlerini Gösterir Cetvelin Gönderilmesi Ve Emniyet Müdürlüğü'ne Müracaat Ettirilmeleri*. 12.101.18.
- BCA. *Cumhurbaşkanı M. Kemal Atatürk İmzası İle Yayınlanan Ülkedeki Başkaldırıların Yok Edilmesi Hakkında Beyanname*. 13.12.14.
- BCA. *İstanbul Belediye Zabıtası Görevlerinin Devlet Zabıtasına Verilmesi*. 13.54.18.
- BCA. *Osmanlı Hanedanı Mensuplarının Resim Ve İsimlerini İhtiva Eden Mektup Ve Kağıtların Menfi Propaganda da Kullanılabileceği İçin Tahrir-i Sükun Kanunu Gereği Satılmasının Yasaklanması*. 14.43.7.
- BCA. *Ankara Belediyesi Zabıta Görevlerinin Polis Tarafından Yürütülmesi*. 15.76.5.
- BCA. *Emniyet Genel Müdürlüğü'nün, İl Teşkilatlarıyla Ve Durumlarıyla İlgili Raporu*. 88.580.19.
- BCA. *Emniyet Teşkilatı'nın On Yıllık Cumhuriyet Dönemindeki Teşkilat, Mevzuat ve İcraatı*. 88.581.14

BCA. *İstanbul Ve Ankara Belediye Zabıtası Görevinin Polis Tarafından İfasına Dair 9813 Ve 10241 Sayılı Kararların 1950 Yılı Başından İtibaren Kaldırılması*. 120.57.3.

BCA. *Orta Ve Yüksekokul Talebeleriyle Öğretmen Ve Öğretim Üyelerinin Ders Notlarını Arapça Harflerle Tutmamaları İçin İkaz Edilmeleri*. 144.32.10

MMZC. (1325). *Serseri ve Mazanne-i Su' Eşhas Hakkında Kanun Lâyihası*. D. I, İç. 1, İn. 45.

RG (1341). *Takriri Sükûn Kanunu*. Sayı: 87, 04.03.1341.

RG (1929). *Vilayet İdaresi Kanunu*. Sayı: 1184, 05.05.1929.

RG (1932). *Türkiye'de Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun*. Sayı: 2126, 16.06.1932.

RG (1932). *Sinema Filmlerinin Kontrolüne Dair Talimatname*. Sayı: 2153, 19.07.1932.

RG (1935). *Polis Vazife ve Salâhiyet Kanununun 5 inci Maddesinin A Fıkrasını Değiştiren Kanun*. Sayı: 3029, 15.06.1935.

RG (1936). *İş Kanunu*. Sayı: 3330, 15.06.1936.

RG (1937). *Emniyet Teşkilât Kanunu*. Sayı: 3629, 12.06.1937.

RG (1939). *Filimlerin ve Film Senaryolarının Kontrolüne Dair Nizamname*. Sayı: 4272, 31.07.1939.

TBMMZC. (1932). *Türkiyede Ecnebi Tebaası Tarafından Yapılması Memnu Olan Sanatlar Hakkında 1/70 Numaralı Kanun Lâyihası Ve İktisat Encümeni Mazbatası*. D.: IV, İç.: 1, İn.: 59.

TBMMZC. (1932). *Polis Teşkilâtı Hakkında 1/165 Numaralı Kanun Lâyihası ve Dahiliye Ve Bütçe Encümenleri Mazbataları*. D.: IV, İç.: 1, İn.: 75.

TBMMZC. (1934). *Polis Vazife ve Salâhiyetler Hakkında 1/278 Numaralı Kanun Lâyihası ve Dahiliye Encümeni Mazbatası*. D.: IV, İç.: 3, İn.: 77.

TBMMZC. (1937). *Reisicümhurun Nutku*. D.: V, İç. 3, İn.:1.

TBMMZC. (1937). *Polis Teşkilat Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun Lâyihası ve Dahiliye ve Bütçe Encümenleri Mazbatası (1/625)*. D.: V, İç.: 2, İn.: 66.

TBMMZC. (1937). *Polis Teşkilat Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun Layihası Ve Dahiliye Ve Bütçe Encümenleri Mazbataları (1/625)*. D. V., İç.: 2, İn.: 69.

Diğer Kaynaklar

Bayley, D. H. (2019). *Patterns of Policing A Comparative International Analysis*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press.

- Beriş, H. E. (2006). *Küreselleşme Çağında Egemenlik Ulusal Egemenliğin Yeni Sınırları*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Bowling, B. vd. (2019). *The Politics of The Police*. Oxford: Oxford University Press.
- CHF (1927). *Cumhuriyet Halk Fırkası Büyük Kongresi*. Ankara: TBMM Matbaası.
- CHF (1931). *Cumhuriyet Halk Fırkası Üçüncü Büyük Kongresi Zabıtları*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- CHP (1935). *C.H.P. Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası*. Ankara: Ulus Basımevi.
- CHP (1938). *On Beşinci Yıl Kitabı*. Ankara.
- Davies, J. (1991). "Urban Policing and Its Objects: Comparative Themes in England and France in The Second Half of Nineteenth Century". *Policing Western Europe: Politics, Professionalism and Public Order, 1850-1940*. (Ed. C Emsley ve B. Weinberger). New York: Greenwood Press.
- DV (Dahiliye Vekâleti) (1937). *Umumî Müfettişler Konferansında Görüşülen ve Dahiliye Vekâletini İlgilendiren İşlere Dair Toplantı Zabıtları ile Rapor ve Hulasası 1936*. Ankara: Başvekâlet Matbaası.
- EGM (2021). *Belgelerle Türk Polis Tarihi Cilt 8*. Ankara: EGM Belge Yönetimi ve Koordinasyon Daire Başkanlığı.
- EİUM (1935). *Geçen Dört Yılda Yapılan Ve Gelecek Dört Yıl İçinde Yapılacak İşlerin Hülâsası*. Ankara: Başvekâlet Matbaası.
- Emsley, C. (1991). *Police Forces and Public Order in England and France During Interwar Years. Policing Western Europe: Politics, Professionalism and Public Order, 1850-1940*. (Eds. C Emsley and B. Weinberger). New York: Greenwood Press.
- Emsley, C. (2007). *Crime, Police, and Penal Policy European Experiences 1750-1940*. New York: Oxford University Press.
- Ergut, F. (2021). *Modern Devlet ve Polis Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erim, N. (2021). *Günlükler 1925-1979 I. Cilt*. (Haz. A. Demirel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Genç Yılmaz, A. (2018). "Polisin Özerkliği: Polis ve Siyaset İlişisini Yeniden İncelemek". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6(1), 169-185.
- Gözler, K. (2008). *İdare Hukuku Dersleri*. Bursa: Ekin Yayınları
- Haklı, S. Z. (2021). *Modern Siyasî Kurumlar ve İdeolojiler*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları.
- Heper, M. (2015). *Türkiye'de Devlet Geleneği*. (Çev. N. Soyarı). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

- İdare Mecmuası. (1938). *On Beş Yıl Zarfında Cumhuriyet Zabıtasının Çalışmaları Hakkında Rapor*. Sayı: 127, 29 Birinci Teşrin 1938, 9-63.
- İnönü, İ. (1995). Fırkamızın Devletçilik Vasfı. *Türkiye'de Devletçilik*. (Der. N. Coşar). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- İnönü, İ. (2018). *Hatıralar*. (Haz. S. Selek). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kara, İ. (2016). *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaya, Ş. (1938). *Şükrü Kaya Sözleri-Yazuları 1927-1937*. (Haz. E. Ergüven). İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Kuruç, B. (2004). Kemalist Ekonomi Görüşü: Kesitler. *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Kemalizm C. 2*. (Ed. A. İnel). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Miller, S. (2016). Political Theory, Institutional Purpose and Policing. *The SAGE Handbook of Global Policing*. (Eds.: B. Bradford, vd.). London: SAGE Publications.
- Okçabol, D. (2016). *Türk Zabıta Tarihi ve Teşkilat Tarihçesi* (tıpkı basım). Ankara: Polis Akademisi Yayınları.
- Pınar, M. (2020). "Fuhuş ve Zührevi Hastalıkların (Frengi) TBMM'de Tartışılması ve Resmî Raporlara Yansımaları (1920-1932)". *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Salgın Hastalıklar Özel Sayısı, 15-42
- PM (Polis Mecmuası) (1930). *2019 Sayılı Tamimname*. Sayı: 244, Nisan 1930. 503-505.
- PM (1930). *Son Posta Gazetesinin Neşriyatı Üzerine Dahiliye Vekili Âlisi Şükrü Kaya Beyefendi Hz.nin Polis ve Jandarma Hakkındaki Hakimiyeti Milliye Gazetesine Vukubolan Çok Kıymetli Beyanatları*. Sayı: 249, Eylül 1930. 556.
- PM (1930). *Otel, Pansiyon, Ticarethane Ve Sair Umumî Müesseselerde Oturan Ve Çalışanların Hüviyet Varakası Vermeleri Mecburiyetine Dair 1704 Numaralı Kanununun Tatbikisuretine Dair Talimatname*. Sayı: 252, Birinci Kânun 1930. 604-611.
- PM (1931). *Dahiliye Vekâleti Celilesinin Kaçakçılık Hakkındaki 11/12/931 Tarih ve 1 2813 No.lu Tebligatı*. Sayı: 264, Kânunuevvel 1931. 903-905.
- PM (1931). *Kararnameler*. Sayı: 264, Kânunuevvel 1931. 918.
- PM (1932). *Serseriliğin Murakabesi*. Sayı: 272, Ağustos 1932. 1167-1168.
- PM (1933). *Kanunlar Muvacehesinde Polisten Beklenenler*. Sayı: 279, Mart 1933. 1383-1389.
- PM (1933). *Dahiliye Vekâleti Yüksek Makamından Bütün Vilayetlere Gönderilen Mühim Bir Tamim*. Sayı: 287, İkinci Teşrin 1933. 1728-29.
- PM (1934). *Tamimname*. Sayı: 289, İkinci Kanun 1934. 1800.

- PM (1934). *Dahiliye Vekâleti Yüksek Makamlarının Tamimleri*. Sayı: 295, Temmuz 1934. 1980-1981.
- PM (1934). *Poliste Terbiye ve Bilgi*. Sayı: 299, Kasım 1934. 2139-2143.
- PM (1934). *Üniformalı Polisin Halk ile Teması*. Sayı: 300, Aralık 1934. 2882-2884.
- PM (1936). *Nizamâtı Zabıtabandan Serseri ve Mazennei su Eşhas Hakkında İzahat*. Sayı: 304, Ocak 1936. 3330-3333.
- PM (1936). *Tetkiki Hüviyet Ne Demektir*. Sayı: 304, Ocak 1936. 3334-3343.
- PM (1936). *Emniyet Bakımından Yurdumuzda Son Bir Yıl İçinde Meydana Gelen Hadiseler*. Sayı: 305, Nisan 1936. 3693-3695.
- PM (1937). *Polis Mekteplerinin Tarihçesi*. Sayı: 311, Birinci Teşrin 1937. 4201-4207.
- Poggi, G. (2005). *Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım*. (Çev. Ş. Kut ve B. Toprak). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Poggi, G. (2008). *Devlet Doğası, Gelişimi ve Geleceği*. (Çev. A. Babacan). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Polis Akademisi (2016). *Polis Okulu Broşürü 1937* (tıpkı basım). Ankara: Polis Akademisi Yayınları.
- Serim, N. (1940). *İstihbarat I, Millî İstihbarat*. Ankara: Alâeddin Kıral Basımevi.
- Toprak, Z. (2017). "Türkiye'de Müstehcen Avam Edebiyatı (1908-1928)". *Toplumsal Tarih*, 285, 50-63.
- Yalçın, S. (1960). "İngilteredeki Sosyal Emniyet Sisteminin Nüvesi". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 9-10-11, 217-225.