TANER AKÇAM

İŞKENCEYİ DURDURUN!

İNSAN HAKLARI VE MARKSİZM



AYRINTI

AYRINTI: 34
İnceleme dizisi: 20

İŞKENCEYİ DURDURUN
İNSAN HAKLARI ve MARKSİZM
Taner Akçam

Kapak
Tonguç Baykurt

Ofset baskıya hazırlık
Renk Yapımevi, Başmusahip Sk. 3/3
Cağaloğlu-İstanbul Tel: 526 91 69

Baskı
Kıral Matbaası 527 39 69

Birinci basım
Ocak 1991

AYRINTI
Yayınevi
Başmusahip Sk. 3/4 Cağaloğlu-İstanbul Tel: 511 70 09 Fax: 522 83 97

Taner Akçam

İŞKENCEYİ DURDURUN

"İnsan Hakları ve Marksizm"



İ N C E L E M E

ŞENLİKLİ TOPLUM
İvan İllich/2. basım

YEŞİL POLİTİKA
Jonathan Porritt/2. basım

Marks, Freud ve
GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ
Bruce Brown/2. basım

KADINLIK ARZULARI
"Günümüzde Kadın Cinselliği"
Rosalind Coward/2. basım

FREUD'dan LACAN'a PSİKANALİZ
Saffet Murat Tura

NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NE İÇİN SANAYİ?
Rudolf Bahro

ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET
Der: David Riches

ELEŞTİREL AİLE KURAMI
Mark Poster

İKİBİN'E DOĞRU
Raymond Williams

DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT
Kürşat Bumin

YARIN
Sanayi Toplumu Yol Ayrımında / Eleştiri ve Gerçek Ütopya
Robert Havemann

DEVLETE KARŞI TOPLUM
Pierre Clastres

RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)
Oskar Anweiler

BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ
1917'den 1921'e Devlet ve Karşı Devrim
Maurice Brinton

EDEBİYAT KURAMI
Terry Eagleton

SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR
Boris Frankel

EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ
Paulo Freire

ÖZGÜR EĞİTİM
Joel Spring

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ: NİÇİN HAMBURG SOSYAL ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜ'SÜNDE TÜRKİYE'DE İŞKENCENİN TARİHİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMAYAPILIYOR/Jan Philipp Reemtsma 11
YAZILAR ÜZERİNE GENEL BİR KAÇ SÖZ 13

İNSAN HAKLARI KAVRAMININ EVRİMİ VE MARKSİZM 16
GİRİŞ 16
I. İNSAN HAKLARI KAVRAMININ TARİHSEL EVRİMİ 20
a- Antik Yunan ve Roma'da İnsan Hakları ve Politik Özgürlükler 23
b- İlk Hıristiyanlıkta İnsan Anlayışı 25
c- Ortaçağ Doğal Hukuku 25

d- Zümrelerin Özgürlük Hakkı 27
e- Reform Hareketi 28
f- 16. ve 17. Yüzyıl Sözleşme Teorileri 29
g- Devrimci İngiltere'nin Liberalleri 30
h- Alman Doğal Hukuk Teorileri 32
ı- Amerika'da İnsan Hakları 33
i- Fransız İnsan Hakları 34
k- Alman İdealizmi 35
l- Almanya'da 1848 Devrimi 37
II. SOSYALİST DÜŞÜNCE VE İNSAN HAKLARI KAVRAMI 38
a- Marx ve İnsan Hakları Kavramı 40
b- Marx'ta İnsan Anlayışı 46
c- Marx ve Bireysel Özgürlük 54
d- Birey-Kolektif Grup (Sınıf) İlişkisi 60
e- Marx ve Hukuk Kavramı 64
f- Marx'ta Pratik Politik Tavır 65
III. SOSYALİST ÜLKELERDE İNSAN HAKLARI 67
IV. İNSAN HAKLARI SORUNUNDA TEMEL PROBLEMLER 71
a- Sürekli İçeriği Zenginleşen Bir Süreç 71
b- Toplumsal Bir Dışlama Mekanizması Olarak İnsan Hakları 72
c- Bireysel Özgürlük ve Toplumsal Çıkar Çatışması 73
d- İnsan Hakları Evrensel midir? 75
V. SON SÖZ YERİNE 80

İŞKENCEYİ DURDURUN 82
GİRİŞ 82
I. SOSYAL BİLİMLERDE İŞKENCENİN YERİ 85
a- İşkencenin Disiplin Olarak Ele Alınışında Bir Zorluk 86
II. İŞKENCENİN TANIMLANMASINDA ZORLUKLAR 87
III. İŞKENCENİN POLİTİK TOPLUMSAL BOYUTU 92
IV. İŞKENCENİN BİREYSEL-PSİKOLOJİK BOYUTU 97
a- İşkencenin Niteliği Üzerine 98

b- İşkence Görenin Psikolojisi 101
c- İşkencede Konuşana Takınılacak Tavır 103
V. İŞKENCENİN FELSEFİ AHLAKİ BOYUTU 106
a- Eğer Tanrı Olmasaydı 109
b- İnsan Hakları Kavramının Evrenselliği Sorunu 113
c- İşkenceyi Durdurun! Bir Tanrı Buyruğudur Bu 115

TÜRKİYE'DE İŞKENCE NORMALDİR 117
GİRİŞ 117
I. İŞKENCE TÜRK KÜLTÜRÜNÜN BİR PARÇASIDIR 120
II. ŞİDDET VE İŞKENCENİN TARİHİMİZDE OYNADIĞI ROL 126
a- Tarihsel Paralellikler 126
b- Günümüzde İşkence ve Resmi Tavır 130
c- Günlük Politikada İşkence 137
III. İŞKENCE ZİHNİYETİNİN VE SÜREKLİLİĞİNİN TARİHSEL NEDENLERİ 139
a- Yasalar Dünyası ve Gerçek Dünya Arasındaki Kopukluk 140
b- Birey ve Devlet İlişkisi 146
c- Toplumun Örgütlenmesinde İdeolojinin Güçlü Rolu 149
IV. İNSAN HAKLARINI TEMEL ALAN BİR AYDINLANMA HAREKETİNİN YOKLUĞU 152
a- Devlet Kurtarma İdeolojisi 153
b- Ortak Kimlik Arayışı 155
c- Elitizm Teorilerinin Etkisi ve Halka Güvensizlik 156
d- Batı Düşünce Akımlarının Etkileri 158
e- Birey ve İnsan Hakları Fikrinin Tehlikeli Karakteri 159
f- Sosyalist Düşünce ve İnsan Hakları 160
g- Korku Psikozu ve Gerçek Fikrini Saklama Geleneği 162

Sevgili anneme,
işkence görenlere
ve işkencede çocuğu
olmanın acısını
bilenlere...

ÖNSÖZ: NİÇİN HAMBURG SOSYAL ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ'NDE TÜRKİYE'DE İŞKENCENİN TARİHİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA YAPILIYOR

Bir neden olarak konunun güncelliği gösterilebilir. İşkence Türkiye iç politikasının araçlarından birisidir. Türkiye, Federal Almanya gibi NATO üyesidir. Iki ülke arasında çok yönlü iktisadi ilişki mevcuttur. Çok sayıda Türkiye vatandaşı veya eski vatandaşı Federal Almanya'da yaşıyor ve çalışıyor. Türkiye'deki işkence (bu nedenlerle) Federal Almanya'da güncel bir konudur.

Politik muhalefetin işkence ile tehdit edildiği bir ülke, işkence üzerine yazmak ve yayın yapmak açısından her zaman için uygun bir yer değildir. Bu nedenle, bu sorunla dolaylı ilişki içinde bulunan ülkeler, başka yerlerde olanları, yayınlamak, bildirmek sorumluluğu ile karşı karşıyadırlar. Gerçekleri söylemek sorumluluğu, benzer rizikoların düşük olduğu ülkelerde daha fazladır.

Buna rağmen, işkencenin politik yayınların konusu olması ötesinde, niçin sosyal bilimlerin nesnesi olması gerektiği sorulabilir. Bu sorunun

takip edilmesinde ilginç olgulara rastlanmaktadır. Sosyal bilimler -tıpkı tarihçiler gibi- en kenar nesneleri bile başarılı bir biçimde ele almışlar, fakat dünya çapında binlerce insanın hayatında, her şeyden daha fazla acı ve tehdit izi bırakmış bu konuya değinmemişlerdir. Bu eksikliğe sadece politik ve ahlaken karşı çıkılmamalıdır. (Bu yetmez.) Sosyal bilimlerin bu suskunluğu anlaşılmak zorundadır. Sosyal bilimler de, kendisinden bahsedilmeyen toplumsal koşulların bir ürünüdür. Doğrudan fiziksel şiddet tehdidinin, kişiliğin yok edilmesinin, vücudun ve ruhun köleleştirilmesinin yarattığı korku, işkence ile uğraşmamaya yol açan utangaçlığı ve sıkıntıyı yaratmaktadır. İşkence, en çok uğraştığı şeyi, susmayı, kendisi üretmektedir.

Bu tür düşüncelerin yardımıyla, işkencenin gündemde olmadığı, aksine yasaklandığı ve lanetlendiği ülkelerde bile işkencenin, -şiddet tehdidi bağlamında- izi olduğu (etkisi olduğu) fikrini ileri sürebiliriz. "Rekabet, en üst liberal toplumlarda bile, toplumun kendisine göre işlediği kanun değildi... Toplum, birçok durumda dolaylı bile olsa, doğrudan vücutsal şiddet tehdidiyle bir arada tutulur."[1] "Modern" toplumlarda, toplumsal integrasyon mekanizmalarının, "arkaik" (eskimiş, ilk zamanlara ait) tehditlerden arınmış olduğu yanılsamalarına karşı Adorno bunları söylüyor. İşkencenin Avrupa'daki tarihi, geçmiş dönemlerde kullanılmış doğrudan şiddetin basitçe aşılmadığı, aksine toplumun hücrelerine yerleştiği, orada tortulaştığı iddiasının akla yakın olduğunu göstermektedir. Ama (bugünkü "modern" ülkelerde) aktüel olarak mevcut olan, sadece, birçok defa sembolik olarak aktarılan geçmiş değildir, aksine günümüzde diğer ülkeler gerçekliği de güncel olarak sürekli aktarılmaktadır. Belki de işkencenin "dünyada var olması", onun dünyada bir tehdit aracı olarak anlaşılması için yeterlidir.

Son bir nokta; herhangi bir ülkede işkencenin geçmişi ve bugünü üzerine yapılan bir çalışma, asla sadece teorik bir kazanım ümidine bağlanmamalıdır. Gerçi tam da bu konu teorik uğraşla politik çaresizlik arasındaki uçurumu iyice açığa çıkartmaktadır. Ama öte taraftan bu çalışma, ne kadar küçük olursa olsun, işkenceye karşı mücadelede, üzerinde konuşulacak bir katkı olacaktır.

Jan Philipp Reemtsma

Hamburg Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Başkanı

1. Theodor W. Adorno, Die revidierte Psychoanlyse, Gesammelte Scriften. Bd. 8. Frankfurt/M 1980, s. 32.

YAZILAR ÜZERİNE GENEL BİR KAÇ SÖZ

İnsanlar ilk andan itibaren belli topluluklar halinde yaşadılar. Birarada beraber yaşamanın kuralları var mıdır? Toplumları birarada tutan genel ve ortak bir mekanizmadan söz edebilir miyiz? Eğer varsa bu mekanizma nasıl işlemektedir? Geleneksel sosyoloji Durkheim'dan bu yana bu soruyu sormakta ve problemi, bir toplumda bireyleri birarada tutmanın yolu nedir biçiminde koymaktadır. İlişkilerin, sembolik veya duygusal iletişimin hangi biçimleri bireyler arasında yaratılmak zorundadır ki onları birarada tutmak olanaklı olsun? Topluma bir bütünlük sağlamak, ancak organik bir sistemin örgütsel olarak kurulabilmesiyle olanaklı ise bu sistem nasıl kurulacak ve nasıl işleyecektir? Sorun bu biçimde konulduktan sonra, insanları birarada tutmaya yarayan, politik-ideolojik-kültürel nedenler, açıklamalar aranmaya başlanır. Bu aslında toplumun tüm üyelerini birarada tuttuğuna inanılan ortak bir kimlik tanımlaması çabasıdır. Burada tartışmasına giremeyeceğimiz kadar

geniş kapsamlı bir konu olan kimlik sorununun bizi ilgilendiren önemli bir boyutu var. Bir grubu bir arada tutacak ortak bir tanımlama, ona verilecek ortak özellikler ancak karşıtının varlığı koşullarında yapılabilir. Eğer bu karşıt yoksa, kurulmak, üretilmek zorundadır.

O halde her birarada tutma çabası kaçınılmaz olarak bir dışlama mekanizmasıyla birlikte işlemek zorundadır. Her toplum ancak belli sayıda bir insan grubunun dışlanması üzerine oturabilir ve bu dışlama mekanizmasının kurulabilmesi ve işlemesiyle yaşayabilir. Bu nedenle bizi geleneksel sosyoloji tarafından sorulanın tam tersi bir soru ilgilendirmektedir. Toplumları birarada tutma değil, bu tutma için zorunlu olan dışlama nasıl işlemekte, yani karşıt nasıl kurulmaktadır. Hangi mekanizmalar bulunmakta, kimler dışlanmakta ve dışlamanın sınırları neye göre çizilmektedir? Bu çizilen sınırların işleyebilmesi, çalışabilmesi için hangi araç ve metotlara başvurulmaktadır?

İşkence ve insan hakları üzerine tartışmaların yapıldığı bu yazılarda bizi ilgilendiren ana soru işkencenin ve insan haklarının toplumların işlemesinde ne tür bir fonksiyonu yerine getirdiğidir. "Toplum, birçok durumda dolaylı bile olsa, bedensel şiddet tehdidiyle bir arada tutulur."[1] İşkencenin ve insan haklarının yerini ve fonksiyonunu Adorno'nun bu cümlesi ışığında incelemek ve anlamak mümkündür. Örneğin kimlere, nasıl ve hangi gerekçelerle işkence yapıldığına verilecek cevaplar bir toplumu birarada tutmak için kaçınılmaz olan dışlama mekanizmalarının nasıl işlediğini de bize gösterecektir. Ve yine bir toplumda insan haklarından bahsederken niçin aynı zamanda belli bir insan grubunun dışlanmasının ve bu haklardan yoksun bırakılmasının bir kaçınılmazlık yasası gibi işlediği de anlaşılacaktır.

Bizim için artık önemli olan soru, bir toplumda insanları birarada tutacağına inandığımız değerlerin ve semboller bütününün ne olacağı olmamalıdır. Foucault'dan bu yana bundan daha da önemli olarak sormamız gereken, bir toplumdaki dışlama mekanizmalarının nasıl işlediği ve işleyeceğidir. Bu sorular, eleştirdiğimiz bugünkü toplumları analiz ederken geçerli olduğu kadar, kendi idealimiz olan toplumların değerlendirilmesinde de geçerlidir. Araştırmalarının büyükçe bir bölümünü iktidar kavramı üzerine yoğunlaştıran Foucault, iktidarı soyut ve bizlerin dışında duran bir şey olarak tanımlamanın yerine, onu toplumun her bireyi tarafından yeniden üretilen bir kavram olarak tanımlamayı

1. Alıntı, J.P.Reemtsma'nın, 25/26 Mayıs 90'da Enstitümüzde işkence üzerine yapılan bir tartışmaya sunduğu metinden alınmıştır.

tercih ediyor. Bizlerce olumsuz olarak dışlanan değil, günlük ilişkilerimizde pozitif olarak ürettiğimiz bir şeydir iktidar. İktidar kavramına Foucault'ca yüklenen fonksiyonu kabul etmesek bile özellikle doğrudan insan vücudu ve iktidar ilişkileri üzerine söyledikleri son derece önemli gerçekler olarak duruyor. Son tahlilde doğrudan insan vücuduna uygulanıyor iktidar. İşkence ve insan hakları ise, tüm farklı niteliklerine rağmen, bu iktidarı uygulamanın önemli araçları olmaktadırlar.

Uğruna mücadele ettiğimiz, sosyalizm olarak tanımladığımız ideal toplumu da, bu vücut-iktidar ilişkileri açısından yeniden ele almak durumundayız. Dışlama mekanizmaları bizim ideal toplumumuzda nasıl işleyecek, başka olanlarla sınır neye göre çekilecektir? Sosyalizm ile sınıflı toplumlar arasındaki fark bir tek, sosyalizmin kendisine dahil olan üyelere vaat ettiği şeylerin bolluğu ve fazlalığı ile mi ölçülecektir? Yoksa bu topluma dahil olmayan ve olmak istemeyenlerin nasıl dışlandığı daha önemli bir kriter olarak mı devreye sokulacaktır?

Toplumları dışlama mekanizmalarının niteliği ve işleyişine göre sınıflamaya tâbi tutmak bizlere yeni perspektifler açacaktır. *Ve bir toplumun gerçekten ideal olup olamayacağı artık üyelerine vaat ettiği cennetle değil, çektiği sınırların dışında kalanlara yaptığı uygulamalarla ölçülecektir.*

İNSAN HAKLARI KAVRAMININ EVRİMİ VE MARKSİZM

GİRİŞ

İnsan hakları kavramı Türkiye'nin politik hayatına ağırlıklı olarak 1980 sonrası girdi. 12 Eylül rejiminin açık işkence ve baskılarına karşı pratik bir ihtiyacın ürünü olarak doğan kavram üzerine fazla düşündüğümüz ileri sürülemez. Dil, din, ırk, cins, düşünce farkına bakılmaksızın

* Bu yazı Hamburg'da bu başlık altında yapılan bir tartışma toplantısına sunulan metnin genişletilmiş halidir. Başlık aslında yazının içeriğine göre fazla iddialıdır. Son derece geniş ve kapsamlı bir konu olan insan hakları ile Marksizm'in iişkisini bu kadar kısa bir yazıda ele almak kaçınılmaz biçimde yüzeysel olmak ve genelde kalmak zorunda. Yazının bu boyutunu eleştirecek olanlara söyleyecek bir şeyim yok. Fakat, Türkiye'de konu üzerine fazlaca tartışma yapılmadığı için eğer bu yazı ilgi duyanlara sorunun genişliğini ve kapsamını gösterebilecek ve bazı soruları sormaya yol açabilecekse amacına ulaşmış sayılır.

tüm insanların ortak sahip olduklarına inandığımız birtakım temel hakların, önce askeri yönetim, daha sonra da onu takip eden sivil yönetimlerce açıkça ihlal edilmesi, işkence, baskı ve terörün değişmez bir siyasal yönetim ilkesi haline getirilmesi bizleri bu konularda oldukça hassas kıldı.

Fakat biraz da bu pratik ihtiyaçların dayatması ile insan haklarına ilişkin savunduğumuz şeyler, sadece uluslararası anlaşmalarla tespit edilmiş bazı temel hakların elde edilmesi ile sınırlı kaldı ve bunun ötesine geçmedi.

Birçok sosyalist ise soruna bir kaçınılmazlık açısından yaklaştı. *İnsan hakları* esas olarak burjuva bir kavramdı ve asla mutlaklaştırılamazdı. Dolayısıyla askeri yönetime karşı bu kavram temelinde yapılacak muhalefet esas olarak burjuva bir muhalefet olacaktı. Ama pratik zorlamalar ve gelişmelerin dışına düşme korkusu gibi endişeler, bu tür düşünen sosyalistleri geçici de olsa insan haklarını temel alan bir muhalefet hareketinin içinde yer almaya itti. Dolayısıyla kavramın içeriği ve anlamından çok, getireceği pratik yararlar açısından soruna yaklaşıldı. Asıl ve temel olan sosyalist amaçlardı ve insan hakları bunun için gerekli bir taktik adım olabilirdi ancak.

İnsan haklarını taktik, kullanılması gereken tâli bir sorun olarak görmeyen, onun burjuva bir kavram olmadığı veya olmaması gerektiğini düşünen sosyalistlerin sayısı az değildir. Fakat bu kavrama, "burjuva" olduğu iddia edilen içeriğin dışında verilebilecek bir içerik olabilir mi? *İnsan haklarının*, çeşitli uluslararası sözleşmelerle tanımlanmış çerçevesinin dışında bir anlamı olmak zorunda değil midir? Soruna temel değerde önem veren çevrelerde bu konular üzerinde yapılması zorunlu tartışmalara pek rastlamıyoruz.

Konunun önemi şuradan ileri gelmektedir: Eğer insanların eşit, özgür yaşadıkları bir toplum için mücadele ediyorsak; her türlü sömürünün (insan-insan, insan-doğa) ve otoriter ilişkinin ortadan kalktığı bir yaşam özlüyorsak; *insan hakları* böylesi bir toplumsal projenin tanımlanmasında anahtar kavram rolünü oynayabilir. Bu nedenle *insan hakları politik bir proje olarak düşünülmek ve örgütlenmek durumundadır.* Onun içeriği ve anlamı üzerine yeniden düşünmek zorundayız.

Bu noktada, ülkemizde sorunun ele alınışında gözlenen bazı eksikliklere dikkat çekmek gerekmektedir:

Birincisi, *insan hakları* bazı uluslararası anlaşmalarla kabul edilmiş temel hakların eleştirisiz tekrar edilmesi ile sınırlı bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu anlaşmaların eksik ve yanlışlarının eleştirisi gibi bir tavra

rastlanmamaktadır. Bunun asıl nedeni konuya ilişkin bugünkü egemen anlayışın sorgulanmamasıdır. Ağırlıklı Avrupa kökenli bir gelişmenin ürünü olarak oluşmuş bugünkü insan hakları kavramının ne derece evrensel bir norm haline getirilebileceği ciddi bir tartışma konusudur.

İkincisi, salt bazı uluslararası anlaşmaların sınırları içinde kalınsa bile pratikte bunların gerekleri tam olarak yerine getirilmemektedir. Son derece sınırlı bir alana hapsolmak söz konusudur. İşkence ve cezaevleri veya düşünce ve örgütlenme özgürlüğüne getirilen sınırlamaların kaldırılması için uğraşmak, politik faaliyetin bütününe yakın kısmını oluşturmaktadır. Örneğin *cinsel, ulusal, kültürel baskılara karşı çıkmak; çevreye yönelik sömürüye karşı çıkmak ve bunları insan hakları sorununun ayrılmaz bir parçası yapmak gibi bir tavra yeterince rastlanmamaktadır.*

Ana neden bu kavramın içeriğini yeniden tanımlama ve onu bir politik proje haline dönüştürme zorunluluğunun görülememesidir. *İnsan haklarını temel bir politik proje olarak ele almak ve içeriğini buna göre yeniden düşünmeye ve doldurmaya çalışmak... Yapılması gereken bu.*

Bu kısa yazıda, konuya bir başlangıç olması amacıyla *insan hakları* kavramının tarihsel evrimi ve Marksist düşüncenin soruna yaklaşımı konusunda bazı temel bilgiler verilmeye çalışılacak. Elbette ki kavramın tarihsel evrimini bütün boyutları ile ele almak mümkün değil.[1] Amaç sadece sorunun boyutlarının genişliğini gösterebilmek. Kavram üzerine yapılan tartışmaların evrimi, bugün tartışmalı olan noktalarda bize iddia edildiği gibi salt "burjuva" bir kavrala karşı karşıya olmadığımızı gösterecektir.

Konunun günümüzde aktüel ve önemli olmasının bir diğer nedeni de reel-sosyalist ülkelerdeki son gelişmeler. Doğu Avrupa rejimleri bir biri ardı sıra çöküyor. Yaşananların sadece bu ülkelerin özel tarihsel gelişmelerinin ürünü olmadığını söylemek yanlış olmaz. II. Dünya Savaşı sonrası Stalinist yapıların buralara dışardan ithal edilmesinin yarattığı sorunlardan daha da önemli olan, Sovyetler Birliği'ndeki gelişmelerdir. Gorbaçov döneminde bu ülkede yaşanan değişmeler Doğu Avrupa rejimlerinin çöküş nedenlerinin ana kaynağını oluşturmaktadır.

Dağılma ve çökme tehlikesi ile karşı karşıya olan Sovyetler Birliği'ne ve Doğu Avrupa rejimlerine karşı kapitalist dünyanın yöneltiği temel eleştirilerden birisi, bu ülkelerde *insan haklarının* ihlal edilmesiydi. Ni-

1. Örneğin burada insan hakları etrafındaki tartışmalar açısından son derece önemli olan çeşitli dinlerin soruna yaklaşımını ayrıntılı ele alamayacağız.

tekim, bu "sosyalist" ülkelerdeki muhalefet hareketleri de esas olarak *insan haklarının* gerçekleştirilmesini isteyen bir politik programa sahiptiler.

İnsana ve onun temel haklarına saygılı bir toplumu kuracağını iddia eden bir düşünceye karşı, bizzat bu temelde bir muhalefetin oluşması oldukça acı olsa gerek.

Bu muhalefet hareketlerine bizler çok olumlu bakmadık. Özellikle ABD Başkanı Jimmy Carter'ın *insan haklarını* uluslararası politikanın merkezine almasıyla konunun önem kazanmış olması; bu ülkelerdeki muhalefet hareketlerinin 1789 Fransız Devrimi ile gerçekleşmiş haklar uğruna mücadele etmeleri, bizlerin soruna yaklaşmadaki zorluklarımızı oluşturuyordu. Ama aksayan bir şeylerin var olduğu da kesindi. *İnsan hakları* konusunda bu rejimlerin zorlukları da vardı. Bu nereden kaynaklanıyordu? Niçin *insan hakları* gibi bir kavram Carter'ların elinde bir politik bayrak haline gelebiliyordu?

Sorunu bu rejimlerin "sosyalist olmayan" özellikleri ile açıklamak ciddi ve inandırıcı değil. Nedenleri daha başka yerlerde, bizatihi sosyalist öğretinin içinde de aramak gerekiyor. Bugüne kadar, sosyalist olduğunu iddia eden tüm ülkelerde benzeri gelişmelerin gözlenmesi üç önemli izah tarzını akla getiriyor. Ya bu yaşananlar tarihsel zorunluluklardı ve bu anlamda gerçek teoriden biraz sapılmış olsa da emperyalist sistem tarafından kuşatılmışlık koşullarında iktidarı sürdürmek için kaçınılmaz uygulamalardı. Ya da bu ülkeler hiç sosyalist olmadılar veya iktidarların ele geçirilmesinden hemen sonra saptılar. Üçüncü bir açıklama ise aksaklıkların ve eleştirilen uygulamaların bizzat sosyalist öğretinin de içinde yatan nedenlerden kaynaklandığıdır.

Bu tartışmayı ayrıntılandırma şansına sahip değiliz. Ama sayılabilecek birçok başka nedeni ihmal etmeden, *insan haklarının* eksik ve yanlış ele alınmasındaki önemli bir payın sosyalist düşüncenin kendisinde yattığını ileri sürebiliriz. Burada sosyalist düşüncenin sınırlarını çizmenin kolay olmadığı da bir gerçek. Ama iddia edilen, bizatihi Marksist düşüncenin *insan hakları* konusunda ciddi zorluklarla karşı karşıya olduğudur. Ne basitçe sapma teorileri ile izah edilebilecek ne de tarihsel zorunluluklarla geçiştirilebilecek bir olguyla karşı karşıyayız.

Ana sorun sosyalist düşüncenin insana bakışından ve tarihte insana verdiği rolden kaynaklanmaktadır. Bu bakış kaçınılmaz olarak kendisini *insan haklarının* ele alınışında da göstermiştir. Eğer sorunun kaynağı bu ise elbette gösterilmek zorundadır. Ayrıca yine bu düşünce sisteminin içinden bu zorlukları aşma imkânı olduğu ileri sürülmektedir.

Bunun imkân ve olanakları da belirtilmek durumundadır.

Bu yazıda konuya ilişkin söylenecekler bir çözüm iddiasını taşımıyor. Ancak sorunun boyutlarını ve olası bir tartışmanın başlayabilmesi için, sorulması gereken soruları gösterebilirse yazı amacına ulaşmış sayılır.

I. İNSAN HAKLARI KAVRAMININ TARİHSEL EVRİMİ*

İnsan hakları kavramı ile genellikle bütün insanlar için geçerli olduğu iddia edilen birtakım haklar kastedilir. Günümüzde bu kavram öylesine yaygın bir kullanım bulmuştur ki hemen hemen her anayasada temel insan haklarından ve bunların dokunulmazlığından söz etmek bir gelenek halini almıştır. Türkiye'de de insanlar işkencelerden geçirilir, her türlü terör ve şiddetle toplumsal muhalefet sindirilirken bile 1982 Anayasası kişinin dokunulmaz temel haklarını giriş maddelerine yazıyordu. Pinoşet'nin Şili Anayasası ile 1936 Sovyet Anayasası da binlerce insanın yok edildiği bir dönemde yapılmışlar ve *insan haklarından* en temel prensipler olarak bahsetmişlerdir.

Tüm bu ülkelerdeki muhalefet hareketleri sürekli olarak anayasalarda yazılı haklarla gerçek hayat arasındaki çelişkiyi ispat etmeyi ana hareket noktası yaptılar. Ortada gerçekten bir çelişki söz konusu mudur? Eğer *insan hakları* kavramının tarihini izlersek fazlaca bir çelişkinin olmadığını söyleyebiliriz.

Bu kavram, feodal aristokrasiye karşı en önemli politik silah olarak kullanılırken bile tüm insanlar eşit sayılmıyordu. Ve bu temel haklardan sadece belli insanların yararlanacağından söz ediliyordu. *İnsan hakları,* hümanizm gibi kavramların politik bir akım olarak geliştiği dönemler aynı zamanda ırkçılığın ve anti-semitizmin de (Ya-

---

* Burada oldukça özet aktarılmaya çalışılacak olan bilgiler çeşitli ansiklopedilerden ama ağırlıkla Oestreich Gerhard, Die Entwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten adlı makaleden (özet ve çeviri biçiminde) alınmıştır. (Bettermann-Neumann-Niperdey tarafından yayımlanmış **Die Grundrechte** adlı kitabın birinci cildi içinde).

Yararlanılan diğer kaynaklar şunlardır:

— **Historisches Wörterbuch der Philosophie,** Mensch ve Menschenwürde maddeleri;
— **Geselischaftliche Grundbegriffe,** Menscheit-Humanitaet-Humanismus ve Recht-Gerechtigkeit maddeleri;

hudi düşmanlığının bir türü) yaygınlaştığı dönemlerdir. *İnsan haklarının* en büyük savunucuları Voltaire veya Kant gibi adlarını buraya sayfalar dolusu yazabileceğimiz büyük düşünürlerin aynı zamanda dönemlerinin tanınmış ırkçıları olmaları tesadüfi değildir. Irkçılık ve anti-semitizm, aydınlanma hümanizminin ikiz kardeşinin adıdır ve birbirlerini tamamlarlar.

Bu ilişki elbete ayrıntılı olarak ele alınmak zorundadır.[2] Bizi burada ilgilendiren; *insan haklarının* tüm insanlık adına bayraklara yazıldığı dönemlerde bile belli insan gruplarının bilinçli olarak dışlandıkları gerçeğidir.

Konunun anlaşılması için mükemmel bir örnek hayvanları koruma dernekleridir. Batı Avrupa ülkelerinde oldukça yaygın olan bu derneklerde, korunması için mücadele edilen hayvanların cinslerine bakmak oldukça bilgi vericidir. Hep sevimli, uysal ev hayvanlarıdır korunacak olan. Bu derneklerin hiçbirinde zararlı olarak tanımlanan hayvanların (örneğin kara sineğin) korunmasından söz edilmez. Bilinçaltına, bu tür hayvanların hayvan sayılmayacakları doğal bir biçimde yerleşmiş gibidir.

İnsan hakları kavramının da benzeri bir macerası vardır. Bu hak, politik bir talep olarak yükseltildiği her dönemde daima belli insan grupları için kastedilmiş, sadece bu kesimler için savunulmuştur. İnsanlar da tıpkı hayvanlar gibi tasnif edilmişlerdir. Örneğin sömürgelerde yaşayanlar veya Zenciler ya insan sayılmamışlar ya da henüz bu haklardan yararlanacak kadar olgun görülmemişlerdir. Kadınların, kendilerini insan olarak kabul ettirmeleri için uzun mücadeleler vermeleri gerekmiştir.

Tüm insanlar için geçerli olduğu iddia edilen *insan haklarından* belli grupların insan sayılmayarak dışlanmaları bize bir noktanın önemini gösteriyor. Esas olan sadece hangi hakların söz konusu edildiği değildir. Bundan daha da önemli olan, bu hakların hangi grupların dışlanması pahasına tanındığıdır. *İnsan hakları* kavramının evrimini izlerken sorgulanması gereken önemli bir nokta, bu kavramın toplumu bir arada tutmak için oynadığı rolün faturası olmak zorundadır.

Eğer gerçekten tüm insanları kapsayacak bir haklar kataloğu düşünülüyorsa, bunun bütün insanlar için aralarında hiçbir ayrım yapmaksızın geçerli olması ve hiçbir grubun gerekçesi ne olursa olsun

2. Irkçılık üzerine tüm temel eserlerde konuya ilişkin ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür.

dışlanmaksızın gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu da insanların (tıpkı hayvanları koruma derneklerinin yaptığı gibi son derece doğal biçimde) tasnif edilmemeleri ile mümkündür. Bugün böylesi bir durumdan oldukça uzağız. En hümanistimiz bile *insan haklarının belli gruplara* tanınmaması gerektiğini savunacaktır. Bu sadece bireysel terçihlerimizle tayin edeceğimiz bir sorun değildir. Problemin ana kaynağı, toplumda belli iktidarların varlığıdır. Sömürülen ve ezilen sınıfların tarihteki mücadelelerine baktığımızda, her şeyden önce insan olma, insan sayılma kavgası verdiklerini görüyoruz.

Bu nedenle *insan hakları* talebinin daima siyasal iktidarların sınırlandırılması talebi olarak gündeme gelmesi tesadüf değildir. Tarih boyunca özgürlük ve insan hakları talebini ileri sürenler bunu siyasal iktidarların sınırlandırılması için de ileri sürmüşlerdir. Tüm kültür, din, siyasal sistem farklılıklarına rağmen her toplumda ana problem -birey olarak- sınıfsal, sosyal, kültürel grupların güvenlik ve hak alanlarını genişletme arzuları ile siyasal iktidarların kendi müdahale alanlarını genişletme istekleri arasındaki çatışma olmuştur.

İster politik, ister dini veya iktisadi olsun her türlü iktidarın sınırlandırılması, insanların belli topluluklar halinde yaşamaya başladıkları andan itibaren uğraştıkları temel problemdir.

İnsan hakları her yüzyılda, her toplumda ayrı anlama gelmiş, ayrı içerikte tanımlanmıştır. Her toplumsal sistemde insanların sahip oldukları haklar farklı biçimlerde temellendirilmiştir. Teolojik (dinsel), felsefi, hukuki (doğal ve pozitif hukuk anlamında, ekonomik ve sosyal temellendirmeler en çok rastlanan biçimlerdir. Sistemleştirilmesi ise ağırlıkla 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı'nın doğal hukuk teorisyenlerince yapılmıştır. Bu anlayışa göre insanların tümü doğuşlarıyla birlikte birtakım hakların doğal sahibidirler. Bu doğal haklara dokunulamaz ve değiştirilemezler. Bu haklardan yoksunluk ise insan olma özelliğini kaybetmekle eşanlamlıdır. Daha çok birey ekseninde kurulan bu doğal hak anlayışı önce yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkı temelinde geliştirildi. Giderek çok geniş bir alanı kapsadı ve Birleşmiş Milletler Beyannamesi'nin 2. maddesinde en gelişkin ifadesini buldu.

İnsanların belli haklara doğuştan gelen hak biçiminde sahip oldukları fikri çok eskidir ve kökleri Antik Yunan'a kadar gider. Bu anlayışın gelişmesinde özellikle Stoa felsefesi ve Hıristiyan doğal hukuk anlayışının belirleyici bir rol oynadığını görüyoruz.

Kavram, özellikle Avrupa'da siyasal iktidarların sınırlandırılması temelinde bir evrim izlemiştir. Dolayısıyla *insan hakları* kavramının evriminin tarihi, aynı zamanda siyasal iktidarların evriminin tarihidir.

a- Antik Yunan ve Roma'da İnsan Hakları ve Politik Özgürlükler

Kölelik sistemi nedeniyle elbette tüm insanlar için geçerli ortak temel haklardan söz edilemezdi. Sözü edilen haklar sadece "Polis" üyeleri olan özgür vatandaşlar için geçerliydi. Özgür vatandaşlar ise sadece erkeklerdi. Kadınların modern çağa kadar eşit insan sayılmadıkları bilinmektedir. Genel olarak kullanılan *insan* kavramı, bu nedenle *erkek* olarak anlaşılmalıdır. Antik Yunan kendi dışındaki insanları barbarlar olarak görüyordu. Fakat özellikle MÖ 5. yüzyılla birlikte sofistlerin doğal hak anlayışını geliştirmeye başladıklarını görüyoruz. Sofistlere göre doğal hukukun yazılı hukuka (pozitif hukuka) önceliği vardı. Tanrı her insanı özgür yaratmıştı ve kimse doğuştan köle değildi.

Gerek Platon gerekse Aristo'nun bu doğal hak kavramına karşı mücadele ettiklerini görüyoruz. Platon belli hakları sadece "yüksek kalitede küçük bir insan grubuna" tanırken Aristo insanların özgür veya köle olarak doğduklarını savunuyordu. Köle ve özgür insan ayrımının vücutta bile görülebilecek doğal özelliklere dayandığını ileri süren Aristo için bu ayrım, haklı ve adaletli bir ayrımdı. Ayrıca belirtmek gerekir ki Aristo'nun özgür insandan kastettiği sadece erkeklerdir. Aristo, kadını kesin biçimde her türlü politik hakkın dışında tutar.[3]

Hak veya adalet kavramı üzerine yapılan tartışmalarda *eşitlik prensibi* özellikle stoacılar tarafından öne çıkartılır. Stoacılara göre tüm insanlar eşittirler. Var olan toplumsal bir arada oluş biçiminin yanı sıra *aklın âlemi* vardır ve her insan akla sahip olduğu için de eşittir. İnsanların ahlaki bir prensip olarak eşit olduklarını savunan bu anlayış, sadece Büyük İskender tarafından bir dünya imparatorluğu anlayışı ile döneminde gerçekleştirilmeye çalışılmamış, *insan hakları* kavramının daha sonraki gelişmesini büyük ölçüde etkilemiş ve belirlemiştir.

Aristo ve Platon'un insanların ve halkların eşitsizliği teorileri da-

3. Marielouisie Janssen-Jurreit, **Sexismus**, s. 640, Frankfurt a.M. 1987.

ha sonraları, ırk teorilerinin gelişmesine ve birçok medeniyetin kendisi dışındaki insan gruplarını barbar olarak tanımlamalarına katkıda bulunurken[4], stoa öğretisi Cicero üzerinden Roma'ya oradan da Hıristiyan öğretiye geçmiştir. Cicero'ya göre her insan kendi doğasının gücü nedeniyle tüm öteki insanlarla eşitlik ilişkisi içindedir. İnsan kendi içinde var olan doğal özelliklerini izlemek zorundadır. Bu doğal özellikler gerçek hakkın, hukukun temelini oluştururlar ve verili toplumun yazılı kanunlarından önce mevcutturlar. Doğa kanunu, Tanrı'nın kanunudur. Ve hiçbir devlet veya kanun koyucu bu doğal kanunu geçersiz kılamaz. Bu, tüm zamanlar için ve tüm halklar için değişmez olarak kalacaktır. İlk hümanist öğretiler Cicero'nun hukuk teorisinden büyük ölçüde etkilenerek geliştirilmişlerdir.

Yunan stoacılarından farklı olarak Roma stoacıları öğretilerini politik pratiğe de dökmeye çalışmışlar ve Roma imparatorunun her şeyi yapmaya yetkisi olmadığını, iktidarının sınırlandırılması gerektiğini savunmuşlardır. İnsanların eşitlik fikrini, Tanrı'nın çocukları olmak fikri etrafında, ağırlıkla ahlaki olarak temellendirmeye çalışmışlardır.

İnsan hakları kavramı etrafında daha sonraki tartışmalarda merkezi rol oynayacak bir konunun yine bu dönemde stoacılar tarafından ortaya atıldığını görüyoruz. Fiziksel özellikler itibarıyla insan eşitliğinden söz edilemez; fiziksel olarak eşitsizlik vardır, ancak ahlaki açıdan savunulacak bir eşitlik söz konusudur. 19. yüzyılda Aydınlanma Çağı'nın doğal hukuk anlayışına yöneltilen eleştirilerde bu nokta oldukça önemli bir rol oynamıştır.

İnsan doğasının ne olduğu da zaten sürekli belirsiz kalmış ve oldukça tartışmalı bir kavram olma özelliğini korumuştur. Bu nedenle eşitlik fikrini tartışmalı bir doğallık kavramı ile değil, ahlaki ve hukuki olarak temellendirme eğilimleri; eşitliği insanın doğuşundan başlatan aydınlanmanın doğal hukuk teorisyenlerine karşı giderek güç kazanmıştır.

Antik Yunan ve Roma'da geliştirilen tüm bu düşüncelere rağmen bu dönemde *insan haklarının* varlığından genel bir prensip olarak bahsetmek elbette mümkün değildir. Bu gelişkin haliyle Romalı stoacılarda bile bu eşitlik fikri ağırlıkla felsefi bir tercih olarak kalmış

4. Irkçı düşüncenin kökleri, konuyla uğraşan tüm yazarlarca Antik Yunan'a götürülür. Özellikle Platon'da Hitler'in saf ırk yetiştirme düşüncesine benzer teoriler vardır. Ayrıntılı bilgi için, Paliakov, Delacampagne, Girard, **Über den Rassismus,** Berlin, 1985.

ve politik-ekonomik sistemin bu temelde düzenlenmesi boyutuna sıçramamıştır.

b- İlk Hıristiyanlıkta İnsan Anlayışı

Stoa öğretisinin içinde başlangıç olarak bulunan, İsa tarafından genel bir öğretiye dönüştürüldü. İnsanlar Tanrı'nın çocuklarıydılar ve eşittiler. Ama Tanrı karşısındaki bu eşitliğin, tüm insanlığın ortak haklara sahip oldukları bir eşitlik olarak yorumlanabilmesi için çok zamana ihtiyaç vardı. Ne kilisenin ilk babaları ne de ortaçağ teolojisi bu adımı atamadı. İlk Hıristiyanlıkta gerçekleşen şey bir sentezdi. Antik çağın doğal hukuk anlayışı ile ahlaki eşitlik anlayışı Hıristiyanlık öğretisinde kaynaşıyordu. Bu tabii birbiriyle zıt düşünce sistemlerinin üstü kapatılarak üst üste eklenmesi anlamına da geliyordu.

Kölelik, yaradılış teorisine ve insan doğasının niteliğine aykırı bulunarak reddedildi. Kaldırılması için mücadele çağrısı yapıldı. İlk Hıristiyanlığın doğal hukuk teorisi elbette kendinden öncekilerden önemli farklar taşıyordu. Daha önce fazla üzerinde durulmayan, Tanrısal akıl ile insan aklı arasındaki ayrımın öne çıkarılması ve böylece insan doğasının yeniden tanımlanması gibi burada ele alamayacağımız birçok nokta, *insan hakları* kavramının temellendirilmesine yeni boyutlar getiriyordu.

c- Ortaçağ Doğal Hukuku

Avrupa Hıristiyan dünyasının tarihi, bir bakıma, dini ve dünyevi iktidarlar arasındaki çatışma tarafından belirlenmiştir. Kilise ile çeşitli ortaçağ devletleri arasındaki bu çatışmanın varlığı, *iktidarların sınırlandırılması* fikrine güç vermiş ve bunun pratik yollarını açmıştır. Bu iki gücün egemenlik kavgası yerel güçler için önemli boş alanlar yaratırken, iktidarları sınırlamayı hedefleyen özgürlükçü düşünceler de bu boşlukta hızla gelişmişlerdir. Bu düşüncelerin gelişmesinde son derece etkili olan bir başka faktör de eski Germen topluluklarının hukuk yaşamı ve politik prensipleridir. Bu prensipler derebeylik sisteminde de devam etti. Hem kralla senyörler arasındaki hem de derebeyleri ile köylüler arasındaki ilişkiler bu kurallara göre düzenlendi.

Bu nedenle kralın, soyluların meclisine ve arzularına bağlı olmak zorunda olması; yönetici zorbalığına karşı bağımlı olanın güvenliğinin sağlanması ve korunması ilkesi gibi eski Germen prensipleri ortaçağda *insan hakları* kavramının gelişmesinde önemli rol oynamışlardır.

Yine eski bir Germen geleneği olan bir topluluğa, bir aileye dahil olmak fikri ve bunun yarattığı politik ahlak, derebeylik sisteminde ve ortaçağ şehir örgütlenmesinde karşılıklı bağlılık (itaat)-koruma (kollama) prensibi şeklinde varlığını sürdürmüştür. Gerek yönetici gerekse itaat eden açısından, yöneticinin verdiği sözü tutması yüce bir ilkedir ve hukuk her türlü egemen güçten daha üst bir konuma sahiptir. Kral da bu hukuka uymak zorundadır.[5] Bu anlayışın doğal sonucu olarak mevcut kanunlar itaat edenlerin ve soyluların onayı olmadan değiştirilemezdi. Eğer bir iktidar kendisine sığınanların hak ve ayrıcalıklarını korumaz; kısmak veya değiştirmek isterse her kişinin ondan ayrılma ve kendisine yeni bir efendi arama hakkı vardı. Direnme hakkı politik yaşam anlayışının ayrılmaz parçasını oluştururdu. Bu hak iktidarlarca da garanti edilmişti. Esas olan kör bir itaat değil, bağlılık ve yardımlaşma duygusu idi. Bu ilişki, modern devletlerde var olan karşılıklı belirlenmiş hak ve ödevler anlayışının ilk çekirdekleri sayılabilir. Bu prensiplerin tümü ortaçağ derebeyliklerinin, senyörlüklerinin temel yönetim ilkeleri oldu.

Ortaçağ Hıristiyan öğretisinin, eski Germen hukuk anlayışı ile derebeylik hukukunu devraldığını görüyoruz. Ortaçağ doğal hukuk anlayışı böylece dini bir kıyafet giymeye başlıyordu. Her iktidar Tanrı tarafından görevlendirilmiştir, Tanrısal ve doğal hukuka itaat etmek zorundadır. 11. yüzyıl kilise reform hareketinin Thomas von Aquin önderliğinde dünyevi ve Tanrısal iktidar ayrımına yeni bir yorum getirdiğini görüyoruz. Güçler ayrımı açısından, yani kilisenin dünyevi iktidardan elini çekmesi yolunda ilk adımlar sayılabilecek bu olumlu gelişmeye rağmen, özellikle kölelik konusunda yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan sömürgecilik nedeniyle Antik Yunan'a geri dönüldüğü ve köleliğin doğal sayılarak savunulduğunu görüyoruz.

---

5. Eski Germen prensipleri ile eski Türk topluluklarının yönetim anlayışı arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Bu geleneğin bir devamı olarak adalet kavramının Osmanlılarda da büyük bir rol oynadığını görüyoruz.

d- Zümrelerin (staendische) Özgürlük Hakkı[6]

Avrupa ortaçağı, gücünü arttırmak isteyen merkezi iktidarlara karşı yerel güçlerin mevcut haklarını koruma savaşları ile doludur. Merkezi gücün sınırlandırılması uğruna verilen bu savaşlar sonunda günümüzdeki *insan hakları* sözleşmelerine ilk temeli oluşturan özgürlükler kazanılmıştır. Bugünkü tüm insanları kapsayan haklardan farklı olarak, belli zümrelerin ayrıcalıklarını haklar ve özgürlükler biçiminde garanti altına alan bu anlaşmaların önemi, ilk yazılı resmi anlaşmalar olmalarıdır. Bunların içinde en tanınmışı 1215'te İngiltere'de imzalanan Magna Charta'dır. Bu anlaşma ağırlıkla krala karşı soyluların haklarını korumak amacıyla yapılmıştı. Anlaşmanın bir diğer önemli yanı baronlar tarafından seçilmiş bir komisyonun bir nevi iktidarı kontrol organı olarak çalışmasıydı. Politik, hukuki, iktisadi alanlardaki özgürlüklerin tanımlandığı bu anlaşmanın olumlu yönlerinden birisi de ilk defa yerel, komünal yapıların çıkarlarının da öne çıkmaya başlamasıdır.

1188'de Ispanya'da yaşam, namus, ev ve mülkiyet haklarının dokunulmazlığını garanti altına alan; krala karşı önemli konularda üç zümreye danışma ve söz hakkı tanıyan benzeri bir anlaşma imzalanmıştır. Zümrelere ait çeşitli özgürlüklerin elde edildiği benzeri gelişmeleri yerel şehir devletlerine geçiş döneminde Macaristan, Polonya, İsveç gibi birçok Avrupa ülkesinde gözlemek mümkündür.

Almanya topraklarında 1514'te Tübingen Anlaşması olarak bilinen belgenin ayrı bir önemi vardır. Hiç kimsenin namus, vücut ve hayatını ilgilendiren konularda kanunlarca yazılı olan dışında cezalandırılamayacağını hükme bağlayan bu anlaşma, belli zümreler için değil, Württeberg'de oturan her kişi için geçerliydi.

Zümrelere ait özgürlükler her yerde tam olarak hayata geçmediyse bile bu anlaşmalarla merkezi iktidarların sınırlandırılması yolunda çok önemli adımlar atılmıştır. Yine bu dönemde doğal hukuk konusuyla yoğun ilgilenmeler ve geliştirilen çeşitli sosyal teoriler *insan hakları* kavramının gelişmesinde önemli köşe taşlarını oluşturmuşlardır.

---

6. Burada zümrelerle kastedilen ortaçağdaki çeşitli toplumsal güçlerdir. Feodal aristokrasi, köylülük, kilise, burjuvazi belli başlı zümreleri oluşturuyordu. Fransız Devrimi eşiğinde özellikle burjuvazi için kullanılan 3. zümre (dritte Stand) kelimesinin yaygın bir politik kavram olarak kullanıldığını biliyoruz.

Özellikle 14. yüzyıl boyunca papa ve krallık arasındaki çatışma ekseninde geliştirilen teorileri burada anmak gerekmektedir. Mülkiyetin ve özgürlüğün Tanrı tarafından kişiye verilmiş doğal haklar olarak tanınması, kanun egemenliği, her bireyin kanun karşısında eşitliği ve onun koruması altında olduğu, özgür bireylerin oluşturduğu toplumsal örgütlenme anlayışı, egemenlik ve iktidarın gerçek kaynağının halk olduğu bu teorilerde dile getirilmeye başlanmıştır.

e- Reform Hareketi

İnsan hakları düşüncesinin gelişmesinde 16. yüzyıl kilise reform hareketinin yeri oldukça tartışmalıdır. Tek tek bazı reformcuları kavramın babası rolüne çıkaranlar olduğu kadar, reformun *insan haklarına* hiçbir katkısı olmadığını savunanlar da vardır.

Martin Luther'le birlikte, insanın kilise otoritesi karşısında bağımsız bir kişilik kazanması yolunda önemli bir adım atılmıştır. Bu reformlar sayesinde birey dini bağımsızlık elde etmiş, sorumluluğunu kendi eline almıştı. Bireye tanıdığı bu geniş dinsel alana rağmen Luther'in, siyasi özgürlükler ve *insan hakları* konusunda aynı rahatlıkta davranmadığını görüyoruz. İnanç dünyası ile dünyevi akıl (veya günah dünyası) arasında yapılan kesin ayrımdan kalkan Luther, dünyevi otoriteye itaat fikrini öne çıkarmıştır.

Yine reform hareketinde, tüm insanların Tanrı karşısında eşitliği fikrine ters düşecek biçimde ırkçı ve anti-semitist düşünceler savunulmuştur.

Reformcular içinde, bireysel özgürlükler, direnme hakkı gibi çeşitli haklar Calvin tarafından ele alınmıştır. Calvin, yaşam ve mülkiyet hakkını doğal haklar olarak tanımlamış ve bunları direnme hakkı ile güçlendirmiştir. Germen topluluklarında var olan karşılıklı sorumluluklar sorununu geliştirerek ele alan Calvin, bunu ortaçağ zümrelerinin doğal hak anlayışı ile birleştirmiş ve böylece hem kilise otoritesine hem de Fransa ve diğer ülke yönetimlerine karşı mücadeleyi bu temelde haklı ve kaçınılmaz görmüştür. Bu teorilerin ve savunucuları Calvinizm'in etkisiyle Avrupa genelinde 16. ve 18. yüzyıllar boyunca egemen olan mutlakiyet yönetimleri İngiltere ve Hollanda gibi yerlerde gelişememiştir.

f- 16. ve 17. Yüzyıl Sözleşme Teorileri

Modern devletlerin büyüme çağı olarak da adlandırılabilecek bu dönemde mutlak devlet fikrinin geliştiğini ve devletin, sosyal hayatını birçok alanını kendi idari ve hukuki kontrolü altına aldığını görüyoruz. Merkezi devlet anlayışı çerçevesinde farklı uygulamalar tekleştirilmeye ve eşitlendirilmeye çalışılmıştır. Yerel özgürlükler ve haklar merkezi yapı lehine ya sınırlandırıldı ya da ortadan kaldırıldı. Bu merkezileşme ve yerel yapıları disiplin altına sokma çabasının belli bir direnişi doğurması da kaçınılmazdı.

Özellikle İspanya'nın son skolastikçiler kuşağı (spaetscholastik), doğal hukuk teorisine de dayanarak son derece önemli görüşler geliştirdiler. Sınırlandırılmış iktidar fikri, devletin toplumsal güçler arası yapılacak bir anlaşma temelinde kurulması, politik iktidarın gerçek kaynağının halk olduğu ve buna dayanarak oluşturulması gerektiği anlayışı bu dönemde geliştirilen teorilerin ana unsurlarını oluşturuyordu. Yine buna bağlı olarak antik çağın stoacı doğal hukuk anlayışına yapılan başvuruların arttığını görüyoruz.

Bu döneme kadar *insan hakları* alanında savunulan görüşlerin belli bir sentezine doğru gidildiği ve hümanizmin bir akım olarak ortaya çıktığı ve örgütlendiği gözlemlenmektedir. Kalvinizm'in bu alanda büyük bir rol oynadığını görüyoruz. John Milton, John Locke gibi doğal haklar teorisinin ve dolayısıyla *insan hakları* fikrinin babası sayılabilecek kişilerin Kalvinist çevreden gelmeleri bu nedenle şaşırtıcı değildir. Bireye ait, devlete öncel doğal hakların yazılı kanunlar haline gelmesi ilk önce Kuzey Amerika'da gerçekleşmiştir.

16. ve 17. yüzyıllarda *insan hakları* kavramı bir yandan sistemleşmeye başlarken diğer yandan da dinsel öğelerden kurtulma sürecine giriyordu. Bu yol, din dışı geliştirilen doğal hukuk teorilerince açıldı. Önce Roma-stoa geleneğine dayandırılan Fransız devrimi ile de kilise karşıtı, din düşmanı bir karakter kazanan doğal hukuk anlayışı bu dönemde yerleşmiştir. Artık doğal hak insan aklına ve onun ahlaki anatomisine dayandırılıyordu. *İnsan hakları* mantıkta, dolayısıyla aklı ile düşünebilen insanda temellendiriliyordu. Böylece "soyutlanmış birey", bu haklara sahip kişi durumuna geliyordu. Rönesans döneminde gelişen hümanizm tarafından keşfedilen birey, Hıristiyan reformizmi ile de iyice kutsallaştırılmış ve mutlaklaştırılmıştı. Devlete soyut bireyin mutluluğunu sağlama, yeteneklerini geliş-

tirme görevi veriliyordu. Bu gelişmenin doğal sonucu olarak bireysel özgürlüğü, oluşan merkezi devletlere karşı koruyacak politik talepler öne sürülmeye başlandı.

Bu geçişte gene Kalvinist öğretinin önemli bir rol oynadığını görüyoruz. 16. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da Katolik krallığa karşı dini özgürlük için mücadele eden Kalvinistler, politik toplulukların taraflarca yapılmış sözleşme temelinde kurulması gerektiğini savunan doğal hukuk anlayışını dini sözleşme fikriyle birleştirdiler. Böylece sözleşme teorileri, doğal hukukçu devlet teorilerinin temelini oluşturmaya başladı.

Sözleşme teorisi iki önemli ayağa sahipti: Birincisi, özgür ve bağımsız halk gelecek yönetici ile bir sözleşme yapıyordu. Bu anlaşma ile birtakım koşullarla düzen ve güvenliğin sağlanması yöneticilere bırakılıyordu. Bu iktidara ilişkin sözleşmede yöneten ve yönetilenin karşılıklı yerine getirmek zorunda oldukları sorumluluklar söz konusuydu. İkincisi, bireyler kendi aralarında ortaklığı sağlayacak bir anlaşma yapmak zorundaydılar. Savunulan, bir toplumsal sözleşmenin kaçınılmaz olduğudur. Doğal hukuk teorisyenlerine göre ilk durumda, yani doğal durumda insanlar yan yana eşit ve özgür yaşamaktadırlar ve doğuştan sahip oldukları bu durumu korumak için aralarında bir toplumsal sözleşme imzalamak durumundadırlar.

İnsan haklarına verilen bu doğal karakter sayesinde hakların, devletin ve toplumun varlığından önce var oldukları savunuluyordu. Hakların devlete ve topluma öncelliği ona dokunulmaz bir karakter veriyordu. Sözleşmenin zorunluluğu fikri ile aynı zamanda modern devletin sahip olacağı güç ve iktidar, doğal bir hak olarak gösterilebiliyordu.

Bu tartışmalar sürecinde doğal hukuk anlayışının geliştirilerek, sözleşme teorilerinin Calvinist karakterden, yani dinsel temelden kurtulmaya başladığını görüyoruz.

g- Devrimci İngiltere'nin Liberalleri

Martin Luther her Hıristiyana dini olarak tanıdığı özgürlüğü politik özgürlük olarak tanımayı reddederken bu köprü İngiltere'deki püriten hareketi tarafından kuruldu. Doğal hak anlayışını savunan radikal püritenler insanların doğal olarak eşit oldukları anlayışından kalkarak genel ve eşit seçim hakkını savundular. John Milton ve John Locke bu akımdan gelen klasik özgürlükler anlayışının kurucuları sa-

yılır. Insanın kendi kaderini tayin hakkı, yaşam, mülkiyet ve özgürlük hakları, din ve inanç özgürlüğü, konuşma, basın özgürlüğü gibi temel hak ve özgürlükler Milton tarafından açıkça formüle edilmekle kalmadı, bu alanda kendisi de yoğun bir mücadele verdi. "Bir insanı öldüren, Tanrı'nın resmi (tam benzeri) olan akıllı bir yaratığı öldürmüş olur. Ama iyi bir kitabı yok eden aklın kendisini öldürür", cümlesi Milton tarafından söylenmiş ve daha sonraları bolca tekrar edilmiştir.

Milton'un zamandaşı bir diğer ünlü düşünür Thomas Hobbes'dur. Modern doğal hukuk teorisinin kurucularından sayılan Hobbes, sadece var olan özgürlüklerin ve güvenliğin korunması için mücadele etmiş, böylece feodal düzenin devamından yana bir tavır takınmıştır. Doğal hukuk teorisini mutlakiyetçi devletin devamını sağlayabilmek için kullanmıştır. Sadece iktidara itaati sağlayan tek bir sözleşmeden bahsetmiş ve bireylerin doğal haklarına yer vermemiştir. Hobbes'a göre doğal hak sadece ilk doğal durumda söz konusudur ve bir sözleşme yapıldığı an ortadan kalkar.

Her birey için geçerli olan değiştirilemez haklar anlayışının sistemleştirilmesi John Locke tarafından yapıldı. Locke, 1689'da İkinci İngiliz Devrimi'nin Bill of Rihts (İnsan Hakları Beyannamesi) ilanıyla aynı anda yayımlanan eseri *temel insan hakları* anlayışına bugünkü klasik biçimini verdi. Yaşam, özgürlük, mülkiyet doğal durumda eşit ve bağımsız her bireye doğuştan verilmiş haklardır. İnsanların topluluk olarak bir araya gelmeleri, modern devletin oluşmasının en büyük ve temel amacı; mülkiyet, yaşam ve özgürlüklerin korunmasını sağlamaktır. Çünkü doğal durumda var olan bu hakların korunması, herkes tarafından kabul edilmiş yasalar, sözleşmeler ve bunları garanti altına alacak bir iktidar yoksa mümkün değildir.[7] John Locke'nın düşünceleri bir tek İngiltere'de *insan haklarının* yerleşmesinde önemli rol oynamamış, Amerika'daki özgürlük hareketini ve Fransız aydınlanmacılarını (Montesquieu, Rousseau) doğrudan etkilemiştir.

---

7. Thomas Hobbes ve John Locke gibi birçok teorisyenin sürdürdükleri doğal hukuk, doğal durum ve bunun insanlara tanıdığı haklar gibi devlet teorisinin merkezini oluşturan tartışmaların önemini tekrar tekrar vurgulamak gerekmektedir. Bu konuda Türkçe yayımlanmış bol kaynak bulunmaktadır. Konuyu burada ayrıntılı ele alma şansı olmadığı için bu kaynaklara bakmakta büyük fayda vardır.

h- Alman Doğal Hukuk Teorileri

Almanya'da *insan hakları* sorununun gelişmesinde Avrupa'nın diğer yerlerindeki gelişmelere göre belli farklılıklar gözlenmektedir. Daha çok bir vurgu farkı olarak tanımlayabileceğimiz bu farklılık *insan haklarının* değişik boyutlarını gündeme sokmak biçiminde olmuştur. İngiltere'de ve Fransa'da ağırlıklı olarak bireyin özgürlükleri tartışılmış ve daha çok bireyi siyasal otoriteye karşı koruyacak bir alanın yaratılması sorunu ile uğraşılmıştır. Almanya'da ise eski Germen topluluklarının geleneklerinin de bir devamı olarak, *insan hakları* sorununun sosyal boyutunun oldukça öne çıkartıldığını görüyoruz. Bireylerin iktidarca korunması, belli sosyal görevlerin yine yöneticilerce yerine getirilmesi gibi daha çok yöneticilerin adaletli davranmasını sağlayacak konulara vurgu yapılmaktadır. Alman doğal hukuk teorisyenlerinin tanınmışları Samuel Pufendorf, Christian Thomasius ve Christian Wolff'dür. Pufendorf ve Wolff'ün Amerikan *insan hakları* deklarasyonuna büyük etkileri olmuştur.

Pufendorf ile zamandaş olan Spinoza, Hollanda'da mutlakiyetçi bir devlet yapısı içinde inanç ve düşünce özgürlüğünü garanti altına almak için mücadele ederken, Pufendorf daha çok mutlakiyetçi devletle uzlaşmayı tercih eden bir yol izlemiştir. Spinoza aklın teolojiden bağımsızlığını savunuyordu. İnsanın doğal hakları olduğundan kalkarak kilisenin inanç tekeline karşı çıkan Spinoza, her birey için garanti altına alınmış özgürlük alanları olduğu fikrini yerleştirmeye çalışıyordu. *Devletten veya siyasi iktidarların müdahalesinden uzak bireyin garanti altına alınmış sınırlarının çizilmesi fikri 17. yüzyılda önem kazanmıştır.*[8]

Pufendorf mutlakiyetçi devlet anlayışı içinde burjuva hakların sağlanması gibi bir uzlaşma hattını takip etti. Ona göre de bir doğal durum vardı ve insanın üstünde Tanrı'dan başka bir efendi yoktu. Temel haklar insanlara doğuştan verilmişti. Pufendorf insan doğasının önemli bir unsurunun da insan onuru olduğunu söylüyordu. Doğal eşitlik ve insan onuru, başkalarını dikkate almayı, onlara saygı göstermeyi kaçınılmaz kılardı. Bu temelde oluşmuş bir sözleşmede kar-

8. Bu sorun, insan haklarının bugün bile tam olarak çözülmemiş bir sorunudur. Birey ile içinde yaşadığı topluluğun genel çıkarı arasındaki ilişki sorunu, reel-sosyalist ülkelerdeki gelişmelerden sonra daha yoğun biçimde tartışmaya girecektir.

şılıklı sorumluluklar anlayışını öne çıkartan Pufendorf, yöneticinin görevlerinin zaten bu hakları korumayı içerdiği için yönetilenlerin ayrıca direnme hakkına sahip olmalarını gereksiz görüyordu. Önemli olan sorumluluklardı. Çünkü, herkesin yerine getirmek zorunda olduğu sorumluluğun içinde başkasının hakları yatıyordu.

Burada Alman doğal hukuk teorisinin bir özelliğini görüyoruz. Daha sonra Hegel'e kadar da devam eden bu teoride, adaletli bir devletin nasıl olması gerektiği fikri öne çıkartılmakta, birey değil, devlet ve onun düzenlenmesi sorunu ağırlık teşkil etmektedir. (Hegel doğal hukuk anlayışını reddetmekle birlikte, bu geleneğin izinden gitti ve aynı soruyu merkezine aldı.)

Pufendorf'un devamcısı sayılan Thomasius da doğal durum teorisinden hareket etmektedir. O da Thomas Hobbes gibi doğal durumu bir kaos, katastrof* olarak tanımlamakta ve ağırlığı devlete kaydırmaktadır. Devlete bireylerden daha geniş haklar tanıyan ve bu alana müdahaleyi bazı durumlarda kaçınılmaz gören Thomasius da direnme hakkını reddetmektedir.

Christian Wolff doğuştan var olan haklarla sonradan kazanılmış haklar arasında ayrım yaparak bu düşünceleri geliştirir. Doğal haklar her kişiye aittir, ondan ayrılamazlardı. Yazılı anlaşmalarla sağlananlar ise doğal hakların sınırlandırılması anlamına gelirdi ve öyle de olmak zorundaydı. Amerika *insan hakları* deklarasyonunda bu düşüncelerin iz bulduklarını söylemiş bulunuyoruz.

1- Amerika'da İnsan Hakları

İnsan hakları konusunda önemli açıklamalar Amerika ve Fransa'da yapıldı. Amerika'da, 1776 Bağımsızlık İlanı'ndan önce tek tek koloniler gerek temel haklar gerekse anayasalar ilan ederek *insan haklarını* yazılı prensipler olarak ilan etmişlerdi. Ozetle söylemek gerekirse; bu temel haklar ve anayasalarda tümüyle Avrupa etkisinin var olduğunu; İngiliz kolonilerinde, *insan hakları* sorununa yeni katkılar yapmaktan çok İngiltere'de yazılı hale gelmiş hakların elde edilmesi fikrinin hareket ettirici faktör olduğunu, dini çatışmanın da bu gelişmelerde önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekmektedir. Fakat dinî özgürlük fikrinin ilan edilen *insan haklarına* etkisinin ne

* **Katastrof:** Marksçılığın toplumsal sıçrama ve nitelik değiştirme anlayışına burjuva ideologlarının taktığı ad. Felsefe Sözlüğü, Orhan Hançerlioğlu. (Y.n.)

olduğu üzerine büyük tartışmalar yapılmış ve dini özgürlük hareketinin fazlaca etkisi olmadığı yollu tezler genel bir kabul görmüştür.

Amerika'da mutlakiyetçi bir devletin -gerek krallık gerek parlamenter biçimlerinin- yokluğu, gerçekten doğal duruma benzer kanun ve hukukun olmadığı bir dönemin yaşanmış olması *insan hakları* fikrinin yerleşmesinde büyük rol oynamıştır.

"Tüm iktidar halka aittir ve ancak ondan çıkar" cümlesi ile halk egemenliği fikri, direnme ve devrim hakkı birer anayasa maddesi olarak çeşitli anayasalarda dile getirilmiştir. Ayrıca daha sonra hiçbir bildirgede rastlanmayan ilginç bir hak daha ileri sürülmüş, mutlu olmak için uğraşmanın insanların en temel hakkı olduğu savunulmuştur. *İnsan haklarına* yönelik tüm bu açıklamalara rağmen köleliğin kaldırılmaması (bu ancak yaklaşık yüzyıl sonra, 1865'te gerçekleşmiştir), siyahlara karşı ırkçı yasaların 1960'lara kadar egemenliğini sürdürmesi, insan ve hakları kavramlarının en sık kullanıldığı dönemlerde bile tüm insanların insan sayılmayıp, belli insan gruplarının dışlandıklarının bir göstergesidir.

i- Fransız İnsan Hakları

İnsan hakları kavramının yüzyıllar süren macerasında Fransa tepe noktayı işgal eder. 1789 Vatandaşlık ve İnsan Hakları Bildirgesi aynı zamanda bir çağın da habercisidir. Bu ülkedeki tartışmaları, çok tekrar edilmiş ve bilinen tartışmalar olduğu için, burada yeniden ele almayacağız. Artık günlük yaşamda bile ezbere kullandığımız, kendisinden sonraki tüm *insan hakları* bildirgelerini etkileyen bu beyannamenin düşünce planında oluşmasını sağlayan Voltaire, Montesquieu, Rousseau gibi isimler *insan hakları* kavramıyla birlikte düşünülür olmuşlardır.[9]

Günümüz modern devlet anlayışına temel teşkil eden siyasal teoriler bu süreçte oluşturulmuşlardır. Örneğin Montesquieu'nün güçler ayrımı teorisi hem Fransız Anayasası'nın temel yapısını oluşturdu hem de tüm modern devletlerce uygulandı. Rousseau'nun fikirle-

9. Aydınlanma hümanizminin öbür yüzünün ırkçılık ve sömürgecilik olduğunu söylemiştik. Fransız aydınlanmacılarında bunu çok açık gözlemek mümkündür. İnsan haklarının büyük savaşçıları aynı zamanda dönemlerinin tanınmış ırkçı veya anti-semist düşünürleridir. İnsanları doğuştan eşit ilan eden bu düşünürler, sadece Avrupalı'yı insan saymışlardır. Bu konuda bakınız, **Theorien Über Rassismus,** Berlin, 1989.

ri aydınlanmanın bir eleştirisini de olanaklı kılacak biçimde Fransa sınırları dışına çıktı. Özellikle Alman romantizmini etkiledi. İlk sosyalist düşünceler ile işçi hareketleri Fransız Devrimi fikir dünyasının uzunca süre etkisinde kaldılar.

Burada kenarda kalmış birkaç ayrıntıya değinmek gerekli. Fransız *insan hakları* ilanına gelinen sürede özellikle fizyokratların önemli etkilerini görüyoruz. Dönemin doğal hukuk teorisyenleri, politik ahlak anlayışlarının ürünü olarak, insan haklarını insanların görevlerinden çıkaran bir anlayışı savunuyorlardı. Fizyokratlar bu tutumu eleştirirler ve insan hakları kavramını, görev ve sorumluluklarından çıkarmayı reddederler. Bu kavramlar (görev ve sorumluluk) arka plana düşer. 1770'ten itibaren *temel haklar* kavramının son derece yaygın kullanılmaya başlandığını görüyoruz. Fizyokratların bir diğer önemli katkısı da devlet ve toplum gibi kavramları değil ekonomiyi merkeze almaları nedeniyle sosyal haklar sorununu öne çıkartmalarıdır. Çalışma hakkı böylece temel bir insan hakkı olma özelliği kazanıyordu. İnsanların doğal olarak eşit olmadıkları fikrini savunuyorlar, bu nedenle eşitliğin ancak hukuk sistemi ile kurulacağını söylüyorlardı.

Amerika'daki temel haklar bildirgelerinin doğrudan etkisiyle, 1789 Vatandaşlık ve İnsan Hakları Beyannamesi, Fransa Parlamentosu'nda ele alındığında bugün için de çok anlamlı tartışmalar yapılmıştır. Birçok milletvekili, halkın bu beyannamede yazılı soyut hakları, ciddiye alıp gerçekleştirmeye kalkacaklarından duydukları korku ve endişeyi açıkça dile getirmişlerdir. Daha sonraki başta Babeuf'un *İnsan Haklarını* Koruyanlar Partisi (Partei der Verteideger der Menschenrechte) olmak üzere, sosyalist ve işçi hareketlerinin temel taleplerine ve mücadelelerine baktığımızda bu korkunun çok da yersiz olmadığını görüyoruz.

Açıklanan beyanname, insanların doğuştan, değiştirilemez ve dokunulmaz hakları olduğu yolundaki doğal hukuk anlayışını kendisine temel alıyordu. Daha sonra 1793, 1795 anayasalarında *insan hakları* değişik biçimlerde ifade edilmişse de ilk biçimi geniş bir popülarite kazanmıştır.

k- Alman İdealizmi

Fransız deklarasyonu her yerde büyük bir heyecanla karşılanmadı. Burada daha sonra Almanya'da yaptığı geniş etki nedeniyle Edmund Burke'nin adını anmak gerekiyor. Fransız Devrimi'ni ve onun *insan*

hakları anlayışını sert bir eleştiriye tabi tutan Burke, dönemin muhafazakâr eğiliminin tüm eleştiri noktalarını bir araya toplamıştı. Devletin nihai dayanağı ancak din olabilirdi. Aydınlanmanın doğal ve akıllı insan resmini, insanı Tanrı'dan koparttığı için reddetti. Doğal durum herhangi bir toplum teorisi oluşturmak için sağlıklı bir çıkış sağlayamazdı. Adalet onun için merkezi öneme sahipti ve sosyal özgürlüğün diğer adı idi. Adalet ise ancak hukuk egemenliği ile (rule of law), mülkiyetin güvenlik altına alınması ile ailede, eğitimde ve dinde gerçekleşebilirdi.

Bu düşünceler Almanya'da hızla yayıldılar. Alman doğal hukuk geleneği, Fransız Devrimi'nin de etkisiyle özgürlükler sorununu ve özgürlüğün sorumluluk (görevler) ile ilişkisini yeniden tartışmaya başladı. Devrimi coşku ile selamlayanların yanında reddedenlerin sayısı az değildi. İnsanların doğal eşitliği prensibinin bir çılgınlık olduğunu ilan edenler oldu. Özellikle devrim sonrasının kanlı olayları büyük bir korku saçmış ve bu düşüncelerin yayılmasında etkili olmuştur. Terör olaylarına bir neden olarak, insanların ödev ve sorumluluklarına ilişkin herhangi bir deklarasyonun yokluğu gösterilmiştir.

Fransız Devrimi'nin temel fikirlerini düşünce düzeyinde geliştiren ve derinleştiren Kant olmuştur. Kant'ın doğal hukuk anlayışı ile ilişkisi oldukça problemlidir. Bir taraftan kozmoloji ve antropolojiye dayandırılarak kurulmuş doğal hukuk teorilerini yıkan, dağıtan kişi olarak tanınır ve insan doğası fikrinin hukuk öğretisine temel teşkil etmesini reddeder. Diğer taraftan aydınlanmanın doğal hukuk anlayışından vazgeçmez ama onu daha başka bir biçimde temellendirmeye çalışır. Eşitlik, hak gibi kavramlar için aranan kriterler insan doğasında değil saf aklın prensiplerinde bulunacaktır.

Kant'ın Fransız Devrimi'ne başlangıçtaki sempatisi özellikle Jakoben terörü nedeniyle zayıflamıştır. Bu "korku" nedeniyle devrimin özgürlükler konusundaki temel tezlerine bağlı kalmakla birlikte, (Alman doğal hukuk geleneğinin de izinde) ödev ve sorumluluklar anlayışını öne çıkaran düşüncelere ağırlık vermiştir. Kant'a göre direnme hakkı ödev anlayışına ters düşeceği için reddedilmelidir. Haklar eğer görevlerle birleştirilmezse ortaya çıkacak olan vahşettir.

Kant sonrası Alman idealizmi, insan haklarını temellendirme konusunda belli bir değişime uğrar. Önce Fichte ve sonra esas olarak Hegel doğal hukuk ve insanların doğal eşitliği anlayışını eleştirmişler, devlete öncel doğal hak anlayışını reddetmişler, eşitlik ve özgürlükleri devletin pozitif hukukunun sorunu olarak ele almışlardır. He-

gel'de devlet, özgürlüklerin garantörüdür.[10] Onu toplumsal sözleşme veya genel irade gibi kavramlara dayandırmak saçmadır. Devlet asla bir anlaşma konusu olamaz ve bireysel iradelerin olumsuzluğuna terk edilemez. Doğal eşitlik yoktur, doğal durumda söz konusu olan eşitsizliktir. Bu eşitsizliğin bastırılmasını istemek saçmadır. Çünkü eşitliğin kendisi bir soyutlamadır. İnsanlar ancak bireyselliklerinin somut belirlenimlerinden soyutlandıklarında eşit olurlar. Ama bu durumda bile somut insanlar olarak değil yalnızca soyut kişiler olarak eşittirler. Bireyin özgürlüğü ise devlete karşı değil ancak onun tarafından sağlanabilir.

Hegel'in düşünceleri daha sonraki hukuk ve devlet teorilerine büyük etkiler yaptı. Artık devlet öncesi var olan doğal haklar yerine, devlet tarafından garanti altına alınmış anayasal haklardan söz edilmeye başlandı. Almanya'da uzun süren burjuva devrimler sürecinde kanun karşısında eşitlik prensibinin yerleşmesi, hem feodal güçlerin direnci hem de Fransız Devrimi'nin olumsuz sonuçları gibi nedenler yüzünden oldukça uzun zaman aldı. Özgürlükler daima görev ve sorumluluklarla birlikte ele alındı.

1- Almanya'da 1848 Devrimi

Temel hakların doğal hukuk anlayışıyla temellendirilmesi ile pozitif hukuk anlayışı, 1848 Devrimi eşiğinde karşı karşıya geldiler. Başlangıçta iç içe geçen ve birbirlerini tamamlayan karakterdeki açıklamalar zamanla yerini kaçınılmaz karşıtlığa bıraktı. Temel *insan haklarının* oluşmakta olan modern devletin ana halkası olması gerektiği üzerinde anlaşılan konu olmasına rağmen, özgürlüklerin sınırları ve devletin müdahale hakkı gibi dönemin politik güçleri arasında tartışmalı olan konulara farklı yaklaşılıyordu.

Ortaçağda zümrelerin kazandığı özgürlükler ve dönemin anayasa karakteri taşıyan sözleşmeleri, Almanya'da hukuk devletinin kurulmasına geçişi büyük ölçüde kolaylaştırdı. Fakat üste itaat kültürünün hâlâ egemenliğini sürdürüyor olması ve monarşik güçlerin iktidarlarını kolayca bırakmak istememeleri, doğal hakka dayalı *insan hakları* anlayışını savunmayı zorlaştırıyordu. Pozitif hukuk bu yolda bu-

10. Hegel'in özgürlükler sorununu ele alışı Marx'ı anlamak açısından da önemlidir. Doç.Dr. Şahin Yenişehirlioğlu'nun **Hegel Felsefesinde Birey, Devlet, Toplum İlişkileri** ve Gülnur Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi** adlı yapıtlarda konuya ilişkin genel bilgi bulmak mümkündür.

lunmuş uygun bir çözüm özelliği gösteriyordu. Bu nedenle etkisini giderek arttırdı.

1848'de Frankfurt Parlamentosu'nda yapılan tartışmalarda, "insanların düşünsel ve fiziksel yeteneklerinde var olan doğal farklılıkları ortadan kaldırmayı, böylece çalışma ve servet edinme yeteneklerini öldürmeyi" sağlayacak bir genel eşitlik fikri reddediliyordu. Kişi ancak devlet eliyle özgürlüğe kavuşturulabilirdi. Almanya, 1789 Fransız Devrimi'nin kazanımlarını ancak 1848 devrimlerinin zorlamasıyla elde edebildi.

Fakat iki devrimin izledikleri farklı yollar, *insan haklarının* temellendirilmesinde iki farklı eğilimi ortaya çıkardı. Bir tarafta doğal hukuk, doğal hak anlayışıyla temellendirilmiş aydınlanma felsefesinin, akıl ile donanmış, doğuştan temel haklara sahip insan anlayışı; diğer tarafta hukuki kişi (rechtperson) olarak tanımlanan liberal insan anlayışı -ki bu kişi ancak devletten ayrı, kendisine garanti edilmiş özgür bir alanda ahlaki ve akli eylemini yerine getirebilirdi-. Bu iki farklı insan anlayışı da genel olarak burjuva insan anlayışının sınırları içinde kalıyordu ve mülkiyet hakkı ile bu alanın dokunulmazlığını kalkış noktası yapıyordu.

II. SOSYALİST DÜŞÜNCE VE İNSAN HAKLARI KAVRAMI

Bu döneme kadar anayasalara da geçerek resmileşen temel hak ve özgürlükler anlayışının, yükselen burjuvazinin politik, sosyal, iktisadi çıkarları ile doğrudan ilişkisi olduğu biliniyor. Fakat endüstri devrimleri, kendisi ile beraber ciddi bir gücü, dolayısıyla sorunu da beraberinde getirmişti: İşçi sınıfını... İşgücünden başka satacak şeyi bulunmayan bu sınıf kendi özgürlük anlayışının da bu katalogda yer alması için mücadeleye başladı. Dördüncü zümre olarak da adlandırılan işçi sınıfı, bireyin korunması ve özgürlük hakkı *yanı sıra* kendisinin sosyal ve ekonomik alanda korunmasını sağlayacak haklar istiyordu.

İnsan hakları konusuna yöneltilen ilk sosyalist eleştirilerde kısmı bir hayal kırıklığının payını görmek mümkündür. Boş özgürlük yerine gerçek emansipasyon, (özgürlük/kurtuluş) hukuki eşitliğin yerine iktisadi eşitlik, boş kardeşlik yerine gerçek dayanışma fikri savunulmaya başlandı.

Liberal burjuvazi, devletten bağımsız bireyin özgür alanlarını kazanmak için mücadele verirken, iktisaden sömürülen işçi sınıfı devlete ve burjuvaziye karşı korunmasını sağlayacak alanların yaratılması fikrini öne çıkarıyordu.

Babeuf, Fransa'da yaşam koşullarında eşitliğin sağlanmasını *insan haklarının* merkezi sorunu olarak görüyordu.

İngiltere'de Chartist Hareket, bir taraftan temel hakların tüm insanlar için geçerli olmasını savunurken, diğer taraftan da işçi sınıfı için ekonomik ve sosyal haklar istiyordu. Ütopist Robert Owen, sınıfsal hukuk sisteminin kaldırılmasını ve *insan haklarının* gerçekleştirilmesini ana politik hedefi olarak açıklıyordu.

Alman işçi hareketi de *insan hakları* anlayışını politik mücadelesinin merkezine aldı. Fransa'da sürgünde geniş olarak örgütlenmeye başlayan muhalefet, Jakobenlerin 1793 Beyannamesi'nden esinlenerek, 1834 tarihinde "Vatandaşlık ve Insan Hakları Bildirgesi"ni açıklıyordu. Broşür Almanya'da geniş yankılar buldu. 1848 Devrimi öncesi, işçi sınıfı "İnsan Hakları Topluluğu" adı altında dernekler kurdu. Bu dernekler program olarak Fransız İnsan Hakları Beyannamesi'nde yazılı temel hakların elde edilmesini savunuyorlardı. Mülkiyet hakkına karşı çıkıyorlar, onun yerine Robespiere'in önerdiği "var olma hakkı"nı koyuyorlardı. *Insan ve vatandaşlık haklarının* gerçekleştirilmesi işçi sınıfı hareketinin temel hedefi durumundaydı.

1848 devrimleri sonrasında çeşitli işçi örgütleri, en üst değer olarak anladıkları *insan haklarını* işçi sınıfının sosyal ve politik haklarını da içerecek biçimde genişletilerek devlet ve toplum düzeyinde egemen hale getirilmesini önlerine önemli bir hedef olarak koyuyorlardı.

İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu adlı eserinde de Engels, o dönem İngiltere'sinde var olan hakları tek tek ele alır ve bunların somutta ne anlama geldiğini göstermeye çalışır. Önemli olan Engels'in bu hakları olumlu olarak tanımlaması ve "teori ile pratik bangır bangır bağıran bir çelişki içindedir" demesidir.[11]

Gerek ilk dönemin işçi hareketini gerekse daha sonraki sosyalist düşüncenin *eşitlik* konusundaki tavrını belirleyen bu tutum *Anti-Duhring*'de şöyle özetlenir; "Proleterler burjuvaziden onun sözünü alırlar (hemen benimserler): Eşitlik sadece görünüşte, sadece devlet alanında değil, iktisadi ve toplumsal alanda da gerçek olarak kurul-

11. **Marx-Engels Werke,** cilt I, s. 591. (Alıntılar, toplu eserlerin Demokratik Alman Cumhuriyeti-DDR, 1974 baskısından yapılmaktadır.)

malıdır... Proleter eşitlik isteminin gerçek içeriği sınıfların kaldırılması isteğidir."[12]

İlginç olan, Engels'in burada savunduğu, burjuvazinin insan hakları talebini benimseyerek ona daha geniş bir içerik verme fikri, daha sonra reel-sosyalist ülkelerde ütopik sosyalizme kaçan bir burjuva sapma olarak damgalanmıştır. Örneğin Bloch bu yöndeki düşünceleri nedeniyle Demokratik Alman Cumhuriyeti'ni terk etmek zorunda kalmıştır.

a- Marx ve İnsan Hakları Kavramı

Marks, insan hakları konusu ile ağırlıkla gençlik yıllarında uğraştı. Kavramı ilk olarak, 1842 yılında *Kölnische Zeitung* gazetesinde yayımlanan bir makaleye yazdığı cevapta kullandı. Burada daha çok, Hıristiyan felsefesinin *insan hakları* ve devletin kaynağı olarak dini göstermesi fikrine saldırır ve aydınlanmanın doğal hukuk anlayışına bağlı kalarak anayasal devlet hakkının insan toplumunun doğasında temellendirilebileceğini savunur. Alman idealizminin ve özellikle Hegel'in etkisiyle "Devlet, dinde değil özgürlüğün mantığında kurulur" der.[13]

"Hegel'in Devlet Hukukunun Eleştirisi"nde konuya yeniden değinir. Bu son derece kenardan bir değinmedir. Dönemin büyük toprak sahipleri, kanun yapma sürecine katılmayı kendilerinin doğuştan hakları olduğunu ileri sürmektedirler. Hegel de bu düşüncenin teorik-felsefi savunuculuğunu yapmaktadır. Marx, bu çevrelerin bir taraftan aydınlanmanın, doğuştan haklar anlayışını alaya alıp, diğer taraftan aynı hakkı kendileri için istemelerinin bir çelişki olduğuna dikkat çeker ve bu tutumu eleştirir.[14]

İnsan hakları sorunu ile doğrudan uğraşmaya ise *Yahudi Sorunu'n*da başlar. Bu eser ve Marx'ın buradaki görüşleri bugün geniş bir çevre tarafından, anti-semit (Yahudi düşmanlığının bir biçimi) olarak tanımlanmaktadır.[15] Eser Bruno Bauer ile bir polemiktir. Bruno Ba-

12. F.Engels, **Anti-Duhring,** s. 192-93, Sol Yayınlar, 1977, Ankara.

13. **MEW,** cilt I, s. 101-102.

14. **MEW,** cilt I, s. 310.

15. Bu konuda farklı görüşü savunanlar da vardır. Detlev Claussen, **Grenzen der Aufklaerung** (Aydınlanmanın Sınırları), Frankfurt a.M. 1987, adlı eserinde, Marx'ın Yahudi sorununda takındığı tavrın, döneminde açık bir Yahu-

uer, Yahudilerin Yahudi olan yanlarına, Yahudi özelliklerine vurgu yaptıkları, yani bir insan olarak sınırlı yanlarına sarıldıkları için, burjuva toplumu üyesi bireyle aynı haklara sahip olma yeteneğinden mahrum olduklarını savunuyordu. Çünkü burjuva toplumunun üyesi olan birey sınırlı değil, genel bir varlıktı. Bauer'in bu görüşleri günümüzde de anlamını korumaya devam ediyor. Değişik bağlamda savunucularını buluyor. Eğer herhangi bir grup, örneğin Aleviler veya kadınlar sadece bu özgül yanlarına vurgu yaparlarsa, genel bir varlık olarak insan olmalarına vurgu yapmazlarsa, Bauer'e göre burjuva toplum üyesi olma hakkına sahip olamazlar.[16]

Marx, Yahudilerin de diğer din mensupları gibi burjuva toplumunun haklarından yararlanma yeteneklerinin bulunduğunu, çünkü onların da devlet vatandaşları olduklarını savunur. Fakat asıl problemin Bruno Bauer'in övdüğü burjuva toplumun politik emansipasyon anlayışında yattığını söyler. Çünkü politik emansipasyonun gerçekleştiği burjuva devlet, doğuştan, mevkiiden, eğitimden, işten kaynaklanan farkları politik olmayan farklar olarak görür ve ortadan kaldırır, geçersiz ilan eder. Ama aslında böyle yaparak doğuş, mevkii, eğitim, iş eşitsizliklerinin devamını ve geçerliliğini sağlamış olur. Gerçekten var olan eşitsizliklerin korunması ve devam edebilmesi devletin var oluş koşuludur.

Bu politik emansipasyon, insanın özgül karakterinin tüm unsurla-

---

di dostu tutum olduğunu belirtiyor. Marx'ın, eseri kaleme almadan önce, konuya ilişkin mektuplaşmalarını aktaran Claussen, eserin bir Yahudi savunması olarak kaleme alındığını ve Yahudi emansipasyonuna katkı yapmayı hedeflediğini göstermeye çalışıyor.

Kendi dönemi içinde esere verilebilecek olumlu tüm rollere rağmen, Yahudi olmanın anlamı üzerine yapılan tanımların savunulacak bir tarafı olamaz. Konu, özellikle Avrupa'da yaygın olan ve Hitler'in 6 milyondan fazla Yahudi'yi öldürmesi ile sonuçlanan Yahudi düşmanlığının ve köklerinin anlaşılması açısından son derece önemlidir.

16. B.Bauer'in görüşlerine benzer görüşler, günümüzde **insan hakları** üzerine yapılan tartışmalarda da ileri sürülmektedir. Özellikle Fransa'da müslüman kızların okullarda başörtüsü takmak istemelerine karşı çıkanlar, insan haklarının evrensel ve genel niteliğine vurgu yaparak, kültürel, dinsel özelliklerin öne çıkartılmasını ve kültürel hakları reddetmişlerdir. **İnsan hakları** nda evrensel olan nedir ve özgül (tüm insanlar için genelleştirilemeyecek) hakların savunulması ne derece evrensel bir **insan hakkı** olarak savunulabilir sorusu uzunca bir süre tartışılmaya devam edecek bir konudur.

Türkiye'de de çeşitli kesimlerin kendi özgül haklarını dile getirmelerini eleştirenlerimiz çoktur. Hemen, bu sınırlı yana sahip çıkmanın eksik ve yanlış olduğu söylenerek genel soruna dikkat çekilir.

rının burjuva toplumda da devamını sağlar. Bireyi dinden emansipe etmez (özgürleştirmez/kurtarmaz), sadece dini devletten ayırır ve onu kişinin özel sorunu durumuna sokar. Tüccarı veya zanaatkârı burjuva egoizminden emansipe etmez, aksine onların devlet vatandaşı olma özelliklerini burjuva toplumun üyesi olma özelliklerinden ayırır.

Marx, *Kutsal Aile*'de bu soruna yeniden değinir ve yukardaki fikrini özetler; "*İnsan hakları* insanı dinden kurtarmaz aksine ona din özgürlüğü verir, onu mülkiyetten kurtarmaz aksine *mülkiyetin özgürlüğünü* sağlar, kazancın çamurundan kurtarmaz aksine daha fazla kazanma özgürlüğü verir."[17]

İnsan hakları bu soyut ve evrensel niteliği nedeniyle gerçek toplumsal ilişkilerin, eşitsizliklerin üstünü örtmektedir. Bu nedenle "insan haklarının modern devlet tarafından tanınmasının Antik Devlet'in köleliği tanımasındaki anlamın ötesinde başka bir anlamı yoktur."[18] Antik Devlet nasıl köleliği kendi doğal temeli ilan etmişse modern devlet de burjuva toplumunun insanını kendi doğal temeli saymaktadır.

Özetle; burjuva toplumda emansipe olan insan değil, dindir, egoizmdir. Bahsedilen özgürlükler ise dinin, egoizmin özgürlükleridir.

İnsan haklarının ilk maddesi olarak ileri sürülen özgürlük, 1791 Fransız Anayasası'ndaki yazılı haliyle başkasına zarar vermeyecek her şeyin yapılması demekti. Bireyin başkasını rahatsız etmeden hareket edeceği sınırlar ise kanunlarla belirlenmişti. Tıpkı birbirinden dikenli tellerle ayrılmış tarlalar gibi. Demek ki burada özgürlüğünden bahsedilen birey, diğerinden izole edilmiş bireydir. Bireyin özgürleşebilmesinin yolu diğer bireylerden izole edilmesinden geçmektedir. "*İnsan hakkı* özgürlük, insanın insana bağlılığına değil, insanın insandan tecrit edilmesine dayanmaktadır. Bu izole (tecrit) edilme hakkıdır; sınırlanmış, kendi kendisini sınırlamış bireyin hakkıdır."[19]

"*İnsan haklarının* pratik anlamı nedir" sorusunu soran Marx, özellikle herkesin, toplumdan ve diğer insanlardan bağımsız kendi özel mülkiyetini istediği gibi kullanma özgürlüğünün bu özgürlüklerin temeli olduğunu söyler. Bu anlayışa göre bir insan diğer insanda kendi gerçekleşmesinin değil bireysel özgürlüğünün sınırlarını bulur. "Bu sözümona *insan haklarından* hiçbirisi egoist bireyin ötesine gitme-

17. **MEW**, cilt II, s. 119.

18. **a.g.e.**, s. 120.

19. **MEW**, cilt I, s. 364.

mektedir. Bu birey, burjuva toplumunun üyesi olarak kendi özel çıkarlarına, kendi başıbuyrukluğuna dönük, toplumun ortak çıkarlarından soyutlanmıştır."[20] Görüldüğü gibi Marx'ın *insan haklarına* yönelik eleştiride ana kalkış noktası onun arkasındaki birey anlayışıdır.

Marx bu yöndeki eleştirilerini giderek sertleştirir. Özellikle Kapital'de son derece acımasız yargılara rastlarız. "Sınırları içerisinde emekgücü satım ve alımının sürüp gittiği bu alan... insanın doğuştan var olan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca, özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve Bentham'dır." Tek tek bunların ne anlama geldiğini anlatan Marx, burada söz konusu olan insanların kendi çıkarını düşünen kişiler olup, "Bunları bir araya getiren ve ilişki içine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır" der.[21] Burada herkes sadece kendisini düşünmektedir ve geri kalana kimse kulak asmamaktadır. Bu nedenle çok özet söylemek gerekirse, "Sermayenin ilk *insan hakkı*, iş gücünün eşit ölçüde sömürülmesidir."[22]

Bu nedenle Marx için, " 'İnsanın vazgeçilmez haklarını' sayıp döken cafcaflı liste" yerine, işgününü 10 saatle sınırlayan yasa tercih edilir. Bu "gösterişsiz *Magna Charta*" olarak tanımladığı yasa sayesinde işçi hiç değilse sattığı zamanın ne zaman sona ereceğini ve kendisine ait olanın ne zaman başlayacağını bilebilecektir. "Ne büyük bir değişiklik", diyerek bu hakkın yetersizliğinden duyduğu hoşnutsuzluğu da dile getirmeyi ihmal etmez.[23]

Bu nedenle Marx, gerçek insani emansipasyon (özgürlük/kurtuluş) ile *insan haklarında* ifadesini bulan politik emansipasyon arasında bir ayırım yapar ve insani emansipasyonun ancak, insanın onu özgülleştiren (kısmileştiren) inançlarından kurtulması ile gerçekleşeceğini savunur.

Marx'ın savunduğu insani emansipasyon (özgürleşme) bireyi ve toplumu öylesine değiştirmeyi amaçlamaktadır ki her bir kişi diğerinde kendi genişlemesini, zenginleşmesini, tamamlanmasını bulacaktır. "Ne zaman hakiki bireysel insan, soyut devlet vatandaşını kendi içine geri alır ve bireysel insan olarak görünür hayatında, bireysel işlerinde, bireysel ilişkilerinde herkesin eşit olduğu bir grupta eriyip birleşirse (ha-

20. **a.g.e.**, s. 366.

21. **Kapital**, cilt I, s. 191, Sol Yayınları, Ankara 1978.

22. **MEW**, cilt 23, S. 309, (Türkçesi, **Kapital**, cilt I, s. 305.)

23. **Kapital**, cilt 1, s. 320 (Almanca cilt 23)

kiki insan olursa-Gettungswesen*); ne zaman ki insan kendi 'forces propres' (kendi gücünü) toplumsal güç olarak tanır ve örgütlerse ve böylece toplumsal gücü politik güç olarak kendisinden ayrılmazsa işte o zaman insani emansipasyon tamamlanmış olacaktır.[24] Marx'ın burada savunduğu politik emansipasyon sonucu, insanları birbirinden korumak amacıyla çekilmiş olan özgürlük sınırlarına da gerek kalmayacaktır.

Marx'ın, insanın kurtuluşu tanımında kullandığı bazı kavramlar oldukça problemlidir. Kendisi sonradan kullanmaktan vazgeçmesine rağmen hakiki insan (Gettungswesen) kavramı, insanlararası her tür farkı ortadan kaldıran, bireyin erimesini savunan ve ona tek bir kolektif karakter veren içeriği ile sosyalist gelenekte etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Böylece bireyin eriyerek, kolektif genel insan haline gelmesi, genel insanın parçası olması fikri, birey ve salt bir kişiye yönelik haklar fikrini arka plana itmiştir. İleride bu soruna yeniden değineceğiz.

Marx'ın (hakiki insan "gettungswesen", bireyin erimesi gibi kendisinin de sonra terkedeceği düşünceler bir kenara bırakılmak koşuluyla), insan emansipasyonuna verdiği bu geniş anlam nedeniyle *insan hakları* kavramına yönelttiği eleştiri son derece doğrudur. Ama yine bu eleştiriden kalkarak diyebiliriz ki, bu hakların, birbirinde kendi düşmanını, kendisinin sınırlarını gören egoist bireyi temel alması, onların günümüzde de geçerli olduklarını gösterir.

Birey kavramının Marx'taki yerinin yanlış anlaşıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca eşit olmayan bireylerin esas olduğu bir toplumda, birey hakları, eşit olmayan grup ve sınıfların hakları gibi kaçınılmazdır. Ana sorun bu birey hakkının sınırlarıdır.

Dolayısıyla *insan hakları* üzerine yapılacak tartışmadan döne döne üzerinde durulacak olan nokta; birey ve hakları sorununa bugünkü eşit olmayan ve egoist bireyin varlığı koşullarında nasıl yaklaşılacağıdır. Burada bazı sorular sormak ve bu sorulara cevap aramak zorundayız.

Haklarından söz edilen birey, toplumsal çıkarlarımızın aleyhine kendi özel çıkarları peşinden koşan egoist bireydir, diyerek bireysel haklara karşı mı çıkılmalıdır? Esas olan toplumsal çıkardır, genel çıkarlardır, diyerek bu genel çıkar adına bireysel haklara sınırsız bir mü-

* Bu kavramı Türkçeye çevirmek çok zor. Marx bununla, kendi türünün tüm özelliklerini içinde barındıran hakiki insanı kastetmektedir. Biz "**hakiki insan**" kavramını kullandık. Marx bu kavramı sonradan terketmiş olmakla birlikte, hakiki insanla, var olan insan ayrımı varlığını korumuştur.

24. Yahudi Sorunu, cilt I, **a.g.e.**, s. 370.

dahale mi savunulmalıdır? Yoksa bireyin haklarını en üst prensip haline getirmek mi doğrudur? Ama bu da örneğin özel mülkünü toplumsal çıkarlar aleyhine de kullanacak egoist bireye sınırsız bir alan açmayacak mıdır? Özel mülkiyet hakkına müdahale veya bu hakka tümüyle müdahalenin sınırları nereden çekilecektir? Bu soruların bugün hâlâ cevapsız durduklarını görmek durumundayız.

Bugün, hem kapitalizmin hem de reel-sosyalizmin geldikleri yerden bakarak, bireysel haklara müdahalenin *nasıl olmaması* gerektiği üzerine bir şeyler söyleyebiliriz. Ama müdahalenin nasıl olması gerektiğinin cevabı hâlâ açık duruyor.

Günümüzde birçok burjuva devlet anayasası bile artık Marx'ın *insan hakları* konusunda önemli bir eleştiri noktası yaptığı, özel mülkiyetin sorumsuzca kullanılmasını yasaklamış durumdadır. Kâğıt üzerinde kalsa da bireyin, toplumun zararına özel mülkiyetini kullanmasına devletin müdahale hakkı tanınmaktadır, (örneğin Federal Almanya Anayasası). Bu basit örnek, özel mülkiyetin sınırsız kullanımının zararlarının, kapitalizmde bile anayasa maddesi yapacak derecede, farkında olunmasıdır. Fakat müdahale kimin tarafından yapılacak, toplumsal çıkarın ne olduğuna, kim nasıl karar verecektir?

Diğer taraftan özellikle Hitler deneyi ve reel-sosyalist ülkelerde yaşananlar göz önüne alınırsa, devletin sınırsız müdahale hakkının savunulmasının son derece tehlikeli olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Karakteri ne olursa olsun, (devlet olmayan devlet olarak tanımlanan proleterya diktatörlüğü de dahil), bir devletin genel ve toplumsal çıkarlar adına bireylerin tanımlayabileceğimiz çeşitli özgürlüklerine sınırsız müdahalesinin doğru olmayacağını tarihsel deneyler bize göstermiş bulunuyor. Niteliğine bakılmaksızın, ondan bağımsız, her devlet biçiminde bireylerin ne olursa olsun dokunulamaz özgürlük alanları olduğunu savunmak durumundayız.

Özetle söylemek gerekirse; birincisi, birey ve haklarından bir tek egoist bireyin haklarının anlaşılmaması gerekiyor. *İnsan hakları*nda karşı karşıya gelen salt egoist bireyler değildir. Bireylerin ayrıca iktidarlardan korunması da gerekmektedir. İkincisi, Marx'ın tablosunu çizdiği ideal birey ve bu bireyin oluşmasını sağlayacak toplumsal koşulların yaratılması henüz uzak bir gelecektir. Devletlerin ve toplumsal örgütlenmede iktidar yapılarının var olduğu müddetçe, bu koşullara ulaşıldığını ilan etmek ve *insan hakları* kataloğunun geçersizliğini ilan etmek saçmadır.

Bu nedenle Marx'ın ideal bir gelecekten kalkarak yaptığı eleştiri-

yi bugünkü davranışımız için tek ölçü almak büyük eksiklik olacaktır. Bu temel eleştiriden kalkarak takınılacak tavır, reel-sosyalist ülkelerde olduğu gibi bireyi ve onun temel haklarını hiçe saymak değil, aksine *insan haklarının* gerekli ve kaçınılmaz olduğunu görebilmektir. Ancak hakların pratikte geliştirilme ve gerçekleştirilmeleri, hakları zorunlu kılan koşulların ortadan kaldırılmasına katkıda bulunabilir. Bu koşulların yokluğunda, şu veya bu gerekçeyle bireysel hakları geçersiz ilan etmenin sonu pratikte de görüldüğü gibi son derece olumsuzdur.

Marx'ın düşüncesini takip ederek diyebiliriz ki insanlar, kendileri ve doğa ile aralarındaki ilişkileri rasyonal düzenleyebildikleri zaman; yani *hak* ve *hukuk* kavramını gereksiz kılacak toplumsal koşullar oluştuğu an *insan hakları* kataloğuna da gerek kalmayacaktır.

Fakat bu döneme ve koşulların yaratılmasına kadar *insan hakları* kaçınılmazdır. Eşitsizlik ve sömürü var olduğu müddetçe ezilen ve dışlanan insan gruplarının kendilerini birtakım haklarla garanti altına almaları baskıya karşı tek önlemdir.

Konunun anlaşılabilmesi için Marx'ın eleştirisinin kalkış noktasına yakından bakmak gerekmektedir. Bu da *insan* ve *hukuk* kavramları üzerine yapılan bir tartışmadır.

b- Marx'ta İnsan Anlayışı

Marx'ta insan anlayışı ve hümanizm kavramının yeri üzerine yapılan tartışmaların tarihi neredeyse yüz yılı bulacaktır. Genç Marx ile olgun Marx ayrımları ve genç Marx'ın insan sorununa verdiği önemin yaşlı Marx'ça reddedilip, toplumsal yasaların özellikle de ekonominin yasalarının öne çıkartıldığı; Marksizm'in anti-hümanizm olduğu teorileri gibi burada değinemeyeceğimiz son derece önemli tartışmalar sürekli yapılmıştır ve yapılmaktadır. Reel-sosyalizmin resmen iflası ile bu tartışmaların yeniden alevleneceğini tahmin etmek zor değildir.

İnsan kavramına verilen rolün, bu ülkelerde bireye verilen önem(sizliğ)in yıkımda büyük rol oynadığı tartışma götürmez. İnsan ve bireye tarihin şaşmaz yasalarından, bilimsel olduğu iddia edilen tek doğru teoriden ve bu teoriyi bilme tekeline sahip partiden sonra yer veren; daha doğru bir deyişle hiç yer vermeyip insanı birtakım ekonomik veya toplumsal yasaların basit fonksiyonları durumuna indiren bu sosyalizm anlayışının köklerinin, ne kadar Marx'a kadar geri götürülüp

götürülemeyeceği üzerine yoğun bir tartışma bizleri bekliyor.

Burada elbette bu tartışmaları yapma şansına sahip değiliz. Sadece *insan hakları* kavramı etrafında yapılan tartışmalar açısından, sorunun bazı genel boyutlarına değinmekle yetinmek durumundayız.

İnsan hakları üzerine tartışma daima belli bir *insan* anlayışını kendisi için kalkış noktası yapmaktadır. Marx'ın kavrama yönelttiği eleştirilerde kalkış noktası yaptığı şey de burjuva düşüncesinin *insan* anlayışıdır.

Burjuva düşüncesi, *insan haklarını* temellendirmek için toplumdaki gerçek durumundan soyutlanmış, evrensel ve genel bir birey anlayışından hareket eder. Bu soyut birey, yukarıda da gördüğümüz gibi bir diğerinde kendi uzantısını değil, düşmanını gören bireydir. Marx, bu *soyut birey* anlayışına, daha da önemlisi, bu bireyin burjuvazi tarafından tanımlanmış içeriğine karşı çıkar. Karşı çıktığı bir diğer nokta, *soyut burjuva bireye doğal bir karakter verilmesidir.*

Marx'ın sorunu, böylesi evrensel-soyut bireyin olmadığını göstermekti. Var olan eşitsizlik ve sömürü koşulları gerçek bireylerin eşitsizliğinde yatıyordu. Burjuvazinin *bireyi* karşısına, somut bireyi çıkarmak gerekiyordu. Yapılması gereken teoride böylesi bir somut bireyi yeniden kurmaktı. Ve bu birey somut olmanın yanı sıra evrensel de olmak zorundaydı.[25] Bu nedenle cevabı verilmesi gereken sorular vardı: *İnsan nedir?* Tüm insanlar hangi ortak bazdan kalkılarak tanımlanabilir, açıklanabilirdi?

Somut insanı teoride soyutlayıp, tanımlayabilmek, hayvanla insan arasındaki en anlamlı farkı bulmakla olabilirdi. Marx'ın *insan* tanımı adım adım kurulmuş bir örgüyü andırır. "İnsan doğanın bir parçasıdır",[26] diye başlar. Ve her doğal canlı gibi doğa ile sürekli bir alış-

25. Somut bireyi kalkış noktası yapmak bir tek Marx'a ait bir anlayış değildir. Fransız Devrimi'ne karşı çıkmak başta olmak üzere, **insan hakları** anlayışına saldıran muhafazakâr düşünürler de somut insanı kalkış noktası yapmışlardır. Bunlara göre genel insan diye bir şey yoktur. Herkesin ait olduğu bir grup vardır. Ve bireyler bu somut kimliklerinde tanımlanırlar. "Dünyada insan yoktur... Hayatımda Fransız, İtalyan, Rus gördüm. Montesquieu sağolsun, onun sayesinde İranlı olduğunu da biliyorum. İnsan denen şeye gelince, burada açıklıyorum ki hayatımda ona hiç rastlamadım. Eğer varsa bu benim bilgimin dışındadır." (Joseph de Maistre'nin bu ünlü cümlesini aktaran, Alain Finkielkraut, **Die Niederlage des Denkens,** s. 23-4, Hamburg, 1989).

Marx ile bu muhafazakârlar arasındaki fark, muhafazakârlığın, somut insana doğal bir karakter vermesi ve ait oldukları gruplar üzerinden tanımlamayı değişmez karakterler olarak görmesidir.

26. **MEW,** cilt I, s. 516, (1844 Ekonomik-Politik El Yazmaları'ndan)

veriş içinde yaşayabilir. Yani "faal (çalışan-harekette bulunan) bir doğal canlıdır"[27] Ama bunlar tüm canlılarda ortaktır. Fakat, "insan sadece bir doğal canlı değil, *insani* bir doğal canlıdır."[28] Ve hayvandan farklılığı bu yaşamsal faaliyetliliğini yerine getirmede açığa çıkar. Bugüne kadar, bu farkın ne olduğu sorusuyla uğraşanlar, çeşitli farkları, niyetlerine göre temel fark sayan tanımlamalar yapıyorlardı. "İnsanlar bilinç, din, veya başka neyle istenirse onunla hayvanlardan ayırt edilebilirler. Kendisi ise yaşam mallarını üretmeye başlar başlamaz hayvanlardan ayrılmaya başlar."[29]

İnsanın üretme yeteneği onu aynı zamanda *evrensel* yapar. Çünkü insani üretimin karakteri evrenseldir. *1844 El Yazmaları*'nda bu evrensel özelliğin nereden kaynaklandığını anlatır Marx ve "İnsan evrensel üretir... fiziksel ihtiyaçlarından bağımsız üretir... bu nedenle insan, güzellik yasalarına göre şekil alır", der.[30]

Görüldüğü gibi *Marx'ta temel ayrım iş kavramı ile yapılır.*[31] İnsanı maddi hayatını yeniden üretme eylemliliği içinde tanımlamak esastır. Kavramın, insanı hayvandan ayıran en temel faaliyet olarak ele alınmasını Marx, Hegel'e borçludur.

"Hegel'in *fenomenolojisinin* ve onun sonucunun (ki bu, hareket ve üretim ilkesine dayanan olumsuzluğun diyalektiğidir) önemi, Hegel'in, insanın kendini üretimini bir süreç ve maddileşmeyi maddilikten kurtulma, farklılaşma ve bu farklılaşmanın ortadan kalkması olarak ele alması; yani *emeğin* özünü kavraması ve maddi insanı, gerçek insanın asıl değerini, kendi *öz emeğinin* bir sonucu olarak görmesinden kaynaklanır."[32]

27. **a.g.e.**, s. 578.

28. **a.g.e.**, s. 579.

29. Alman İdeolojisi, **MEW**, cilt III, s. 21.

30. **MEW**, cilt I, s. 517.

31. Marx **iş** kavramını sürekli aynı içerikte kullanmamıştır. İlk yazılarında daha çok felsefi bir anlamda insani faaliyetin tüm alanları için kullanılırken, daha sonra, üretime ait bir kavram olarak kullanılır. Bu ayrım kavramın ekonomik içeriği ile toplumsal boyutu arasındaki farkı bilmek açısından gereklidir. Gençlik yazılarındaki **iş** kavramını daha sonra "toplumun üretken yaşam süreci", "maddi hayatı kazanma süreci" gibi cümlelerle anlatılır. Yine gençlik yazılarında **iş** ve **üretim** kavramları arasında fazla bir ayrım yokken ve bunlar birbirlerinin yerine de kullanılabilirken, daha sonra aralarında kesin bir ayrım yapar. Bu konuda bakınız, György Márks, **"Antropologie" und Marxismus**, s. 23-24, Hamburg, 1981.

32. **MEW**, cilt I, s. 574.

Hegel'den ödünç alınan *iş* kavramı Marx'a hem istediği somutluğu veriyordu; hem de tanımının evrensel olmasının koşullarını yaratıyordu. Böylece tüm insanlarda ortak olan bir özellikten kalkarak, genel-evrensel bir teori, (açıklama modeli) kurma şansını elde etti. Üstelik bu genel ve soyut model ona insanlar arasındaki somuttaki eşitsizliği ve sömürüyü de bilimsel olarak gösterebilecekti.

İş kavramının yanı sıra Marx, insanı tanımlayacak başka belirleyici kavramlar da kullanır. İnsanın bilinçli ve toplumsal bir varlık olması onun diğer özellikleri olarak sayıldı. İnsanın evrensel bir varlık olması bu üç özellik sayesindedir ve evrensellik, *iş, bilinç* ve *toplumsallıkta* somutlanmaktaydı. *Evrensellik,* Marx'ın insan tanımında oldukça önemli bir rol oynar. Tarihi, insanın ve bireyin evrenselleşmesi tarihi olarak da kavrar. Bu konuya yeniden döneceğiz. Şimdi önemli olan, Marx'ın insan anlayışını açıklayıcı anahtar kavramlarını gösterebilmek.

"Bilinçli yaşam faaliyeti insanları doğrudan hayvansal yaşamdan ayırır... O bilinçli bir canlıdır. Bu kendi hayatının onun nesnesi olması demektir."[33] *Bilincin,* insanı hayvandan ayıran bir özellik olmasının ayrı bir anlamı vardır. Çünkü Marx, böylece *bilinci,* Stalinist yorumun (veya Lenin'in *Materyalizm ve Ampriokritisizm*'de yaptığının) aksine; pasif, edilgen değil, aktif, yaratan, üretici maddi bir güç olarak tanımlamaktadır. Marx'ın tüm hayatı boyunca ona eşlik eden bu fikir daha onun doktora tezinde bile vardır. *Grundrisse*'de meta fetişizmini ele aldığı bölümde, bilincin, üretici olarak oynadığı rol üzerinde ayrıntılı durur.[34]

İnsanın bir diğer önemli özelliği toplumsallığıdır. "Benim bizzat kendi var oluşum toplumsal bir faaliyetliliktir... Birey *toplumsal bir varlıktır.*"[35]

Burada insanı toplumsal bir varlık olarak tanımlarken Marx'ın kastettiği sadece, Aristo'nun, zoon politikon'u değildir. Aristo, insanın yalnız kalamayacağı, başkalarına muhtaç olduğu, çocukluktan itibaren beraber yaşamanın zorunluluğu gibi şeyleri kasteder. Bu son derece eski ve genel olan düşüncenin, burjuva evrensel birey kavramı içinde olmadığını iddia etmek gülünç olur. Marx, insanın bizzat kendisinin bir toplumsal ürün olmasından söz eder. "Ama *insan* soyut,

33. **MEW,** cilt I, s. 516.

34. **Grundrisse,** Berlin 1953, s. 136-137, aktaran György Márkus, a.g.e., s. 71.

35. **MEW,** cilt I, s. 538.

dünya dışında çömelmiş oturan bir canlı değildir. İnsan, bu *insanın dünyasıdır,* devlettir, cemiyettir (Sozietaet)."[36]

Böylece Marx'taki insan tanımının üç önemli ayağını görmüş bulunuyoruz. Artık somutta, eşit olmayan insan kalkış noktası yapılabilir. Çünkü *evrensel* bir insan, soyut ve tüm insanlarda tanımlanabilen özellikleri ile bir teorik çerçevede yeniden üretilmiş durumdadır. Burjuvazinin soyut-evrensel insanı karşısında, "...evrenselliği, insani faaliyetin iç hareketinin eğiliminde"[37] kurulmuş insan vardı. Evrensellik, insanın pratik eylemliliğinin bizzat kendisi idi. Soyutluğuna rağmen, somut, pratik eylemlilik içindeki insan artık analizin merkezine oturmuştu.

Burada küçük bir temizlik hareketi gereklidir. İnsana ait bu özellikleri belirttiği yazılarında Marx, bunları, *insani özün* unsurları olarak tanımlar. Sürekli olarak insanın özü, hakiki insan (Gettungswesen) gibi kavramlar kullanır. Gelecek topluma ilişkin tasarımlarını bu insan özüne ait nitelikler üzerinden tanımlamaya çalışır.[38] Hakiki insan, var olan insan ayrımı yapar. Var olan insan hakiki insan değildir. Hakiki insana ulaşmak durumundadır: O bir hedeftir. Var olan insan, şu anda yaşayan, hakiki insan olmaktan uzak bir insandır. Ve bu ayrım ancak komünizm ile ortadan kalkabilir. İnsani öz, tam şekliyle bireyin özünü oluşturduğu an yabancılaşma da kalkacaktır.

Birey, hepsi aynı özellikleri taşıyan bir hakiki insan haline dönüşecek, yani onun içinde eriyecektir. *Yahudi Sorunu*'nda politik emansipasyon, gerçek emansipasyon ayrımı yaparken kafasında böyle bir insan resmi vardır. Tarihi, insanın içinde var olan bir doğal özün açığa çıkması olarak kavrayan bir anlayıştır bu. Yabancılaşma kavramında da bu anlayışın kısmi izleri görülür. Çünkü ancak tahayyül edilebilen bir şeyden yabancılaşılabilir.

Marx'ın, insanı, bir insani özden kalkarak tanımlaması ve gelecek nihai insanı, insani özün açığa çıkması olarak değerlendirmesi, sonradan terkettiği açıklama tarzlarıdır. Fazlası ile mistik içerikle yüklü, insanın özü, hakiki insan gibi kavramları kullanmayı zamanla terk eder.

Bu anlamda, ideal, kolektif, hakiki insan içinde eriyecek birey an-

---

36. **MEW,** cilt I, s. 378, (Hegelci Felsefenin Eleştirisi Önsözü).

37. György Márkus, **"Anthropologie" und Marxismus,** s. 40, Hamburg, 1981.

38. Nitekim Erich Fromm, Marx'ın hümanizm anlayışını insanın doğal niteliğine bağlar. Bu tür insan doğası üzerine oturtulan hümanizm teorilerinin çok fazla ikna edici olmayacağını görmek gerekiyor.

layışı onun görüşünde ağırlıklı bir yer tutmaz. "İnsani öz, tek tek bireylerin içinde var olan bir soyutlama değildir. *Gerçeklikte o, toplumsal ilişkiler bütünüdür.*"[39] *Alman İdeolojisi*'nde bu insani özden sadece toplumsal ilişkiler bütünü kastedildiği daha ayrıntılı olarak anlatılır. Böylece mistik insani öz, hakiki insan, önce toplumsal olarak tanımlanmışlar sonra da sıra bu kavramların atılmasına gelmiştir. Marx'ın artık bu kavramlarla alay ettiğini görüyoruz; "Bu, o dönemde hâlâ felsefi deyişler düzeyinde kaldığı için, insan olarak varlık ve 'tür' gibi geleneksel felsefi kavramlar, Alman kuramcılara asıl gelişmeyi istedikleri gibi yanlış anlayabilme olanağını hazırlamıştır."[40]

İnsan haklarını veya gelecek bir toplumda insana layık görülen özellikleri, bu tür öz-değişmez özelliklerde temellendirmemek için yapılmış ilk uyarıdır bu.

Fakat bu düşüncelerin izleri başka biçimlerde devam etmiştir. Özellikle tarih felsefesinde, insani özde kurulmasa bile sabit ve belirli bir geleceğe yuvarlanan evrim modeline bağlı kalınır. Tarihin önceden belirlenmiş (bu belirlemenin insanın doğasında veya şaşmaz bilimsel yasalarda kurulmuş olmasının fazlaca bir önemi yoktur) bir sona doğru kaçınılmaz biçimde evrildiğini savunan bu anlayış hem genç hem yaşlı Marx'ta da bulunabilir.[41] Tıpkı bu düşüncelere zıt bir anlayışın bulunduğu gibi...

Burada söz konusu ayrım, genellikle yapıldığı gibi, basit bir genç Marx/yaşlı Marx ayrımı değildir. Her ikisini de deyim yerindeyse, ortadan kesen bir durum söz konusudur. Tarih felsefesi üzerine bir tartışma olan bu konunun burada ele alınmasına elbette olanak yok. Fakat insana merkezi bir rol vermeme, bireysel özgürlüklere soğuk bakmada bu tür düşüncelerin önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu bakışla birey, belirli tarihsel süreçlerin unsuru durumuna indirgenebilmekte; ve kolektif aktörler, tarihi yapan ana güçler olarak ele alındığı için birey kolaylıkla arka plana atılabilmektedir.

---

39. Feuerbach üzerine 6. tez **MEW**, cilt III, s. 6.

40. **MEW**, cilt III, s. 217-218.

41. Marx'ta tarihin sonundan değil, aksine başlamasından söz edildiği burada itiraz olarak ileri sürülebilir. Gerçekten de Marx, gerçek tarihin henüz başlamadığını, bir tarih öncesinin yaşandığını söyler. Fakat, burada anlatılmak istenen, Marx'ın tarih anlayışındaki çizgiselliktir. Bilinen bir geleceğe doğru evrilen bir tarihtir söz konusu olan.

İdeal bir insan ve toplum tanımı ve bunun ne kadar insan doğasıyla açıklanıp açıklanamayacağı üzerine yapılan son derece ciddi tartışmalardır bunlar. İnsanın özünde veya doğasında zaten var olan bir ideal insan tanımından hareket etmesek bile bu sorun daima önümüzde duracaktır. Çünkü, bugünkü ilişkilerin, insanın tüm yaratıcı potansiyellerinin açığa çıkmasının önünde bir engel olduğunu savunduğumuz an, bugünkünden daha ideal bir insanın olduğu fikrinden hareket ediyoruz demektir. Dolayısıyla ana sorun, hem böyle bir ideal tanımın yapılıp yapılamayacağı, yapılsa bile bununla ilişkinin nasıl kurulacağı noktasında var olmaya devam edecektir.

İkinci uyarı *insan doğası* üzerine yapılan bir tartışmada görülür. *İnsan hakları,* insanın doğasında temellendirilebilir mi? *İnsan doğası* kavramı, Marx'ta son derece tartışmalı olan kavramlardan birisidir. İnsanın özü değildir bu kavramla anlatılan ve farklı bir içerikte kullanılmaktadır. Insanda değişmez bir doğa var mıdır, varsa bu nasıl tanımlanır? Marx, kavramın ikili bir anlamı olduğunu söyler; "... insanın bütün hareketlerini, eylemlerini, ilişkilerini vb... incelemek isteyen bir kimse, önce insan doğasını genel bir çerçeve içerisinde, sonra da her tarihsel çağda değişmiş şekliyle ele almak zorundadır."[42]

Genel çerçeve içinde; insan doğası, insanlarda ortak bir genel doğa tanımlaması, ırkçı teorilerin önünü almak için belki faydalı olabilir ama tartışmamıza fazlaca katkı sağlamayacağı görülmek durumundadır. Asıl önemli olan ve üzerinde durulması gereken, bu doğal özelliklerin tarihsel karakterleridir. Yeme, içme, üreme gibi bir dizi zorunlu ihtiyaç tanımı yaptığımızda, bu ihtiyaçların değişmez ve doğal görünmelerine rağmen tarihsel olarak belirlenmiş olduklarını görürüz. "...Açlık açlıktır. Ama çatal, bıçakla yenen pişmiş bir etle giderilen açlık, el yardımıyla yenen çiğ etle giderilen açlıktan başkadır... Sadece tüketim maddesi değil, aksine tüketimin şekli de üretimce sadece objektif değil, subjektif olarak üretilmektedir."[43]

En doğal insani ihtiyaçların dâhi tarihsel ve toplumsal olarak tanımlanması, "değişmez insani doğa" gibi bir anlayışın eksikliğini ve yanlışlığını gösterir bize. Sürekli değişen ve tarihsel olarak her durumda yeniden tanımlanmak zorunda olan bir insan doğası anlayışı ile karşı karşıyayız. Bu nedenle *Felsefenin Sefaleti*'nde, "tüm bir ta-

42. **Kapital,** cilt I, s. 626, Sol Yayınları, Ankara, 1978.

43. **Grundrisse, a.g.e.,** s. 13.

rih sadece insan doğasının sürekli devam eden dönüşümü" tarihi olarak tanımlanır.

Böylece *insan hakları* tartışması için önemli bazı sonuçlara ulaşmış bulunuyoruz. Birincisi, *insan hakları* tüm dönemler için geçerli insan doğası yerine, tarihsel olarak tanımlanmış bir doğa anlayışının doğrudan sonucudur: İnsani doğada değil, toplumsal ilişkilerde, tarihsel olarak açıklanmak zorundadır; "(insan hakları) Hegel'in de bilerek söylediği gibi doğuştan gelmezler aksine tarihsel olarak ortaya çıkarlar."[44]

İkinci sonuç, tarihsel olarak belirlenmiş *insan haklarının* kalkış yaptığı *insanın* tanımlanmasıdır.

Uzun bir yolculuktan sonra Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de geliştirdiği *insan* anlayışına ulaşmış bulunuyoruz.

Feuerbach'ı, insani öz denilen şeyin bizzat toplumsal ilişkiler toplamı olduğunu anlayamamakla eleştirir Marx. Bu nedenle insanı, olduğu gibi yaşam koşulları içinde kavrayamaz Feuerbach. Bunun yerine, "sadece soyut insanla yetinir."[45] Bu ise idealizmdir.

Yapılması gereken "insandan" değil, "hakiki tarihsel insanlardan" söz etmek; toplumsal, sosyal olarak tanımlanan, pratik eylemlilik içindeki insanı kalkış noktası yapmaktır. *İnsan haklarında da* kalkış noktası yapılması gereken, yaşayan eylemli insandır ve onun somutta kullanabildiği haklarıdır.

Bu nedenle soyut ve evrensel emansipe tanımlarını da beğenmez Marx. "Emansipasyon tarihsel bir olgudur, bir zihin işi değildir." Ve her tarihsel koşulda, insanın verili durumunda, somutta tanımlanmak durumundadır.[46] Emansipasyon, yani insanın kurtuluşu, onun toplumsal ilişkilerinin özgürleşmesidir.

Gerek, soyut olarak değil, somut faaliyet içinde olan insandan söz etmek, gerekse bu faaliyetin toplumsal karakteri nedeniyle Marx, özgürlükler sorununu toplumsal bir sorun olarak ele almak taraftarıdır. Toplumsal bir durum olabilmeliydi özgürlük.

Bu tespitler bir başka problemin de kapısını açıyor. Eğer emansipasyon, insanın kurtuluşu toplumsal bir sorun ise bireyin buradaki yeri ne olacaktır?

---

44. **MEW**, cilt II, s. 120.

45. **Alman İdeolojisi**, s. 56, Sol Yayınları, 1976.

46. **Alman İdeolojisi**, s. 52, Sol Yayınları, 1976.

c- Marx ve Bireysel Özgürlük

Birey ve özgürlükleri konusunda, kavram kargaşasını engellemek için iki düzeyi birbirinden ayırmak gerekmektedir. Birincisi, *insan hakları* çerçevesinde, hak ve hukuk sorunu olarak ele alınan özgürlükler sorunudur. İkincisi ise bununla dolaylı ilişkisi olan, genel özgürlük kavramıdır. Bu, bireyin, pozitif hukuk kurallarından bağımsız tarih yapma eylemliliği anlamındaki özgürlüğünün sınırlarının ne olduğu üzerine bir tartışmadır.

İki düzey arasında elbette bir ilişki vardır. Genel olarak bireyin özgürlüğüne tanınan imkân veya rol, kendisini bir anlayış olarak hukuk sistemine de yansıtır. Tarihsel ve toplumsal gelişmelerde bireye verilen önem, onun hukuki özgürlükleri sorununu da etkiler.

Nitekim reel-sosyalist ülkelerde bireysel hakların önemsenmemesinde bunun payını görmek mümkündür. Biz burada elbette hukuki bir sorun olarak haklar boyutundaki özgürlüklerle uğraşmak durumundayız. Fakat bağlantıyı kurabilmek açısından genel olarak bireye ve özgürlüğüne verilen rol konusuna kısa da olsa değinmek gerekmektedir.

Bireyin Marksist düşüncedeki yeri üzerine değişik yaklaşımlar vardır. Bunların en önemlilerinden bir tanesi, bireyin tarihsel süreçlerdeki hareket serbestliğinin ne olduğu sorusudur. Tarihin yasaları ve bireylerin bu yasaları etkileme şansları üzerine yapılan bitmez tükenmez tartışmalar vardır. Toplumda, bireylerin (veya insanların) niyet ve arzularından bağımsız birtakım yasaların var olduğuna ilişkin tezler, bireylerin tarihteki rolünü küçümsemek için kullanılmıştır. Bireye önerilen, bu toplumsal yasaların bilincine varmak ve ona göre davranmak olmuştur. Bireyin özgürlüğü veya genel olarak özgürlük, zorunluluğun bilincine varmak ve onu kabul etmek olarak tanımlanmıştır.

Burada tartışacağımız, toplumsal yasaların doğal yasalara ne derece benzer bir karakter taşıyıp taşımadığı değildir. Fakat sorun, *insan haklarına* yaklaşımı doğrudan etkilemektedir. Çünkü bu anlayış, insanı yasadan sonra, yasaların bir unsuru olarak ele alır. Pozitivist tarih yorumu olarak adlandıracağımız yaklaşımın ipuçlarını Marx'ta bulmak mümkündür. Özellikle *Kapital*'in ikinci Almanca baskısına yazdığı sonsözde, bu anlama gelecek çok açık ifadeler kullanmış; "Toplumsal hareketi ...insanların iradesinden, bilincinden ve düşüncele-

rinden bağımsız... doğal tarihsel bir süreç olarak",[47] tanımlamıştır. Tarihi, insanların niyetlerinden bağımsız, doğal bir süreç olarak ele alan anlayış, bu süreci belirleyen insandan bağımsız olarak var olan ve bilimsel olarak keşfedilecek yasaların var olduğu teorisi ile bilimsel bir karakter kazanmıştır. Bu anlayışın insana, bireye son derece sınırlı bir eylem alanı sunduğu ortadadır. Yaşanan olumsuz deneyler, daha çok bu tür bir Marx yorumunun sistemleşmesi ve resmi bir öğreti haline getirilmesi ile de olanaklı olmuştur.[48]

Bu nedenle insan ve özgürlükleri sorununu ikinci plana atmaya yol açan uygulamalar salt bir "yanlış anlama" veya Marx'ı "anlamama" olarak değerlendirilemez. Ama bizim buradaki sorunumuz hakiki Marx'ın hangisi olduğunu aramak değil. Sadece tek ve bütünlüklü bir Marx olmadığı anafikrinden hareket ediyoruz. Burada Marx'ın konu üzerine söyledikleri ele alınırken, resmi hale gelmiş Marksizm dışında bir Marksizm yorumunun da olanaklı olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Yani, teorinin kendi içinden başka bir anlayışı kurmanın koşullarının var olduğundan hareket edilmektedir.

Fakat, zaten görülmek zorundadır ki asıl sorun, Marx'ın ne söyleyip söylemediği değildir. Bu tür bir tartışma anlamlı olmaz. *Esas olan Marx'ın ne dediğinden bağımsız bugün ne tür bir anlayışı savunmak gerektiğidir.* Gerisi günümüz gerçekliği üzerine bir tartışma olmaktan çıkar ve peygamber hadisleri üzerindeki bir tartışmaya dönüşür.

Marx'ın *insan hakları* üzerine buraya kadar söylediklerinden, özellikle burjuva birey anlayışına yönelttiği eleştirilerden, onun, birey ve özgürlükleri sorununa olumsuz yaklaştığı sonucunu çıkaran yorumlar yapılmıştır. Marx'ın bireyi reddettiği, toplumu ve genel çıkarı esas alan bir bakışı savunduğu ileri sürülmüştür. Nitekim sosyalist ülkelerde de birey-toplum ikilisinde daima ikinciden yana tavır takınılmış, kolektif ve toplumsal çıkarların her şeyden önce geldiği savunulmuş ve birey bu toplumsallık içinde eritilmeye çalışılmıştır.

Birçok eleştirmen Marksist düşüncenin totaliter karakterinin birey-toplum ayrımında yattığını savunmuştur. Örneğin Poper, Marx'ın toplumu bir bütün olarak ele alan ve ona bireyin dışında ve üstünde

---

47. **Kapital,** cilt I, s. 25-28, Sol Yayınları, Ankara, 1978.

48. **Burada, tarihsel gelişmeleri sadece bir teorinin iç sorunlarından kalkarak açıklamanın doğru olmadığını belirtmek gerekiyor. Yaşananlar sadece bir teoriye başvurularak, salt teorinin hataları içinden açıklanamaz. Bu ancak çeşitli faktörlerden bir tanesi olabilir.**

bağımsız bir nitelik veren tarih anlayışının totaliter bir toplum anlayışını kaçınılmaz kıldığını savunur. Gerçekten bireyin üstünde, onun dışında duran bir toplum anlayışı Marx'ta var mıdır? Reel-sosyalist ülkelerde bu eleştiriyi haklı çıkaracak totaliter rejimlerin kurulması ve bireyin genel çıkara, topluma feda edilmesi, üzerinde gerçekten düşünülmesi gereken bir konudur.

Sınırlı da olsa ele almaya çalıştığımız, Marx'ın gençlik yazılarında yaptığı, bireyin erimesi, genel içinde kaybolması gibi analizlerin ve ayrıca insanların niyet ve arzularından bağımsız işleyen objektif yasaların varlığı yollu düşüncelerin, gerek sosyalist kesimde egemen olan anlayışa gerekse de eleştirmenlerine kaynak teşkil ettiğini görmek durumundayız.

Eleştiriler hakkında doğru bir yargıya varabilmek için Marx'ın birey-toplum ilişkisi üzerine söylediklerine, konumuzla ilgili olduğu kadarıyla bakmak gerekmektedir. Bu bir anlamda Marx'ın düşünce sisteminde var olan farklılıkları bize gösterebilecektir. Bu konuda ilk belirtilmesi gereken, tartışmalara kaynaklık eden birey-toplum ayrımına Marx'ın son derece eleştirel baktığıdır. Marx, *insanlık, toplum* gibi kavramlara ruh verilip, bunların bir kişi gibi ele alınıp, bireyin karşısına dikilmesini eleştirir. Hakiki insan kavramının, "sanki hakiki insan bir kişiymiş ve amaçları olabilirmiş"[49] gibi kullanılmasına karşı çıkar.

Bu tür bir eleştiriyi Proudhon'a da yöneltir: "... Bay Proudhon toplumu kişileştirmekte, toplumdan, kişilerin bir araya gelmesinden başka bir şey olan kişi-toplum yapmaktadır. Bir kelimeden, ona karakterler vererek canlı bir varlık yapmak savunulamaz ve yanılgılara götürür."[50]

Alman İdeolojisi'nde benzeri eleştiriler R.Matthais'e yapılır; "Yazarımız, toplumu, 'bütün yaşamı' onu oluşturan 'tek yaşamlar'ın karşılıklı ilişkisi olarak değil, aksine bu 'tek yaşamlarla ayrı ayrı karşılıklı ilişkilere giren özel bir varlık olarak kavrıyor. Eğer burada gerçek koşulların temelini oluşturan herhangi bir ilişki söz konusu ise o da özel hayat karşısında devletin bağımsızlığı hayalidir. Ve bu sadece görünüşteki bağımsızlığa mutlak bir şey gibi inanmaktır."[51]

49. 1846'da gerçek sosyalistlerle polemik amacıyla Engels'le birlikte yazdığı bir yazı, aktaran, Adam Schaff, **Marxismus und das menschliche Individuum**, s. 37, München, 1977.

50. Aktaran, Adam Schaff, **a.g.e.**, s. 37-38.

51. Alman İdeolojisi, **MEW**, cilt III, s. 463.

Yine *Alman İdeolojisi*'nde, bu sefer Feuerbach üzerine yazdığı bölümde sorunu çok açık biçimde koyar; sosyal iktidar, toplumsal güç, bireylere, "kendi bir araya gelmiş özgüçleri gibi görünmez... Tersine, bu güç, bu bireylere, yabancı, kendilerinin dışında yer alan, ne nereden geldiğini, ne nereye gittiğini bilmedikleri, bu yüzden de artık hükmedemedikleri ve tersine, şimdi insanlığın iradesinden ve gidişinden... bağımsız olarak... insanlığın... gidişini yöneten yabancı bir güç görünür."[52]

Toplumsal ilişkiler, devlet, tüm bunlar bireylerin ilişkileriyle oluşmuştur. Bu nedenle bireyin karşısına bir canlı gibi çıkartılacak nesneler değildir. Yapılacak şey bu nesneleştirmeye karşı savaş vermektir.

Daha *El Yazmaları*'nda, toplumu soyut bir şey olarak bireyin karşısına çıkarıp, sabitleştirmeye karşı bizleri uyarır.[53] Yukarıda da söylediği gibi bu, yabancılaşmanın ürünü olarak oluşmuş bir hayaldir. Toplumun kurtuluşu gibi genel sözler de bu nedenle bireyin dışında düşünülemez. Engels'in çok açık formüle ettiği gibi "Her bir bireyi kurtulmadan, kendisine toplum diyen bir nesnenin kurtulması mümkün değildir."[54]

Fakat, birey-toplum ilişkisini teoride bu biçimde çözmenin bir çözüm olmadığı da görülmek zorunda. Çünkü bu ikiliği teoride ortadan kaldırsak bile gerçek hayatta var olmaya devam edecektir. Marx'ın, toplumu veya devlet gibi birtakım toplumsal ilişkileri, bireylerin dışında, dondurarak canlı kişilermiş gibi ele alan anlayışları eleştirmesi doğru olsa bile bu yeterli değildir.

Birey dışındaki ilişkilerin değiştirilebilirliğine ve bu anlamda doğal, değişmez olmadıklarına vurgu açısından bu eleştirinin faydası açıktır. Bireye büyük eylem sahası açan bir bakıştır bu. Fakat öbür taraftan bu ilişkiler, canlı, bireyin dışında ve onun karşısına çıkartılacak nesneler olmasalar da her bir bireyin tek başına değiştirebileceği gerçeklikler de değildir. Bireyin dışında, bireyleri de etkileyen toplumsal kurumlar olarak varlıklarını sürdürürler.

O halde, toplumsal ilişkileri değiştirmek isteyen bir teori, birey-toplum ayrımını sadece teoride ortadan kaldırarak işin içinden çıkamaz. Bu ayrımın aslında olmadığına, söz konusu olanın bir yabancı-

52. **Alman İdeolojisi,** s. 66, Ankara, 1976.

53. **MEW,** cilt I, s. 538.

54. **MEW,** cilt 20, s. 273.

laşma olduğuna yapılan çağrılar, bu kurumlar, bireylerin dışında varlıklarını sürdürdüğü müddetçe çok anlamlı olmazlar.

Toplumsal devrim teorisi, bu kurumları ve dolayısıyla; birey-toplum ikilemini teoride ortadan kaldırmak yerine, bu farklılığı veri alan bir bakışı kalkış yapmak zorundadır. Birey veya grupların, değiştirme eylemliliğinin imkân ve olasılıklarına vurgu yapmak bu noktada daha önemlidir.

Bu elbette çok fazla bilinmez bir sorun değildir. Eğer bireylerin dışında, onların tek tek etkileyemeyeceği bir yapı ve ilişkiler bütünü varsa, birey-toplum ikilisi nasıl aşılacaktır. Bu noktada, tarihi yapacak, toplumu değiştirecek güçlerin tespit edilmesi sorunu önümüze çıkmaktadır. Birey-toplum çelişkisini ve ortaya çıkan yabancılaşmayı ancak kolektif aktörler ortadan kaldırabilirdi. Bu da tarihin motoru olarak ele alınan sınıf kavgası ve proletarya kavramları ile açıklanan devrim teorisini gündeme getiriyordu. Burada bireyin rolünü ve önemini ikinci plana iten yeni bir alana girmekteyiz.

Bu soruna değinmeden önce Marx'ın, genel olarak bireye nasıl bir yer verdiğine bakmak gerekiyor.

Belirtilmesi gereken ilk nokta, her türlü sosyalizmin ana kalkış noktasının insan olduğunu, soyut insan değil, somut birey olduğunu hatırlatmaktır. Fazlasıyla basit bir görüş bile olsa bunun tekrarı kaçınılmaz. Çünkü biraz sonra Althusser örneğinde de göreceğimiz gibi, bunu, "burjuva bir fikir" olarak yorumlayan oldukça yaygın Marxsist bir gelenek bulunmaktadır.

Marx, daha 1844'te "Bir sosyal devrim *bütün* bir devrim olmak durumundadır. Çünkü... o *tek, gerçek bireyin konumundan* kalkmaktadır", diye yazar.[55] Yaşayan, üretimde bulunan bireyi kalkış noktası yapmak sadece genç Marx'a ait bir görüş değildir. *Grundrisse* şu cümle ile başlar; "Başlangıç noktamız, şüphesiz, toplum içinde üretim yapan bireyler... olacaktır."[56]

Dolayısıyla onun egoist, kendi çıkarını düşünen bireye yönelttiği eleştirileri *birey* anlayışının kendisine yönelmiş eleştiriler olarak anlamak doğru değildir.

Bu tür bir yorumda gerekçe olarak kullanılan, gençlik yazılarında bireyin erimesi, genel çıkar içinde kaybolması gibi düşünceleri ve bunları temellendirmek için kullandığı, insani öz, hakiki insan gibi

55. Aktaran Adam Schaff, **a.g.e.**, s. 8.

56. **Grundrisse** s. 139, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979.

kavramları, gerçekliği yanlış anlamaya yol açtıkları için terk ettiğini biliyoruz.

İnsanlık tarihi Marx'a göre bir bireyselleşme ve bu bireyselleşmenin evrenselleşmesi tarihidir. Tarihte ne kadar geriye gidersek birey o kadar bağımlı, büyük bir bütünün parçası olarak belirir. Süreç, bu bireyin kendisini bağlayan bu bağlarından kurtulması, özgürleşmesi sürecidir. Evrenselleşme ve bireyselleşme ortak bir süreç olarak yaşanır. Evrenselleşmenin gelişmişlik derecesi bireyselliğin de gelişmişlik derecesini verir. Marx bu evrenselleşme ve bireyselleşmenin *"insanın doğalaşması* (Naturalisierung des Menschen)" ve *"doğanın insanlaşması* (Hümanisierung der Natur)"[57] gibi diyalektik bir süreçte gerçekleşmekte olduğunu söyler.

Tarihin bireyin yetkinleşmesi ve evrenselleşmesi tarihi olarak kavranması fikri elbette çok tartışmalı bir konudur. Üstelik Marx bu evrenselleşmeyi, bireyin, kendini tanımlayan özgül (partiküler) özelliklerinden arınması süreci olarak da ele almaktadır. Bu düşüncenin doğruluğu kuşkuludur. Avrupa medeniyetini insanlığın en ileri (olumlu) aşaması olarak gören bir anlayışın Marx'ta yol açtığı olumsuz sonuçlardan birisidir. Ayrıntısı burada bizim konumuz değil. Tarihin ve insanın gelişmesinin böylesi basit, evrimsel bir çizgi izlemediğini; evrenselleşmenin, özgül yapıların yok olup, tek bir kültüre doğru yuvarlanma olarak kavranamayacağını bugün rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Kapitalizme, mal değişiminin evrensel karakterine bağlı olarak, diğer kültürleri yok etmesine olumlu bakmanın bir sonucudur bu bakış.

Birey ve bireye verilen rol üzerine yapılan bir tartışmada sorunun bizi ilgilendiren boyutu, bireyselleşmeye verilen merkezi roldür. Özetle söylemek gerekirse, Marx'ta birey ve bireyin özgürlüğü arka plana atılmamış aksine merkezi bir rol oynamıştır. Tarihsel gelişmenin ilerlemişliği, olumluluğu, ona göre insani gelişmenin derecesi ile ölçülür.

Komünist toplum bireysel özgürlüğün doruk noktasıdır. Marx'ın, bireyin tüm yetenekleri ile alabildiğine geliştiği bir toplumu kendisi için hedef olarak koyduğunu ve gelecek toplumu da bu temelde tanımladığı gerçeğini bir defa daha tekrarda fayda var. "Gerçek bir toplulukta bireyler, birbirleriyle bütünleşme süreci içinde ve bu bütünleşme sayesinde özgürlüklerini de kazanırlar."[58]

57. **MEW**, cilt I, s. 537.

58. **MEW**, cilt 3, s. 74.

Bu anlayış *Komünist Manifesto*'da, "her insanın özgürce gelişmesi bütün herkesin özgürce gelişmesinin şartı olacaktır" biçiminde ifade edilmiş ve birey özgürlüğü toplumsal özgürlüğün olmazsa olmaz tek koşulu haline getirilmiştir.[59] Yine *Kapital*'de, "her bir bireyin tam ve özgür gelişmesi" prensibi, kapitalizmden sonra gelecek daha ileri toplumun temel prensibi olarak ilan ediliyordu.[60]

Bu nedenle Marx'ın, bireyin hakları gibi bir soruna olumsuz baktığına ilişkin yorumlar doğru değildir. Bireyin gelişmesi ve yaratıcı tüm güçlerinin özgürce açığa çıkarılmasını odağına almış bir öğretinin, bireysel özgürlükler sorununa olumsuz bakacağını savunmak mümkün değildir.

d- Birey-Kolektif Grup (Sınıf) İlişkisi

Marx'ın birey ve bireyin özgürlükleri üzerine söyledikleri, *insan hakları* konusundaki tavrı doğrudan etkiler. Bu noktada, tarihsel gerçeklik haline gelmiş Avrupa işçi hareketinin ve çeşitli sosyalist deneylerin, Marx'ın bireye verdiği rolü ikinci plana atmış olduklarını görüyoruz. Birey ve bireyin hakları yerine, kolektif bilinç ve kolektif grupların hakları daha ön plana çıkmıştır.

Birey-kolektif grup arasındaki ilişkide tercihin açıkça ikinciden yana yapılması ve bireysel öznenin özgürlüğü ve eylemliliği sorununun, burjuva idealist düşünceye terk edilmesi, daha önce de söylediğimiz gibi sadece, "yanlış anlama" veya "sapma" sorunu değildir. Bizzat teorinin kendi içinde var olan boşluklar söz konusudur.

Sorun, birey-toplum, birey-sınıf ilişkisinin ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Bazı tekrarlar pahasına konuyu kısaca ele almakta fayda vardır.

Avrupa düşüncesi, özellikle ortaçağ çıkışında, gerek Rönesans hümanizmi gerekse Protestan reformizmi ile *bireyi keşfetti*. Bu, bağımsız, rasyonel düşünebilen bir bireydi. Kilisenin mutlak otoritesini kırmak açısından, aklı ile hareket eden, bağlantılarından kopmuş otonom birey fikri elbette olumlu bir içerik taşıyordu. Marx, Avrupa düşüncesinin geliştirdiği bu birey anlayışını eleştirdi ve bunun bir kurgu olduğunu gösterdi. Bağımsız, kendi için karar verebilen, rasyonel davranan birey sadece ideolojik bir üretimdi. Gerçekte var olan

59. **Komünist Manifesto**, s. 63, Öncü Kitabevi, 1970.

60. **MEW**, cilt 23, s. 618.

ise toplumsal bir varlıktı.[61] Bireyin toplumsal karakterine yapılan bu vurgunun bir sonucu, onu kendi başına ele alma eğilimi yerine, toplumsal ilişkilerde taşıyıcı olduğu fonksiyonları öne çıkarma eğiliminin güç kazanmasıdır.

Genç Marx'ta bireyden, daha çok bir özne olarak söz edilir. Yaşlı Marx'ta ise ağırlık, bireyin taşıyıcısı olduğu ilişkilere kaymıştır. Birey, dahil olduğu sosyal sınıf ve sınıfın kimliği açısından ele alınır. O sadece taşıyıcısı olduğu toplumsal ilişkiler çerçevesinde Marx'ın ilgi alanına giriyordu.

Bu bakışta birey bir özne olarak ele alınmaz; sadece kolektif bir topluluğun üyesi ve belli rollerin taşıyıcısıdır. Nitekim, sosyalist gelenekte, 1918'lere kadar, bireyin bir özne olarak ele alınmasına pek rastlanmaz. Dahil olunan sınıf esastır. Ve proleter birey gibi bir tanım yapıldığı zaman bundan kastedilen, sınıftan kolektif olarak beklenen görevi yerine getirecek bireydi. Bireylerin dahil oldukları sosyal sınıflar, onların davranışlarını da belirliyordu ve birey, dahil olduğu sınıfın kendisine verdiği rolü oynamak zorundaydı.

Tüm bir 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı sol literatüre egemen olan bakış budur. Sosyalist entelektüeller veya partilerin çizdikleri birey resminin, hiçbir biçimde var olanla ilişkisi yoktu. Sadece kendisinden birtakım görevler beklenen, üretilmiş ideal tipin tablosu aktarılıyordu. Ve zaten artık bu bireyden bir özne olan birey olarak söz edilemezdi. Özne, kitlelerdi, sınıftı, sadece proletarya idi. Bu sınıf ise doğru olanı kendiliğinden bilme şansına sahip değildi. Bunu ancak parti sağlayabilirdi. Böylece birey-toplum ikilemini aşacak bir devrim teorisine ulaşılmış oluyordu.

Geçişler elbette bu kadar basit olmuyor. Ama bizim açımızdan önemli olan; tarihi insanların yaptığı bakışının yerine, sınıf-parti bakışını yerleştiren bir anlayışın, özne olarak bireyi nasıl devre dışına çıkarttığını izleyebilmektir. Birey ve bireyin özgürlüğü gibi kavramlar, tarih yapmadaki anlamsızlıkları nedeniyle tarihin gerçek aktörlerinin, parti ve sınıfın arkasında kayboldular.

Parti-sınıf ikilisinin bireyin yerini almasını veya bireyin ve oynadı-

61. Freud'un da Marx'ın izinden giderek bu kendine egemen birey anlayışını eleştirdiğini biliyoruz. Temellendirilmesi ve sonuçları farklı olsa da bu eleştirilerden sonra, bağımsız birey anlayışını savunan çok az kişinin kaldığı söylenebilir. Yapılan daha çok, birey-toplum ilişkisinde bir ara tabaka icat etmek ve toplumsal bireyden söz ederek, bu ikilemde bir uzlaşma bulmaya çalışmaktır.

ğı rolün unutulmasının Marx'a bağlanamayacağı yollu düşüncelerin var olduğu bilinmektedir. Marx'ta bir parti teorisi, bir devrim teorisinin olmayışı buna örnek gösterilir. Fakat daha sonra geliştirilen düşüncelerin sadece "sapma" olduğunu ileri sürmek inandırıcı değil. Bireyi, sadece toplumsal ilişkilerin taşıyıcısı olarak değerlendiren ve ona sadece taşıdığı toplumsal ilişki kadar önem veren bir bakış, kendi teorik köklerini Marx'ta bulmaktadır. Elbette Marx'ta bireyi sadece bir ilişki taşıyıcı değil, bir özne olarak da ele alan bakışa ilişkin teorik önermeler de bulmak mümkündür, ki bunu yeteri kadar yapmış bulunuyoruz.

Bireyi tarih sahnesinden silen bakışın özellikle Komünist Enternasyonal ve Leninist gelenekle son derece güçlendiğini biliyoruz. Lenin'de, bireye ve özellikle "küçük burjuva bireye" karşı açık güvensizlik, devrim sonrası yazılarında bile açıkça ifade edilir.[62]

Artık, bir alan kaymasıdır söz konusu olan. Ve bu Marx'ın belli konulardaki fikirlerinde de kendi ifadesini bulmaktadır. Marx'ın, biraz da feodal aristokrasiye savaş açan Alman idealist felsefesinin izinden giderek, tarihi yapan birey ve özne bireye yaptığı vurgular yerini bir başka vurguya bırakmaktadır. *Kapital*'in başlangıcında, işe meta kategorisi ile başlayacağını söyler. Meta üretiminde veya bizzat metanın kendisinde çekirdek olarak tüm toplumsal ilişkiler vardır. Bu meta tüm bireyleri kendi bağrında toplamaktadır.

Bu nedenle yine Marx'ta, "Benim analitik yöntemim *insandan değil* ekonomik olarak verilmiş toplumsal dönemden *yola çıkar*", düşüncesi öne çıkar.[63] Tarihsel süreçlerin bireyin dışına kaydırılması ilginç bir ikiliğe yol açmıştır. Bir tarafta insan, birey veya bireyin hakları gibi "burjuva ideolojisinin uydurduğu mit"lere[64] vurgu yapanlar; diğer tarafta, sınıf, sınıf mücadelesi ve partiye vurgu yapanlar. Bu ayrım, fazlaca zorlanmış, suni bir ayrım değildir. Kendi dönemlerinde son derece önemli politik tavır alışlara denk düşmüştür. Bugün en önemli sorun bu iki ucu birleştirecek bir düşüncenin yaratılabilmesidir.

---

62. Örneğin, **Sol Komünizm Bir Çocukluk Hastalığı**'nda, anarşizm ve benzeri akımlar hep bireyciliği temel almakla suçlanır ve eleştirilirler.

63. Adolph Wagner'in "Ders Kitabı" Üstüne Notlar, aktaran Louis Althusser, **John Lewis'e Cevap**, s. 42, İstanbul, 1978, (İtalikler Althusser'e ait).

64. "İnsan" burjuva ideolojisinin uydurduğu bir mittir." L. Althusser, **a.g.e.**, 43.

Burada bir kolaycılıktan, moda olan bir tavır alıştan da kendimizi kurtarmamız gerekmektedir. Genellikle günümüz koşullarında geçerliliğini fazla savunamayacağımız düşünceleri, Sovyetik veya Stalinist sapma olarak suçlamak moda haline gelmiştir. Oysa konu etrafındaki tartışmada, sınırlar, resmi Sovyet Marksizmi ile karşıtları arasında çekilmemektedir. Örneğin, Marksizm içinde, ekonomik dogmatizme karşı daha modern bir varyasyon olmaya çalışan Althusser gibi birçok düşünür, Marksizmi, "teorik bir anti-hümanizm" olarak tanımlamaya çalışmışlardır.

Dogmatik olmayan modern akımların da savundukları bir çizgidir bu. Örneğin, Althusser, özne olarak bireyin söz konusu edilemeyeceğini, "...bir sınıfın rastgele bireylerden 'oluşma(dığını)'; her sınıfın kendi.. sınıf kavgası ilişkileri ile biçimlenmiş *kendi* bireyleri" olduğunu savunmaktadır.[65] Bireyden bahsetmek ise "hümanist türküler çağırıp, sınıf kavgasından saptır(maktır)".[66] Ve "Proletere.. 'tarihi yapan insandır' " diyen bu bakış, proletaryayı "ellerindeki tek güce sımsıkı sarılıp kullanmaktan alıkoyarlar: Bu güç *sınıf olarak örgütlenmek, sınıf örgütü,* sendika ve parti kurmak(tır)."[67]

Dolayısıyla burjuva felsefesini kalkış yapanların, "özgürlük ve onun tersi yabancılaşma olan *insan haklarını dillerine dolayarak, kendilerine uygun minik bir burjuva insan hakları Marksist felsefesi tezgâhlamalarına da şaşmamak gerekir* (abç)".[68]

Marksist gelenekte benzeri düşünceleri savunan oldukça geniş bir kesim vardır. Burada, birey ve birey hakları ile *insan haklarının* bu sert eleştirilerinin örneğini Althusser'den seçmemizin amacı, sorunun Marksist düşüncede karşıt sayılabilecek akımlar arasında bile ortak onay bulduğunu gösterebilmektir.

Birey hakları ve bireyin kendi kaderini tayin hakkı gibi fikirler ise özellikle Doğu Avrupa muhalefet akımlarının merkezi sloganı olmuştur. Bir tarafta, " 'insanı' tarihin öznesi olarak alan burjuva ideolojisinden kurtulmak, *'insan fetişizminden kurtulmak* " gerektiğini savunan geniş bir ittifak, diğer tarafta, bireyi sınırlayan toplum teorileri ile hesaplaşmayı merkezine almış bir muhalefet hareketi..

---

65. **a.g.e.,** s. 43-44.

66. **a.g.e.,** s. 57.

67. **a.g.e.,** s. 56-7.

68. **a.g.e.,** s. 72. Althusser burada, bu aydınların özellikle Marx'ın gençlik yazılarını kendilerine kalkış yapmalarını da eleştirir.

İnsan hakları ile bireye bakış arasındaki doğrudan bağ, burada açıkça görülmektedir. Bu nedenle *insan hakları* ve bireyin özgürlüğü sorununu merkezine alan Doğu Almanya'daki sol muhalefet hareketinin, ilk önce, tarihte bireyin rolünü yok derecesine indiren tarih teorileri ile hesaplaşmak zorunda kalması tesadüf değildir.

e- Marx ve Hukuk Kavramı

İnsan hakları üzerine yapılan bir tartışma, Marx'ın genel olarak hukuk ve hak kavramları üzerine söyledikleri ile tamamlanmak zorundadır. Burada elbette onun, hukuk konusundaki görüşlerini ele almak durumunda değiliz. Sadece, *insan hakları* üzerine yapılan bir tartışmaya açıklık getirecek sınırlı birkaç boyutuna değinmek durumundayız. Çünkü Marx, *insan haklarına* tek başına değil, daha çok genel bir hukuk eleştirisi çerçevesinde yaklaşmıştır:

"Hukuk konusuna gelince, birçokları gibi biz de komünizm ile hukuk arasındaki, hem politik hem de en genel şekli olan insan hakkı olarak, arasında var olan çelişkiye dikkati çekmiş bulunuyoruz. Hukuk konusuna gelince; başka karşıtlıkların yanı sıra hem siyasi haklar hem de en genel biçimiyle insan hakları anlamındaki hukuk ile komünizm arasında da karşıtlık bulunduğunu ileri sürdük."[69] Görüldüğü gibi *insan haklarına* genel olarak hukuk kavramına yöneltilen eleştiri çerçevesinde karşı çıkılmaktadır.

Bu karşı çıkışın içeriğine daha yakından bakmakta fayda var. Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde bu konuyu yeniden ele alır ve deyiş yerindeyse, komünizm ve hak (veya hukuk) arasındaki mutlak karşıtlığı göreceli hale getirir.

Burjuva hak kavramı soyut eşitliği kalkış noktası yapmaktadır. Biçimdeki bu eşitlikçi tavrına rağmen o, "özünde her hak gibi eşitsizliğe dayanan bir haktır." Üretim sürecinde bu mekanizmanın nasıl işlediğini açıklar Marx. İnsanlar fizik ve moral bakımdan birbirlerinden farklıdırlar; biri diğerinden üstündür. Dolayısıyla aynı iş için harcayabilecekleri zihinsel ve fiziksel enerji farklı olacaktır. Ama ortak bir ölçüye duyulan ihtiyaç bu farkları yok saymak zorundadır. Bu da "*eşit* hakkın, eşit olmayan bir emek için, eşit olmayan bir hak" olduğunu gösterir.

---

69. **MEW**, cilt 3, s. 190.

Dolayısıyla "eşit olmayan bireyler (ve bunlar eşit olsalardı ayrı ayrı bireyler olamazlardı)" var olmaya devam ettikçe bu hukuk komünist toplumda da egemenliğini sürdürmek zorundadır. Ne zaman ki insanlar arasındaki eşitsizlik ortadan kalkar, kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrım silinir, ancak o zaman burjuva hukukunun sınırları aşılabilir.

Özetle söylenebilecek, *hak* ve *hukuk kavramlarına insanlar arasında eşitsizlik sürdüğü müddetçe ihtiyacımız olduğudur. Dolayısıyla Marx'a göre eşit hak anlayışına, burjuva hukukuna ve onun bir biçimi olarak gördüğü insan haklarına* ideal topluma kadar ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sürede yapılacak şey bu hakların geçersizliğini ilan etmek değil, aksine, arka planda bu hakların ilanına yol açan eşitsizlikleri ortadan kaldırmaktır. Gerçekliğin her gün bu soyut haklarla yaklaşabilmesi sağlanabilmelidir ki bu haklar hükümsüz olsun. Bunu sağlamak ise ancak *"bireylerin çeşitli biçimde gelişmeleri(ni)"* sağlamakla mümkündür.[70]

Görüldüğü gibi Marx'ın *insan haklarına* eleştirisi genel burjuva hukuk anlayışı çerçevesindedir ve bireyin gelişmesini garanti edebilecek belli haklara karşı olmak gibi bir anlayışı asla yoktur. *İnsan haklarına yönelen eleştiri, onun biçimine yönelik bir eleştiridir. Mevcut eşitsizlikleri örten ve bunu kabul eden niteliğinedir.*

Bugün tüm insanlar için geçerli, evrensel herhangi bir fikir ileri sürdüğümüzde de benzeri bir durumla karşı karşıya kalırız. İlke, evrensel ve ortak bir özellik olduğu ve somut değil soyut insanı kalkış noktası yapmak zorunda olduğu için, istese de istemese de mevcut eşitsizlikleri görmemek veya temel almamak zorundadır. Her soyut hak ve eşitlik talebinin bu açmazından ancak gerçek eşitsizliğin soyut ilkeye yaklaşması ile çıkılabilir.

f- Marx'ta Pratik Politik Tavır

İnsan, birey üzerine yapılan felsefi tartışmalar, hukuk kavramına yöneltilen temel eleştiriler, farklı bir düzey olan politik pratikte de

70. Bu ve yukarıdaki alıntılar, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, s. 30-31, Sol Yayınları, Ankara, 1976.

kendi ifadesini bulmak zorundadır. Bu düzeyde, Marx'ın soruna yaklaşımında diyalektik bir tavır görüyoruz. Burjuvazi tarafından, kendi egemenliğini sürdürmek amacıyla getirilen *insan hakları* kataloğu eleştirilmekte; yerine bir başka insan ve toplum anlayışı konulmaktadır. Fakat sadece genel bir alternatif koymak yeterli bulunmamakta, bireyin ve grupların somutta var olan hakları ile yazılı verilmiş haklar arasındaki ilişki kıyaslanmaktadır. *İnsan hakları* kataloğunda yazılı hakların gerçekleştirilmesi ve yayılması gerektiği savunulmaktadır.

Yani Marx'ın eleştirilerinde daima ikili bir yön söz konusudur. Hakların varolan içeriğini teşhir etmekle, belli hakları sosyalist içerikle doldurmak arasında bir bağ kurmaktadır. *İnsan hakları,* sadece feodal ayrıcalıklara karşı insanların genel eşitliğini sağladığı için insanın kurtuluşu yolunda atılmış olumlu bir adım olarak değerlendirmekle sınırlı olmayan bir bakıştır bu. Var olan hakların yeni bir içerikle doldurulmasından söz eder Marx. Örneğin iş hakkında bu ikili karakteri görmek mümkündür: "Çalışma hakkı, burjuva anlamıyla bir saçmalık, sefil, yerine getirilemez bir istektir. Fakat çalışma hakkının arkasında sermayenin üzerinde bir güç saklıdır, sermaye üzerindeki bu gücün arkasında, üretim araçlarına el konulması, onu birleşmiş işçi sınıfının hizmetine sunma gücü, yani ücretli işçiliğin, sermayenin ve onun karşılıklı ilişkisinin kaldırılması yatmaktadır."[71]

İnsan hakları konusunda takınılacak politik tavır, sadece tek tek bazı haklara ilişkin değil, genel olarak haklar kataloğu mantığına ilişkindir. Çünkü belli temel hakların pratikte garanti altına alınması, bu haklara yol açan koşulların kaldırılması doğrultusunda atılmış önemli adımlardır. *İnsan hakları* kataloğunun her insanın pratikteki hakkı olması gelecek toplumun da yol açıcısıdır.

Bu ilişkiyi Engels son derece basit bir biçimde dile getirir; "Burjuvazi, proletaryanın eline silah vermeden, siyasal iktidarı için mücadele edemez ve bu iktidarını bir anayasada veya kanunlarda dile getiremez. (Burjuvazi) doğuştan ayırt edilen zümrelere, eskiye karşı insan haklarını.. bayrağına yazmak zorundadır... Sonuçlarına götürecek biçimde, genel ve doğrudan seçim hakkını, basın, toplanma ve dernek kurma özgürlüğünü ve tek tek sınıflara veya halka karşı ola-

71. **MEW,** cilt 5, s. 42.

ğanüstü kanunların kaldırılmasını istemek zorundadır. Bunlar ama aynı zamanda proletaryanın ondan istemek durumunda olduğu ihtiyaçlardır. Böylece proletarya nihai zaferi için ihtiyaç duyduğu silahları eline almaktadır."[72]

En temel *insan haklarını* sadece siyasal iktidarı ele geçirmek için isteriz, sonra da kendi iktidarımızda burjuva içerikli oldukları için bir kenara atarız gibi bir tavrın burada fazla tartışmaya değer olmadığı ise açıktır.

III. SOSYALİST ÜLKELERDE İNSAN HAKLARI

Ekim Devrimi ile birlikte sosyalist düşünce *insan hakları* konusundaki tavrını gerçekleştirme şansını elde etti. Burjuva düşüncesinin genel ve soyut İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ne bir cevap niteliği de taşıyan İşçi Sınıfı ve Sömürülen Halkların Hakları, 1918 yılında ilan edildi. Şüphesiz burada da genel ve soyut birtakım haklar söz konusuydu. Proletarya sosyalist düzende hakların ve ödevlerin taşıyıcı sınıfı ilan edildi. Basın özgürlüğü, dernek kurma, toplantı ve yürüyüş gibi temel haklar sadece işçi sınıfına tanınıyordu. Çalışma hakkı genel çalışma yükümlülüğü haline geliyordu. Bu temel haklar katoloğu 1936 Anayasası'nda genişletildi ve 16 ayrı madde ile ayrıntılı olarak yeniden tanımlandı. Bunların genel başlığının Temel Haklar ve Vatandaşların Görevleri olması içeriği konusunda da bize bir bilgi verecek niteliktedir.[73]

Bu maddelerde devlete karşı bireyi koruyacak bağımsız bir alanın varlığından söz etmek oldukça zordur. Fakat özellikle çalışan sınıflara yönelik sosyal ve ekonomik haklar kataloğu dikkat çekicidir.

Sosyalist devlet her türlü sosyal hakları, (iş garantisi, hastalık sigortası, eğitim, tatil gibi son derece ayrıntılı tanımlanmış haliyle) yerine getirmekle yükümlü kılınmaktadır. Basın özgürlüğü, toplan-

---

72. **MEW,** cilt 16, s. 76, Prusya Askeri Sorunu ve Alman İşçi Partisi makalesinden.

73. Günümüzde Stalinizm eleştirilerinin moda olduğunu biliyoruz. 1936 Anayasası'nı da bu genel değerlendirme içinde Stalinist bir anayasa olarak bir kenara atmak isteyenlerimiz olabilir. Bu çok gerçekçi bir tavır olmaz. 1936 Anayasası'nı hazırlayanların başında Buharin gelir. Gerek anayasanın gerekse temel haklar üzerine yazılanların, dönemin tartışmalarının ve taraflarının ötesinde genel bir kabul gördüğünü söylemek yanlış olmaz.

ma vb. her türlü hak yine devlete tanınmaktadır. Genel olarak bireysel haklar olarak tanımlanabilecek klasik hakların tekrar edildiği maddenin peşinden gelen madde ile bu haklar sadece devlete ve onun organlarına tanınmıştır. Örneğin, konuşma, toplantı, basın özgürlüğünü içeren 125. maddede bu hakların, sadece çalışanlar ve onların örgütlerinin hizmetine sunulacakları bildirilmektedir. 126. madde ile de kastedilenin sadece parti ve ona bağlı resmi devlet örgütleri olduğu ayrıntılı biçimde belirtilmektedir.[74]

Böylece burjuva egemenliğine yöneltilen temel hakları sadece kâğıt üzerinde tanımak, sosyalist pratik ile daha olumsuz bir hale sokulmuş, bu hakların kâğıt üstünde tanındığı durumlarda bile düşülen ek maddelerle, parti her türlü hakka sahip tek güç durumuna getirilmiştir. Tüm temel haklar devletin keyfi uygulaması ve emri altındadır demek abartılı olmayacaktır.

1977 Anayasası'nda bu maddeler iki katına çıkarılmış, Sovyet vatandaşının Temel Hakları, Temel Özgürlükleri ve Temel Ödevleri başlığı altında, 31 maddede bu haklar ele alınmıştır. *İnsan hakları* kelimesi bu maddelerden sadece 29. maddede, Uluslararası Helsinki Anlaşması nedeniyle kullanılmıştır. Bu maddelerde de 36 Anayasası'na egemen olan mantık söz konusudur. Fakat özellikle sosyal ve ekonomik haklar paketinin zenginliği, genişliği ve ayrıntılı ele alınması dikkat çekicidir. Bu, işçi sınıfı hareketinin burjuva soyut eşitlik anlayışına karşı verdiği mücadelenin bir kazanımı olarak görülmelidir.

Ama eğer Marx'ın izinden gidecek olursa hangi hakların soyut olarak yazılmış olduğu o kadar önemli değildir. Esas olan, somutta varolan insanın hangi hakları kullanıp kullanamadığıdır.

Şimdi sormamız gereken soru şudur: Gerek soyut hakların ele alınışında gerekse pratik uygulamalarda, bugün bizlerin vazgeçilmez temel haklar olarak adlandırdığımız hakların sosyalist ülkelerde uygulanamamış olmasının sebebi nedir? Parti ve devlete, bilimsel sosyalizmin tek temsilcisi olmaları nedeniyle bireye her türlü müdahale hakkını tanımak doğru mudur?

Konuya ilişkin temel yanılgının insana verilen rolden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Marx ve *insan hakları* kavramı etrafında, çeşitli boyutlarda yaptığımız tartışmada, *insana* bu problemli bakışın nerelerden kaynaklandığını sınırlı da olsa göstermiş bulunuyoruz. Bura-

---

74. **Verfassung der Union der Sozialistischen Sowietrepubliken,** Moskau, 1972.

da daha önceki eleştiri noktalarını yeniden tekrar etmeye gerek yoktur.

İnsanı, toplumsal ilişkilerin taşıyıcıları olarak gören, sadece sahip oldukları sınıfın içerisinde ele alan ve sadece kolektif aktörleri (proletaryayı) tarihin motoru olarak değerlendiren bir bakışın bireyi ve haklarını arka plana atması kaçınılmazdı. Toplum, insanların dışında, objektif yasalarca belirleniyordu. Tarihi ileri götürmek, ancak bu yasaların bilincine varan parti ve tarihi yapacak kolektif bir güç olan sınıf ile mümkündü. Geri kalan her şey bundan sonra gelebilirdi.

Bu bakışın doğal sonucu olarak *insan*, büyük ölçüde ekonomik süreçlerin fonksiyonu olarak ele alındı. Kapitalist endüstri, merkezi örgütlenmesi ve en önemlisi sahip olduğu fabrika disiplini ile övüldü, insanların askeri yapıya benzer bir üretimin parçaları olması olumlu bulundu. Toplumun bilimsel birtakım yasalara göre ilerlediği ve bu yasalar bilinirse düzenli ilerleyen bir toplum kurulabileceği savunuldu. Merkezi planlama anlayışı ile toplumsal gelişmenin on yılları ipotek altına alındı. Bu yaklaşım, üretici güçler teorisiyle temellendirildi. İnsanların niyet ve arzularından bağımsız geliştiğine inanılan ve ağırlıkla da teknik olarak anlaşılan üretici güçlerin serbestçe gelişmesi için önündeki tüm engellerin kaldırılması fikri savunuldu. Böylece en büyük üretici güç olan insana ve onun yaratıcı eylemine zincir vurulmuş oluyordu.

Esas olan toplumun bilimsel yasalarına göre davranabilmekti. Sosyalist devlet bu yasaları bilen emin ellerde bulunuyordu. Bu temel anlayıştan dolayı bireyin sosyalist bir devlete karşı da korunması gerektiği veya haklarının devlet denetimi dışında garanti altına alınması gerektiği fikri son derece yabancı geliyordu.

Büyük ölçüde mutlakiyetçi bir devlet anlayışı ile karşı karşıyayız. Ortaçağın, "The King cannot da wrong (kral yanlış yapmaz)" anlayışına benzer bir biçimde, sosyalist olan devletin zaten ezilenlerin devleti olarak yanlış yapmayacağı fikri egemen hale geldi. Devlet ile vatandaşı arasında otomatik bir identite-birlik nedeniyle halkın gerçek çıkarlarının temsilcisi olan bir devlete karşı ayrıca bireysel hakların garanti edilmesine gerek yoktu.

Toplumsal eşitsizliklerin çözümünün ancak kolektif olabileceği basit gerçeği, bireyin özgürlüğü gibi bir sorunun ikinci plana atılması yanlış anlayışını da beraberinde getirdi.

Toplum eğer, değişmez, belli yasalara göre hareket ediyorsa, gerçek özgürlük bu yasalara uygun hareket etmekte yatıyordu. Böylece var

olan somut insanın haklarından çok daha önemli olarak, tarihin yasalarına uygun davranılıp davranılmadığı ana kriter halini aldı.

Bu bakış, gerçek bir kurtuluş eylemliliğini, kendi gerçek çıkarları üzerine aydınlanmış, çıkarlarını bilen eylemci bir öznenin, var olan somut bağlantılardan kendisini ne kadar kurtarıp, özgürleştirdiği ile ölçmeyecektir. Aksine, insanın kurtuluşunda tek ölçü, insanın bilimsel olarak bilinebilen tarihin hareket ediş kanunlarına ne kadar uygun davranıp davranmadığı olacaktır.

Böylece bireylerin var olan haksızlık ve baskılara karşı çıkmaları çok anlamlı değildir. Gerçek kurtuluşun biricik ölçüsünün, yaşayan insanın somut durumunun alınmasının hiçbir anlamı yoktur. Gelişme ve ilerleme somut bireyin ne kadar özgür olduğu ile ölçülmeyecek, var olan boyundurukların yasalarla ne kadar uyum içinde olduğu daha önemli olacaktır.

Burada çok kaba biçimde bir araya toplanan ve özetlenen görüşlerin bir kişi (Stalin) veya çevreye ait olmadığı ne kadar gerçekse, başka düşünceleri savunanların varlığı da bir gerçektir. Reel-sosyalist ülkelerdeki gelişmelerin ne derece bir sapma oldukları, Marx, Engels, Lenin gibi bu öğretinin kurucusu sayılan kişilerin düşünceleriyle ne kadar bağları kurulabileceği veya ne kadar onlara ters gelişmeler oldukları üzerine tartışmalar şüphesiz yapılacaktır. Fakat birilerinin açıklanmasından veya karalanmasından çok daha önemli olarak önümüzde duran şey, ne kadar kendimizden uzak tutsak bile bizlerin de ortak mirası olan, tarihe sosyalist pratik olarak geçen gerçekliğin aşılmasının koşulları ve yolları üzerine düşünmektir.

Çünkü, Marx'ın da belirttiği gibi gelişmeyi ve ilerlemeyi ancak somut, var olan insanda ölçen bir anlayışa ihtiyacımız vardır. Bu bakışın ışığında diyebiliriz ki tüm soyut karakterine rağmen *insan hakları* gibi bir kataloğa ihtiyacımız vardır. Ama bizim için daha da önemli olan, somutta yaşayan insanın bu haklara ne kadar sahip olup olmadığı olacaktır.

Reel-sosyalist rejimlere, *insan haklarını* çiğnedikleri için yöneltebileceğimiz her türlü doğru eleştiriye rağmen aynı zamanda, sadece kağıt üzerinde de kalmayan *insan haklarının* sosyal ve ekonomik temellerini yaratmak yolunda ciddi adımlar atılmak istendiğini görmek zorundayız. Kavramın kendisi kullanılmamış dahi olsa, bu rejimler, ekonomik ve sosyal eşitsizliği örten bir *insan hakları* anlayışı yerine, gerçekte yaşayan insanın ekonomik ve sosyal eşitliğini sağlamayı bir hedef olarak önlerine koymuşlardı. 1936 ve 1977 Sovyet

anayasalarında çalışan sınıfların sosyal haklarına ilişkin maddeleri, teoride dahi olsa bu yönde atılmış önemli adımlar olarak değerlendirmek durumundayız. Bu rejimlerin çökmesinde de asıl payı, kendi önlerine koydukları hedefleri gerçekleştirememiş olmaları almıştır.

Birey ve birey haklarının, teorideki boşluklar nedeniyle de çiğnenmesi ve önemsenmemesinin yanı sıra anayasal ilke yaptıkları gerçekte var olan insanlar arasındaki sosyal-ekonomik eşitsizlikleri gidermek ve bu alandaki tüm sorunları çözme iddialarını gerçekleştirememeleri bu rejimlerin çöküşlerinin anayasal ilanı anlamına gelmiştir.

IV. İNSAN HAKLARI SORUNUNDA TEMEL PROBLEMLER

a— Sürekli İçeriği Zenginleşen Bir Süreç

İnsan hakları kavramının tarihi gelişmesini izlediğimizde sürekli bir evrim, gelişme olgusu ile karşılaşıyoruz. Gerek antik dönemin hukuk ve felsefe tartışmalarında, gerek ortaçağ zümrelerinin ayrıcalık haklarında, gerekse de 17. yüzyıldan itibaren kavramın günümüzdeki anlamı ile açıkça kullanılmaya başladığı dönemde, içeriğin sürekli genişlediğini ve zenginleştiğini görüyoruz. Başlangıçta sadece yaşam hakkı gibi genel boyutta kalan *insan hakları* kavramının içine sürekli yeni konular ve boyutlar dahil edilmiştir. Örneğin, basın özgürlüğü hakkı, örgütlenme hakkı, genel seçim hakkı gibi hakların elde edilebilmesi 19.-20. yüzyılı bulmuştur. İlan edilen *haklar* katoloğunun dışına düştüğünü gören her sınıf veya toplumsal kesim kendi haklarını da *insan hakları* kavramına dahil etmek için yoğun müdahaleler vermişlerdir ve hâlâ da vermektedirler.

Tarihte her ezilen sınıf veya kesim, kavgasına kendisini insan olarak kabul ettirmekle başlamaktadır. İşçi hareketinde olan, kadın hareketinde de olmuştur. Zencilerin ırkçılığa, ulusal grupların ve azınlık halkların ulusal ve kültürel baskılara karşı mücadeleleri farklı bir yol izlememiştir.

İnsan hakları kavramının evriminin günümüzde de devam ettiğini görüyoruz. Sadece genel ve evrensel birtakım bireysel hakların yanısıra, belli sınıf ve kesimlerin kendi özgül haklarını kataloğa dahil etme kavgaları sürmektedir. İşçi sınıfının sosyal ve ekonomik haklarını; kadınların, cinsel baskıya maruz kalanların, etnik-kültürel azınlıkların hakları takip etmiştir. Bu nedenle artık günümüzde, sadece

insan haklarından değil *halkların* haklarından söz edilmesi tesadüfi değildir.

Dünyada eşitsizlik var oldukça, belli sosyal grupların sömürülmeleri ve ezilmeleri devam ettikçe, halklar ve etnik-kültürel gruplar yok edilme tehlikesi ile karşı karşıya kaldıkça *insan hakları* temel önemini koruyacaktır. Bu her bir grubun kendi varlığını belli haklarla garanti altına almasına kadar sürecektir. Marx'ın ideal insanı ve hak ve Hukuk kavramlarının kaybolacağı ideal toplumuna kadar *halklar katoloğu* bireysel, sınıfsal, cinsel, kültürel sömürülme, ezilme ve yok edilme tehlikelerine karşı bir politik strateji olarak önemini korumaya devam edecektir. Bu süreçte her ezilen ve sömürülen kesim kendi talebini bir haklar katoloğu biçiminde dile getirmek zorundadır. Cinsel, kültürel, sınıfsal baskılar, ancak garanti altına alınmış haklar kataloğu ile geriletilebilir. Hakların pratikte uygulanması onu kaçınılmaz kılan koşulların da ortadan kaldırılması anlamına gelecektir.

Bu nedenle *insan hakları* ne burjuvaziye ne de bir sınıf-grup veya devletin tekeline bırakılacak bir politik sorundur. İçeriği her ezilen kesimce yeniden yeniden doldurulmak, genişletilmek, zenginleştirilmek durumundadır.

b— Toplumsal Bir Dışlama Mekanizması Olarak İnsan Hakları

Tarihsel olarak *insan hakları* kavramı daima bir dışlama, belli kesimleri toplum dışına itme fonksiyonu görmüştür. Bu nedenle kavrama sadece, önerdiği soyut ve kulağa hoş gelen prensipleri nedeniyle sarılmak tehlikeli ve yanlıştır. Belli toplumsal kesimler, tanınan birtakım haklarla bir araya getirilir, kavrama insanları bir arada tutacak bir toplumsal fonksiyon yüklenirken daima belli sınıf veya sosyal çevreler dışlanmış ve aşağılanmışlardır. Bu haklara dahil edilmemişlerdir.

Herkes için geçerli olduğu iddia edilen haklardan belli insan gruplarının dışlanması bir tesadüf veya yanlışlık değildir. Çünkü toplumsal bir arada tutma mekanizmaları daima dışlama mekanizmaları ile birlikte işler. Ayrıca genel ve herkes için geçerli olduğu iddia edilen haklar daima bir grup tarafından ilan edilmiştir. Yani daima bir grup kendisini insanlığın geneli yerine koymuş ve kendi anlayışına göre tüm insanlık adına kararlar almıştır. Ve tabii ki bu anlayışa denk düşmeyen gruplar daima var olmuştur.

Bu nedenle *insan hakları* üzerine bir tartışmada, tanınan haklar

kadar hatta ondan daha da önemli olan şey bu haklarla kimlerin nasıl dışlandıklarıdır. Aristo insandan söz ederken köle kadın ve barbarları buna dahil etmiyordu. Ortaçağda zümreler kendilerine ayrıcalık isterken köylüleri dışlıyorlardı. Amerika, *insan haklarını* ilan ederken Zencileri insan saymıyordu. Fransa köleliği hemen kaldırmıyor ve işçi sınıfını bu hakların dışına itiyordu. Kadınlar tüm bu genel insan hakları kavgasında, uzunca bir dönem insandan sayılmadı. *Haklar* kataloğu, her toplumda belli bir kesimin sömürülmesinin, ezilmesinin üstünü örten mükemmel bir araç oluyordu. O halde hakların vaat ettiklerinden daha da önemli olan kimlerin, nasıl bu haklardan mahrum edildikleridir.

İnsan haklarının siyasal iktidarlarca son derece önemli bir egemenlik aracı olarak kullanılmasına karşı mücadele etmek istiyorsak, sadece haklara değil, onun dışında kalanlara bakmayı genel bir prensip haline getirmeliyiz.

Toplumları bir arada tutan dışlama mekanizmalarının, daima belli insan gruplarının olumsuz biçimde dışlanması anlamına gelmediği açıktır. Yoksa, ya tek bir dünya devleti gibi bir hayale kapılmak zorunda kalırız ya da insanların dışlanmasını, doğal bir durum, bir kader boyutuna çıkarırız. Bu ikisi de yanlış olduğuna göre bir arada yaşamanın uygun biçimleri bulunmak zorundadır. İnsanlar tarafından kontrol edilebilir küçük birimlerin ideal olduğu düşünülürse, (komünizm kelimesinin, komün kelimesinden kaynaklanması tesadüf değildir), bu küçük komünlerin birbirlerini dışlamadan bir arada yaşamaları olanaklı olsa gerekir.[75]

c— Bireysel Özgürlük ve Toplumsal Çıkar Çatışması

İnsan hakları kavramının yaygın olarak politik mücadelede yer aldığı ilk andan başlayan ve günümüze kadar da çözümsüz olarak gelen bir sorun birey özgürlüğü-kolektif çıkarlar ilişkisidir.

Başlangıçta bireyin özgürlüğünün sınırsızlığı liberal öğreti tarafından savunuluyordu. (Elbette burada sınır bir başka bireye zarar vermemek diye özetleniyordu). Bu sınırsız bireysel özgürlüklerin yaratacağı olumsuzlukların, otomatik olarak düzeleceği inancı egemendi.

75. Bu konudaki bir tartışma için, Demir Yolları ideal bir örnek teşkil eder. Avrupa'da mükemmel işleyen bir şebeke vardır. Ve bu sadece yerel yapılar arası koordine ile oluşmaktadır ve merkezi bir yapısı yoktur. Ayrıca birbirlerini dışlamaz, mükemmel bir dayanışma örneği verirler.

Adam Smith'in, iktisat teorisinde geliştirdiği "düzenleyici görünmez elin sihiri", liberal toplum teorisyenlerince de savunuluyordu. Sihirli görünmez bir el veya görülmez bir akıl bireysel egoizmin olumsuz sonuçlarını otomatik olarak düzeltecekti. Bireysel irrasyonalite otomatik bir toplumsal rasyonaliteye dönüşecekti. Bugün bu liberal tezi savunacak bir liberal bulmak oldukça zor.

Diğer taraftan kolektif sorumluluk, toplumsal çıkar fikrine ağırlık veren tüm eğilimler de bunu bireysel özgürlüklere sınırsız bir müdahale olarak anladılar. Bireysel egoizm, bireysel irrasyonalite, toplumsal rasyonalite, kolektif çıkar adına engellenmeliydi, ama nasıl? Örneğin Leninist ortodoksi, potansiyel toplumsal aklın, bireylerin yaşam dünyasından bağımsız, devlet gücünde ve onu kontrol eden partide vücut bulduğunu savunuyordu. Lucaks bunu, "Parti, bilincin bütünlüğünün (kolektif aklın) vücut bulduğu yerdir", diye formüle ediyordu. Ama bunun böyle olmadığı yeteri kadar açığa çıkmış bulunuyor. Kolektif akıl otomatik olarak bir yerlerde temsil edilmiyor ve bireysel özgürlüklerin dışında meşruiyetini sağlaması da oldukça zor oluyor.

Özgürlükler problemi asıl sorun olarak durmaya hâlâ devam ediyor. Çünkü bireysel rasyonalite, bireyin özgürlüğü günümüzdeki kolektif irrasyonalitenin de yaratıcısı durumunda. Bu nedenle kolektif bir müdahale kaçınılmaz. Bireysel özgürlük ve kolektif akıl arasındaki ilişki; kolektif düşünme ve davranma ile bireysel davranış arasındaki denge nasıl kurulacaktır? Bireyin özgürlüğü ve çıkarı ile toplumsal genel çıkar arasında kurulmuş başarılı bir ideal ilişki sorunu *insan hakları* tartışmasında da hâlâ çözülmemiş olarak duruyor.

Kapitalizmin böylesi bir ideal dengeyi kurmak zorunda olmadan yaşayabileceğini burada eklemek gerekmektedir. Çünkü kapitalizm ikna gücünü ve meşruiyetini birinci elde bu dengeyi sağlamak iddiasından almıyor. Ekonomik gerçeklerin iktidarı anlayışı onun ana dayanağı. İnsan bu yasaların peşinde, onun ürünü olarak anlaşılıyor.

Reel-sosyalizm ise bu dengeyi gerçekleştiremediği için ölmek zorunda. Çünkü başından beri enerjisini, moral-politik meşruiyetini bu kendi kendine koyduğu bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlük arasındaki sıhhatli ilişkiyi kurmak iddiasından almaktaydı. Bunu çözemedi ve çözemeyecek. Eğer sosyalizmin hâlâ politik bir ütopya olarak geçerli olduğuna inanıyorsak, *insan hakları* konusunun bu en önemli ayağı sayılabilecek konuda politik bir perspektif geliştirmek zorundayız.

d— Insan Hakları Evrensel midir?

Insan hakları konusunda günümüzde yapılan tartışmaların en önemlilerinden biri *evrensellik* sorunudur. Tüm insanlar için geçerli evrensel ahlaki ilkeler var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? Ve bu ahlaki ilkeleri kim neye göre tespit edecektir? Eğer amaç insanlığın ortak ahlaki ilkelerini bulmak ise özgül farklılıkların yeri ne olacaktır? Birçok konuda farklı ahlaki prensiplere sahip olan dinlere ve kültürel yapılara karşı nasıl tavır takınacağız? Bu ve benzeri onlarca soru bugün ortada durmakta ve yoğun bir tartışmanın konusu olmaktadır.

1966 yılında Birleşmiş Milletler iki önemli sözleşme ile bu tartışmaya malzeme sundu. Ekonomik Toplumsal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin 1. maddesinde, "Tüm halkların kendi yazgılarını belirleme hakları vardır. Bu haktan ötürü, siyasal statülerini özgürce saptayarak ekonomik, *toplumsal ve kültürel gelişmelerini özgürce gözetebilirler* (abç)"[76], denerek *insan haklarının* evrenselliği konusu tartışmaya sokuldu. Etnik-kültürel gruplara birbirleriyle bağdaşmayan hatta çelişen kültürel-ahlaki ilkelerini koruma, geliştirme hakkı tanıyan bu madde ile insanlığın ortak değerleri sorunu tartışmalı bir konu haline geliyordu.

Fransız antropoloğu Levi-Strauss'un başını çektiği ve bir tür "evrensellik karşıtı" olarak da tanımlanacak eğilime göre Hıristiyan geleneğine dayanan ve Rönesans ile birlikte Avrupa'da gelişen *insan hakları* ve *hümanizm* kavramları ciddi eksiklikler taşıyordu. *Birincisi, insana diğer canlılardan ayrı, özel birtakım haklar tanıyan mantık, aynı ayrımı insanlar için de uzatarak ırkçılık ve üstün Batılı beyaz adam anlayışına yol açmıştır.* İnsanı, kendisi ile öteki canlı türler arasında kendi haklarının sınırını belirlemeye zorlayan mantıkla; bu sınırı insan ırkı içine kaydıran, tek insani doğru biçiminde kategoriler üreterek, insanların bir kısmının insan olmadığını ilan eden mantık, tek ve aynı dürtüden kaynaklanmaktadır. *İkincisi,* insanlığın bir kesiminin bütün insanlık adına geçerli haklar ilan etmesi saçmadır. Belli kültür gruplarının birçoğu için anlamsız olan, birçoğunun yaşantıları ile çelişen soyut özgürlükler koduyla toplumsal yapıları tanımlamaya kalkmak tehlikelidir. Çünkü, "özgürlükler bir boşlukta değil, çoğu kez us dışı (irrational) kökleri olan geleneksel bağları ile ilişkili olarak gerçekleşirler."[77] Dolayısıyla soyut ve her

76. Muzaffer Sencer, **Belgelerle İnsan Hakları,** s. 52, İstanbul, 1988.

77. **a.g.e.,** s. 69.

toplum için geçerli evrensel ilkelerin ne olacağı üzerine kafa yorma eyleminden daha önemli olan şey, her tarihsel koşulda, her ayrı toplumdaki somut insanın durumunu ele almaktır.

Tarih boyunca evrensel ilkelerin daima egemenlik ilişkilerini sürdürmek için hâkim sınıflarca ileri sürüldüğü hatırlanırsa bu düşüncelere hak vermemek elde değil.[78] Strauss'un önerdiği; Avrupa geleneği dışında yeni bir *insan hakları-hümanizm* anlayışının geliştirilmesidir. Şüphesiz yaratılmış ve elde edilmiş mevzilerin terk edilmesi değildir önerilen. Sadece ırkçılık-faşizm ve onun toplama kamplarından ayrı düşünülemeyecek, emperyalist politikaların örtülmesi ve gerekçelendirilmesine yarayan bir *insan hakları* anlayışına yol açan mantığın terk edilmesidir savunulan.

Batılı *insan haklarına* daha geniş bir temel sağlanması, bunun içinde var olan diğer kültürlerin ve dinlerin deneylerine ve katkılarına başvurulması önerilmektedir. Özellikle Doğu dinlerinde var olan insan-doğa birlikteliği anlayışına dikkat çekilmektedir. *İnsan haklarının* sınırları yeniden çekilmek durumundadır. "Poussin, Rembrant, Rousseau ya da Kant, bir hayvan ya da bitki türü kadar değerlidir. Ama bundan fazla değil. Öyleyse *insan hakları* -tüm insanların hakları-, kullanımları bütün bir hayvan ya da bitki türünü yok etme tehlikesini doğurduğu noktada sınırlarına ulaşır."[79]

Sorunun ikili bir boyutu var: Birincisi, *insan haklarını* insanlığın kendi varlık koşullarını da yok edecek bir boyuttan kurtarmak gerekmektedir. Bugüne kadar Avrupa kökenli Hıristiyan-aydınlanma geleneği temeli üzerine oturmuş *insan hakları* anlayışının ihmal ettiği insan-doğa dengesini haklar kavramının merkezine oturtmak zorundayız. Marx'ın, insanların doğa ile olan ilişkilerini rasyonel düzenledikleri, insan ile doğa arasındaki alışverişin insan doğasına en uygun biçimde uyarlandığı toplum olarak tanımladığı komünist toplum açısından[80] da bu denge kurulmak zorunda. İkincisi, tüm insanlık için geçerli evrensel ilkelerin nasıl oluşturulacağıdır. Eğer insanlığın bir kısmı bütün bir insanlık adına karar vermeyecekse, bu ortaklık nasıl sağlanacaktır? Burada da bir evrim süreci, bir gelişme

78. Bu konu "**İşkenceyi Durdurun**" makalesinde **İşkencenin Felsefi Ahlaki Boyutu** bölümünde daha geniş ele alınmıştır.

79. Lévi-Strauss, **a.g.e.**, s. 82.

80. **MEW**, cilt 25, s. 828, (Türkçe baskı için, **Kapital**, cilt 3, Sol Yayınları, s. 858-9).

süreci içinde olduğumuzu görmek durumundayız. Bugün eskisinden çok daha fazla bir genel insanlıktan söz edilebilir. Teknolojik gelişmelerin bugünkü boyutunda, insanlık denen soyut kavram giderek somut politik bir içerik almakta. İnsanlığın genel global sorunları oluşmakta ve dünya çapında çözüm yolları aranmaktadır. Birleşmiş Milletler'in artan öneminde bunu görmek mümkündür. Dolayısıyla bugün, dünden daha fazla insanlığın ortak değerlerinden söz etmek durumundayız.

Ama nedir değerler? Kim tayin edecek bunu? Ayrıca tek boyutlu ve tek biçimli soyut genel kataloglar biçiminde mi düşüneceğiz bu ortaklığı?

İnsanlığın giderek somut bir gerçeklik halini alması bize bir evrenselliğin de var olduğunu gösteriyor. Fakat henüz bu evrenselliğin başındayız. Dünyadaki tüm kültür dünyalarının, ezilen, horlanan sınıf ve kesimlerin aktif katılımı olmadan bu evrenselliğe ulaşamayız. Ancak tüm farklılıkların göz önüne alınması, tüm ezilen kesimlerin kendi haklarını dayatmaları ile bu evrenselliğe doğru yol alınabilir. Dolayısıyla bugüne kadar atılan adımların sınırlılığını görmek zorundayız.

Elde edilmiş kazanımlarımızı bile değişmez, evrensel ahlaki ilkeler olarak ilan etmek yerine, Levi-Strauss'un önerdiği bir tür *a priori* alçak gönüllülüğe ihtiyaç var. Bugüne kadar elde edilmiş kazanımlar, sadece onu kazananların evrensel değerleridir o kadar. Bunun dışındaki kültür ve ahlak dünyaları bu evrenselliği sorgulayabilir ve eleştirebilir. Bu çevrelerle bir alışveriş, bir karşılıklı etkileşim şarttır.

Oluşacak ortak değerlerin kaçınılmazlığına inanıyorsak, bunun tek boyutlu olmayacağını da görmek zorundayız. Bu evrensellik üzerine bir tartışmadır. Özellikle kadın hareketi tarafından yenilerde tartışmaya sokulan *evrensellikler* anlayışı bu nedenle tartışmaya değer, son derece ilginç bir yaklaşım sunmaktadır. Tek tanrılı dinlerden fazlaca eleştirilmeden aydınlanma felsefesine geçen ve onun bilim anlayışına temel teşkil eden, evrenin ve insanın tekten kalkarak açıklanmasını eleştiren bu bakışın *insan hakları* sorununa da yeni açılımlar getireceğini söylemek abartılı olmayacaktır.

Eğer insanlığın ortak değerlerine ihtiyaç varsa, bu, kültürel, ulusal ve dinsel özelliklerin kalkması, yok olması pahasına mı olacaktır? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Marksist düşüncede de var olan, kapitalizmin her türlü ulusal-kültürel duvarı yıkarak insanlığın bir tekliğe doğru ilerlediği tezi gerçekçi çıkmamış-

tır. Tarihsel bir gerçeklik olmuş işçi sınıfı hareketinin, Batı kültür dünyasının üstünlüğünü savunması ve emperyalist politikalara destek vermesine yol açan bu anlayışın yol açtığı olumsuz sonuçlarına tarihten onlarca örnek bulmak mümkündür. Farklı etnik-kültürel özelliklerin varlığı ve bunların kendi kaderlerini tayin hakkı temel bir hak olacaksa ve bu farklılıklar ortadan kalkmayacaksa evrensellik nasıl kurulacaktır? Yenilerde, özellikle Avrupa'da ulusal ve dinsel azınlıkların varlığı ve bunların kendi kültürel özerklikleri için mücadele etmeleri bu tartışmaya politik bir boyut da kazandırmış bulunuyor.

Bruno Bauer'in, Yahudiler, Yahudi olmalarına sarıldıkça emansipe olamayacaklardır görüşüne paralel biçimde, birtakım aydınlar özgül talepleri savunmanın, kültürel özerkliği merkeze almanın, evrenselliğe açılmış bir savaş olduğunu ileri sürüyorlar. "Her şey kültürse, her şey göreceli ise düşünmenin evrenselliği nerede kalıyor? Bu, evrensel *insan haklarına*, aydınlanmanın insanlığa yaptığı en önemli katkı olan aklın evrenselliği ve egemenliğine karşı açılmış bir savaştır", biçiminde özellikle Levi-Strauss çevresine yoğun eleştirilerde bulunuyorlar.[81]

Kültürel özerklik gibi tezlere karşı çıkan bu bakış, bir grubun kendi özgül taleplerini ileri sürmesinin, bireyi yok saymak zorunda kalacağını ileri sürüyor. Esas olan, ulus, halk, veya dini-kültürel grubun kimlik sorunu olacağı için birey sorunu burada ihmal edilecek; bireyin temel insani hakları çiğnenecektir. Yine böylece, kültürel özerklik gibi taleplerle, gerici ve yobaz olarak adlandırılabilecek gelenek ve göreneklere yaşama alanı tanınacaktır. Halbuki insanlığın, bireyin özgürlüğü temel olmak üzere, geri verilemez evrensel hakları vardır.

Özetle, insanlık, kendisine ilişkin evrensel değerlerin neler olduğunun yoğun bir tartışması içindedir. Bu tartışmalar aynı zamanda eşitsizliğe ve sömürüye karşı bir savaş biçiminde de verilmektedir. Sadece *insan haklarının* soyut ve evrensel özelliklerinin ne olacağı üzerine yapılan soyutta bir tartışma değildir bu. Somut, yaşayan insanın kendi durumunu düzeltmesinin bir kavgasıdır verilen.

Örneğin son tartışmada, ırkçılığa ve yabancı düşmanlığına karşı mücadele edenler, Avrupa'da gelişen büyük Avrupa şovenizmine karşı

---

81. Son derece önemli olan ve ayrıntısına burada giremeyeceğimiz bu tartışmalarda Avrupa ve Aydınlanma geleneğini savunan bakışın mükemmel bir savunusu Alain Finkielkraut'un **Die Niederlage des Denkens** (Düşünmenin Yenilgisi) kitabında yapılmaktadır. (Orijinal adı: La défaite de la pensée, Paris, 1987).

tavır alanlar bunu kültürel-dinsel özelliklerine sarılarak yapmaya çalışıyorlar. Hiç kimsenin, azınlık grupların ve halkların ezilmesi pahasına insanlık adına evrensel haklar ilan etmek yetkisinin olmadığını hatırlatarak veriliyor bu kavga. Peki, Müslümanlar dinsel haklarını, Türk, Kürt, İspanyol, Arap kendi ulusal özerkliğini isteyecekse evrensellik nerede kurulacak? Ortak bir toplumsal yaşam nasıl kurulacak?

Burada cevap verilmesi gereken önemli soru şudur: Bir grubun, (bu sınıf, ulus, kültürel-dinsel grup olabilir) kolektif kimliği ile bireysel kimlik birbirini dışlamak zorunda mıdır? Bugüne kadar, bireysel özgürlükler, kolektif çevrenin çıkarları ile çelişki içinde görülmüş ve reddedilmiştir. Bireyin ve kolektif kimliğin ve bağımsızlığın birbirini dışlamasının kural olmadığı bir yol bulmak mümkün müdür? Çünkü her ikisi de olmak zorunda olan kimliklerdir.

Tarihsel süreçte insanın kurtuluşunun tahmin edilen yoldan gitmediği gözleniyor. Başta Marx olmak üzere Avrupa düşüncesi, konuyu biraz fazla tek yönlü, basit bir süreç olarak düşünmüştü. İnsanlık büyük ölçüde Batı'nın koyduğu kültür normlarının evrenselleşmesi yolunu izleyecek, birey de bu normlar içinde kendi evrenselleşmesini sağlayacaktı.

Marx, evrenselleşmiş bireyi, daha çok, burjuvazinin politik emansipasyon kavramı ile anlattığı birey olarak düşünüyordu. Bu nedenle gerek *Yahudi Sorunu*'nda, gerekse diğer yazılarında ana eleştirisini, politik haklarla ifade edilen, vatandaş ile burjuva birey arasındaki farka yöneltiyordu. Ne zaman ki burjuva toplumun üyesi ile vatandaş arasındaki fark kalkardı, ancak o zaman emansipasyon tamamlanırdı.

Bu politik emansipasyon ise bireyin özgün özelliklerinden kurtulma süreciydi. Yahudi'nin Yahudi olmaktan kurtulması vb... Giderek evrenselleşecek olan birey, rasyonel, evrensel çıkarlarla tanımlanabilecekti.

Oysa kültür teorisyenleri ve antropologların da gösterdiği gibi insanlık bu tür bir tekleşmeye doğru giden evrenselleşme yaşamıyor. Durmadan yeni azınlık grupları ortaya çıkıyor ve bu grup üyeleri kendilerini, vatandaş kategorisi içinde evrensel olarak tanımlamıyorlar. Aksine dahil oldukları grubu diğer gruplardan ayıran özgül özelliklerini öne çıkarıyorlar.

Burjuva veya proleter biçimler altında düşünülmüş bir dünya medeniyeti projesi, gelinen noktada hem tutmamış gözüküyor hem de

çok gerçekçi gelmiyor. Günümüzde yine etnik-kültürel farkların öne çıktığı bir sürece girmiş bulunuyoruz. Bu da evrensellik sorusunu yeniden gündeme sokuyor.

Ayrıca azınlık bir grubun özgürlüğünü savunmanın sınırı var mıdır? Varsa bu sınır neye göre nasıl çekilecektir?

"İngiltere'ye gelen bir Yankee'nin kölesini kamçılamasına sulh hâkimi tarafından engel olunur. Yankee son derece öfkelenmiş biçimde bağırır: "Bir insan kendi kölesini kamçılayamadıktan sonra siz buraya hâlâ özgür bir ülke mi diyorsunuz?"[82]

V. SON SÖZ YERİNE

Türkiye'de *insan hakları* konusu dünyanın birçok ülkesinden çok daha fazla ve önemli bir biçimde politik mücadelenin gündemindedir. *İnsan haklarını* son derece geniş kapsamlı politik bir program olarak ele alma şansına sahibiz. Bu da *insan haklarını* sadece cezaevleri ve işkence ile sınırlı bir sorun olarak ele almamakla mümkündür. Bu sorunların uzunca bir süre önemli bir rol oynayabileceklerine karşı herhangi bir itiraz elbette yapılamaz. Fakat sınıfsal, ulusal, kültürel ve cinsel eşitsizlik ve adaletsizliklerin bu derece yoğun iç içe yaşandığı bir başka ülke bulmak gerçekten zordur. Bu eşitsizlik ve adaletsizliklerin her biri doğrudan *insan haklarını* ilgilendiren sorunlardır. Tüm bu temel sorunlar etrafında bir haklar kataloğu oluşturmak durumundayız.

Her biri en temel insani sorun durumunda olan sınıfsal, cinsel, kültürel, çevresel sorunların hiçbirisi diğerinden daha önemli değildir. Ve hiçbirisinin çözümü ötekine otomatik olarak bağlı değildir. Bugüne kadar alışıldığı şekliyle sınıfsal çelişkinin çözümü, iktisadi sömürünün çözümü otomatik biçimde diğer çelişkilerin çözümüne yol açmıyor. Kadınlar üzerine cinsel ve sosyal baskı, Kürtlere yönelik ulusal baskı, Aleviler başta olmak üzere dinsel azınlıklara ve elbetteki ateistlere yönelik toplumsal baskı, çevre üzerine başta kapitalistlerin olmak üzere hepimizin yönelttiği sömürü otomatik olarak sınıf çelişkisinden türetilemeyen, kendi bağımsızlıkları olan çelişkilerdir. Tüm bu alanlarda temel hakların sağlanması ve savunulması

82. **MEW**, cilt 3, s. 191.

uğruna mücadele *insan haklarının* temel perspektif içinde düşünülmelidir.

Bu temel alanlarda oluşturulacak haklar kataloğu sadece devleti değil, bizzat bizleri de hedeflemek durumundadır. Devleti tüm eşitsizliklerin kaynağı gösterip, suçluyu dışımıza atmak anlayışı aşılmak zorundadır. Cinsel, ulusal ve çevreye yönelik baskı ve haksızlıklar büyük ölçüde bir zihniyet biçimi olarak bizlerde yer etmiştir. Tarafımızdan da taşınmakta ve üretilmektedir.

Toplumdaki iktidar bir tek devlette ifadesini bulan, siyasal-ekonomik iktidar değildir. Toplumun en küçük hücresine kadar işlemiş, devlete de bir şekilde destek veren bizlerce de her gün yeniden üretilen yaygın bir iktidar söz konusudur. Cinsel, ulusal, sınıfsal, çevreye yönelik eşitsizlik ve haksızlıklara karşı oluşturacağımız *insan hakları* kataloğu bir kültür devrimi olarak ilk önce bizleri de kapsayacak bir perspektifte ele alınmak zorundadır.

Marx, insanı diğer cinslerden ayıran en önemli özellik olarak bilinçli eylemliliği sayar ve bu eylemliliği, objektif gerçekliği ve hatta ondan daha da önemlisi insanın kendisini değiştirme süreci olarak tanımlarken bize böylesi bir perspektifin ipuçlarını veriyordu.

İŞKENCEYİ DURDURUN!

GİRİŞ

Ankara Merkez Devrimci Yol Davası savunmasının ana mesajlarından birisiydi bu: *İşkenceyi durdurun!*" Bir Tanrı buyruğu gibi!.. Kim durduracak işkenceyi? Şüphesiz işkence yapanlara söylenmiyor bu. Savunmayı yapanlar, çıkarları için faydalı ve yararlı bir araç olarak işkenceye başvuranların kendiliğinden bu araçtan vazgeçmesini beklemiyorlardı herhalde. *Bu mesaj bizleredir.* İşkenceyi büyük bir doğallık olarak ka-

* Hamburg'da bir enstitüde Türkiye'de işkencenin tarihi Üzerine bir araştırma yapıyorum. Çalışmanın ilk yılında, işkence konusu üzerine genel bir literatür taraması yaptım. Farklı disiplinlerin, işkence üzerine söylediklerini okudum. Sonuçlarını bir ara rapor biçiminde, 1988 Mart ayında enstitüye sundum. Yazı "enstitü içi" olduğu için birtakım ön varsayımlardan hareket ediyordu. Örneğin, işkencenin tanımı yapılmıyor ama tanımın zorlukları tartışılıyordu. Milgram deneyi anlatılmıyor, sadece sınırlı biçimde eleştirisi yapılıyordu. Bu ve benzeri, bilindiği varsayılan noktalara değinilmiyor ve kaynakça gösterilmiyordu. Sonuçta okuyucu için yazıyı anlaşılmaz kılan bu noktaları mümkün olduğunca azaltmaya çalıştım. Gene de bir bibliyografyanın eklenmemiş ve birçok noktada kaynakça gösterilmemiş olması, yazının bir eksiği olarak duruyor.

Öte yandan yazıya birtakım ekler yaptım. Türkiye'de tartışılmasında yarar gördüğüm sorunlara değinmeye çalıştım. Yazı, birtakım görüşler ileri sürmekten daha çok, işkence üzerine yapılacak araştırmalarda karşılaşılan zorluklar ve problemleri sıralamayı amaçlıyor ve birçok noktayı açık sorular şeklinde bırakıyor. Ama bu haliyle de işkence üzerine "günlük gazete haberlerinin ötesine geçecek bir tartışmaya" katkısı olacağını ümit ediyorum.

bul eden; işkenceye ve her türlü *insan haklarının* ihlaline karşı, insancıl temelde (hümanist) bir kültür yaratamayan bizlere yöneliktir.[1]

İşkenceyi durdurmak ancak onu kullananların bile kullanmaktan korkacakları bir karşı bilinç yaratmakla mümkündür.

Max Weber, amaca uygun rasyonel davranmayı modern kapitalizmin en önemli özelliklerinden biri sayar. İşkence buna verilebilecek en güzel örnektir. Belirlenmiş bir amacı (egemenliği kalıcı kılmak için muhalefeti ve yığınları korkutarak yıldırmak) sağlamada en etkin, en akılcı, sonuca en çabuk ulaştıran bir yöntem işkence. Sonuca ulaşmak için rasyonel düşünen egemen çevreler, işkenceden ancak eğer o, rasyonel bir araç olmazsa vazgeçerler. Bu da işkenceye başvurdukları zaman kaybedecekleri şeyin, elde edeceklerinden fazla olması ile mümkündür.

İşkenceyi, onu uygulayanların elinde rasyonel bir araç olmaktan ancak bizler çıkartabiliriz. Bu ise işkenceye karşı toplumsal bir duyarlılık yaratmakla mümkündür. İnsan haklarını, daha doğrusu *insanı,* şüphesiz çevresi ve doğası ile birlikte, merkezine alan, insana saygıyı öne çıkartan bir kültür yaratmadıkça bu duyarlılığı sağlayamayız.

Böylesi bir kültür yaratmanın ilk ve doğrudan yolu kendimize eleştirel bakabilmektir. Tüm kötülüklerin ve haksızlıkların kaynağını kendi dışımızda, devlet veya baka isimlerle adlandırdığımız birilerinde aramamakla mümkündür. Tarihte hiçbir egemenlik zora dayanarak hükmünü uzun sürdürememiştir. Egemenlik ancak toplumsal onay, ideolojik destek üzerinde yükselir.

Bugün eleştirdiğimiz, karşı çıktığımız birçok eşitsizliği bizler toplum olarak, sıradan insanlarıyla kendimiz üretmekte ve onlara iktidar gücü vermekteyiz. "Cinsel baskıya hayır" diyebilecek kaç erkek vardır? Eşcinsellerin değil eşitlikleri, hasta olup olmadıklarını tartışma konusu yapmayan kaç kişi varız? Kendi özgürlükleri için savaşan Kürtlerden ne kadarı, Alevi Kürtlerin önce Alevilikleri için mücadele etmelerini hoş karşılar? Özgürlüğü kendimiz gibi olmayan, bizim dışımızdakilerinin, başka olanların, başka olma özgürlüğü olarak kavramaya ne kadarımız

1. Aslında hümanist kelimesini tırnağa almak gerekiyor. Bu kelimeden ve hümanist bir kültürden herkes farklı şeyler anlıyor. Bu kavram etrafında bir tartışma kaçınılmaz olarak yapılmak zorunda. İnsan ve insan hakları gibi kavramları politik mücadelelerin odağına koyan her çevre ve kuruluşun, ilk önce yüzyıllardır çok kullanılmış ve kullanıldığı için de yıpranmış bu kavramla hesaplaşması gerekiyor. Ya kavramı ve içeriğini tümüyle ret etmek ya da kavrama yeni içerik vermek gibi çeşitli biçimlerde yapılabilir bu. Bu tartışma, insan hakları sorununun politik gündemi belirlediği bir ülkede büyük bir ihtiyaçtır. Önümüzdeki süreçte bunu yapacağımızı ümit ediyorum.

yatkınız? Bu tabloyu arttırmak ve genişletmek mümkündür.

Görmek zorunda olduğumuz gerçek, herbirimizin salt kendimize ilişkin düşündüğümüz özgürlüğü, başkaları için aynı kolaylıkla istemediğimiz, egemen ideolojiyi bizzat bağrımızda ürettiğimizdir.

Bir toplumda iktidar, yalnızca siyasal iktidar ve egemen sınıflardan oluşmuyor. Toplumun en küçük hücresine kadar işlemiş, tarafımızdan her gün yeniden üretilen geniş bir iktidar olgusuyla karşı karşıyayız. İnsana ve insan haklarına saygı, kendi içimizde iktidarda olan ideolojilere karşı da bir mücadeleden geçmek zorundadır.

İşkenceyi durdurun! Bir Tanrı buyruğu bu.Kim nasıl durduracak işkenceyi? İşkenceye niçin karşıyız? Nasıl temellendireceğiz bunu? *İşkence etmeyi ve edilmeyi doğal, işkencede konuşmayı doğal olmayan, anormal ve haince bir davranış sayan bir kültürle işkenceyi durdurabilir miyiz?*

Devrimci Yol davasının ana mesajı bizedir. Sıradan her insanadır. Yüzbinlerce insanın işkenceden geçirilmesine seyirci kalanlaradır. *İşkenceye karşı olmayı, sadece siyasal mahkûmlara yapılan işkencelere karşı çıkmakla yeterli görenleredir. İnsan haklarını, sadece siyasi mahkûmların veya genel olarak siyasilerin hakları olarak gündeme getirenleredir. Kadınlara her gün yapılan baskıya göz yumanlara, eşcinselleri hasta sayanlara, insan kavramı içine tüm insanları almayı başaramayanlaradır.*

"Tarihsel zorluklar adına, "tarihsel materyalizmin; Tanrısal veya doğal yasaların kaçınılmaz sonucu", "istemesek bile şartların dayatması nedeniyle", insana şiddet kullanmayı, işkence yapmayı doğal ve gerekli bir kültür sayanlaradır. *İnsan haklarını*, sosyalistlerin bir dönem zorunlu gündeme alacakları burjuva bir talep olarak görenleredir.

İşkenceyi durdurun! Henüz yolun başındayız. İşkenceyi durdurabilmek için *insan haklarına*, gerçekten hiçbir ayırım yapmaksızın her insanın hakkı olarak bakan bir kültür, bir hareket yaratmak zorundayız. Önce bizim sosyalist olduğunu iddia ettiğimiz kültürümüz başta olmak üzere, ayıklanması ve hesaplaşılması zorunlu, ayrık otlarıyla dolu bir yoldayız.

Bu hesaplaşma için, *insan haklarını*, politik faaliyetimizin bir türevi olarak ele almaktan vazgeçmek zorundayız. Devrimcilerin ihmal etmemeleri gereken, asıl amaçları için, fonksiyonel olarak ele alınacak, -kötü bir deyişle- kullanılacak bir alan değildir *"insan hakları"* alanı. Politik faaliyetimizin merkezine alınmak zorundadır. *İnsan haklarını* politik bir program haline getirmeyi başarabilmeliyiz. Ama hiçbir özgül

grubu dışlamadan, kendimizin değil, başka olmanın hakkından, başkalarının hakkından başlayarak...

İşkence üzerine yapılacak bir tartışmanın böylesi bir programın oluşmasına katkıda bulunacağı, üzerinde durmamız gereken ciddi birtakım soruları ortaya atacağı ümidiyle...

***

I. SOSYAL BİLİMLERDE İŞKENCENİN YERİ

Dağınık okumalarımda, ilgimi çeken, ilk göze çarpan şey, işkence konusunun sosyal bilimlerce sorun yapılmamasıdır. Sadece son yıllarda, psikolojik işkence yöntemlerinin giderek artması nedeniyle tedavi zorlukları açısından tıp, konuyla yeni yeni ilgilenmeye başladı. Amaç daha çok tedavi. Bunun dışında, insana ilişkin her davranışı konusu haline getirmiş sosyal bilimlerde işkence yok, konu edilmiyor. Niçin? İnsanın bireysel-toplumsal, tüm davranış biçimleriyle ilgilenen, bu davranışları tek bir disiplinin konusu olmaktan çıkarıp alt disiplinlere bölen sosyal bilim, insanın tarihi boyunca kesintisiz başvurduğu, kullandığı bir davranış biçimi ile işkence ile ne bireysel ne de toplumsal boyutuyla uğraşmamış.[2] Üstelik, bir insan veya insan grubu tarafından, bir başka insan veya insan grubuna uygulanması itibariyle, oldukça *"insani"* bir davranış olduğu halde...

İlk akla gelen işkencenin, açıkça bilinen "kötülüğüdür". Ama "kötü" olarak tasnif edilebilecek yüzlerce davranışın sosyal bilimlerin konusu yapıldığını bildiğimiz için bu açıklama yetmiyor.

İşkencenin en önemli suç ortaklarından birisi de sosyal bilimlerdir. Sert bir yargı bu. Ama susmak ortak bir prensip haline gelmişse, sessiz kalmak tercih ediliyorsa bu yargı sert değildir. Üstelik günümüzdeki yeni ve yaygın işkence metotlarının başta psikoloji ve tıp olmak üzere çeşitli bilimlerin katkılarıyla bulunduklarını biliyoruz. Sosyal bilimler çeşitli biçimlerde işkencenin yaygın kullanılmasında suç ortaklığı yapmaktadır.

2. Burada kastedilen, bu konuda kitap yazılmamış olduğu veya konuyla ilgilenen sosyolog ve tarihçilerin olmadığı değildir. İşkence tarihi üzerine yazılmış bol sayıda kitap var. Ayrıca çeşitli ceza hukuku veya engizisyon konusunda olduğu gibi din tarihlerinde de konuya değinildiğini biliyoruz. Fakat bunlar bir disiplin, kendi başına bir bilimsel çalışma alanı olmaktan uzak çalışmalardır.

Bizlere gelince ayıbımızı saklıyoruz. "İşkencenin zaten kötü bir şey olduğu o kadar açık ki", diyerek iğrençliğini bildiğimiz bir davranışın sürekliliğinin zeminini hazırlıyoruz. Davranışlarımızın bir türü olan *"işkence etmek"* eylemimizin üzerine gitmiyoruz. Korkuyoruz bundan. Çünkü bunu yapmaya başladığımızda göreceğiz ki bu davranış en derin yerlerimize, "insani bir davranış" olarak yer etmiştir.

Niçin yemek yediğimiz, su içtiğimiz üzerine, sorgulayıcı biçimde fazlaca durmanın bir anlamı yoktur? Yemek yemekten, su içmekten daha doğal ne olabilir ki deriz. Yoksa işkenceyi de mi öyle görüyoruz?

A. İşkencenin Disiplin Olarak Ele Alınmasında Bir Zorluk

İşkencenin kendi başına bir disiplin olarak ele alınmamış olması konu üzerine çalışmak durumunda olan kişileri zor duruma sokuyor. Genellikle izlenen metot, işkence ile dolaylı olarak ilişki içine sokulabilen veya dolaylı olarak ilgilenen disiplinlere bakmak oluyor. Analoglar, benzetmeler yaparak, benzerlikler veya farklılıklar kurulmaya, belli sonuçlara gidilmeye çalışılıyor.

Bu konuda birinci zorluk, işkence ile ilişkisi kurulabilecek disiplinlerin farklılığı ve çokluğu. Hukuktan felsefeye, tarihten politikaya, psikolojiden tıbba kadar o kadar çok alan araştırma konusu oluyor ki tüm bunlardan ortak bir söylem yaratmak, işkencenin kendi bağımsız alanını oluşturabilmek çok zor görülüyor. İkinci bir zorluk veya soru ise bu tür bir yöntemin ne kadar faydalı olabileceği... Sonuçta, ilişkide bulunduğu farklı disiplinlerden benzetmeler yaparak, paralellikler kurarak, mantıki sonuçlar üreterek oluşturulacak bir teorik çerçeve ne kadar işkencenin kendi çerçevesi olacaktır? Bunu ileri sürmek mümkün değildir.

Doğru olan ve olması gereken, soyut ve evrensel, diğer disiplinlerden teorik spekülasyonlarla üretilmiş bir işkence teorisi değil; somut, yaşanmış süreçler üzerine oturmuş, farklı deneylerin ortalama açıklayıcısı olmaya dönüştürülebilmiş bir teorik çerçeve yaratabilmektir.

Ancak doğrudan işkence üzerine yapılmış, ülke, grup veya birey bazındaki çalışmaların ve analizlerin, farklı disiplinlerin teorik malzemeleri ile zenginleştirilmesi sıhhatli sonuçlar verebilir. Bu konuda en büyük engel ise ülkeler veya gruplar bazında yapılmış çalışmaların eksikliğidir. İşkence konusunda oluşturulmak istenen teorik bir

çerçevenin sınırlarını tespit etmek de bu bağlamda önemli bir soru olarak önümüze çıkıyor. Burada böylesi bir teorik çerçeve için gerekli gördüğüm üç ayrı boyutu öne çıkarmaya ve bu boyutlardaki zorluklara ve sorunlara değinmeye çalışacağım. Bu boyutlar sırasıyla; *politik-toplumsal açıdan işkence; işkencenin bireysel-psikolojik boyutu;* üçüncüsü ise *ahlâki-felsefi boyuttur.*[3]

Sorunun bu düzeylerde ele alınmasından önce, her bir boyutun ele alınmasında önümüze çıkacak birtakım zorluklara değinmek gerekiyor.

Bu tür zorlukların başında ise işkencenin tanımının nasıl yapılacağı geliyor.

II. İŞKENCENİN TANIMLANMASINDA ZORLUKLAR

Evrensel bir işkence tanımı yapılabilir mi? Kültürel farklar, farklı dinlere sahip olmak ortak bir tanımı zorlaştırmaz mı? Özellikle *insan hakları* kavramı etrafındaki tartışmalarda, kültürel farkların evrensel bir tanım yapma konusunda ciddi engeller oluşturduğu bilinmektedir.[4]

Bu zorluğun yanı sıra bir diğer sorun, tanımda sınırın nasıl çekileceğidir. İşkence ile şiddet ve saldırganlık teorileri arasındaki sınırlar nasıl çizilecektir?

İşkence konusunda Birleşmiş Milletler'in tanımı şöyle: "İşkence, ... bir kimseye kendisinden ya da üçüncü bir kişiden bir bilgi ya da itiraf sağlamak, kendisinin ya da üçüncü bir kişinin işlediği ya da işlediğinden kuşku duyulan bir eylemden ötürü onu cezalandırmak, kendisine ya da üçüncü bir kişiye gözdağı vermek ya da onları zorlamak amacıyla ya da herhangi bir ayrımcılığa dayalı bir nedenle bir resmi görevli ya da resmi sıfatla davranan bir başkası tarafından ya da onun kışkırtması ya da oluru ya da izniyle bilerek maddi, ya da manevi ağır acı vermek ya da eziyette bulunmaktır. Niteliği gereği

3. Benzeri bir metodu, Otfried Gericke, **Werte und Normen Modell 3,** (Değer Yargıları ve Kurallar), **Menschenrechte und Folter,** (İşkence ve İnsan Hakları), Göttingen, Zürich, 1979, adlı eserinde yapıyor. Alternatif Din Dersi olarak hazırlanmış bu kitapta, işkence için gerekli bir teorik çerçevenin adı geçen boyutlarına ilişkin geniş bir kaynakça da verilmektedir.

4. Bu konuda İnsan Hakları ve Marksizm, adlı makalede ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür.

ya da ileneksel olarak salt olarak salt yasal yaptırımlardan doğan acı ya da eziyet işkence sayılmaz."[5]

Çeşitli ülkelerin üzerinde anlaşabilmeleri için genel tutulmaya çalışılan bu tanımın birçok eksikliği ve belirsizliği vardır.[6] Ben burada tanım üzerindeki tartışmaları özetlemekten çok, tanımda var olan bazı "bulanıklıklara" ve "sınır çekme" sorunlarına değineceğim. (Örneğin tanımda "manevi *ağır* acı" deniyor; "*hafif* manevi acı" nasıl oluyor? Kim, neye göre, nasıl ölçecek bunu?)

a- Kültürel Zorluklar: Farklı kültür dünyalarında, benzeri davranışların farklı değerlendirildikleri biliniyor. Burada kültürler arasında iyi-kötü gibi ayrımlara gitmeden, herhangi bir değer yükleyerek kültürleri sınıflamaya tâbi tutmadan, bazı örnekler verebiliriz. Örneğin Doğu dinlerinde, hayvanlara ve doğaya yönelik bazı davranışlar rahatlıkla insan haklarını çiğnemek olarak değerlendirilebilir. Bu dinler, insan-hayvan-doğa ilişkisinde ayrılık veya farkları değil, harmoniyi, bütünlüğü öne çıkartıyorlar.

İnsanlar arası ilişkilere de her kültür dünyasında farklı değerler yükleniyor. Bu doğrultuda insan haklarına farklı içerikler yükleniyor. Bir kültürün açıkça işkence sayabildiği bir davranış, (örneğin sünnet gibi), başka kültürde "doğal" sayılabiliyor.

1981 yılında, Türkiye'ye giden Alman Parlamento Heyeti'yle konuşan Ahmet İsvan, kendisine işkence yapılmadığını anlatır. Ama konuşma sırasında, 24 saate yakın, uyumadan ve yemek yemeden bir sandalyede oturmak zorunda kaldığını söyler. Bu örneklere bir de psikolojik işkence gibi bir boyut da sokulunca sınırın nereden çekileceği gerçekten sorun olmaktadır. Her kültürde psikolojik işkencenin içeriğinin, büyük ölçüde, tarihsel-toplumsal yapılarca belirlendiğini söylemek abartılı olmaz.

b) Cezaevi Konusu: İnsanların hürriyetlerini elinden almak işkence sayılmaz mı? Uluslararası anlaşmalarda cezaevlerinde uygulanması zorunlu insani ölçütlerden söz edilir. Ne tür bir cezaevi insani olabiliyor? Bu ölçüler neye göre belirleniyor?

1977 yılı sonunda Münih Cezaevi'nde tutuklu iken, Türk ve Alman mahkûmlar arasında ilginç bir fark dikkatimi çekti. Alman mah-

5. Muzaffer Sencer, **Belgelerle İnsan Hakları,** s. 156-7, İstanbul, 1988.

6. Gerek çeşitli uluslararası sözleşmelerde gerekse B. Milletler'deki işkence tanımının eksiklikleri ve boşlukları üzerine Federal Almanya'da yapılan bazı tartışmalar, bu ülkenin Af Örgütü tarafından kitap olarak bir araya toplanmış bulunuyor. **Folter** (İşkence), Amnestie International Yayını, Baden Baden, 1976.

kûmlar genel olarak tek kişilik hücreleri tercih ediyorlar, grup olarak bir arada tutulmayı işkence sayıyorlardı. (Hücrelerin kapıları günde sadece bir saat açılıyordu.) Buna karşılık Türkler tek kişilik hücrelere konulmaktan korkuyorlardı ve bu nedenle de üç kişi intihar etti. Ayrıca banyo olanağının sürekliliği, yemeklerin düzenli verilmesi gibi uygulamalar, bizim bu cezaevinin insani olduğunu söylememize yetmiyordu. Aksine kendimizi, bantlara dizilmiş mallara benzetiyorduk. İnsan olduğumuzun unutulduğunu söylüyorduk. Benzeri şeyleri, tersten, Türk cezaevlerinde yatmış Alman mahkûmlar da söylüyorlardı. İnsani olan koşullar hangisidir ve hangisini işkence saymamız gerekiyor?

c) Şiddet ve İşkence Arasındaki Sınır Nereden Geçiyor? Hangi tür şiddet uygulamasını işkence sayacağız ve sınır belirlemenin kriteri ne olacak? Örneğin, tehdit etmeyi, korkutmayı işkence sayamaz mıyız? İşkence tanımlarına bakıldığında, "insanlara yönelik kötü muamele", "aşağılayıcı ve insanlık dışı davranış" gibi tanım ve ifadelere rastlanır. Her türlü kötü muamele işkence sayılmıyor ise hangi tür davranışları işkence dışı bırakacağız?

Tanıma yönelik bu tür onlarca zorluk sayabiliriz. O halde işkence üzerine yapacağımız bir araştırmada karşılaşacağımız bu sorunlara belli cevaplar bulmak zorundayız. Aksi takdirde araştırmanın alanını sınırlamayı başaramayız.

Yapılması gereken şey tanıma bazı sınırlamalar getirmektir. İşkencede önemli olan, *a) amaçtır, b) şiddetin kullanılış koşullarıdır,* (hangi ortamda şiddet uygulandığıdır), *c) kötü muameleye ve şiddete maruz kalanın durumudur.* Bu faktörlerin yanına elbette başka unsurlar da eklenebilir. Ama esas olan, *işkenceyi bir şiddet türü olarak, şiddet kullanmanın en üst biçimi olarak tanımlarken,* onu diğer şiddet biçimlerinden ayıracak kriterlerin bulunmasının şart olduğudur. Bu tür sınırlamalar getirirken, cevap verilmesi gereken asıl soru şudur: *İşkence tanımını geniş tutmanın veya daraltıp sınırlamanın anlamı nedir?* Niçin geniş tutulmuş veya daraltılmış tanımlar yapıyoruz? Bu konuda bir tercih yaparken, bizi hareket ettiren arka saikler nelerdir?

Örneğin, farklı şiddet biçimleri arasındaki *farklılıkları* değil, *ortak açıklayıcıları* bulmayı tercih edebiliriz. Böylece son derece kapsamlı, her türlü insanlık dışı davranışı içeren bir işkence tanımı elde ederiz. Bu sayede, şiddete başvurmanın bir veya birkaç ortak nedenini bulabiliriz.

Tersi bir metot da izlenebilir. Şiddet kullanmanın ortak nedenlerini bulmak gibi bir tercihi değil, farklılığı esas almayı kalkış noktası yapabiliriz. Böylece farklı şiddet uygulamalarının, farklı amaçlara, farklı prensiplere denk düştüğü gibi bir sonuca ulaşabiliriz. Şiddet kullanmadaki nitelik farkları, bu sayede hem nedenlerde hem de sonuçlarda ortaya konabilir.

Burada sadece niyetimize, subjektif arzularımıza bağlı, istediğimiz gibi tercih yapabileceğimiz bir sorunla mı karşı karşıyayız? Ben zannetmiyorum. Her iki tercihin amaçları farklıdır. Bu iki tanımın farklı boyutlarda, farklı amaçlar için yararlı olacağını, ama belli amaçlar için anlamsızlıklarını görmek durumundayız. Birinci türde, işkence tanımını geniş tutmanın ciddi bir faydası var. Bu tanım sayesinde işkenceyi günlük hayatımıza yayabiliriz. Böylece işkenceye yol açan bazı düşünme biçimlerinin bizlerde ne kadar yaygın olduğunu gösterebiliriz.

—Zorla, Şiddet Kullanarak Bir Şeyi Kolayca Elde Edeceğimize Olan İnanç: Günlük ilişkilerde özellikle çocuklarımıza karşı davranışta bu dürtünün belirleyici olduğunu biliyoruz. Dayak, bu nedenle cennetten çıkmış olsa gerek. Çocuk istediğimizi yapmayınca en kolay yol, amacımıza çocuğu döverek ulaşmaktır.

—Karşımızdakini Eşit Bir İnsan Değil, Sadece Amaçlarımız Açısından İlişkiye Geçtiğimiz Nesneler Olarak Görmek: Günlük ilişkilerimizde birbirimize bu gözle baktığımız, ilişkiyi veya diğer insanı sadece kendi amaçlarımızla sınırlı bir nesne olarak değerlendirdiğimizin örneklerini vermeye gerek yok zannediyorum. Bazen bu ilişkilerin gereği, belli tür "muamelelerin" kaçınılmaz olduğunu da biliyoruz.

İşkence yapmaya kolayca geçiş yapabilecek bu tür düşünme tarzlarının varlığına dikkat çekmenin, bu anlamda işkence tanımını geniş tutmanın kendi davranışlarımıza eleştirel bakabilmemiz açısından ciddi faydası vardır.

Bu tür bir işkence tanımının, *aydınlatıcı ve eğitici* boyutu, faydası tartışma götürmez. Fakat, ortadan kaldırılması gereken nedir, diye bir soru sorduğumuzda, yukarıdaki tür bir geniş tanımın saçmalığı ve anlamsızlığı görülecektir.

Günlük hayatımızdaki "kötü" davranışlarımızı açıklayan genel bir işkence tanımı, özelde hiçbir şeyi açıklamayan bir tanımdır. Bu tür bir tanımın, özellikle *politik pratikte* bize büyük bir faydası olmayacaktır. *İşkence kavramında,* birinci tür bir tanımın eğitici boyutunu unutmamak koşuluyla, bence, bizim için *esas olan şey, politik olarak*

kendisiyle bir şeyler yapabileceğimiz, bizlerin eylem alanını genişletecek, bize geniş hareketlilik alanı yaratacak bir kavram yaratabilmektir.

Hedefin öncelikle daraltılmasının önemli politik faydaları vardır. Özel olarak belli merkezlerden kaynaklanan şiddet uygulamalarının ortadan kaldırılması yönünde ciddi başarılar bu yöntemle elde edilebilir. Hepimizde, tek tek bireyler olarak var olan belli anlayışları ve davranışlarımızı sorumlu göstermek yerine, belli iktidar mekanizmalarından, belli amaçlar için, belli şiddet uygulamalarının işkence olarak hedef gösterilmesinin yararları vardır.

Ayrıca politik olarak, "günlük" veya "sıkça" gündeme gelen şiddet uygulamaları ile siyasal veya benzeri otoritelerin amaçlı ve sistemli uygulamaları arasındaki farkı basit bir nicelik farkına indirmenin fazlaca faydalı bir yöntem olmadığı açıkça ortadadır.[7] İşkence tanımının sınırlandırılması için dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, *işkenceyi sadece bir metot, belli şiddet araçlarının kullanılması eylemi olarak tanımlamamaktır.* Kendisini belli araçların ve yöntemlerin kullanılması ile sınırlamış bir tanım, bu araç ve yöntemlerin, farklı durumlarda farklı sonuçlara yol açabileceğini göremez.

—Esas Olan İşkencenin Oluştuğu Koşulların Genel Bir Tanımını Yapmaktır: İşkenceyi sadece araç ve yöntem değil, koşullarıyla birlikte tanımlanan bir olgu, bir *fenomen* olarak tanımlamalıyız. Böylece, *süreç, genel ortam ve koşullar işkence kavramının belirleyici elemanları olarak öne çıkacaklardır.*

Özetle, işkence konusunda genel bir kavramdan hareket etmek bana çok sıhhatli görünmüyor. Evrensel ve soyut bir kavrama nelerin dahil olup olamayacağı üzerine bitmez tartışmalar yapmak yerine; farklı tarihsel, kültürel, toplumsal gerçeklerin içinden yapılmış somut tanımlar katoloğundan hareket etmek daha anlamlı görünüyor. Bu katalog elbette kendi içinde kısmi farkları da içerebilecektir.

---

7. Yalnız burada, işkence tanımlamasının sınırlandırılmasına ilişkin bir tartışma yaptığımız gözden kaçmamak zorundadır. İnsan haklarını merkezine alan, hümanist bir kültürün yaratılması gibi daha geniş kapsamlı bir sorunda, şiddet uygulamanın kaynağını bir tek "egemen sınıflarla" sınırlamanın yanlış olduğunu bir daha tekrarda gerek vardır. Belli kesimleri insan saymamak, aşağılamak gibi ideolojilerin tarafımızdan da olumlu olarak üretildiğini görmek zorundayız. "Kadının sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmemek gerekir", zihniyetini devlette, egemen sınıflarda aramaya gerek yoktur. Örneğin bunun iktidarı da egemeni de üreticisi ve uygulayıcısı da biz erkekleriz. (Tabii bir de bunu kader kabul eden kadınlardır.)

III. İŞKENCENİN POLİTİK TOPLUMSAL BOYUTU

İşkence yapmanın nedenleri, hedeflenen grupların ve amaçların niteliği, yapılış biçimleri tarihsel olarak sürekli değişmiştir. Değişmeyen tek şey başvuruş sürekliliği olmuştur. Açık ki işkenceyi gerekçelendirmedeki değişiklikte belirleyici olan, *"ihtiyaçlar"* olmuştur. İhtiyaçlar ise genellikle, *"zorunluluk"* ile temellendirilmiştir.

İşkencenin politik-toplumsal nedenleri ve hangi somut koşulların ürünü olarak ortaya çıktığı ve işkenceyi ortaya çıkaran mekanizmaların işleyişi üzerine yapılacak bir çalışmada, kopuş ve süreklilik konusu ilk sorun olarak ortaya çıkıyor. Tüm tarihsel süreçleri kapsayan, bir anlamda tarih üstü ana toplumsal-politik nedenleri aramak yani süreklilikleri göstermek mi ağırlıklı tercih edilecektir, yoksa tersi mi?

Değişen politik, toplumsal, kültürel ihtiyaçlar ve bunların her koşulda işkencenin amacı, yöneldiği gruplar üzerinde yol açtığı değişiklikler mi; yoksa tüm bu değişimlere rağmen, "değişmeyen ortak ihtiyacın" gösterilmesi mi öne çıkartılacaktır?

Paralellikler, tarih üstü "ortak gerekçeler" yerine, işkencenin ortaya çıktığı her özgül duruma vurgu yapmak bana daha anlamlı bir metot olarak görülüyor. *İşkencenin nedenlerini somut politik koşullarda ve toplumsal yapıda tanımlamak, ortadan kaldırılmasının olanaklarını gösterme şansına sahiptir.*

Tarihsel paralellikler kurmanın elbette önemli faydaları var. Bu sayede her toplumun işleyişinde, özgül farklara rağmen var olan ortak mekanizmaları görebiliriz. Bir toplumun nasıl işlediği ve hangi mekanizmaların üzerine oturduğu sorusuna cevap aramak, geleneksel sosyolojinin ilk andan itibaren uğraştığı temel işti. İşkence üzerine bir çalışma ile biz bu mekanizmanın nasıl işlediği sorusuna bir başka açıdan, geleneksel sosyolojinin tam tersinden cevap verme şansına sahip olabiliriz.

Onlar, toplumları bir arada tutan nedir diye soruyorlardı. Hangi ortak değerler, semboller, nasıl yaratılıyorki belli grup insanlar, bu değerler temelinde birarada yaşıyorlar. Bizde hangi gruplar, hangi metotlarla dışlanıyor ki toplumlar bir arada yaşayabiliyor diye soracağız. Çünkü her bir arada yaşama, belli bir kolektif gruba dahil olmak ortaklık duygusu temelinde olabiliyorsa, buna dahil olmayanlar da olmak zorunda. Önemli olan bu ortak gruba dahil edilmeyenle-

rin nasıl dışlandıklarıdır ve işkencenin burada oynadığı rolü gösterebilmektir.

İnsanları bir arada tutmanın değil, dışlamanın nasıl işlediği, gruba dahil edilmeyen karşıtın kimler olduğu, yoksa nasıl üretildiği işkence araştırmasında merkezi sorudur.[8]

Böylece, işkencenin, toplumsal dışlama mekanizması olarak oynadığı rolü açığa çıkartmak araştırmada merkezi bir önem kazanacaktır. Bunu da; a) İşkence için konulan hedeflerdeki farklılaşmalar, b) İşkenceye uğrayanların niteliklerinin değişimi, c) İşkence yapma nedenlerinin değişimi, d) İşkence tekniğinin ve boyutlarının değişiminin evrimine bakarak çıkartabiliriz. İşkencenin bu dört boyuttaki evrimi izlendiğinde, birbirinden ayrılması gereken iki önemli eksenin varlığını da tespit edebileceğiz:

1—Devlet aygıtının yapısal olgunlaştırılması ve oturtulması sürecinde işkencenin evrimi: Burada daha çok bir egemenlik sağlama aracı olarak işkencenin nasıl kullanıldığı gözlenecektir. Bir iktidar aracıdır işkence. Cezaevi, gözaltı, sorgulama, yargı, güvenlik aygıtı, (polis ve jandarma) gibi devlet kurumlarının evrimi ve işkencenin buradaki yeri araştırılacak konu olacaktır.

2—İşkencenin algılanış mekanizmaları: İşkence hangi ihtiyaca cevap veriyor sorusu kadar, bunun topluma sunuluş ve toplumca algılanış mekanizmalarının somut evriminin gösterilmesi gerekmektedir.

Bu noktada kültür, ideoloji gibi kavramlar önem kazanmaktadır. Çünkü işkence, bu ideolojik mekanizmalarla gerekçelendirilmekte ve pek çok durumda bir kural olarak, toplumdan destek dahi bulabilmektedir.[9] Din, gelenek ve görenekler, aile gibi devlet dışı egemenlik üreten kurumların rolü bu noktada gösterilmek durumdadır. Çünkü işkenceye de belli bir zemin yaratan egemenlik ilişkileri buralarda da üretilmektedir.

---

8. Makalelere genel giriş yazısında da ele aldığım bu konuyu, Foucault, bir röportajında ayrıntılı biçimde tartışmaktadır. Bu röportaj, farklı makalelerin toplandığı, **Microphysik der Macht,** (İktidarın Mikrofiziği), Berlin 1976, adlı kitapta yer almaktadır. Von den Martern zu den Zellen (İşkenceden Hücreye), Roger-Pol Droit ile bir görüşme, s. 50 ve sonrası.

9. Yakın döneme kadar Avrupa'da, açıkta yapılan işkenceli idam cezalarının infaz edildiği meydanların, büyük panayır ve gezi yerleri olduğu biliniyor. İnsanların pikniğe gider gibi, işkence ve idam seyretmeye gittikleri bir çok eserde anlatılmaktadır.

İşkencenin politik-toplumsal nedenleri üzerine yapılacak bir araştırmada ilginç olan bir boyuta da Foucault dikkat çekiyor.[10] İktidar kavramının Foucault'ca tanımlanmasının içeriği üzerine bir tartışma değil amaçladığım. Onun, iktidarın pozitif, toplumun en küçük biriminde sıradan yaşayanlarca olumlu anlamda yeniden üretildiği yollu tezlerine itiraz edebiliriz. (Genellikle iktidar kavramını aşırı yaydığı ve elle tutulmaz hale soktuğu, hedef olmaktan çıkarttığı yollu eleştirilerdir bunlar.) Benim konumuz açısından ilginç bulduğum, *vücut-iktidar* ilişkisi üzerine söyledikleridir. Foucault, iktidarın insan vücudunda gerçekleşmesi ve bu egemenliğin evrimi içinde işkencenin yeri üzerine son derece anlamlı tezler ileri sürmektedir.

Amacında, araçlarında, uygulanan kişilerdeki değişmelere rağmen işkencede değişmeyen hedef *insan vücududur.* Bu noktada insan vücuduna uygulanan iktidar gösterisi ile işkence arasında şöyle bir ilişki ve evrim gözlenmektedir:

İktidarın, kral gibi somut şahsiyetlerde vücut bulduğu dönemlerde iktidarın gücü, karşı gelenlerin vücutlarında gösteriliyordu. Çünkü krala veya egemen kişiye yönelik muhalefet aynı zamanda onun vücuduna da yönelmiş bir hakaret olarak kabul ediliyordu. Bu nedenle, iktidar, muhalefet edenin vücudunda kendisini göstermek zorundaydı. İşkencede hedef doğrudan vücuttu.

İlginç bir ilişkidir bu. Egemenlerin iktidarı kralların vücudunda inşa edilmiş olduğu için karşı gelenin vücudu da iktidarın gücünün gösterildiği alan oluyordu. İntikam, güç gösterisi işkencede ana hedefti. Dolayısıyla tüm gösteriler vücut üzerinde ve herkese açık yapılıyordu. İşkence edilen önemli idi. Daha sonraki süreçte bu vücut ve vücut üzerinde güç gösterisi arka plana düştü. İşkencenin kendisinden daha çok sonuçları önem kazandı.

Ortaçağ işkence uygulamalarında, işkence ile bir sonuca ulaşılmak istenmediği değildir kastedilen. Elbette sonuçlar da düşünülüyordu. Ama hem metot olarak hem hedef olarak *ispat* vücudun kendisi idi. *Mesaj doğrudan vücuda idi. İzleyicilere ise mesaj, işkence yapılan vücut üzerinden veriliyordu.*

Burjuvazinin egemenlik sürecinde, iktisadi ve hukuki düzeyde göz-

---

10. Buradaki görüşlerini Foucault ağırlıkla, **Überwachen und Strafen** (Gözetleme ve Cezalandırma) adlı eserinde dile getirmiştir. Bu eserin bir bölümünün çevirisi **Defter** dergisi, sayı 13'te yapılmıştır. Ayrıca, değişik makale ve röportajlarında bu konuya bolca değinmeler mevcuttur.

lenen iktidarı gerekçelendirme ve sürdürme mantığı kendisini işkence pratiğinde de gösterdi.

Genel ve soyut meta egemenliği; soyut ve çoğunluğun iradesine dayanan egemenlik anlayışı, genel eşitlik kavramı ile birlikte hukuki kişiliği yarattı (Juristische Person). Artık iktidarda somut vücut yoktu ve egemenlik de somut değil soyut birey üzerine uygulanıyordu. Cezalandırılan somut değil, soyut hukuki kişiydi. İşkencede de işkence edilenin vücudu önemli değildi artık. Gösteri vücut üzerinde yapılmıyordu. Açıkta yapılmaktan vazgeçiliyor ve kapalı kapıların ardına taşınıyordu.

Vücudun kendisi üzerine verilecek acılardan çok daha önemli olan, bu pratikle topluma verilecek mesajlardı. Genel olarak işkence yapıldığının bilinmesinin verdiği mesajlardı bunlar. Gerçekten de işkencenin gizli yapılması ile onun kimse tarafından bilinmemesi gibi bir amacın taşınmadığı biliniyor. Hatta bazı dönemler, belli grup insanın önünde işkence yapıldığını da biliyoruz. Gizli tutmanın yanı sıra bilinçli bir biçimde işkence yapıldığının bilinmesi de istenmekte ve bu örgütlenmektedir. Yani birilerinden korkulduğu için bir yerlere saklanılmamıştır. İşkencenin gizli yapılması, korkunun, utancın veya işkenceyi saklı tutmanın ürünü değildir. Bir iktidar tekniğidir değişmiş olan.

Foucault, oldukça iddialı bir tez ileri sürüyor; *Fransız Devrimi ile işkencenin resmen yasaklanmış olmasını, aydınlanma düşüncesinin bir kazancı olarak sunmuyordu.* İşkencenin açıkta uygulanmaktan vazgeçilmesi, hümanist düşüncenin bir kazancı değildi. İktidarın işleyiş mekanizmasındaki bir değişiklikti söz konusu olan.[11]

İşkence ve iktidar ilişkisinde problemli gördüğüm noktalardan birisi de işkenceyi egemenlik aracı olarak tanımlamanın mutlaklaştırılmasıdır. "İşkence, iktidarı sağlama ve sürdürmenin aracıdır" yollu bir izah, birçok durumda, her iktidarın zorunlu olarak işkence yapacağı biçiminde yorumlanmaktadır. Her iktidar kaçınılmaz olarak işkenceye başvurur mu? İktidar var oldukça işkence de kaçınılmaz mıdır? Bu sorulara hayır, diye cevap vermeyi doğru buluyorum.

Biz de özellikle Türkiye'de bu kolaycı izahı tercih ediyoruz. İktisadi zayıflık, politik istikrarsızlık gibi nedenlerin 3. Dünya'da otoriter yö-

11. Camus/Koestler, **Ölüm Cezası Üstüne Düşünceler** (İstanbul, 1972) adlı eserde her iki yazar da açık işkencelerin son ana kadar bir eğlence olarak kutlandığını gösteren sahneler tasfir ederler.

netimleri kaçınılmaz kıldığı ve bunların da işkenceye başvurdukları genel bir açıklama yöntemi olarak kullanılır. Gerçekten de yaşananların böyle olması bizi, iktisadi zayıflık, politik istikrarsızlık ile işkence arasına eşit işareti koymaya itiyor. Bunun aksinin de olanak dahilinde olduğunu düşünmek durumundayız: Ne olursa olsun işkence yapmayan bir iktidar, ekonomik zayıflık ve istikrarsızlığa rağmen otoriter-askeri rejimin yokluğu. Bunlar elbette mümkündür. Yoksa kendimizi nasıl anlatacağız ve temellendireceğiz?[12]

İşkenceyi iktidarın ayrılmaz parçası yapan, araya basitçe eşit işareti koyan bir anlayış, onun ortadan kaldırılmasını da imkânsız bir hale sokar. Bunlar aralarındaki bütün bilinen ilişkilerine rağmen birbirlerinin doğal ürünü değildirler.

Bu nokta özellikle Türkiye'de işkenceye karşı mücadele açısından son derece önemlidir. *Daha uzun yıllar iktisaden geri kalmışlık gibi bir yerden çıkamayacağımız düşünülürse, işkencenin iktisadi, politik zayıflık nedeniyle kaçınılmaz ve değişmez bir yargı olduğu fikrine kolaylıkla kapılabiliriz. İşkence, toplumsal yapımızın kabul etmek zorunda olduğumuz yazgısı değildir.* İktisadi, siyasi zayıflığa rağmen işkencesiz Türkiye mümkündür. Aksi bir düşünce tersten egemen zihniyete destek vermek olur.

Benzeri bir negatif ideolojik üretimi demokrasi sorununda da görmekteyiz. Bizde askeri veya faşist rejimlerin nedeni genel olarak geri kalmışlık veya emperyalizme bağımlılık gibi nedenlerle açıklanır. Şüphesiz haklı tarafları olan bu tezler öyle ilginç bir işlev görürler ki, demokrasisizlik bir kader derecesine çıkartılır. Mevcut anti-demokratik yapının meşru ve doğal görünmesinin araçları oluverir bu bakışlar. Anti-demokratik uygulamalara karşı demokratik bir kültürün gelişmesinin önünde engel olurlar. "Gerekçesi ne olursa olsun, kimse benim demokratik haklarıma el koyamaz. İstikrarsızlığın bedeli niçin diktatörlük olmak zorunda oluyor?", gibi bir kültürün yerini, "çünkü"lü izahlar ve gerekçelendirmeler almaktadır. Bu nedenle; iktidar işkence, iktidarsızlık diktatörlük gibi kavramlardan herhangi birinin diğerini çağırmadığını, çağırmak zorunda olmadığını görmek zorundayız. Bu kavramlar birbirlerinden ayrılarak ele alınmak zorundadır.

---

12. Hannah Ahrendt, **Macht und Gewalt** (İktidar ve Güç) adlı kitabında bu konuda çok ilginç çeşitlemeler yapmaktadır.

IV. İŞKENCENİN BİREYSEL-PSİKOLOJİK BOYUTU

İşkence her ne kadar, toplumsal, politik nedenlerin ürünü ise de sonuçta işkence gören de işkence yapan da bir insan. Bu tabii önemli bir soruyu da beraberinde getiriyor. İşkence emrini veren, işkenceyi uygulayan ve işkence edilen açısından bütün bunların anlamı nedir? Birey olarak insanı bir başkasına karşı bu kadar gaddar olmaya iten nedir? Hangi güdüler bizleri şiddet kullanmaya itiyor? Bu güdülerin, itici faktörlerin ne kadarı insan doğasının ürünü, ne kadarı sonradan kazanılıyor? Şiddet insan doğasının değişmez bir parçası mıdır?

Günlük yaşamımızda saldırgan olduğumuz, sık sık şiddete de başvurduğumuz bilinen bir olgu. Bu günlük saldırganlıklarda işkence sayılabilecek sınıra ne kadar yaklaşıyoruz? Her birimiz potansiyel işkenceciler miyiz? Yoksa bazı özel karakterler, yetenekler mi gerekiyor?

Otoriter olmak, itaat etmek ve işkence arasında bir ilişki kurulabilir mi? Bir otoriteye bağlı olmak, güce inanmak, kendimizden kuvvetli olan birisine itaat etmek; kendimizden daha zayıf olana karşı saldırgan olmayı getirmez mi?[13] Bu ve benzeri onlarca soru ile işkence ve birey arasındaki ilişkiler üzerine tartışmalar yapılıyor. Bu tartışmalarda gözlenen ortak bir zorluk var: İşkence-birey ekseninde yapılmış somut çalışma eksikliği. Daha çok saldırganlık teorilerinin yardımına başvuruluyor. Çünkü birey ve işkence arasındaki ilişki, şiddet ve saldırganlık teorileri üzerinden kolayca kurulabiliyor. İşkenceyi şiddet kullanmanın ve insan saldırganlığının en üst biçimi olarak tanımlayarak kurulan bu bağ sayesinde işkence açıklanmaya çalışılıyor. Bireysel şiddetin ve saldırganlığın kaynakları, birey-işkence ilişkisinde de açıklayıcı olarak kullanılıyor.

---

13. Türkiye'de bazı, aşırı merkezi, otoriter örgüt yöneticilerinin işkenede çok çabuk çözülmelerinde bu üste itaat fikrinin bir payı var mıdır? Kendisinden güçlü olan birisine bağlanmak, itaat etmek örgütlerde kadrolardan fazlasıyla beklenen bir davranış. İşkencede bu kültürün bir devamı mı söz konusu? Yine bu örgüt yöneticilerinin, serbest kaldıklarında, kendisine işkencedeki tutumunu hatırlatan kişi veya çevrelere acımasız biçimde saldırması bu, "senden kuvvetliye itaat, senden zayıfı ezmek" kültürünün ilginç bir göstergesi olabilir mi?

A. İşkencecinin Niteliği Üzerine

Bireyin işkence yapabilmesi için ayrı, özel karakter yapılarına sahip olmasına gerek olmadığını yapılmış çeşitli çalışmalardan biliyoruz. *Her birey potansiyel bir işkencecidir.* Bireylerin saldırganlık potansiyelleri üzerine yapılmış bu tür çalışmaların en tanınmışı, Milgram Deneyi.[14]

Burada, bireyin potansiyel işkenceci olup olmadığı tartışmasına girmek istemiyorum. Sorunun iki ayrı boyutu bana daha ilginç geliyor. Birincisi: Şiddet ve saldırganlık teorilerinin kendi içlerinde bile oldukça karmaşık ve "sorunlu" olması. İkincisi: Bu denli karmaşık olmasalar bile bu teorilerin işkencecinin açıklanmasında kullanılabilir olup olamayacakları...

"İşkence, en yoğunlaşmış saldırganlık biçimidir", şeklinde yapılmış bir tanımla, bireysel saldırganlık teorileri üzerine oturmuş işkence açıklamalarının ciddi açmazları vardır. Şüphesiz, bu teorilerin, bi-

14. Milgram Deneyi, 1960-63 yılları arasında otoriteye bağlılık konusunda yapılmış deneyler dizisi. Deney yapılan kişi, deneyin asıl amacını bilmiyor.Deneye katılan kişilerden bir öğretmen olarak, sorulara doğru cevap vermeyen öğrencilerini cezalandırmaları isteniyor. Ceza metodu ise elektrik şoku. Her yanlış cevapta belli bir miktar elektrik verilebiliyor ve öğretmen, elektrik akımını her yanlış cevapta arttırmak zorunda. Toplumun her sınıf ve katmanından temsilcilerin bulunduğu deneklerin % 65'i öğrencilerine öldürme derecesi olduğunu bildikleri dozda elektrik veriyorlar. Hemen hemen hepsi, belli derecelere çıkıyorlar. Öğrencilerin tiyatro sanatçıları olduklarını ve gerçekte elektrik verilmediğini belirtmeye gerek yok sanırım. Deney başka ülkelerde de tekrarlanır ve benzeri sonuçlar alınır. Bu deneyler, işkenceci olmanın anormal kişilik gerektirmediğini göstermiş oluyordu. Fakat bu deneylere yoğun eleştiriler yapıldı. Bunlardan en önemlisi, deney yapanların da insanları kullandıkları idi. İnsanlar, bilime hizmet adına, "insanlık dışı" uygulamalara teşvik edilmişlerdi. Bu nedenle, Milgram deneylerini, "insanlık dışı bilim" olarak adlandıranlar da oldu. Nitekim deneye katılanların çoğu, deney sonrası, niçin ölüm dozajında elektrik verdikleri sorulduğunda, bilime ve bu yoldan insanlığa hizmet ettiklerini düşündükleri için bunu yaptıklarını söylemişlerdi. Fakat asıl ilginç olan da bu değil mi? Bilime veya adı başka tür konacak bir yüce ideal adına, aslında aklımıza yatmayan, bize ters işleri yapmaya yatkın olmak hepimizin ortak özelliği değil mi? Hepimiz, yaptığımız birçok işi aynı gerekçe ile savunmuyor muyuz? "Aslında" kelimesi ile başlayıp, "ama" ile devam eden açıklama tarzı hepimizde yok mu? "Aslında işkenceye karşıyız ama bilime faydası olacak diye bu işi yaptık", diyen denekler gibi bizde günlük hayatta veya politik mücadelede açıkça yanlış olan davranışlarımızı izah etmiyor muyuz? Ve bu gerçekten sorgulanması gereken bir kaçış, bir vicdan temizleme operasyonu değil mi? Bilim, ideal vb. sadece bir bahane değil mi?

rey ve işkence boyutunda söyleyecek hiçbir şeyi yoktur demek istemiyorum. Fakat bu teorilerin, saldırganlık üzerine söylediklerinden bir işkence teorisinin oluşturulması oldukça zordur. Ve işkencecinin karakterini bir tek "birey işkenceci" ile açıklamak ciddi yanılgılara yol açar.

İnsan saldırganlığını açıklamaya çalışan öğretiler, ara varyasyonları olsa bile, üç ana grupta toplanır: İçgüdü teorisi; Hayal kırıklığı-Saldırganlık teorisi; Öğrenme teorisi.[15] Bu teoriler, doğal veya kazanılmış o kadar çok faktörü insan saldırganlığının nedeni olarak devreye sokmaktadırlar ki bunları işkencenin nedeni veya tanımı içine almak olanaksızdır.

Hangi davranışların saldırganlık kategorisine sokulacağı, saldırganlık türlerinin nasıl tasnif edileceği bu teoriler arasında son derece tartışmalıdır. Bu zaten problemli olan zemini, işkencenin bireysel boyuttaki anlamı üzerine yapılacak tartışmaya baz almak önceden çıkışsızlığa mahkûm olmak anlamına gelmektedir. Sonuçta işkenceye yol açan bireysel davranışlar ve nedenleri üzerine öylesine bir tablo elde ediyoruz ki bunun doğrudan sonucu işkencenin ortadan kaldırılamazlığı oluyor.

Saldırganlık teorilerinin önemli bir diğer açmazı -istese de istemese de- *işkence yapan bireyi* merkezine almak zorunda olmasıdır. İşkence son derece kompleks bir olgudur. Odağında sadece bireyin olduğu açıklama tarzları bu nedenle yeterli olamazlar. Hele hele işkence metotlarının rasyonelleştirilmesi sonucu, işkence eden ile edilenin ilişkisinin kopartılmış olduğu günümüzde durum daha da karışıktır. Birçok işkence metodunda saldırganlık, modern tekniklere, aletlere, binalara ve kurumlara devredilmiş durumdadır. İşkencenin odağında, işkence yapan kişi durmamaktadır. Bu noktada bireysel saldırganlık teorilerinin çok işe yaramayacağı görülmek durumundadır.

Bu tür çalışmaların ciddi katkıları elbette göz ardı edilemez. Tartışma konusu olabilecek pek çok sorun bu teorilerin bulguları sayesinde çözülmüş, sorun olmaktan çıkmıştır.

İnsan; katliam yapan, kendi hemcinsine işkence yapan ve bazan bundan zevk de alan tek yaratıktır. Başka hiçbir canlı bunu yapmıyor. Çeşitli sinirbilim araştırmaları, saldırganlığın insan doğasından

---

15. Farklı saldırganlık öğretileri üzerine birçok kaynak mevcuttur. Erich Fromm'un, **İnsanda Yıkıcılığın Kökenleri** (İstanbul, 1984) kitabı hem bir genel giriş hem de diğer kaynaklara geçiş için kullanılabilir.

kaynaklanmadığını ispat etmiş durumdadır. Insan ve hayvan saldırganlıkları kıyaslandığında, birçok benzerlik ve farkın yanı sıra insan yıkıcılığının en önemli ve ayırt edici özelliği, onun *düşünülmüş bir eylemin ürünü* olmasıdır. Tüm bu ve benzeri bulguları saldırganlık teorilerine borçluyuz.

"İşkence akıldır", diyor Foucault.[16] *İnsan, aklını kullanarak, düşünülmüş ve akılda temellendirilmiş süreçlerin sonunda bilerek işkence yapmaktadır.* Bu bile tek başına, işkencesiz bir yaşamın mümkün olduğunu göstermeye yeter.

Saldırganlık teorileri içinde de birey boyutundaki açıklamaların yeterli olmadığının bilinciyle, toplumsal ölçekli analizler de yapılmaktadır. İnsan davranışlarını, "Hasta Toplum" (Herbert Marcuse) tanımıyla, toplumsal ilişkiler alanında arayan çabalar mevcuttur. Bu analizlerde, modern toplumun kontrol edilemez ve denetlenemez boyutu, günümüzdeki insan saldırganlığının temeli olarak gösterilmektedir.[17]

Modern toplumun dehşet verici büyüklük ve genişlikteki egemenlik mekanizmaları insanları ürkütmektedir. Bu da insanlarda kendine güvenememe ve saldırganlık eğilimlerine yol açmaktadır. Toplumun normal fonksiyonlarının korku ve saldırganlığa yol açmasının yanı sıra -bunun kadar önemli olan- sorumsuzluk duygusunu da yaratmasıdır.

Kendisini büyük bir makinenin kölesi sayan insan, artık kendisini dvranışlarından sorumlu tutmamaktadır. Özgürlüğünden korkmakta, kendisi için karar verenlere teslim olmaktadır. "Bürokrasi, idari yapı, parti ya da kuruluş sorumludur. Ben bir birey olarak sadece aletim. Ve bir alet de ahlaki anlamda ne sorumlu ne de suçlu olabilir, (Marcuse)". Böylece kendi davranışında, hiçbir biçimde kendisini bulmayan, bu nedenle yaptığı işin sorumluluğunu da taşımayan bir insan tipi oluşmaktadır. Kendi davranışının ahlaki sorumluluğundan kaçan, "birey olmayan bireyler" oluşmuştur.

Böylece bir tek bireyin saldırganlığı ve nedenleri gibi bir alandan, bir başka alana kayılmaktadır. Birey olarak, son derece "barışçıl", ra-

16. Die Folter, das ist die Vernunft, Ein Gespraech Knut Boesers mit Michel Foucault, (İşkence, İşte Bu Akıldır, Knut Boesers'in Michel Foucault ile bir sohbeti), **Literatur Magazin 8,** Die Sprache des Grossen Bruders, Hamburg, 1977.

17. Bu tür tartışmaların yapıldığı bir eser; **Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft,** (Endüstri Toplumunda Saldırganlık ve Uyum), Senghaas, Mitscherlich, Marcuse vb., Frankfurt a.M. 1968.

hat, sevimli, "iyi" insanların işlemesini sağladıkları toplumsal saldırı mekanizmaları alanına geçmekteyiz. Birey, birtakım kolektif yok etme süreçlerinde kaybolup gitmektedir. Mitscherlich, birey analizleri açısından ortaya çıkan bu zorluğu şöyle ifade ediyor; Belli davranışlar ve ihtiyaçlar, "ki bunlar bireyde ortaya çıkmamakta, ancak kolektif davranışların ürünü olmaktadır. Yani birey bu davranışı kendi vücudunda yabancı bir öğe olarak bulmaktadır ve bunu içinden atamamaktadır. Bu noktada psikoanalizci yeni bir görevle karşı karşıyadır. Yeni bir iç aksiyon bünyesi (İnteraktiongefüge) durumunun varlığını anlamak zorundadır. Görevi, sadece iki insan arası ilişki süreçlerini araştırmak değil, aksine bireyin içindeki -ki belli anlamda birey değildir artık o yeni ortaya çıkmış bir kolektif varlıktır- süreçleri izlemek durumundadır. Bu kolektif varlık ortak biçimler, duygular, eğilimler, yargı ve önyargılar biçiminde tanımlanabilmektedir.[18]

Benzeri bir biçimde Erich Fromm, "Hümanist Psikanaliz"i Marx'ın kuramına uygulayarak, toplumsal kimlik, toplumsal kişilik kavramlarını geliştiriyor. Saldırganlık ve şiddet kullanmayı bu toplumsal kişilerin ortak davranış biçimi olarak göstermeye çalışıyor.

Böylece işkence yapanın kişiliği de daha çok içinde çalıştığı idari yapı ve bu yapının işkenceciye verdiği kolektif kimlik üzerinden açıklanmaktadır. Günümüzde işkence yapanın büyük ölçüde, rasyonel düşünen bir idari yapı, bina, teknik donanım gibi kolektif bir kurum olduğu düşünülürse, işkence üzerine yapılan bir tartışmanın, "kolektif zihniyet" alanına kaydırılmasının faydası görülecektir.

Görevi sadece bir düğmeye basmak olan ve kurbanını hiç görmeyen, "iyi niyetli bir insanın", işkenceci olarak faaliyet yürütmesi bu tür teoriler sayesinde daha kolay anlaşılabilir.

B. İşkence Görenin Psikolojisi

İşkencenin psikolojik-bireysel boyutu üzerine söylenecekler, elbette yalnızca işkence yapanın kişiliği ve psikolojisi ile sınırlı değildir. Ondan daha da önemli olan işkence görenin psikolojisi üzerine söylenecek olanlardır. Burada elbette bu konuda yapılan tartışmaları özetleme şansına sahip değilim. Sadece, önemli bulduğum birkaç noktaya değinmek istiyorum.

Birinci nokta: İşkence görenin, herkes tarafından da kabul edilen,

18. Mitscherlich, **Gesamte Schriften** (Toplu Yazıları), cilt V, s. 331.

kendisine bir tür bakışı ve kendi üzerine düşünüş biçimi vardır. "İnsanlıktan çıkmak", "işkencecinin elinde insanlık onuruyla oynanmış olmak" gibi cümlelerle ifade edilir bu durum. Oysa bu genel yargının tam tersi doğrudur. Bunu tersten düşünmenin ciddi faydaları vardır.

İşkence gören insanla, saldırıya veya şiddete maruz kalan insan arasında temel bir fark vardır. Her iki durumda da aynı metotlar uygulanıyor olsa dahi, işkence gören, saldırıya uğrayan herhangi bir kişiden farklı olarak kendi üzerine hiçbir egemenlik hakkı ileri süremektedir. Vücudunu istediği gibi kullanma hakkına sahip değildir. Bu fark, işkence ile diğer şiddet uygulamaları arasında belirleyici bir ayrım noktasıdır. Birey, işkence durumunda bir hiçtir, bitmiştir. İşkencecinin elinde, istenildiği gibi kullanılacak bir araç, bir eşyadır. Onda önemli olan, sadece alınması düşünülen bilgi veya onun üzerinden ulaşılacak amaçtır. Bir insan değildir artık işkence edilen. Vücudunu ortadan kaldırmak da dahil her şey yapılabilir.

İşkence edilene her şeyin yapılabileceği, onun derhal yok edileceği anlamına gelmiyor. Aksine, onun bir hiç olduğu, daima bir ümitle birlikte veriliyor. Yaşama dönme ümidi, işkencecinin, işkence ettiği kişiye mutlaka vermek zorunda olduğu bir duygudur. Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nı bastırmada çalışmış bir Fransız işkenceci şöyle diyor; "Yapılması gereken, işkence yapılan adama ellerinizden kurtulamayacağı duygusunu vermek değildir. Adam o zaman sorar kendi kendine; 'Hayatımı kurtarmayacaksa konuşmak niye?' Bu durumda bir şey alabilmek imkânsızdır. Tutuklunun ümit etmesi, bir şeyle ümit etmesi gerekiyor. Onu konuşturan ümittir, beklentileridir."[19]

Bu durum, işkence gören ile işkenceci arasında ilginç bir bağımlılık ilişkisine de yol açmaktadır. Nazi toplama kamplarından sağ kurtulanlar, işkence görenlerin, kendilerini, işkence eden kişiye nasıl bağladıkları, aralarında nasıl bir bağımlılık ilişkisinin kurulduğu konusunda, son derece ilginç anı ve gözlemler aktarmaktadır. [20]

Bir hiç, eşya parçası olduğunu bilerek, kendi üzerinde hiçbir kontrol hakkının olmadığını, insan olmaya ait ne varsa hepsini kaybettiğini bilerek ümit etmek, beklenti içinde olmak... İşkence gö-

19. Franz Fanon, **Yeryüzünün Lanetlileri**, s. 225, İstanbul, 1985.

20. En ağır işkencelere dayanan birçok kişinin, işkencenin ilerlemiş ay veya günlerinde kendisine "insanca" bir davranış üzerine konuştukları üzerine, veya işkenceci ile uzun sürede bir arada kalmanın yarattığı, onun davranışlarını yorumlama, ümit bağlama eğilimlerinin arttığı üzerine anlatılmış ama henüz yazılmamış birçok işkence hatıraları bizde var.

reni öldüren, kahreden şey de bu çelişki olsa gerek... Tersine çevrilmesi gereken düşünce veya yaygın kanı da bu.

Danimarka'daki işkence tedavi merkezinin tedavide kullandığı ana hareket noktası da bu fikirdir.

Vücudunun üzerinde hiçbir kullanma hakkına sahip olamamak, teslim alınmak ve her türlü insanlık dışı muameleye maruz kalmak, işkence görenin değil, işkence edenin insanlıktan çıktığını gösterir. Ne onuruyla oynanması, ne cinsel saldırıya maruz kalması, ne de her türlü acıya maruz bırakılarak "insanlıktan çıkarılması", işkence görenin tercihleriyle olan uygulamalar değildir. İnsanlık dışına düşenler, insana bu tür muameleleri yapanlardır.

Kişiliği kazanma, kendine güveni yeniden bulma ve işkencenin olumsuz sonuçlarını ortadan kaldırma açısından faydası tartışılmaz olan bu "tersten düşünmenin" işkence görenin işine yarayacağını ileri sürmenin ise hafiflik olduğunu biliyorum. İşkence görenin psikolojisi konusunda sorulacak ilginç bir başka soru da kişinin gördüğü işkence ile ilişkisini nasıl kuracağıdır. İşkenceye "alışmış" bizim kuşakta gözlediğim iki ruh haline dikkat çekmek istiyorum: Birincisi işkenceler üzerine alay etmek, şakalar yapmaktır. İkincisi ise bu işkenceler üzerine konuşmak ve sohbet yerine susmayı tercih etmektir. İşkence üzerine bu konuşma rahatlığımızın birçok Almanı şaşırttığını gözledim. Onlar için dayanılmaz bir durumdu bu. Oysa nedeni basit. İşkencenin yaşamımızın ayrılmaz bir parçası olması, onunla bir tür "barışık" yaşamayı kaçınılmaz kılıyor. Alışabilmenin bir yolu da onu yaşantının herhangi bir öğesi haline getirmek. Bu ne derece sıhhatli bir yöntemdir, bilemiyorum. Üzerinde ciddi biçimde tartışmak gerekiyor. Çünkü görünürdeki bu rahatlığın arkasında ciddi bir rahatsızlık vardır. Susmak, unutmak istemek tavrı bu. İşkence ile dalga geçmekle-unutmak istemek arasında sallanıyoruz. Bu nedenle de o kadar fazla işkenceye maruz kalan bir toplum olmamıza rağmen sorun üzerine tartışamıyoruz. Bu konu en açık biçimde işkencede konuşan kişiye karşı takınılması gereken tavırda kendisini somutluyor.

C. *İşkencede Konuşana Takınılacak Tavır*

İşkencede konuşan insana karşı nasıl bir tavır takınmalıyız? Devrimci hareketlerin sürekli tartıştıkları bir sorudur bu. Bir tek sosyalist örgütler değil, baskıcı bir rejime karşı mücadele eden her akım ve örgüt benzer soruyla karşı karşıya. Burada, konuşanların nitelik-

leri ve hangi aşamada konuştukları, verdikleri zararların boyutu, polisle birlikte çalışıp çalışmadıkları gibi, (belli durumlarda önemli olabilecek), sorulara girmek istemiyorum. Daha köklü bir soruyla uğraşmak gerekiyor. İşkencede normal olan nedir? Konuşmak mı konuşmamak mı daha "normal"dir?

İçinden geldiğim devrimci gelenekte, ezberlediğimiz temel bir ilke vardı. Devrimcilik üç yerde sınanmak durumundadır: Dışarda (günlük kavgada); poliste ve cezaevinde. Bu üç ayaktan herhangi birisinde iyi sınav verilmezse bu ciddi bir olumsuzluktur. Polis ve cezaevi sınavının olmaması eksiklik, herhangi birisindeki başarısızlık ise devrimci sayılmamakla eşanlamlı sayılabilir.

İşkencede konuşana iyi gözle bakılmaz; en iyi durumda, eğer hain sayılmazsa, "çürük", "sağlam olmayan unsur" addedilir ve böyle bir kişinin bir daha devrimci hareketlerde yer alması oldukça zordur.[21] İşkence edilmek normal ve olağan sayıldığı için eleştirinin ve tartışmanın işkence görende yoğunlaştığı bir mantık bizlere egemen olmuştur. Saldırımızın odağında işkence yapan değil, işkence gören bulunmaktadır. İşkenceci kendi görevini yapmaktadır. Bu normal ve doğal bir durumdur. Asıl sorun işkence görenin konuşmuş olmasıdır.

İşkence yapmaya karşı olmak, günlük kültürümüzde bu şekilde arka plana düşmektedir. Yöneticilerin işkence yapmalarını o kadar doğal bir davranış olarak görmekteyiz ki son yıllardaki yoğun işkencelere kadar, işkenceyi gündemin ana maddesi yapmayı aklımızdan bile geçirmedik.[22] (Niçin işkence edilmeyi normal karşılıyoruz, sorusuna "Türkiyede İşkence Normaldir!" yazısında cevap aramaya çalış-

21. Gizlilik koşullarında mücadele eden örgütlerin, kendilerini koruyabilmek için üyelerinin niteliği konusunda birtakım kriterler getirmesi sorununa burada girmek istemiyorum. Elbette, bir takım prensipler, kurallar konmak durumundadır. İlginç bir örnek Latin Amerika'daki bir örgütün koyduğu kriter. Yakalanan üyelerinden iki gün direnmelerini bekliyor örgüt, sonra ise "serbestler". Fakat söylediğim gibi burada teknikler üzerine bir tartışmadan çok daha fazla, mantığa, temel bakışa ilişkin bir tartışma yapmak istiyorum.

22. Biz sosyalistler, kendimize yapılan işkenceler, "anormal boyutlar" (sanki işkencenin normal boyutu olurmuş gibi) almaya başlayınca konu üzerinde duyarlı olduk. Türkiye'de sıradan suçluya karakoldan başlayan ve cezaevlerinde devam eden, sürekli işkencelerin yapıldığını bilmeyenimiz yok. Spekülatif karakterine rağmen, burada akla gelen bir başka ilginç bir soru da acaba 12 Eylül soruşturmalarında işkencede konuşan insan sayısı bu kadar yüksek olmasaydı ne tür bir tavrın gelişeceği idi.

tığım için burada bu konuya değinmiyorum.)

İşkence üzerine yapılan bu tartışma ve tavır alışlarda, yargılanan ve suçlanan konuşan oldu. Normal olan, birisinin işkence yapması, diğerinin de konuşmamasıydı. *Oysa, işkencede normal olan konuşmamak değil, konuşmaktır.* Karşılaşılan fiziki ve manevi acılar karşısında normal davranış konuşmaktır. Konuşmamak olağanüstü, normallik dışı bir gösteridir. Bu, olağanüstü fizik ve aslında herkeste aşağı yukarı aynı fiziksel özellikler bulunduğu için, daha çok, olağanüstü bir ruh gücünü zorunlu kılar. Bunlarsa her insandan beklenemez ve beklenmemelidir.

Her insandan, insanüstü, normalin ötesinde güç gösterileri beklemek doğru değildir. Konuşmamayı normal ve doğal bir davranış saymak insanlık ölçüsü olarak gereksiz ölçüler koymamıza yol açar. Ayrıca ilginçtir, Ortaçağ'da işkencenin kaldırılmamasını savunanlar da benzeri bir mantıktan hareket etmişlerdir. "İşkence görenin her şeyi kabul edeceği, kendisinden ne istenirse yapacağı" fikri bunlara göre saçmaydı. Bu nedenle işkence sayesinde sadece doğru öğrenilirdi. Yanlış suçlama karşısında sanığın doğruyu söylemekte devam edeceği, bu düşüncede önemli bir rol oynuyordu.

İşkencede konuşmamak ve direnmeyi olumsuzlayan bir tavır değildir bu söylediklerim. Aksine, bu olağanüstü, saygı duyulacak bir davranıştır. Ama her insanın yapabileceği bir tavır değildir ve herkesten beklenmemelidir. Bu yöndeki aşırı beklentiler, dengesiz ilişkilere yol açmakta, konu üzerinde rahatça tartışmamızı engellemektedir.

Konuşan insanı suçlamaktan, ayıplamaktan, hain ilan etmekten vazgeçmek gerekiyor. Bu kişilere insan olarak ve politik olarak her boyutta farklı bakmayı reddetmeli ve (biraz misyonerlik koksa da söylemek istiyorum) sahip çıkmalıyız.[23]

İşkenceye karşı etkin bir ahlaki tutum ancak böyle gelişebilir. Yoksa işkence etmek ve konuşmamanın normal sayıldığı, konuşanın hain

23. Devrimcci Yol Merkez Dava'da işkencede konuşanlara, Türkiye'de alışılmışın dışında, "yumuşak" bir tavır takınıldı. Bu tavra neden, işkencede konuşan insan sayısının çokluğudur, gibi bir izah sıkça yapıldı. Dışlanma sınırı nereden çekilecek, kimler suçlanacaktı gibi pragmatik tercihlerin bu tavra yol açtığı açıklaması bana fazla kolaycı bir açıklama geliyor. Bu farklı tavrın gelişmesi sırasında yapılan tartışmalardan öğreneceğimiz çok şey olduğuna inanıyorum. Veya tavrı alanların gerekçelerinden de bağımsız, bu tavır üzerine yapılacak tartışmaların bize yeni ufuklar açacağına inanıyorum.

ilan edildiği bir kültürle işkencenin ortadan kaldırılmasında bir adım bile atamayız.

V. IŞKENCENİN FELSEFİ-AHLAKİ BOYUTU

İşkence tartışmalarında en problemli görülen boyutlardan birisi bu. İşkencenin kaldırılması gerektiği nasıl temellendirilecektir? İşkenceyi savunan var mı? Çağımızda, Türkiye'deki bazı odun kafalı politikacıları saymazsak, bunu açıktan savunan kimse kalmadı. Fakat bazı koşullarda işkencenin gerekli olabileceğini savunanlar bunu nasıl temellendiriyorlar? İşkenceyi haklı gören, haklı görmese bile kaçınılmaz olabileceğini savunan bir düşünceye karşı söyleyecek inandırıcı nelerimiz var?

İşkencenin ahlaki ve felsefi boyutları üzerine bir tartışma, elbetteki, "iktidarın sürdürülme aracı olarak işkence", "ekonomik ve siyasal gelişmelerin kaçınılmaz ürünü işkence" gibi yönetim ilkeleri düzeyindeki bir tartışmanın ötesine geçmek zorundadır. Hangi düşünme türü, hangi ahlaki davranış işkenceye yol açabilmektedir? İşkence burada, politik bir kavram olarak ele alınmaktan çok bir mantık, bir zihniyet olarak ele alınmaktadır.

Burada işkenceye zemin hazırlayan bazı düşünme biçimleri üzerinde duracağım. Bu zihniyetlerin açığa çıkartılması, işkenceye karşı hümanist bir kültürün yaratılması açısından son derece önemlidir. Üzerinde yükseleceğimiz ahlaki-felsefi temelin ipuçlarını bu tartışmadan çıkarmak mümkündür:

a) Esas olan insana bakıştır. Karşımızdaki insanı ne olarak gördüğümüzdür. Eğer onu bizimle eşit bir insan değil, amaçlarımıza göre değerlendirdiğimiz bir nesne olarak değerlendiriyorsak, insana araççı yaklaşmanın kapısını açmış oluruz. Karşımızdakini amacımız çerçevesinde değerlendireceğimiz bir nesne konumuna sokarız. Amacımıza ulaşmada engel teşkil edenleri, "aşılması gereken nesneler" olarak değerlendirdiğimizde, buradan işkenceye geçmenin çok sorun olmadığını biliyoruz.

b) Elde etmek istediğimiz şeylere ulaşmada en rasyonel ve kısa yola başvurmak mantığı yalnızca egemenlerde yoktur. Max Weber'in amaç rasyonel davranış dediği düşünme biçimine açık ki bizler de sahibiz. Biz de amacımıza ulaşmanın kolay yollarını ararız. İşkence

ve şiddet de böylesi etkin ve sonuç getirici yöntemler olarak var oldukça niye başvurmayalım ki?

Ailede ve günlük ilişkilerde bile bir işimizi yaptırmak, otoritemizi sağlamak için bu yöntemlere sıkça başvurmuyor muyuz?

c) Çevremizde kontrol edemediğimiz şeyleri tehlike kaynağı olarak görürüz. Bu nedenle, kontrol altına alınmaları şarttır. Kontrol altına almak ise denetlemek ve egemenliğimiz altına almakla mümkündür. Şiddet, egemen olmada, otorite kurmada son derece etkin bir yöntemdir.

Tarih boyunca, insanlar (erkekler), *kadın* ve *doğayı* iki büyük tehlike olarak görmüşlerdir. Bunların daima, bilinmez, kontrol dışı alanları, boyutları vardı ki insanlık (erkeklik) için her an tehlike yaratabilirlerdi. Bu nedenle kontrol altına alınmaları, denetlenmeleri gerekiyordu. Kadın ve doğa üzerine iktidar kaçınılmazdı. İlginçtir; doğa bilimlerinin babası sayılan F. Bacon, bilim felsefesinin esaslarını, doğaya nasıl yaklaşılması ve egemen olunması gerektiği yolundaki teorisinin ana fikirlerini, çağında cadı olarak yargılanan kadınlara yapılan işkencelerden çıkartmıştır.

Kadın hareketi, erkeğin, doğadan ve kadından, "bilemediği", korktuğu için, kontrol etmek ve denetlemek amacıyla işkenceyi nasıl geliştirmiş olduğunu kanıtlamaktadır. F. Bacon, kadınlara yapılan işkence sahnelerini anlatmakta (kendisinin bu işkencelere izleyici olarak da katıldığı anlatılmaktadır) ve doğaya da benzer biçimde yaklaşarak egemenlik kurmak gerektiğini söylemektedir. Nasıl ki işkence ile cadılardan gizli sırları öğrenilmekte, bilinmez güçleri açığa çıkartılmaktadır, aynı şey doğanın gizemine karşı da yapılmalıdır. Sahip olmak, egemen olmak, otorite kurmak hırsı, kadınlara yapılan işkencelerden de esinlenerek modern bilimlerin oluşmasının temelini oluşturmuştur.[24]

d) İnsan hayatını yönlendiren birtakım tabu veya kanunların var olduğu ve esas olanın bu kanunlar doğrultusunda bir düzenin sağlanması olduğu fikri, insanlık tarihinde yaygın terör ve şiddet kullanmanın kapısını açmıştır.

Kanunların otoritesi insanların yaşamını belirlemektedir. Bu kanunlar ister dini, ister bilimsel varsayılsınlar, insanların dışında vardırlar. Ana problem bu yasalar doğrultusunda hareket etmeyi başar-

24. Carolyn Merchant, **Der Tod der Natur** (Doğanın Ölümü), kitabın önsözü, ayrıca s. 146 ve sonrası, München, 1987.

mak, hayatımızı buna uygun biçimde örgütleyebilmektir.

İnsanların değiştiremeyeceği (en fazlasıyla belki kontrol altına alabilecekleri) kanunların varlığını savunanlar, bu kanunların gereklerini yerine getirdiklerini iddia ederek korkunç bir davranış özgürlüğü alanı elde etmektedirler. Üstelik bu davranışların ahlaki sorumlusu da değildirler. Onlar, sadece "Tanrı'nın bir elçisi" veya "bilimsel yasalara vakıf toplum öncüleridirler." Yaptıkları şeyin "acı" veya "üzücü" olmasına, muhtemel kendileri de üzülüyorlardır. Ama kendi arzularına göre değil, değişmez yasalar adına hareket etmek zorundadırlar.

Dolayısıyla "tarihsel materyalizmin yasaları" (Stalin); "doğa kanunları" (Hitler); "Tanrı'nın otoritesi ve buyrukları" (Humeyni) adına, her biri açısından farklı tanımlanmış nihai bir otorite ve yüce idealler için insanların katledilmesi kaçınılmaz ve doğaldır.[25]

İnsana karşı işkence yapmaya yol açan başka birçok düşünme tarzı elbette burada sayılabilir. İşkenceye karşı mücadelede bu tür zihniyetlerin açığa çıkartılmasının faydasını reddetmemekle birlikte, işkence ile bu düşünce biçimleri arasına eşit işareti koymak ciddi bir tehlike olur. İşkencenin, bu düşüncelerin otomatik ürünü olduğunu düşünmek saçmadır.

İşkence üzerine yapılan tartışmalarda sıkça rastlanan tezlerden birisi de; ahlaki olarak işkenceye karşı çıkılmasına rağmen, belirli koşullarda kaçınılmaz olabileceğinin savunulmasıdır. Amaç-araç ilişkileri üzerine yapılmış ve hâlâ yapılmakta olan, bitmek bilmeyen tartışmalardan birisidir bu. İşkencenin kötü ve savunulamaz bir uygulama olmasına rağmen belli koşullarda kaçınılmaz olabileceğini savunanlardan birisi de Ernst Albrecht idi. Albrecht, yaptığı tartışmada itirazı zor olabilecek bir senaryo kurmakta ve bu senaryo ışığında işkencenin bazen nasıl gerekli olabileceğini savunmaktaydı.[26]

25. Hannah Arendt, **Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft,** (Totaliter İktidarın Unsurları ve Kökenleri). Bu kitabın özellikle 450-701. sayfaları arasına bakmakta fayda vardır.

26. 1990 yılına kadar, 15 yılı aşkın bir süre, Aşağı Saksonya Eyalet Başkanı olan Albrecht, 1976 yılında bir kitap yayınlar: "Devlet-Düşünce ve Gerçeklik". Bu kitapta işkencenin bazen kaçınılmaz olabileceğini söyledi. Bu büyük tartışmalara ve tepkilere yol açtı. Albrecht, kitabında basit bir soru soruyor: Bir grup bir şehri havaya uçuracak bir bombaya sahip ve 24 saat içinde de bunu yapacaklar. Bombanın yerini bilen birisini yakalıyorsunuz. Ya bütün şehirde yaşayanların ölmesini kabul edeceksiniz ya da çok kötü bir şey olduğunu bilmenize rağmen, bombanın yerini zorla öğrenmeye kalkacaksınız. Baş-

Albrecht'in dikkat çektiği nokta oldukça eski bir tartışma konusu idi. Devletin, kendi davranışlarında bazen yüce ahlaki ilkelere ters düşebileceği ve politikacının ahlaki sorumluluğu ile din adamının ahlaki sorumluluğu arasında fark olduğu sosyal bilimlerde de sıkça konu edilmişti. Sorunu tartışanlardan birisi de Max Weber'di. Weber, din adamının inanç etiği ile politikacının sorumluluk etiği arasında ayrım yapıyor ve politikacının, sorumluluğu gereği belli ahlaki ilkelere ters davranmak zorunda kalabileceğini savunuyordu.[27]

Bu ve benzeri görüşlere karşı, belki işkence bağlamında değil ama genel olarak, kısmi zorluklarımızın olacağını kabul edebilirim. Fakat, belli bir basitleştirme ile bu tartışmaları, amaç-araç ikileminde ele alabiliriz. Kutsal veya doğruluğu tartışma götürmez bazı amaçlar için, (Albrecht'in örneğinde şehri kurtarmak), tasvip edilemeyecek araçlara başvurulabileceği çok sık ileri sürülmüş bir düşüncedir. Özetle söylemek gerekirse, ne amacın kendisi, herhangi bir aracı haklı göstermeye yeter, ne de araç olarak düşünülen şeyin kendisi salt bir araçtır. *Konumuz açısından ele alırsak, işkence sadece basit bir araç değildir. Aynı zamanda, bundan daha da önemli olarak, birçok başka olumsuzluğun bir nedeni ve bir sonucudur. Dolayısıyla işkenceyi bir araç değil, bir neden ve bir sonuç olarak ele almak zorundayız.*

A. Eğer Tanrı Olmasaydı...

İşkenceye karşı olmanın savunulmasında bence asıl zorluk, doğruluğunu savunduğumuz ve evrensel olduğuna inandığımız ahlaki prensiplerin nasıl temellendirilecekleridir. Doğruluğuna inandığımız ahlaki ilkelerin genel bağlayıcılıkları var mıdır? Varsa nereden alıyor

---

ka çıkışınız da yok. Ne yaparsınız? İşkenceye hayır gibi yüce bir ilke adına yüz binlerce insanın ölümünün sorumluluğunu alabilir misiniz?

Albrecht'in bu görüşü sert saldırılara uğradı. Birtakım senaryolar kurup, işkenceyi, bu kurgu film benzeri senaryoların ışığında kaçınılmaz göstermek isteyen anlayışı yoğun biçimde eleştirildi. Kendisi sonradan, yanlış anlaşıldığı gerekçesiyle özür diledi.

Hayatta elbette bu tür senaryolar pek olanaklı değil. Ayrıca bir ahlaki ilkeyi, olma ihtimali zayıf senaryolar üzerinden tartışmak da anlamlı değil. Fakat, Albrecht'in dikkat çektiği nokta çözülmemiş bir problem olarak kalmaya mahkûmdur. Bu, politikacı sorumluluğu ile din adamının ahlakiliği arasındaki çelişki problemidir.

27. Max Weber, **Der Beruf Zur Politik** (Meslek Olarak Politika), Sozilogie-Universal geschichtliche Analysen, Stuttgart, 1973.

bu bağlayıcılıklarını? Kim, neye göre belirliyor bu ahlaki ilkeleri ve biz bunlara uymak zorunda mıyız? Evrensel olduğunu, tüm insanlar için geçerli olduğunu iddia ettiğimiz ölçüler nereden gelmektedir?

Bu son derece önemli tartışmaya, özellikle *insan hakları* kavramı ve bunun evrenselliği konusunda girmek istiyorum. Federal Alman Parlamento Başkanı Jenninger, istifa etmesine neden olan açış konuşmasında, Dostoyevski'nin roman kahramanlarından birinin ünlü bir cümlesini tekrar eder; "Eğer Tanrı olmasaydı, her şey serbest olurdu." Kendisinden ötesinde ne olduğuyla ilgili soru sormayacağımız bir üstün otoritenin varlığı bizi bazı şeyleri yapmaktan alıkoymaktadır. Bu otorite, uyulması zorunlu birtakım kuralları koymaktadır.

Tanrı gibi ötesi hakkında soru sorulmayacak otoritelerin varlığına inanmayanlar acaba farklı mı davranıyorlar? Bizler de uyulmasını gerekli gördüğümüz kurallar koymuyor muyuz? Yarattığımız evrensel ilkeler ve prensipler kataloğuna uyulmasını istiyoruz ama bunu nasıl sağlayacağız? Bu kurallara mutlaka uyulmasını isteyerek, aslında bizler de kendi tanrımızı yaratmıyor muyuz? Yoksa belli değerlerin geçerliliğini nasıl sağlayacağız? "İtaatsizlik Üzerine Denemeler"inde Erich Fromm aynı soruyu soruyor ve insani amaçlarımızın ve değerlerimizin geçerliliğini, Tanrı'ya dayandırarak temellendirmeyi reddediyor. Ama neye dayandırılmalıdır, sorusuna verdiği bir cevap da yok. Sadece, "insanın var oluş koşullarının sınanması, var oluşundaki doğuştan gelen çelişmelerin incelenmesiyle" ulaşılacak sonuçlardan söz ediyor ve bu sonuçları, son derece katı hiyerarşik kurallar ve değerler sistemi olarak bir araya topluyor. Buna da hümanizm diyor. Yani sonuçta, katı ve kesin, hiyerarşik olan, uyulması zorunlu kurallar bütünü ile bizim evrensel Tanrımızı tanımlamaktan başka bir şey mıyor.

Bu herkes için geçerli, evrensel kurallar bütününün doğruluğunun ölçüldüğü bir "Arşimet noktasının" zorluğu ve yokluğu nereden kaynaklanmaktadır?

Bu konuda akla ilk gelen, "genel insanlık" gibi bir kavramın yanlışlığı ve dolayısıyla insanların tümünü kapsamak iddiasında ilkeler, kurallar getirmenin doğru olmadığıdır. İnsan özü, insan doğası gibi kavramların çok tartışmalı olduğunu biliyoruz. O halde başlangıç noktamız yanlış diyebilir miyiz?

Problemin asıl kaynağı, insanın bir kültürel varlık olması ve her kültür dünyasının insanı kendisine göre tanımlamasıdır. İnsanın di-

ğer insanlar ve çevresiyle ilişkileri, her kültür dünyasında, esasta farklar içerecek biçimde anlamlandırılmış ve tanımlanmıştır. Bu nedenle "insanlığın hiçbir bölümünün tüm insanlığa uygulanabilecek formüller hazırlayamayacağını ve tek tip bir yaşam biçimine uydurulmuş bir insanlığın -ki böylesi bir durum insanlığı taşlaştırırdı- akıl almaz bir şey olduğunu" kabul etmek bizim için başlangıç noktası olmalıdır.[28]

Oysa bugüne kadar yapılan tam da bu olmuştur. Gerek tarih felsefesi alanında gerekse diğer alanlarda, insanlığın genel evrimi bir model içerisinde açıklanmaya çalışılmıştır. İnsanlığın bir bölümü, tüm diğer insanların uyması gereken, evrensel olduğunu iddia ettikleri ahlak ilkeleri, prensipler hazırlamışlardır.

Evrensel, tüm insanlık için geçerli *insan hakları* anlayışının macerası da bundan farklı olmamıştır. Bu nedenle hümanizmin gelişmesinin, ırkçılık ve kolonyalizmin yayılması ile paralel olması tesadüf değildir. Batı medeniyeti ulaştığı teknik üstünlüğünün yardımıyla, kendi insan anlayışını, kendi kültürel değerlerini insanlık için en üst ve evrensel değerler ilan etmiş ve bunu silah ve sermaye yoluyla dünyanın diğer parçalarına yaymıştır. Batı'nın anlayışına denk düşmeyen insan toplulukları ya insan sayılmamışlar -örneğin Zencilerya da barbar veya ilkel sayılmışlardır. Batı'ya göre bunlar insanlığın geri aşamasına denk düşüyorlardı. Kendilerine medeniyet götürülürek eğitilmeleri gerekiyordu. Bunu kabul etmeyenlere ise "insanlık adına", "ilerleme adına", acı da olsa şiddet kullanılabilirdi. (Kızılderililer veya bütün Doğu medeniyetlerinde olduğu gibi). Bu nedenle Batı kökenli insan hakları anlayışının kesin bir eleştirisi şarttır.

Fakat problem bu kadarla bitmemektedir. Sorun bir tek herhangi bir kültür grubunun kendi değer yargılarını evrensel ilan etmesi ve buna uymayanlara şiddet uygulaması ile sınırlı değildir. Tüm düşünce dünyalarını saran ve köklerini antik çağda da bulan temel bir problem vardır. Evrensel, yüce ahlaki ilkeler ilan etmek ile bunları gerçeklik haline getirmek arasında kaçınılmaz bir çelişki vardır. Evrensel, yüce bir ahlaki ilkeyi pratikte yaşanır bir prensip haline getirmek daima sorun olmuştur. Birçok siyasal sistemde baskı ve şiddet uygulamaları, evrensel ilkelerin gerçekleştirilmesi için zorunlu oldukları fikri ile gerekçelendirilmişlerdir.

Platon ve Aristo düşündükleri topluma ilişkin ideal bir tablo çiziyorlar ve nihai topluma erişilmeyi sağlayacak devlete olağanüstü yet-

28. Claude Lévi-Strauss, **Irk ve Tarih**, s. 80, İstanbul, 1985.

kiler veriyorlardı. Devlet bu ideallerle açıkça çelişki içinde olan terör ve şiddet uygulamalarına başvurabilecekti. İdeal devletin, ideal ilkeleriyle çelişen yetkileri, sürekli, Aristo ve Platon sistemlerinin bir iç çelişkisi olarak kavranmaktaydı.

Foucault farklı bir görüşle bu durumun bir çelişki olmadığını söylemektedir; "Bana öyle geliyor ki Platon'cu politikanın ideal temelleri ile günlük politika arasında bir kopukluk bir çelişki yoktur. Günlük pratik, idea temellerinin bir sonucudur (devamıdır). Kontrol sistemleri disiplin, zorlamalar bu ideal olarak kurulmuş temelin doğrudan devamıdır."[29]

Genelde egemenliklerin sürdürülmesinde bunun bir yöntem olarak sürekli kullanıldığını görmekteyiz. Devletin tüm uygulamaları, nihai, kutsal ahlaki ilkelerin gerçekleştirilmesi veya korunması ile temellendirilmektedir.

"Platon bir pragmatikerdi. Bir taraftan, herkes tarafından kabul edilecek, bağlayıcı etik ve moral normlar, ideolojiler üretmek zorunda olduğunu biliyordu. Ve öbür taraftan gene çok iyi biliyordu ki bu moral normlar (değerler), düşünülmüş değerlerdi ve askerlerin yardımıyla, baskıyla, şiddet, işkence ve vahşetle gerçekleştirilebilirlerdi."[30]

Burada cevap verilmesi gerekli ilginç bir soru ile karşı karşıyayız; İlkeleri ideal ve evrensel ilan etmek ve korumak iddiası, doğrudan, gerekirse şiddete de yol açacak egemenlik biçimleri yaratmanın bir aracı mıdır? Eşitsizliğin, sömürü ve baskının egemen olduğu bir dünyada, herkesin eşitçe uyması zorunlu evrensel ilkeler ilan etmenin anlamı nedir? Eğer, örneğin Güney Afrika'da, "şiddet kullanmayın" gibi evrensel bir ilkeyi tekrar etsek, bu ırkçılığın devam etmesine hizmet eden bir sonuç doğurmaz mı?

Evrensel, ahlaki ilkeler, eşitsizliği kalkış noktası yapmazlar. Soyut ahlaki prensipler kalkış noktasıdır. İlkelere uymasını istediği insanların eşitliğini ve aynı konumda olmalarını esas alır. Eşitsizlik veri alındığında evrensel bir ilke zor yaratılır. Çünkü, o zaman tarafların uymaları gerekli ortak bir prensipten çok, her tarafın uyması gerekli farklı ilkelerden söz etmek gerekir. O halde, her evrensel ilke ilan etme ve davranışları evrensel ilkelerle temellendirme çabası, kendi içinde eşitsizliği devam ettirme ve belli bir egemenliği sürdürme arzusunu taşır.

---

29. Foucault, Die Folter, das ist die Vernunft, **a.g.e.**, s. 64.

30. Foucault, **a.g.e.**, s. 65.

B. İnsan Hakları Kavramının Evrenselliği Sorunu

İnsan hakları vebunun evrensel geçerliliği sorunu, bu nedenle iki temel noktadan eleştirilmek zorundadır. Hem sadece insanlığın bir kesiminin -Batı medeniyetinin-, tüm insanlık adına geçerli haklar ve değerler ilan etmesi doğru değildir hem de genel ve evrensel hak ve değerler ilan etmenin kendisi eleştirilmesi gereken bir bakıştır. Bu iki nokta ışığında kavrama şu tür eleştiriler yapılmasının yanlış olmadığı kanısındayım.

Bilinen *insan hakları* anlayışının ilk kalkış noktası, insana, özel birtakım değerler atfetmesidir. Burada iki tür problem vardır: Birincisi; yapılmış insan tanımının ne derece evrensel olduğudur. İkincisi; insana, ayrıcalıklı haklar tanımanın doğru olup olmadığıdır. İnsanla diğer canlılar arasında bu derece kesin ve sert ayrım çizgileri çizmek doğru mudur? Yoksa bu da belli bir kültürel geleneğin mi ürünüdür?

Tarihsel örneklerinden de bildiğimiz gibi bu mantık gereği, insanla diğer canlı türler arasında çizilen katı ayırım çizgileri, insanlar arasında da çizilmektedir. Böylece tek insani doğru üretilmektedir. Levi Strauss, insan ve insan olmayan canlı arasındaki ayrım çizgisini çizdirten dürtüyle insan ırkı içinde ayrımlara giderek, evrensel insani doğruya uymayanların insan sayılmayarak imha edilmelerine yol açan dürtünün aynı olduğunu savunuyor. Ve bunu Batı kültürünün bir ürünü olarak ele alıyor. "Karşı çıktığım ve zararlı olduğunu düşündüğüm hümanizm türü, (bir yandan) Yahudi-Hıristiyan geleneğinden ve (öte yandan ve bize daha yakın) Rönesanstan kaynaklanan ve insanı, yaradılışın, doğanın efendisine dönüştüren türüdür."[31]

Uzakdoğu dinlerinde, insanın, doğa ve diğer canlılarla ilişkisi üzerine daha anlamlı felsefi açıklamalar bulunabilir. Burada insan, doğa ve diğer canlılarla bir karşıtlık değil bir uyum içinde kavranmaya çalışılır. İnsan, doğada ve diğer canlılarda kendi tamamlanmasını bulur. Dolayısıyla insan hakkı, bir tek insanın ayrıcalıklı hakkı değildir. İnsan-diğer canlılar-doğa birlikteliği esastır.

Fakat burada içine düşülmemesi gereken hatalı bakış, sorunun çözümünün Doğu dinlerinde yattığı anlayışıdır. Batı düşünce dünyasından kaçış biçiminde, birçok düşünür, çözemedikleri soruların ce-

31. Claude Lévi-Strauss, **Mit ve Anlam**, s. 77, İstanbul, 1986.

vabını, doğunun gizemli dünyasında bulmaya çalışmaktadır. Aslında onların buldukları, Doğu düşüncesinden çok, kendi kafalarındaki mistifikasyonlardır.

Birincisi; bu düşünce sistemlerinin de kendi içlerinde eleştirilecek yanları vardır. İkincisi; evrensel ve her şeyi açıkladığı iddia edilen bir düşünce sistemi, Doğulu da olsa doğru değildir.

Asıl sorun Doğu veya Batı düşünce dünyalarında da aynı kalmaktadır. Kalkış noktamız nedir? Düşüncede ürettiğimiz ahlaki, evrensel insan ve bu insanın uyması gereken ahlaki ilkeler mi kalkış noktası yapılacaktır; yoksa bu metot reddedilerek sadece yaşayan somut insandan ve onun var olan haklarından mı söz edeceğiz? Hangi kültür dünyasında olursa olsun, yaşayan insandan hareket etmek, bence son derece faydalı bir yöntemdir. Düşüncede üretilmiş ahlaki evrensel *insan haklarının* yerine somut hakların sürekli genişletilmesi perspektifi daha mantıki görünüyor. Ulaşılması gereken nihai bir son ilan etmek, bu sonu bir değerler kataloğu biçiminde tanımlamak yerine, her kültür dünyasının kendi içinden giderek genişleyen farklı kataloglar anlayışı daha doğrudur.

Bu bakış için, tüm insanlığı kapsayacak bir evrensel değerler anlayışını reddetmek gerekiyor. Her kültür dünyası kendi içinde, ayrı bir yol izleyerek kendi "evrenseline" ulaşacaktır. Tanımlanacak tek evrensel haklar kataloğu yerine, her toplumsal-kültürel yapıda farklı olan katalogların olacağı görülmek zorundadır.

Burada kastedilen şey iki yönlüdür: Hem tek tek bir evrensel modelin geçerliliği reddedilmektedir; hem de her kültür dünyası içinde genel geçer ilkelerden hareket etmek fikri yanlış bulunmaktadır. Yani tek bir model olmasa bile, her kültür için ayrı bir "evrensellik" kabul etsek bile yapılması gereken, bu farklı "evrensel ilkeleri" tayin etmeye çalışmak değildir. Soyut ve genel ilkelerin ilan edilip buna ulaşmayı hedef olarak koymak yerine, somut, var olan hakları temel alan ve bunları genişletmeyi önüne koyan bir anlayış gerekmektedir.

Soyut evrensel ilkelere göre oluşturulmuş ahlaki insan fikrinden hareket etmek ve bu insanı merkeze almak; soyut insanın, soyut ahlaki haklarından söz etmek sonuçta somut insanı ve onun somutta var olan haklarını ikinci plana iter.

Fakat burada ciddi bir tartışma noktası vardır. Hiç mi ideal bir hedef olmayacak? Düşünme denen yetenek olduğu müddetçe, daha iyi, daha çok haklarla donanmış bir gelecek düşünülebilir ve bu da ulaşılması gereken bir hedef olarak konabilir. Zaten aksi halde mevcut

ilişkileri eleştiremeyiz. Ortadan kaldırmayı amaçladığımız değerleri kaldırıp, yerine ne koyacağız? Somut haklar hangi yöne, nasıl geliştirilecektir? Elbette, var olandan hoşnut olmayan, daha iyi olduğunu düşündüğü bir ideale sahip olmak zorundadır. Bu elbette reddedilemez.

Burada iki önemli noktayı vurgulamak gerekiyor: Birincisi, eleştiri ve idealin daima somutun eleştirisi üzerine oturması gerçeğidir. Yani somut hakların kendisi kalkış noktası yapılmalıdır. İkincisi ise ideal olarak tanımlayabileceğimiz ahlaki kategorileri, ulaşılacak nihai son olarak kavramamak gerektiğidir. Bu ilkeler, günlük davranışlarınızın doğruluğunu kendisinde ölçtüğümüz, Arşimet noktası olarak kullanılabilirler. Ama bunları, ulaşılacak nihai hedefler olarak tanımladığımız noktada, totaliter yapılara kapı açarız.

Evrensel ahlaki ilkeler var mıdır; varsa bunlarla ilişki nasıl kurulacaktır, gibi temel iki soru üzerine yapılması gereken son derece önemli ve ciddi tartışmalarla karşı karşıyayız. Bu son derece önemli konuya burada girme şansımız yok. Bu genel sorularla bırakmak durumundayız.

Sonuç olarak diyebiliriz ki somut insanın ilişkilerde gerçekleştiği ve yaşadığı ölçüde bir evrensellikten söz edebiliriz. Yaşayan somut insan ve onun var olan hakları bizim için esastır. *Böylece belki adım adım kendi tanrımızı yaratma yolunda belli mesafeler katetmiş oluruz.*

C. İşkenceyi Durdurun! Bir Tanrı Buyruğudur Bu

Bizler bazı ahlaki ilkeleri, bir Tanrı buyruğu gibi kavramak, onu bir yaşam biçimi haline getirmek zorundayız. İşkenceyi de ancak böyle ortadan kaldırabiliriz. Kim olursa olsun işkence yapmamak, işkenceyi reddetmek, itiraz edilemez, değiştirilemez bir ahlaki değer olarak, yaşamımızın ayrılmaz bir parçası olmak zorundadır.

İşkence etmeyiniz! Bu eğer bizim için en kutsal değer olursa işkence durur. Bizler tarihimiz boyuna biriken "insani kazançları" günlük davranışlarımızın en yüce prensipleri haline getirirsek mesafe katedebiliriz.

"Ama"sız, "fakat"sız, koşulsuz işkenceyi reddedecek bir kültürü başka türlü yaratamayız.

Biz sosyalistler açısından bunun önemli bir anlamı ve sonucu var: Sosyalizmi bir bilim değil, bir ahlak olarak kavramak. Bizler için,

tartışılmaz derecede kutsal bulduğumuz ahlaki değerlerle kuşanmak. Yaşamımızı bu değerler temelinde örgütlemeye çalışmak. Bir dini tarikatın sosyal gerçekliği değiştirme iddiasından vazgeçerek, tarikat yaşamına kendisini kapatması değildir önerilen. Çok basit bir ilkedir: Kendinin uymadığın ve gerçekleştirmediğin bir ilkeye başkalarının uymasını isteme...

Sosyalizm bir yaşam biçimi olarak var olan haksızlık ve eşitsizliklerin dönüştürülmesidir. Var olanı dönüştürmek isteyenlerin önce kendilerinden başlamalarından daha doğal ne olabilir? Biz kendi savunduğumuz ahlaki ilkelerle kendi elimizi ayağımızı "bağladığımız" zaman ileriye adım atarız. Örneğin, işkenceyi, belli durumlarda bizi "başarıya" götürecek bir "araç" olduğunu bilerek reddetmek; idamı, "düşmanı tümüyle ortadan kaldırmaya faydalı olduğunu" bilerek ortadan kaldırmak... İhtiyaçlar ve zorunlulukların başka türlü tanımlanmasına bir çağrıdır bu. Başarı, hedefe ulaşmak gibi reel politikanın kavramlarını yeniden düzenlemeye bir çağrıdır bu.

"İşkenceyi durdurun!" Ankara Merkez Devrimci Yol Davası sanıkları bizlere sesleniyorlar. Eğer işkenceyi gerçekten ortadan kaldırmak istiyorsak, bu çağrıyı, değiştirilemez bir Tanrı buyruğu olarak kavramak zorundayız.

TÜRKİYE'DE İŞKENCE NORMALDİR

GİRİŞ

Gazetecilikte sıkça kullanılan bir söz vardır: "Eğer bir köpek bir adamı ısırmışsa bu bir haber değildir, ama bir adam bir köpeği ısırmışsa bu bir haberdir." İşkence ve Türkiye konusu da böyle. Türkiye'de işkence yapıldığının, bunun sistematik ve yaygın uygulandığının hiçbir haber

* 1990 Mayıs'ında, Hamburg Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde, İşkence üzerine yapılan bir seminere sunulan tebliğin Türkçe çevirisidir. İlk elde Alman dinleyiciler için hazırlanmış metinde sınırlı bazı düzelmeler yapıldı ve yeniden kaleme alınma yoluna gidilmedi. Fazlası ile bilinen bazı bilgilerin sıkça tekrarının nedeni budur.

değeri yoktur. *İşkence Türkiye'de normaldir.* Bu normallik sadece işkence yapan için değil, işkence gören için de geçerlidir. Ancak gözaltına alınanlara işkence yapılmadığı kanıtlanabilirse bu bir haberdir.

Şüphesiz, tarihte her siyasal iktidar egemenliğini sürdürebilmek amacıyla şiddete ve işkenceye başvurmuştur. Özellikle günümüzde kural olarak bu tür uygulamaların "olağanüstü" karakterine dikkat çekilir. Devletler zorda kaldıkça işkenceyi bir istikrar sağlama aracı olarak kullanmakta ve sonra 'normal' koşullara geri dönmektedirler.

Türkiye konusunda ise "olağanüstü dönem"in sürekliliğinden söz etmek gerekmektedir. İşkence sürekli olarak kullanılmaktadır. Şüphesiz 67 yıllık cumhuriyet tarihinin 26 yılının sıkıyönetim altında geçmesinin bunda önemli bir payı vardır. Siyasal olayların yükseldiği dönemlerde politik tutuklulara yapılan işkencede ciddi bir artışın söz konusu olduğu da doğrudur. Ama sürekliliğin temelini oluşturan şey adli suçlulara yapılan işkencedir. Temel bir soruşturma metodudur işkence.

Türkiye dünyada faili meçhul olayların en az olduğu ülkelerden birisidir. Aydınlanmamış çok az olay vardır. Zanlı olarak yakalanan insanların dilinde 'iş vermek'tir bunun adı. Yakalanan her sanık, somut olarak suçlandığı olaydan ayrı birçok başka suçu da kabul edinceye kadar işkenceye tâbi tutulur. Cezaevlerinde mahkûmlar arası konuşmalarda, "Kaç iş aldın?" sorusu en çok sorulan sorulardan birisidir. Bu 'Türk usulü' olay aydınlatmak, örneğin 1970 yılında Gaziantep'te yakalanan yirmi yaşındaki bir gencin, 1945 yılından beri şehirde çalınmış 85 bisikleti de çaldığını kabul etmesi gibi garipliklerle de sonuçlanabilmektedir ama bu o kadar önemli değildir. Bir insanın doğmadığı dönemdeki olaylardan suçlanmasından daha da önemli olan tüm olayların faillerinin açığa çıkartılmış olmasıdır.

"Allah şubelere düşmanımı bile düşürmesin", halk arasında çok sık kullanılan bir deyiştir bu. "1974-75 yıllarında[1] yayımladığım kitaplar nedeniyle.. tutuklandım.. *siyasi tutuklu* saymadıkları için hırsızların, yankesicilerin, gaspçıların kaldığı B-16 koğuşuna (verildim)... Bu insanların konuşmalarına kulak verdiğimde; gözaltına alındıklarında karakolda, şubede vb. yerlerde alabildiğine işkence gördüklerini anlattıklarına tanık oldum... Dört koğuştan tutuklu ve hükümlülerle konuştum. İşkenceden geçmeyen yoktu. Ve bu insanlar insan hakları düşüncesinden ve anlayışından öylesine yoksundular ki sanki bir suç işlediklerinde işkenceyi çok doğal karşılıyorlardı ve şubeye düşüp de işkence gör-

1. Bu yıllarda Ecevit hükümeti-sosyal demokrasi işbaşındadır.

meyeni garipsiyorlardı.

Ne var ki bu insanların tümü işkencede yaşadıklarını yazmaktan kaçındı. Nedeni de şuydu: Günün birinde yine polise düşerlerse, gördükleri işkencenin bir gazetede veya bir kitapta yayımlanması onlara daha büyük işkence getirirdi. Poliste sorgusu biten herkes için *savcıya çıkıldığında işkencenin söz konusu edilmesi tekrar şubeye gönderilme* nedeniydi."[2]

İşkencenin günlük hayatın ayrılmaz bir parçası olduğunu anlatmanın herhangi bir tartışma değeri olmayabilir. Ama onun, özellikle işkence görenler açısından niçin normal hale dönüştüğünü araştırmanın bir anlamı var. Nasıl oluyor da bir toplum -son yıllardaki gelişmeleri şimdilik bir kenara bırakmak koşuluyla- işkence edilmeyi doğal kabul edebiliyor?

"İşkence Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası olmuştur." Oldukça iddialı ve tehlikeli bir söz bu. Eğer böyle sıradan ve sığ iddialarda bulunmak istemiyorsak, işkencenin normal kabul edilmesinin, en azından *kanıksanmasının* anlaşılır sebeplerini bulmak zorundayız.

Kanıksamak, konuya bir adım yaklaştık galiba. Çok geçerli ve açıklayıcı bir tezdir bu; sıkıştıkça kendisine başvurabiliriz. Eğer insanlar sürekli belli uygulamalarla karşı karşıya iseler ve bunları değiştirmeye güçleri yetmiyorsa onu kabul etmekten, kanıksamaktan başka ne yapabilirler ki?

Kanıksamak, bugün Türkiye'de her insanın kabul edeceği bir açıklama tarzı olacaktır. Çünkü başka bir kültürümüz de okşanmış oluyor böylece. Çile çekmeyi, acı çekmeyi normal ve doğal sayan bir kültürdür bu ve tasavvuf felsefesince de asırlardır beslenmektedir. Kaderciliğin, kendisinin bir şeyleri değiştirebileceğine olan inançsızlığın iliklere kadar işlemiş olduğu, her şeyi oluruna bırakmanın, umursamazlığın, 'adam sendeciliğin' Şark insanının doğasında olduğu söylenir. "Çözülme devri insanının, her şeyi, kendi üstünde ve dışındaki kuvvetlerle düzenlenmiş görme alışkanlığının bir ifadesi" bu, diyor bazı sosyologlar. Üste itaat, üstün iradeye gözü kapalı bağlanma, tevekkül ve teslimiyet felsefesi ile yüzyıllardır, kaderci, her şeyi kabule hazır bir kütlenin eğitilip yoğrulmuş olduğunu söylemek fazlaca abartılı olmayacaktır.

Tam bir şeytan üçgenidir bu. Hangisi hangisinin nedenidir bilinmez. Maddi, dünya beylerinin kaba kuvvet ürünü egemenliklerinin yanı sıra ondan daha güçlü ve ama onu destekleyen bir mânâ ve maneviyat sul-

2. Hüseyin Kıvanç, **Ben Devletim İşkence Yaparım**, s. 16, İst. 1988

tası. Siyasal otorite bir yanda, pasif ve uysal bir alt tabaka ruhiyetini yaratan, otoriteye kayıtsız şartsız bağlanmış, en ufak sızıltı göstermeden ona kendini terk edişi örgütleyen tasavvuf ahlakı öbür yanda...

Bütün doğruluğuna rağmen *kanıksama* teorisinin tehlikesi de burada. Kolayca kabul edilecek ve bizi sorun üzerinde daha fazla düşünmekten alıkoyacaktır. Ayrıca cevap verilmesi gereken ciddi bir sorunun da üstünü örtmektedir. Türkiye insanı kendisine işkence yapılmaması için uğraşmış, mücadele etmiş, sonuçta çaresizliği içinde teslim mi olmuştur? Olumlu cevap vermek mümkün değil bu soruya. Kanıksama teorisine bu denli sıkı sarılmamızın bir nedeni de bu. Ayıbımızı örtmeye yarıyor ve işkenceye karşı bir mücadele kültürü yaratamamış olduğumuz gerçeğini es geçiyor.

I-İŞKENCE TÜRK KÜLTÜRÜNÜN BİR PARÇASIDIR (!)

Burada tam tersi bir soruyu sormak da mümkün. İşkencenin normal oluşu, altta kalanın çaresizliğinin değil de destek verişinin ürünü olamaz mı? Yani Türkiye insanı şiddete yatkın olduğu, şiddet kullanmayı olumlu bulduğu için işkenceye prim veren bir ahlaka sahip olmuş olamaz mı? Hıristiyan-Batı kültürünü okşadığımı biliyorum.[3] Abartılı da olsa üstüne gitmekte fayda var. İddia şu: Türkler savaşçı bir kavimdir. Savaşmak ve şiddet kullanmak onların temel kültürel özellikleridir. İşkence de çok dışladıkları bir şey değildir ve kültürlerinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Eğer kültürü, Alman romantizmi gibi ulusları birbirinden ayıran doğal bir karakter olarak tanımlayacak olursak en azından Türkler açısından bu teorinin doğruluğunu ispat bile edebiliriz. Şiddete bakış konusunda asırlardır süren ilginç bir tarihsel paralellik, bir süreklilik söz konusudur.

Eski Türk toplulukları arasında din değiştirme veya yeni bir din seçme konusunda sıkça tartışmalar yapılır, Çin etkisiyle Buda veya Taoizmi seçmek isteyenler olur. İhtiyar Kurt diye anılan komutan Tarıyukuk çok kızar din değiştirmek isteyenlere; "Buda ve Lao-Tse'ye ge-

3. Burada, Hıristiyan-Batı kültürünün şiddet konusunda çok temiz olduğunu iddia etmiyorum elbette. Belki de insanlığın yarattığı en "terörist" medeniyet bu. Sadece, Batılıların kendi tarihlerine bakmaksızın Türkleri vahşet ve terör düşkünü bir ulus olarak tanıtmaktan çok hoşlandıklarını kastediyorum.

lince, insanlara yumuşaklık ve alçakgönüllülüğü öğretir. Bu savaşçılara uygun düşen bir öğreti değildir"[4] der. İnsan öldürmeyi ve savaşı iyi görmeyen bir dinin Türklerle alâkası olamazdı. Göktürkler'den sonra gelen Uygurlar bu 'barbar' geleneğe karşı çıkmak isterler. Kralları bir yazıt diktirir ve şöyle der; "Bu memleket, sıcak kan içicilik gibi barbar âdetlerini bırakarak, sebze ile beslenen bir memlekete dönsün. Bir cinayet (öldürme) devleti, iyilikleri teşvik krallığına dönüşsün."[5] Ama ne kadar başarılı olur bilinmez.

Şamanlık ilk Türk topluluklarının dinlerinden biri. Bu dine göre, "adam öldürmek insana cennette bile yararlıdır."[6] Ayrıca "zekâsıyla, bilgisiyle dikkati çeken bir insana rastlayınca, 'Bu adam Tanrı'ya hizmet etmeye daha layık', deyip boynuna bir ip geçirip bir ağaca asıyorlar, çürüyene kadar orada bırakıyorlar."[7]

"İslam kılıç ve gaza dinidir", derler. Şiddeti dışlamaz, aksine onu olumlar. Yayılması şiddet yoluyla olmuştur. Türklerin İslamı seçmeleri tesadüfi değildir. "İslamı Araplara yenilmeden, bize uygun olduğu için gönüllü kabul ettik", Türk tarihçilerinin sıkça, severek kullandıkları bir tezdir bu.

İslamin bir savaşçı dini olduğu, toplum yapısının da ona göre savaşçı olan ve olmayanlar arasında statü ayrımına dayalı kademelendiği, başta Weber olmak üzere birçok sosyologca dile getirilmiştir.

Gerek tarihçiler, gerekse medeniyet teorisyenleri birçok konuda anlaşamasalar bile Türklerin tarihte olumsuz kültür tipi örneği oldukları konusunda anlaşmış görünüyorlar. Danilevski, "uygarlık yaratıcı" ve "uygarlık yıkıcı" topluluklar ayrımını yapar. Türklerin tarihteki görevi uygarlık yıkmaktır. Tanrı'nın kılıcıdırlar. Acı çeken, can çekişen uygarlıkların ölmesine yardım ederek yıkıcılık görevini yerine getirirler. "Onlara tarihin olumsuz etmenleri diyebiliriz." Spengler ve Toynbee de kısmi farklarla benzeri düşünceleri paylaşırlar.[8] Fransız tarihçi Renan, Türkleri, "zekâdan yoksun, kaba ve hoyrat bir kavim"[9] olarak görür.

4. Doğan Avcıoğlu, Türklerin Tarihi, cilt I, s. 170, İst. 1979.
5. **a.g.e.**, s. 109.
6. **a.g.e.**, cilt II, s. 707.
7. **a.g.e.**, s. 830.
8. Sorokin, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, s. 61, Ank.
9. Avcıoğlu, **a.g.e.**, cilt I,, s. 9.

Sadece Batılı değildir Türkler üzerine olumsuz konuşan. Tüm bir ortaçağ Arap tarih yazımı, Kuran yorumcuları Türklerin bu şiddet düşkünü yanına dikkat çekerler ve onları "insanlık düşmanı canavarlar sürüsü", olarak tanımlarlar. Kuran-ı Kerim'in Kehf ve Enbiya surelerinde anlatılan, "bozgunculuk yapan ve insanlar için felaket kaynağı" olan Yecüc ile Mecüc'ün Türkler olduğu konusunda tüm Kuran yorumcuları hemfikirdirler. Bunlara göre "vahşi ve insan yeme geleneğinde olan bir millet"tir Türkler.[10]

11. yüzyıl Arap tarihçilerinden Sa'id El Andolusi, milletleri, ilimle uğraşanlar ve uğraşmayanlar diye ikiye ayırırken Türkleri ikinci gruba koymakta hiç tereddüt etmiyordu. Hem de bir ilave ile, Türklerin insandan ziyade hayvanlara yaklaştıklarını söylüyordu. Mevlana için de Türkler, Tanrı'nın yıkmak için yarattığı kavimdir. Büyük İslam düşünürü Gazali, "vahşi hayvanlara yaklaşan yönleriyle... Türkler(den)" söz eder.[11] Rönesans, Arap kaynakları üzerinden de bir yenilenmedir. Barbar Türk resmi yenilenerek daha da güçlenir ve mit halini alır. "Hoyrat, kösnül ve hayvan insan"; Muhammed'in ümmetine yaraşır bu iffetsiz, kokuşmuş iğrenç köpek"; "küflü ağzını yanlız kutsal Hıristiyan dinine karşı bağırmak, saldırmak ve havlamak için açan" Türk resmi, dönemin Avrupa'sına egemendir.[12] "Türkler, her şeyi yıkan ve yutan bir halktır... vahşi ve insanlık düşmanıdırlar."[13] Bir Rus tarihçi 15. ve 16. yüzyıllarda en çok edilen dualardan birisinin, "Tanrım, bizi şeytandan kuyruklu yıldızlardan ve Türklerden koru",[14] olduğunu yazıyor.

Tüm bir ortaçağda geçit resmi yapan, savaşçı, şiddeti seven barbar Türk resmi 19. ve 20. yüzyıla kadar gelir.

"Şiddet, şiddet gene şiddet, Türk tarihinin işareti budur." Böyle diyor Heinrich Vierbücher, Ermeniler üzerine yazarken. "Türkler yer-

---

10. İslam'ın ilk dönemlerindeki ve Kuran yorumcularındaki Türk düşmanlığı üzerine ayrıntılı bilgiler, İlhan Arsel, **Arap Milliyetçiliği ve Türkler,** İstanbul, 1987'de bulunabilir.

11. Yalçın Küçük, **Aydın Üzerine Tezler,** cilt II, s. 70-71, Ank. 1985.

12. Ester Kafé, Rönesans Dönemi Avrupa Gezi Yazılarında Türk Miti ve Bunun Çöküşü, s. 203, **Tarih İncelemeleri Dergisi II,** Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İzmir, 1984.

13. **a.g.e.,** s. 213-215.

14. **a.g.e.,** s. 14.

kürenin en savaş düşkünü devletidir."[15] Balkan bağımsızlık hareketlerinin temel sloganı, barbar Türkü geldiği yere, Ortaasya'ya geri yollamaktır. "Gençtürkler aslında bütün Türkler demektir. Bütün Türk ise şiddet düşkünü, militarist demektir." 1921 yılında Talat Paşa'nın öldürülmesi davasında dinlenen bir bilirkişinin sözleri bunlar.[16] Çoğumuzun kendisine hayran olduğumuz, özgürlük savaşçısı Voltaire, özellikle mektuplarında defalarca, Türklerden "bu zorbalar", "bu çapulcu insanlar", olarak bahseder ve Avrupa'dan atılmalarının şart olduğunu savunur.[17] Türklerle savaş halinde olan Çariçe II. Katerina'ya yazdığı mektupta, "Hiç olmazsa birkaç Türk öldürerek size yardımcı olmak isterdim" diyor, bunu yapamadığı için üzüntülerini bildiriyordu.[18]

Amacım Türkler hakkında söylenmiş bütün kötü sözleri art arda sıralamak değil. Yukarıda örnekleri verilen Türk tarih yazımının çok ciddi olmadığını da biliyorum. Gerek yaratılan Türk mitinin, gerekse geliştirilen barbar Doğu despotizmi teorilerinin Avrupa'nın kendi ihtiyaçları için yaratmış olduğu kurgular olduğunu biliyoruz. Çok küçük bir çabayla iyiliksever, barışçı Türk tablosu çizmek ve barbar Türkün yüzde yüz zıddı bir tarih yazmak da mümkündür.

Fakat, özellikle günümüzde işkencenin sistemli ve yaygın uygulanıyor olması, yeniden "Türk ve şiddet" teorilerini canlandırmış görünüyor. Birçok uluslararası kuruluş ciddi olarak işkencenin Türk kültürünün bir parçası olduğunu, işkence ve Türkün pek birbirinden ayrılamayacağını savunabiliyor. Ayrıca bu tür açıklamaların, popüler bir izah olarak günlük hayatta sıkça kullanıldığını da görüyoruz.

İşin, ilginç ve hoş olan yanı ise Türk yetkililerin de bu yöndeki yargıları güçlendirecek biçimde bolca demeç vermeleridir.

Birleşmiş Milletler'e bağlı Helsinki İzleme Komitesi, 1985 aralık ayında Türkiye'de *insan haklarının* zedelenmesine ilişkin bir rapor hazırlar. Raporda Ankara ABD Elçiliği yetkililerinin görüşlerine de yer verilir. Amerikalılar, "Türklerin, şiddet eğilimli bir toplum oldukları için işkenceye alışkın bulundukları" kanısındadırlar. Bu ra-

---

15. Heinrich Vierbücher, **Armenien (Ermeniler) 1915,** s. 31, Bremen, 1985.

16. Der Prozess Talat Paşa, mit einem Vorwort von A.T. Wegner (Talat Paşa Davası, A.T.Wegner'in önsözüyle) s. 114, Berlin, 1921.

17.Esther Kafé, **a.g.e.,** s. 203.

18. Taner Timur, **Osmanlı Kimliği,** s. 146, İstanbul 1986.

pora ve içindekilere, yaptığı bir konuşmada değinen Özal, "Bu bir bakıma doğrudur", diyordu. "Kavgacı bir toplumduk. Osmanlı döneminde cemiyetimiz hoşgörülüydü. Ancak zaman bizi daha sert hareket eden bir toplum haline getirmişti."[19]

Ne zaman ve nasıl sertleştiğimiz üzerine yapılacak "bilimsel" tartışmalar bir kenara, işkence iddialarının abartılmamasını isteyen bir başka politikacımız, üstelik de Parlamento Cezaevleri Yaşam Koşullarını Araştırma Komisyonu Başkanı, Türk kültürünün şiddete yatkınlığı konusunda şu ilginç tespiti yapıyordu: "Hepimizin bildiği gibi Akdeniz insanının tepkileri, İskandinav ülkeleri insanından farklıdır. Onlar bir trafik kazasından sonra arabalarından iner ve birbirlerine adreslerini verirler. Biz ise iner inmez birbirimize saldırırız."[20]

Şiddet kullanmanın kültürümüzün doğal bir parçası olduğu, bu nedenle abartılmaması gerektiği yolundaki demeçlerin, Avrupa'da, sığınmacıları geldikleri ülkelere geri yollamak isteyen hükümetlerin çok hoşuna gittiğini biliyoruz. Egemen çevrelerin ihtiyacı olan bu Türk imajı, "İşkence Türk kültürünün ayrılmaz parçasıdır bu nedenle politik sığınma gerekçesi olamaz" formülüyle, ırkçı olarak nitelenebilecek yargılar biçiminde mahkeme kararlarına bile geçmiştir.[21]

"İşkence Türk kültürüdür" gibi saçma bir düşünceyle bu kadar uğraşmam anlamsız gelebilir. Oysa Türklerde *şiddet* ve *kültür* ilintisi üzerine iki sorunun bizi gerçekten yakından ilgilendirdiğine inanıyorum. Birincisi, kendisi hakkında iyi düşünülmediğinin, düşmanca ve hatta aşağılayıcı yargıların bulunduğunun bilincinde olan bir toplumda bu yargıların herhangi bir etkisi olmuş mudur? İkincisi, bugün Türkiye insanının şiddet ve işkence ile hesaplaşmasının boyutu nedir? İşkenceye karşı bir hümanist düşünce, insan haklarını esas alan bir politik ve fikir hareketinin varlığından söz edilebilir mi?

---

19. Rapor ve Özal'ın yorumunu aktaran **2000'e Doğru** dergisi, 7-13 Haziran 1987.

20. **Cumhuriyet,** 30.11.1985, Aktaran Helmut Oberdick, **Folter in der Türkei,** s. 4, Information Stelle Türkei (Hrg), Hamburg 1986. Elimde yukarıdaki tarihli **Cumhuriyet** gazetesi olmadığı için, milletvekilimizin sözünü Almanca'dan Türkçe'ye çevirdim. Bu nedenle aslı ile arasında bazı kelime farkları olabilir.

21. Federal Almanya İdari Mahkemeleri "işkence Türk kültürüdür ve Türkler bunu normal karşılamaktadırlar. Dolayısıyla işkence görmüş olmak, politik olarak takip edilmek sayılamayacağı için sığınma gerekçesi olamaz" yollu kararlar almışlardır.

Gerek İslam-Arap dünyasının, gerek Batı'nın, Türkleri sürekli aşağılamaları ve dışlamaları izsiz kalmamıştır. Konumuzla bağlantısı olsa da burada ayrıntılı tartışmasına giremeyeceğim bazı tespitlerde bulunmak istiyorum: Türklük ve Türkçülük, geç kalmış bir milliyetçilik şeklinde, ırkçılık teorilerinden de büyük ölçüde etkilenerek, bu aşağılanmalara tepki biçiminde oluştu. Türk milliyetçiliği, aşağılık duygusundan bir kaçış biçiminde, akıl almaz Türk üstünlüğü ve elitizm teorileri geliştirmiş, geç kalmış olmanın hırçınlığı ile bir saldırganlık teorisi olarak örgütlenmiştir. Yüz binlerce Ermeninin hırpalanmasında bu geç oluşmuş problemli kişiliğin büyük payı vardır.

"Batı ve Türkler arasındaki gerilim" genel başlığında toplayabileceğimiz bu sorunun bir başka önemli boyutu da Türk politik hayatında, "çevremizin bizi yok etmek isteyen düşmanlarla dolu olduğu" fikrinin derin biçimde yerleşmiş olmasıdır. Azerbaycan'daki son gelişmeler, AET'ye alınmamak, dünya dengelerinin değişmesi ile Türkiye'nin eski önemini kaybetmesi bu hastalığı yeniden hortlatmış görünüyor. Sosyal Demokrat Halkçı Parti Genel Sekreteri bile Türkiye'nin ve Türklerin dağılmasından yana olan çok sayıda gücün var olduğunu, dünyada dostumuzun az olduğunu söylemekte ama bunun çok abartılmamasını istemektedir.[22] Bizi sevmeyen ve ortadan kaldırmak isteyen düşmanlara karşı son Türk devletini ve elimizde kalan Anadolu topraklarını korumanın bir var olma ve yok olma kavgası biçiminde sunulması Türk milliyetçiliğinin ayrılmaz bir politikası olmuştur. Bu yalnızlık psikolojisi ve yok edilme korkusunun, geç oluşmuş problemli bir kimliği koruma nevrozu ile birlikte özellikle ulusal azınlıklara karşı açık bir saldırganlık politikası olarak örgütlendiğini görüyoruz.[23] Türkiye'de şiddet ve işkencenin yaygın olarak uygulanması ile de doğrudan bağlantısı olan bu sorun ayrı ve ciddi bir araştırma konusudur.

22. Deniz Baykal'ın demeci, Köln Radyosu, 10 Mart 1990.

23. Bu yazı ilk kaleme alındığında, Irak-Kuveyt krizi yoktu. Türkiye hükümetinin savaşa bu denli aktif ve heyecanlı biçimde katılmak istemesi, yukarıdaki görüşün doğrulanması olarak da algılanabilir. Krize, yalnızlık psikozundan kurtulmanın, Batı tarafından dışlanmanın engellenmesi için son can simidi olarak bakılıyor.

II— ŞİDDET VE İŞKENCENİN TARİHİMİZDE OYNADIĞI ROL

Şiddet ve işkence, tüm ulusların tarihinde olduğu gibi bizim tarihimizde de oldukça önemli bir rol oynamıştır. Kendimize sormamız gereken ciddi bir soruyla karşı karşıyayız: Tarihimizde şiddetin ve işkencenin oynadığı rol üzerine ayrıntılı düşündük mü? Eğer düşündük ise bu anlayışla ne tür bir hesaplaşma yaşadık? Çok olumlu cevaplar veremeyeceğimiz sorulardır bunlar.

Osmanlı ve Türkiye tarihinde, yöneticiler açısından şiddet ve işkenceye bakışta bir zihniyet ortaklığı ve sürekliliği söz konusudur. İnsanı şaşırtacak tarihsel paralellikler vardır. Bu zihniyet, yönetilenleri ne insan ne de yurttaş yerine koyar ve işkence yapmayı, şiddet kullanmayı kendisinin en doğal hakkı sayar. Hak, meşru olarak devletindir ve o bu hakkını istediği gibi kullanır. Günümüzde hukuk devleti prensiplerinin benimsenmiş olması bu zihniyette esaslı bir değişikliğe yol açmamıştır. Yönetilenler açısından da bu egemen anlayışla bir hesaplaşma yaşanmadığı için belli bir zihniyet sürekliliğinden söz etmek mümkündür. Yüz yıllardır değişmeyen bir yönetim felsefesinin uygulamalarına maruz kalmanın belli davranış normları geliştirmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İşkence ve şiddet kullanmaya ve kullanana açıktan karşı çıkmamak veya çıkamamak olarak da tanımlanabilecek bu bakış, şiddeti olumsuz bulduğu noktada bile kayıtsız kalmak biçiminde kendisini göstermektedir. Zamanla güçlü alışkanlıklar halini alan, bir çaresizliğin ürünü olarak ortaya çıkan bu kayıtsızlık, işkence edilmeyi doğal sayan bir zihniyete dönüşmektedir.

Gerek yönetenler gerekse yönetilenler açısından gözlenen bu zihniyet sürekliliği ve nedenlerini ayrı ayrı ele almak ve birbirlerini karşılıklı olarak nasıl beslediklerini göstermek zorundayız. İşkencenin Türkiye'de doğal ve normal sayılması ve yerleşik bir pratik olarak örgütlenebilmesinin ana nedeni bu yöneten-yönetilen zihniyetlerinin sürekliliğinde ve karşılıklı ilişkilerinde yatmaktadır.

a— Tarihsel Paralellikler

Osmanlı padişahlarının 1/3'üne yakını öldürülmüştür. Yine 200 vezirden 76'sı ecelleriyle ölmemiştir. Cumhuriyet dönemine de sarkan bir süreklilik gözlenebilir. 70 yıllık cumhuriyet tarihinde sadece 3 başbakan normal seçimlerle iş başına gelmiştir. Birisi idam

edilmiş, ikisi 80 sonrası gözaltına alınmış ve kendilerine siyaset yapmak yasaklanmıştır. Normal koşullarda seçilen ve asker olmayan tek cumhurbaşkanı idam edilmekten yaş haddi nedeniyle son anda kurtulabilmiştir.

Savaşsız geçmiş bir yirmi yıl bulunmuyor 600 yıllık Osmanlı tarihinde ve ayaklanmalar buna dahil edilmiyor. 19. yüzyıl başında resmi tarihçi Cevdet Paşa, dönemi anlatırken, "Gerek İstanbul'da, gerek taşrada insanın koyun kadar kıymeti yoktu. Adam öldürmek piliç kesmek gibi bir şeydi", diyor.[24] Sanki 16. yüzyılda başka mıydı? "Öldürülen insanların cesetlerine insanlar tavuk ölüsü gibi alışmışlardı."[25] 1830'larda İstanbul'da bulunan bir gezginci ise artık idam edilenlerin ölülerinin sokaklardan bile kaldırılmadığını, halkın buna alıştığını yazıyor.[26]

Kelle kesmek idam etmenin yaygın biçimidir. Siyaseten-katl denir. İslam dini ölüm cezası vermeyi fazlasıyla sınırladığı için, padişah yetkisini daraltmamak amacıyla, İslama aykırı biçimde, din dışı siyaset alanı yaratılarak padişaha idam yetkisi verilmiştir.[27] Bu nedenle idam etmek, siyaset etmekle eşanlamı kullanılır olmuştur. Gerçekten de bir kelime oyunu değildir bu. İdam etmek siyaset yapma geleneğimizin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Halet Efendi, Sultan Mahmut'un gözde vezirlerinden birisidir. Bu nedenle rakiplerinden birisi hakkında "bir desise (hile) ile zavallı adamın idamına ferman al(makta)" hiç zorlanmaz. Ama sadece düşmanı "Abdurrahman Bey'i öldürtmekle yetinmedi. Genç yeğenini de öldürtmek istedi. Divanda merhamete gelerek dayanamayan Bostancıbaşı şefaat etti:[28]

---

24. Cemal Kutay, **Türkiye İstiklal ve Hürriyet Mücadeleleri Tarihi,** cilt 5, s. 2757, İst. 1958.

25. Mustafa Akdağ, **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası,** s. 134, Ank. 1975.

26. Sir Adalphus Slade, **Kaptan Paşa,** s. 274, İst. 1973.

27. Siyaseten-katl cezası İslam hukukuna, İslama aykırı bulunmaz. Tazir cezası olarak bilinen, hâkim takdirine bırakılan cezalar kapsamında ele alınır. Fakat idam ezasının Tazir cezası olarak verilmesi İslamın temel kaynaklarıyla bağdaşmaz. Buna rağmen İslam ulèması, ölüm cezasının da tazir kapsamına alınacağını karara bağlamıştır. Konuyla ilgili son derece ayrıntılı ve öğretici bir çalışma mevcuttur. Prof.Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, İstanbul 1985.

28. Birinin suçunun bağışlanması için aracılık etmek.

—Devletlû... Bu bir genç kişidir. Yazıktır. Bir başka veçhile tadib oluna.

(Yaşlı Bey için de yaşlı olduğu gerekçesiyle itiraz edildiğine çok kızmış olan) Halet Efendi şu cevabı verdi:

—Gencin katli yazık... İhtiyarın katli günah... Katl için her zaman orta yaşlı adamı nereden bulmalı?[29]

Sadece suç işleyen için düşünülmüş bir ceza değildir idam. İbreti âlem içindir. Göz korkutma, yıldırma eylemidir.

İstanbul'da 19. yüzyıl başlarında öldürme ve yaralama olaylarının feci bir boyut alması üzerine padişah, huzur ve güvenin sağlanması için kesin tedbirlerin alınmasını emreder. Sadrazam alınacak tedbirlerin tartışıldığı Divan'da bir önlem olarak der ki: "Okçular başında bir tuvana berber vardır. Dükkânına vâfir adam toplanır. Şimdi başı kesülsün... Etrafa havf ve dehşet gelür." Fakat berber vezirlerden birisinin adamıdır ve idamı engellemek ister: "Aman Sultanım... O kulunuzun mahmîsidür." Bunun üzerine Sadrazam: "Bir berber katledülsün de hangisi olursa olsun... Yeter ki halk ürküb çekülsün."[30]

1980 sonrası idam edilen insan sayısı 50'nin üzerindedir. General Evren darbeden önce, "Sallandıracaksın 3-5 tanesinin kellesini bak o zaman olaylar nasıl yatışıyor", derken bir tek kendi fikrini söylemiyordu. Adam asarak siyasal sorunların çözüleceğine olan büyük inancın, kahvelerimizde her şeyi bilen emeklilerimizin ortak fikri olduğunu söylersek çok abartmış olmayız

Osmanlı tarihi sürekli kıyımlar ve katliamlar tarihidir ve resmi tarih bu katliamlardan övgüyle söz eder; "Kaçanları bir bir yakalayıp zincire ve prangaya bağladılar. Hepsini bir mağaraya doldurup ağzını kapattıktan sonra, içini kara gönülleri gibi dumana boğdular, kızgın ateşle... helak eyleyip ülkenin eteklerini vücutlarının pisliğinden temizlediler."[31] Türkmen köylülerinin katledilmesinin resmi yazımı budur. Özellikle Alevilere karşı çıkarılmış, öldürülmelerinin caiz olduğuna, Alevi öldürenin cennete gideceğine dair şeyhülislam fetvaları, "Kızılbaşların... habis vücutlarının ortadan kaldırılmasını..." isteyen padişah fermanları sadece tarihte kalmış anılar değildir.

Ulusal ve dinsel azınlıklara karşı düzenlenen katliamlar, bu olaylar sırasında kesilmiş baş veya kesilmiş el ve ayak getiren halka veri-

29. Cemal Kutay, **a.g.e.**, s. 2757.

30. Aktaran Cemal Kutay, **a.g.e.**, s. 2757, İst. 1958.

31. Aktaran Avcıoğlu, **a.g.e.**, cilt I, s. 179.

len ödüller, tarihimizin ayrılmaz parçasını oluştururlar. Ayaklanma bastırmaya çıkan paşalar bu ve benzeri ödülleri almak için kimi yakalarlarsa İstanbul'a ayaklanmacı diye yollarlardı veya kendileri cezalandırırlardı. 1837 yılında Kürt ayaklanmasının bastırılmasında Hafız Paşa, "Kesilmiş bir Kürt başı getirene 200 kuruş ve kesilmiş bir el ve ayak getirene de 100 kuruş mükâfat veriyordu."[32] 1915 yılında Ermeni olaylarında da aynı ödüllerin konduğunu biliyoruz. Olaylardan kurtulabilenler, başları kesilmiş yüzlerce insan cesedi gördüklerini anlatırlar.[33]

Dinsel ve ulusal azınlıklara düşmanlık tarihte kalmamıştır. Özellikle 1975-80 döneminde Alevi düşmanlığı faşist hareketin Türkiye'deki temel motiflerinden olmuş ve önemli bir destek bulmuştur. Çorum ve Maraş'ta faşistlerin çağrısını takip eden Sünni kökenlilerin saldırıları sonucu yüzlerce insan katledilmiştir. Bu katliamlarda akıl almaz işkencelerin yanı sıra baş kesme ve el ayak kesme eylemlerinin sürdürüldüğünü görüyoruz.

Anadolu insanının kitleler halinde katledilmesinin, olaylarla ilgisiz binlerce kişinin öldürülmesinin yarattığı feci tablolardan birisini Evliya Çelebi şöyle çizer; "Birkaç gün içinde Üsküdar insanı kanı ile lâleliğe dönüp, teafün ile kötü kokudan divan erbabı rahatsız olmaya başladılar. Kanlar üzerine konan sinekler, çadırlarda rahatça oturanların üzerlerine konup herkesin elbise ve destarını kana bulardı. Tabiat sahibi olanlar, kötü kokudan ve sineklerin hücumundan yemek yiyemezlerdi... Bu üzücü hal yedi günden sonra bildirilince insan nâşları için kuyular kazıl(dı)... Nihayet kuyu kazmaktan usanılıp... nâşları... Haydarpaşa bahçesi önünde denize (döktüler). Nihayet bununla da baş edemeyip mahkûmları... Kavak iskelesine gönderip orada katletmek tedbir edildi. Her gün Kavak iskelesinde yüzlerce adam öldürüldü."[34]

Masum insanların, çeşitli bahanelerle toplu olarak sorgusuz sualsiz öldürülmeleri tarihte kalmış bir uygulama değildir. Cumhuriyet döneminin ulusal politikasının ayrılmaz bir parçasıdır bu. 1943 yılında 33 Kürt köylüsünün, kaçakçı olmaları ihtimaliyle, sorgusuz kur-

32. Cemal Kutay, **a.g.e.**, s. 2746.

33. Yvs Ternon, **Tabu Armenien, eines Völkermords**, Frankfurt/M-Berlin, 1988. (Bu eserde konuya ilişkin bolca bilgi bulmak mümkündür.)

34. Evliya Çelebi, **Seyahatname**, cilt 8, s. 130, İst. 1970.

şuna dizilmeleri tesadüfen gün ışığına çıkarılmıştır. İçinde bulunduğumuz yıllarda, masum Kürt köylülerinin sorgusuz, sualsiz kurşuna dizilmeleri öylesi bir boyut almıştır ki Uluslararası Af Örgütü bu tür toplu katliamları izleyebilmek için 'hukuk dışı infaz' kavramıyla yeni bir araştırma alanı açmak zorunda kalmıştır.

Kuyucu Murat Paşa resmi tarihin kendisi ile övündüğü bir Türk büyüğü, büyük bir devlet adamıdır. Sadece 3 yıl içinde ayaklanma bastırma adına 65.000 kişiyi öldürttüğü söylenir. 17. yüzyılda dönemi yaşayan bir Ermeni tarihçi; "Murat Paşa, bütün konakladığı yerlerde önceden kuyular kazdırır ve bütün Celalîleri,[35] halkın şikayet ettiği muzır adamları öldürüp bu kuyulara attırır, oraya indirilen birkaç adam da atılanları istif ederlerdi"[36] diye anlatır.

Kuyucu Murat Paşa'yı Turk büyüğü yapan şey sadece öldürdüğü insan sayısı değildir. *Naima Tarihi*'nde, onun, önce cellatların sonra askerlerin verilen emre rağmen öldürmeye kıyamadıkları 8 yaşındaki bir çocuğu nasıl "...kendi eliyle alıp kuyunun kenarına getürüp, başını burup, boğazını sıkıp helâk ve kendi eliyle kuyuya ilkaa etti"ği anlatılır. Ve Naima, Kuyucu'nun küçücük çocuğu öldürürken, Bu çocuk bu olayları gördü, yarın büyüyünce devletten intikam almaya kalkar. Devlete karşı çıkacağı bilinen birinin yaşamasına izin vermek doğru olmaz, dediğini aktarıyor, işte bize böyle dirayetli devlet adamları lazım, diyordu.[37]

1984 yılında General Evren, cezaevlerindeki açlık grevleri ve idamlar üzerine; "Ne yapalım yani, devlet düşmanlarını besleyecek değiliz ya", derken Kuyucu'nun ve tarihçi Naima'nın ruhunu şad ediyor ve izlerinde olduğunu gösteriyordu.

b— Günümüzde İşkence ve Resmi Tavır

İşkence önce 1838 Tanzimat Fermanı ve sonra kesin olarak 1858 Ceza Kanunu ile yasaklandı. 150 yıldır resmen yasaktır. Bu bilinir, tıpkı sürekli işkence yapıldığının da bilindiği gibi. Günlük hayatta yaşananlarla, kanunlarda yazılanlar arasında var olan bu korkunç uçurum Türk tarihinin ilginç bir özelliğidir. Mevcut hukuk sistemine

35. Osmanlı tarihinde ayaklanmacılara verilen isim.

36. Çetin Yetkin, **Türk Halk Hareketleri ve Devrimler,** s. 165, İst. 1984.

37. **Naima Tarihi,** cilt II, s. 576-77, Yazıyı yazarken esere yeniden bakma şansının olmaması nedeniyle alıntıyı elimdeki notlardan yaptım.

ve yasaklara rağmen, yöneticiler, işkence yapmayı en doğal hakları sayarlar. Bir yönetim zihniyetidir bu ve en üst devlet görevlisinden sıradan emniyet memuruna kadar öylesine yer etmiştir ki normal durumlarda özel olarak emir verilmesine, örgütlendirilmesine gerek yoktur. Adalet sistemine de egemen olan bu zihniyet, modern hukuku işkenceyi doğal ve meşru göstermek için kullanmaktadır.

Böylece 20. yüzyılın harikalarından birisi yaratılmaktadır. Modern hukuk normları ile işkencenin meşru olduğu ispatlanmakta ve işkence hukuk sisteminin ayrılmaz bir parçası yapılmaktadır. Emniyet görevlisi, devlet yöneticisi ve adalet dağıtıcısı (hakim ve savcılar) arasında anlaşması yapılmamış son derece ilginç bir koalisyon söz konusudur. İşkence pratiği engellenmeyecek, sürekliliği sağlanacak, bunun için mevcut hukuk sistemi ve yasalarla istendiği gibi oynanacak ve işkence modern hukuk yardımıyla garanti altına alınacaktır.

Doğruyu söylemek gerekirse, bizim modern hukukçularımız bu aklı da Osmanlı kadılarından almışa benziyorlar. Tarihsel bir zihniyet sürekliliği bu alanda da mevcuttur. Osmanlılar döneminde de işkence kanunen serbest değildi. Ancak sadece hırsızlık suçlarında, kuvvetli delillerin bulunduğu durumlarda, eğer kadı gerekli görürse işkenceye başvurulabilirdi. Fakat bu durumda bile padişah fermanı şarttı. Uygulamada ise dönemin güvenlik görevlileri, subaşılar veya asesbaşılar, hiçbir mahkeme kararı ve padişah fermanı yokken sanık daha mahkemeye çıkmadan işkence ediyorlardı. Kadı ve müftülerin önemli bir görevi de bu görevlileri korumak, bu tür usulsüz işkenceleri hasıraltı etmekti. Güvenlik güçleri ile kadılar arasında kurulmuş güçlü bir koalisyon söz konusuydu.[38]

Günümüzde var olan koalisyonun, işkenceyi kanunen yasaklayıp ama hukuk sistemi yardımıyla sürekli kılmayı nasıl başardığına yakından bakmak zorundayız.

1976-88 yılları arasında 650.000 kişinin gözaltına alındığı tahmin ediliyor. 12 Eylül 1980 sonrası gözaltına alınan insan sayısı ise 500.000'in üzerinde. Bunlardan 202.000 kişiye karşı askeri mahkemelerde dava açıldı. Gözaltına alınanların tümüne işkence yapıldığını söylemek abartı değil. İşkencede ölen insan sayısı 230 dolayın-

38. Osmanlı hukuk sistemi ile günümüz arasındaki şaşırtıcı paralellikleri, Uriel Hey'in Studies In Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, adlı eserinde okumak mümkün. Yukarıdaki, güvenlik görevlisi-müftü işbirliği için bakınız, s. 253 ve devamı.

da. Sadece mart 1988 sonrası en az 10 kişi işkencede öldürüldü. Bu ölüm olaylarına, hukuk dışı infazlar, açlık grevlerinde ve cezaevlerinde sağlık koşullarının kötülüğü nedeniyle hastalanan ve tıbbi müdahale yapılamadığı için ölenler dahil değildir.

Şimdi tek tek her koalisyon ortağının işkence gerçekliği karşısında üzerlerine düşen görevleri nasıl yerine getirdiklerini örnekleriyle görelim:

i— Mahkeme Kararlarında İşkence

Türkiye işkence ile ilgili Birleşmiş Milletler'in ve Avrupa Topluluğu'nun çıkarttığı uluslararası anlaşmaları imzalamıştır. Avrupa Konseyi'nin İşkencenin Önlenmesi Sözleşmesi'ni ilk imzalayan ülke Türkiye'dir. Anlaşmaları bu derece seri ve çabuk imzalayan bir ülkenin amacının, bu anlaşmaların gereklerini bir an önce yerine getirmek olduğu, gibi bir yanılgıya kapılmamak gerekir. Örneğin bu anlaşmalarda açık bir biçimde işkence altında alınmış ifadelerin geçerli sayılmayacağını karara bağlamışken, Türk hukuk sistemi kendisini de bağlayan bu anlaşmalara uymayı düşünmemektedir bile. Askeri mahkemelerde görülen tüm davalar ağırlıkla işkence altında alınmış sanık ifadelerine dayandırılmakta ve cezalar hâlâ bu ifadelere göre verilmektedir.

"Burada solculara karşı açılmış bir dava söz konusudur. Elimizdeki deliller, işkence altında alınmış ifadelere dayansa da suçlamak için yeterlidir. Soruşturmayı genişletmek veya yeniden açmak ve hukuken geçerli kanıtlar aramak için herhangi bir neden yoktur."[39] Bu sözler bir sıkıyönetim hukuk danışmanına ait olup, 1985 yılında Fatsa davasında hâkim tarafından mahkeme salonunda okunmuştur. Bunun gibi işkencede alınan ifadeleri geçerli sayan bol sayıda mahkeme kararı mevcuttur.

Diyarbakır 1 Numaralı Askeri Mahkemesi: "İkrarlarda anlatılanların doğru olması halinde, sırf yasal olmayan şekilde elde edilmiş ikrarlar olduğu gerekçesi ile kabul edilmemesi hiçbir mantık kuralına uygun değerlendirme olamaz", demektedir, (karar tarihi, 12 Nisan 1986).

24 Ocak 1984 tarihli Erzincan Askeri Mahkemesi kararı ise şöyle: "İşkence yapılmış olduğu kabul edilmiş bile olsa, işkence doğru ya-

39. Amnestie International, **Türkei**, s. 55, Bonn, 1988. Metnin orijinali elimde olmadığı için Almancasından çevirdim. Bazı kelime farkları olabilir.

nıt almak için yapılmıştır. Eğer doğru olmayan yanıtlar verilseydi, veya yanıtlar uyduruk olsaydı işkence çoğaltılırdı, çünkü işkencenin amacı doğru yanıt almaktır. Böylece sanıklar bunu bildiklerinden, işkence edilen kişinin mantık olarak doğru yanıt verdiğini kabul... (edebiliriz)."

3 Mart 1981 ve 24 Ocak 1984 Askeri Yargıtay kararlarında da "kuvvet kullanarak elde edilen itiraflar... kanıt olarak dikkate alınmalıdır (1981)", "İtirafın işkence veya öteki hileli yollarla sağlanmış olduğu kanıtlanmış olsa bile itiraf ek kanıtlar sağlamakta ve maddi gerçekleri desteklemekteyse... ona dayanarak karar vermeye yasal bir engel yoktur (1984)",[40] denilerek işkence, hukuk sisteminde ifade almanın doğal bir biçimi sayılmaktadır.

Bu kararların askeri mahkemelere ait olması herhangi bir yanılgıya yol açmamalıdır. Başta Anayasa Mahkemesi olmak üzere birçok sivil mahkeme de işkenceyi hukuk sisteminin parçası sayan kararlar almışlardır. Örneğin, 27.12.1965 tarihinde, Türkiye'de demokrasili yıllar olarak gösterilen bir dönemde, Anayasa Mahkemesi, katıksız hapis cezasını insan onuruna aykırı bulmamıştır. Askerlik hizmeti görenlere 21 günü aşmamak üzere verilen bu hücre cezasında, sanık karanlık bir odaya kapatılmakta ve hiç dışarı çıkarılmayarak sadece üç günde bir su ve ekmek verilmektedir. Ve bu ceza askeri mahkemece değil, yüzbaşıdan itibaren her subay tarafından disiplin cezası olarak verilebilmektedir.

Yargıtay Ceza Genel Kurulu 5.10.1987 tarihinde Türk Ceza Kanunu'nun işkenceyi yasaklayan 243. maddesini yorumlamış ve işkence sonucu yedi günü aşmayan rapor alınırsa, bunu işkence saymamış, sadece onur kırıcı davranış olarak tanımlamıştır. Yani Türk hukuk sistemine göre bir işkencenin işkence sayılabilmesi için en az sekiz günlük iş yapamaz raporu almak şarttır.[41]

Bunlar sadece politik amaçlarla alınmış ve istisna teşkil eden kararlar değildir. Günlük sayılan adli olaylara ilişkin, şiddet ve işkenceyi doğal sayan, ilginç mahkeme kararları da vardır. 1987 yılı ortalarında karısını döven bir adam beraat eder. Hâkim kararında, "Kadının karnından sıpayı, sırtından sopayı eksik etmeyeceksin", diyordu. Bu, günlük hayatımızda da çok sık kullandığımız bir deyimdir.

40. Mahkeme kararları için bak. **Uluslararası Af Örgütü Türkiye Raporları,** s. 63, İst. 1989.

41. Son iki karar için, Semih Gemalmaz, İşkence Karşısında Ulusal Yargı Açmazı, **Mülkiyeliler Birliği Dergisi,** sayı 95, s. 10, Ank. Mayıs 1988.

Yine 1990 yılında, eğer zorla ırzına geçilen kişi fahişe ise sanığa hafifletici sebepler uygulanacağı karara bağlanır.

Tüm bunlar şiddet kullanmayı ve işkenceyi suç görmeyen bir zihniyetin, bir mantığın hukuk kurallarını nasıl yorumladıklarının çarpıcı örnekleridir.

ii— İşkence Soruşturmaları

Emniyet Genel Müdürü, 1987'de, sistemli şekilde işkence diye bir şeyin olmadığını söylüyor ve ekliyordu, "Aramızda (işkence suçundan) cezalandırılmış olan arkadaşımız maalesef olmuştur. Biz onların da iyi niyetli çalıştıklarına inanıyoruz. Çünkü onlar hakikaten bu görevi yaparken, işkence yapacağım diye veya kötü bir muamele yapacağım diye yapmamıştır. O sorgunun getirdiği hava içinde diyelim ki hata yapmıştır."[42]

230 ölüm olayının yanı sıra hükümetin verdiği resmi rakamlara göre sadece 1982-86 yılları arasında 10.500 polis hakkında işkence yaptıkları için soruşturma açıldığını söylersek emniyet müdürünün küçük hataları konusunda bilgi sahibi olabiliriz. Öte yandan bu sayı haklarında suç duyurusu yapılan polislerin sadece sınırlı bir kısmını oluşturmaktadır. İşkenceci polisler hakkında soruşturma açtırabilmek çok zordur ve şikâyetler genelde bir davayla sonuçlanmamaktadır. Mahkemeler yetkili olmadıklarını söylemekte ve topu savcılara atmakta, savcılar işlerinin çokluğu nedeniyle polise başvurulmasını istemektedirler. Böylece işkence yapan polise gidip, işkence yaptığı için, kendisi hakkında soruşturma yapmasını istemek gibi bir hukuk harikası yaratılmaktadır. Gazetelerde sık sık 8-9 yıl gibi yıllarca uğraşarak dava açtırmayı başaranların haberleri yer almaktadır.

13 Mart 1988'de Cumhuriyet gazetesinde hakkında yeniden soruşturma açılmasından korktuğu için adının açıklanmasını istemeyen bir tutuklu, kendi davalarında 700'ü aşan sanık aleyhine ileri sürülen delillerin sadece işkence ile alınmış ifadeler olduğunu söylüyor ve adlarını vererek haklarında soruşturma açılmasını istedikleri 300 polis hakkında hiçbir işlem yapılmadığını ekliyordu. Askeri savcılık işkenceci polisler hakkında soruşturma açmayı reddediyordu. Çünkü polis,"sadece ve sadece devlet çıkarları doğrultusunda hareket etmiştir... Dosyayı başkaca bir soruşturmaya gerek görmeden kapatma-

42. **Cumhuriyet,** 16.6.1987.

mın nedeni budur."[43] Yeni Çeltek maden işçilerine karşı yürütülen davada bir işkenceci polis, davanın geçtiği yörede 15.000 kişiye işkence yaptıklarını itiraf ediyordu. Soruşturma ise yoktu.[44] Dava açtırabilmek ancak arkası güçlü olanların, bir halk deyişiyle "dayısı" olanların işiydi. Resmi rakamlara göre haklarında dava açılan 10.500 dolayındaki polisten sadece 84'ü altı aydan fazla olmak suretiyle hapis cezasına çarptırılmışlardır. Bu sayı devlet yetkililerine göre işkence suçlamalarının bir iftira olduğunun kanıtıydı. Oysa mahkemelerin verdiği, soruşturmaya gerek olmadığı veya beraat kararları okunduğunda niçin ceza alan polis sayısının son derece düşük olduğu kolayca görülür. "Tanıklar aynı örgüte üye oldukları için dava geçersizdir", "İşkence değil, ifade alma sırasında taşkın hareket söz konusudur", "tanık polisten şikâyetçi olması gereken takımdan bulunmaktadır", biçimindeki cümlelere bu kararlarda sıkça rastlanmaktadır.

Cumhuriyet gazetesinde, 1 Nisan 1986'da, işkenceci iki polis hakkında verilen bir beraat kararı yayımlandı. İşkence tanığı, suçlanan polisleri, baygın bir vaziyette duran Tülay Günday'a elektrik verirken gördüğünü söylüyordu. Mahkeme heyeti, "baygın bir kişiden ifade almak için işkence yapılmasının mantıksız olduğunu", söylüyor, bir başka tanığın ifadesini de "sorgulamaya kişilerin tek tek götürüldükleri ve gözleri bağlı olarak ifade vermeleri nedeniyle sorgusu yapılan kişinin başkalarına tanıklık yapamayacağı", gerekçesiyle reddediyor ve polislerin beraatine karar veriyordu.

Tüm bu kararlardan da görüleceği gibi hukuk sistemi işkenceyi kovuşturmak değil, önündeki hukuki pürüzleri temizlemeyi görev edinmiştir. İşkencenin sürekli yapılmasının kanuni temellerini yaratmak, işkenceyi meşrulaştırmak onun görevidir. Bu politikanın doğal bir devamı da işkenceci polisin teşvik edilmesi ve desteklenmesidir. Gazetelerde, prim verilen, terfi ettirilen işkenceci polislere ilişkin bolca haber okumak mümkündür.

iii— İşkencede Ölümler Nasıl İzah Ediliyor?

Devlet yetkilisi, emniyet görevlisi ve adalet mekanizması arasında, var olan koalisyon, özellikle işkence sonucu meydana gelen ölüm

43. Amnestie International, **Türkei**, s. 55, Bonn 1988. Cümle yine Almancadan Türkçeleştirilmiştir.

44. **2000'e Doğru** dergisi, 4 Mart 1990.

olayları karşısında son derece ilginç bir tutum sergilemektedir. Konuya ilişkin yapılan tüm açıklamalarda tam bir ciddiyetsizlik ve laubalilik egemendir. Hiçbir makamın rakamı diğerininkini tutmamakta, aynı makam birbiri ile çelişkili rakamlar açıklamaktan çekinmemektedir. Örneğin, Genel Kurmay 1984 Nisan'ında işkence ile ölenlerin sayısını dört olarak açıklıyor, altı ay sonra ise bu sayının iki olduğunu ilan ediyordu. Aralık 1986'da ise Adalet Bakanı ölü sayısını 16 kişi olarak veriyordu. Nisan 1986'da ise İçişleri Bakanı 1978 yılından bu yana 78 kişinin sorguları sırasında öldüklerini açıklamıştı.

Aynı ciddiyetsiz ve laubali tutum işkence ölümleri üzerine yapılan açıklamalarda da sergilenmektedir. 10 Haziran 1988'de Uluslararası Af Örgütü işkencede öldüğü iddia edilen 229 kişilik bir liste yollar ve bilgi ister. İlk önce 32 kişinin işkencede öldüğü resmen kabul edilir. İşkencenin resmi olarak olmadığının söylendiği bir ülke açısından bu bile büyük bir olaydır. Listede bulunan 110 kişi ise normal nedenlerle ölmüştür. Yaşları 20-30 arasında değişen bu genç insanların, gözaltında nasıl "normal biçimde" öldükleri gibi ciddi bir soruya cevap aramanın fazlaca bir anlamı yok. Bu normal ölümlerin 34'ü intihar sonucu olmuş.[45] Örneğin, Veysel Yıldız 1 Nisan 1984'te, "sorgu sırasında kendini asarak intihar etmiş", (herhalde intihar sırasında sorgu timi uyuyor olmalıydı). Halil Yıllık kendi tişörtünü, Coşkun Altun kendi gömleğini, Recep Estik bir naylon ipi, Sabri Çuhadır da parkasının uçkur ipini kullanarak kendilerini asmışlar. Bunlar bir mizah dergisi veya kabare tiyatrosunun senaryosundan alınmış alıntılar değil, bir devletin resmi açıklamalarıdır.

Mahkeme kararlarında dayanak yapılan, polis kayıtlarında da aynı düşünce biçimini, aynı utanmaz tutumu görmek mümkündür. "Karakolda düştü öldü, yürürken ayağı kaydı merdivenden yuvarlandı, duvara kafasını vura vura kendisini öldürdü, emniyetin penceresinden kendisini attı, sanıklar kendi kendilerini dövmüşlerdir." Gazetelere yansıyan polis raporlarından seçilmiş bazı cümlelerdir bunlar.

Tüm bu örneklerden de görüldüğü gibi "Türkiye'de işkence yasaktır ve bazı münferit vakalar için de sıkı kanuni kovuşturma yapılmaktadır." 1986 yılında dönemin İçişleri Bakanı ile öğrenci dernekleri temsilcileri arasında bir görüşme olur. Öğrenciler, gözaltında kaldıkları sırada gördükleri işkenceleri anlatırlar, "İz var mı, sen onu söyle. Öyle her önüne gelenin işkenceye maruz kaldım demesiyle ol-

45. İsimler ve bilgiler için bak. **Görüş** dergisi, sayı 28, mart 1989.

maz. İz bıraktı mı, doktor raporu aldın mı?", gördüğü işkenceyi anlatan bir öğrenciye bakanın cevabıdır bu. "Efendim işkence ustalıkla yapılıyor. Pek iz bırakmıyor. Sonra bizi bir yere götürüp sağlam raporu veriyorlar. Basınçlı soğuk su sıkılıyor, göğüs kemiği çevresine yumruk atılıyor, cinsel organlar sıkılıyor, bunlar iz bırakmıyor." "Olur mu, yumruktan yumruğa fark var tabii, ben öyle bir yumruk atarım ki mutlaka izi kalır." Bir bakanın değil, sanki gururu kırılmış bir boksörün sözleridir bunlar. Bakanın, "Bunlar konumuz değil" diyerek işkence tartışmasını kesmek istemesi üzerine öğrenciler ısrarla devam ederler; "13 kişinin işkencede öldüğünü siz açıkladınız. 200 kişinin işkenceden mahkûm olduğunu da. Nasıl işkence yok diyebilirsiniz?" Bakanın cevabı oldukça ilginçtir: "Bunlar münferit olaylar. 50 milyonda 13 kişi ölmüş."[46]

Bir ülkede işkence olup olmadığına ve sistematik yapılıp yapılmadığına karar vermek için işkencede ölenlerin genel nüfusa oranına bakmak gerektiği fikrinin çok az kişinin düşünebileceği bir incelik olduğunu kabul etmek zorundayız. Böylece işkencenin niçin sistematik uygalanmadığının ve Türkiye'de niçin bir devlet politikası olmadığının sihirli cevabını da öğrenmiş bulunuyoruz.

c— Günlük Politikada İşkence

Bir devletin, hâkimi, polisi, hükümet yetkilisi ile el ele vererek işkenceyi sistemin ayrılmaz bir parçası yapmayı başarması ancak ülkede, politik düzeyde işkence konusunda egemen olan hava bilinirse anlaşılabilir. İşkenceyi devletin en doğal hakkı sayan, onu hukuk sistemi yardımıyla normal kanuni bir uygulama haline sokan anlayış bir tek devlet kademelerinde egemen değildir. Bu bir yönetim zihniyeti olarak politik kültürümüzün içine sinmiştir. İşkencenin yapılması gerektiğini, bunun kaçınılmaz olduğunu açıktan savunmak Türk politik hayatında tarihte kalmış bir istisna değildir. Son yıllarda işkence üzerine yapılan tartışmalarda birçok politikacı konuya ilişkin görüşlerini açıklamış ve bize işkence konusunda yöneticilere egemen olan politik kültürün ne olduğunu gösteren son derece değerli bilgiler sunmuşlardır.

Oldukça geniş bir politik çevre, "yasaktır ama tek tük olmaktadır" tezinin arkasına sığınma ihtiyacı da duymadan, işkencenin gerekli

46. Uluslararası Af Örgütü, **Türkiye Raporları**, s. 35-36, İst. 1989.

ve kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. İşkenceyi sürekli kılan, ona normallik kazandıran da işte bu anlayıştır.

Bir davada, makadına cop sokulduğunu iddia eden bir sanık için, "Sokulmamışsa üzülürüm", diyen bir avukata, bağlı olduğu baro üç ay görevden el çektirme kararı alır. Hakkında dava da açılan avukat, Nisan 1987'de yaptığı savunmasında, "mülkün temeli olan adalet aleyhine eylemlerde bulunanlara işkence yapılmasına taraftar olduğunu" söyler. Ayrıca "Güneydoğu'da öldürme eyleminde bulunan teröristleri... insanlığını yitirmiş, hayvandan daha aşağı mahlûklar olarak vasıflandırdığını... ve bu kimselerin birer hayvan gibi öldürülmelerini tasvip eden bir kişi olduğunu" ekler. Adalet Bakanlığı, 7 Eylül 1987 tarihinde, bu avukatın başvurusu üzerine, üç aylık meslekten men cezasını, "usûl ve kanuna uygun bulmayarak" bozar.[47]

1987 yılında, DYP Genel Başkan Yardımcısı, emekli savcı Baki Tuğ, işkence tartışmalarını kasıtlı ve abartılı buluyordu. "Keyf ve zevk için yapılan işkenceye karşı" olduğunu açıklıyor "ama" diye ekliyordu, "cinayet işleyen, soygun yapan devlet düşmanları karşısında eli kolu bağlı durulmaz" ve soruyordu: "Polisimiz yakalanan eşkıyayı, soyguncuyu nasıl konuşturacak?"[48]

Bunun için işkence şarttı. Zaten başbakanlar bile bu yolda emir vermekten çekinmiyorlardı. 1970 yılında, Demirel'in başbakanlığı döneminde, nispeten demokratik sayılabilecek bir ortamda emniyet müdürlüğü yapmış bir kişi, görevi sırasında bizzat Demirel'den işkence için talimat aldığını, yerine getirmeyince görevinden alındığını söylüyordu. Yine kendi döneminde bizzat valinin katıldığı işkencelerden söz ediyordu.[49] Tartışmalarda fikirlerini daha açık dile getirenler de vardı. "Bahsi geçen delikanlı bir vatan hainidir. Niçin işkence edilmesin ki?"[50]

Generallerin 1980 sonrası kurdurdukları MDP'nin başkanı eski general Turgut Sunalp, 1971 darbesi sonrası işkencelere katılmak ve bir kızın cinsel organına cop sokulması olayının sorumlusu olmakla suçlanır. "Gözleri bağlı insanların sorgularına katıldığını, bunun son de-

47. **Cumhuriyet,** 27.11.1987, gazete tarihi fotokopiden tam okunmuyor, birkaç gün fark edebilir.

48. **Cumhuriyet,** 15.2.1987.

49. **Cumhuriyet,** 5.3.1986.

50. **Cumhuriyet,** 10.10.1985, Af Örgütü raporundan Türkçeleştirilmiştir.

rece doğal olduğunu" söyleyen Sunalp, somut suçlamaya ise şöyle cevap veriyordu; "Sözü edilen kız, üst dereceden bir komünistti. İfademi mazur görün ama bizim 21-22 yaşlarında aslan gibi delikanlılarımız var. Eğer bir kıza bu biçimde işkence edecek olsalar, sopaya niye ihtiyaç duysunlar ki?"[51]

İşkence konusunda söylenen bu sözler, mahkemelerde alınan kararlar, yapılan resmi açıklamalar, demokrasiye geçtiğimizi ilan ettiğimiz yıllara aittir. "Olağanüstü dönem" teorisinin arkasına sığınmak ihtiyacı bile duyulmuyor. Politikacısı, avukatı, savcısı, hakimi, hükümeti ile oluşturulmuş güçlü bir zihniyet koalisyonu ile karşı karşıyayız. Böylece niçin savcıların da rahatlıkla işkencelere katılabildikleri, ölüm olayları hakkında istenildiği gibi adli raporların düzenlenebildiği anlaşılır olmaktadır. Ve işkencenin resmen yasak olduğu bir ülkede, nasıl olur da resmi makamlar arasında şu tür yazışmaların yapılabildiği bizleri şaşırtmayacak, bir bilmece olmaktan çıkacaktır: Lice Jandarma Bölük Komutanlığı'ndan, Lice Cumhuriyet Savcılığı'na 0621-570-89/6456 No'lu, 1 Aralık 1989 tarihli, politik olmayan bir olaya ilişkin gönderilen yazı: "... Olaya müteakip yakalanan sanıklardan Kutlu köyü nüfusuna kayıtlı Ramazan oğlu 1965 doğumlu Faruk Toğcu'nun ilgi (b) yazımız doğrultusunda 1.12.1989 gününe kadar gözaltı süresi alınmış olup adı geçen şahsın bünye itibarıyla her türlü sorguya hazırlıklı olduğundan bu güne kadar kesin bilgi elde edilememiş olup sanığın gözetim süresinin 2 gün daha uzatılmasına..."[52]

III— İŞKENCE ZİHNİYETİNİN ve SÜREKLİLİĞİNİN TARİHSEL NEDENLERİ

Başlangıç sorumuza geri dönebilir ve ana sorumuzu yeniden sorabiliriz: Türkiye'de işkenceyi kendisinin doğal hakkı sayan yönetim zihniyeti nereden kaynaklanıyor? Ve eğer tarihsel bir süreklilikten söz edilebilecekse bunun koşulları nerede yatmaktadır? Bu sorulara

51. **Cumhuriyet,** 30.10.1985, Helmut Oberdiek'in adı geçen broşüründen çevrilmiştir.

52. **İnsan Hakları Bülteni,** İnsan Hakları Derneği yayın organı, sayı 29, mart 1990.

verilecek cevaplar, bize yalnızca yönetici zihniyetin oluşma koşulları hakkında bilgi vermekle kalmayacak, aynı zamanda, toplumun hangi ideolojik mekanizmalarla bu zihniyete alıştırıldıklarının ipuçlarını da gösterecektir. Aşağıda bu konuya ilişkin değişik tezler ileri sürmeye ve tartışmaya çalışacağım.

a— Yasalar Dünyası ile Gerçek Dünya Arasındaki Kopukluk

Kanun ve hukuk sisteminin algılanmasında, Osmanlı ve Türk toplumlarında ilginç bir süreklilik söz konusudur. Devlet ve onun hukuk sistemi bir yanda, toplumun günlük hayatı diğer yanda. İki farklı dünya yan yana yaşamaktadır.

Batı'da geçerli olan hukuk teorileri, aralarındaki tüm farklara rağmen, hukuk kuralları ile toplumsal ilişkiler arasında, "birbirlerine tercüme edilebilirlik" bağlantısının olduğunu kabul ederler. Türkiye için bu tezin geçerliliği kuşku götürür. Hukuk dünyasından kalkarak, toplumsal hayatın kuralları konusunda bir sonuca varmak oldukça zordur.

Bu iki ayrı, farklı dünyanın varlığı, aralarında son derece ilginç bir ilişkinin oluşmasına da yol açmaktadır. Kanun dünyası günlük hayatın kurallarını belirlemiyor ve günlük hayatı kanunlara göre düzenlemek fikri çok az kişinin aklına geliyor. Böylece yazılı hakları kullanmak diye tanımlanacak bir kültür, başta yöneticilerin yazılı hakkı ele alış mantığı nedeniyle günlük hayata yerleşmemiştir.

Sonuçta, hukuk sistemiyle son derece fonksiyonel bir ilişki oluşmaktadır. Yönetici yasalar dünyasına sıkıştıkça başvurmaktadır. Burası onun için sadece bir gerekçelendirme düzeyidir. Sıradan insan için ise zaten fazla işe yarayacak bir alan değildir bu.

Bu bakışın doğal sonucu; hem yöneten hem de yönetilende, "idare etme" sanatının, "işi kitabına uydurma" zihniyetinin gelişmesi ve yerleşmesidir. Yazılı kanunlara karşı kayıtsız kalan bu kültürün yönetilenler açısından olumsuz sonucu, kanun dışı uygulamalara karşı kayıtsız kalmak, bunları doğal olarak benimseyip kanıksamaktır. Egemenlerin bu yazılı kanunları zaten ciddiye almadıkları, uygulamadıkları bir ülkede, "bu hakların bilincinde olmanın hiçbir pratik anlamı yoktur", biçiminde yaygın bir eğilimin oluşması doğal karşılanabilir ama bu kayıtsızlığın asıl nedeni yazılı hakların kazanılmamış ve dolayısıyla günlük yaşamın ve bilincin ayrılmaz bir parçasını oluşturmamış olmasıdır.

Devlet açısından bu mantığın pratik bir sonucu var. Felsefesizlik veya olaylara son derece pragmatist yaklaşmak. Kimi sosyologlarca, "Osmanlı devlet yapısına ve işlevlerine, bürokratik dünya görüşüne, İngilizce deyişiyle 'bir eldiven gibi' uyuyan", devlet felsefesizliği olarak da tanımlanan bu davranış, Osmanlı ve Türk devletinin düşünce sistematiğinin temelini oluşturur: "Kısa vadeli, pratik, devlet için geçerli çözüm yollarının aranması" pragmatizmi. Diğer her şey bundan sonra gelir. "Halkımız arasındaki mantık da bundan farklı değildir. " 'İşe yarayan adam', pratik hal çareleri öneren kişidir."[53] Böylece kanunlar bir yanda, günlük gerçek hayat öbür yanda ve biz bu kanunları "idare ederek" hayatımızı sürdürürüz. Bu tür bir zihniyetin yerleşmesinin çeşitli nedenleri vardır.

i— İslam Dininin ve Hukuk Yapısının Rolü

İslam dininin, günlük hayatın nasıl örgütlenmesi gerektiğini ayrıntılı olarak belirlemiş olduğu bilinmektedir. Fakat İslamın, özellikle sosyal ve iktisadi düzey itibarıyla gelişmiş olan yörelerde yayılması, gelişen toplumsal sorunlara Kuran'ın cevap verememesi, hem Örfi hukuk alanını geliştirmiş hem de İslamın yerel geleneklerle genişletilmesi ve zenginleştirilmesi yoluna gidilmiştir. İçtihat kapısı olarak da bilinen bu uygulama sayesinde, İslama göre olanaksız sayılabilecek birçok durum yasal hale sokulmuştur. Bu kapının kapandığının İslam otoritelerince resmen ilan edilmesinden sonra da özellikle Hanefi mezhebi siyasal otoritenin hareket sahasını genişletmek amacıyla yerel geleneklere mümkün olduğunca geniş yer vermeye devam etmiş, böylece özellikle Osmanlılarda bir nevi "idare etme", "işi kitabına uydurma" kültürü gelişmiştir.Örneğin zinanın suç olduğu ve zina yapanın taşlanması gerektiği bir hadis hükmü iken, bu para cezasına veya falakaya çevrilmiş, fahişelik de bu yolla bir kurum olarak tanınmıştır. Her fahişe yattığı erkek sayısı kadar para cezasını her ay sonunda ödemek zorundaydı.[54]

Örfi hukuk alanının son derece geniş bir alanı kapsaması, devlete ve devlet otoritesine İslamın dini kurallarından daha önce yer veril-

---

53. Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908,** s. 14, İst. 1983.

54. Prof.Ömer Lütfü Barkan, **Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri,** s. 67, Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, Seminere Sunulan Bildiriler, Türk Tarih Kurumu Yayını, 1975.

mesi, İslam bilimcilerini de aynı yönde tavır almaya itmiştir. Böylece devletin selameti için İslama aykırı davranılabileceği bir inanç olarak yerleşmiş, devlet işleri ve dünyevi işlerin padişaha bırakıldığını açıklayan fıkıh öğretileri geliştirilmiştir.

"Bu işlerin şer'i bir maslahat olmadığı ululemr (yöneticiler) nasıl emretmişse öyle hareket etmek lazım gelir"[55] yollu, şer'i hukuk dışındaki davranışların dini otoritece de paylaşıldığını gösteren şeyhülislam fetvalarına tüm bir Osmanlı tarihi boyunca bolca rastlamak mümkündür. İslam ilim adamları böylece sık sık "öteden beri zaten mevcut olan bir nizamı, şer'i formül ve tariflerle meşru göstermek için sonradan yapılmış tefsir ve izahlara"[56] başvurmak zorunda kalmışlardır.

Böylece ilginç bir *otorite* ve *kanun* ilişkisi gelişmiş oluyor. Batı'da sıkça iddia edilenin aksine despotik ve sınırsız bir otoriteye sahip olamayan Osmanlı padişahı hem en üst otorite olarak İslamın sınırladığı alanını genişletmek hem de bunu İslami otoritelere onaylatmak zorundaydı. Böylece devletin yaptığını kanuna ve kitaba uydurmak önemli bir alan olarak gelişmeye başladı. Günlük hayata ilişkin bazı katı kurallar da aynı mantıkla aşılmaya çalışılmış böylece hille-i şerriye bir kültür olarak günlük hayatımıza girmiştir. Yani şeriata karşı bilerek hile yapmak hem devlet felsefesidir hem de günlük hayatın örgütlenmesinin önemli bir kuralıdır.

Siyasal iktidarın bir taraftan sınırsız bir otoriteyle yönetmek istemesi, ama öte yandan yaptığı her işte dini otoritenin onayını almak zorunda kalması onu birçok durumda illegal davranmaya da itmiştir. Örneğin, kadıların suçsuz bulduğu ya da hafif hapis cezası verdiği kişileri, verilen cezaları değiştiremediği için, "aher bahanelerle haklarından gelinmesi" biçiminde, yollanan gizli fermanlarla ortadan kaldırtması sıkça başvurulan bir uygulama olmuştur. "Emr-i şerif mucibince diğer bahanelerle maznun olup tevkif olunanlar, gizlice kimse vakîf olmadan katllonuldular", yollu merkeze yollanan cevaplardan, yerel yöneticilerin de kanunlar dünyası dışında hareket etmeyi olağan bir davranış haline getirdiklerini anlıyoruz.[57]

55. Ömer Lütfü Barkan, **Kanunlar**, cilt I, s. XXXIX, İst. 1941.

56. **a.g.e.**, s. XLI.

57. Mustafa Akdağ, **a.g.e.**, s. 225.

İşleri kitabına uydurmak özellikle devlet tarafından öylesi boyutlarda uygulanmıştır ki birçok durumda devletin yaptıklarının nedenini, niçinini ve nasılını izah etmek olanaksız hale gelmektedir. Halk arasında, "Devletin hikmetinden sual olunmaz" sözü bu çaresizliğin bir ifadesi olarak günümüzde bile kullanılmaktadır.

ii— Osmanlı İdari Sisteminin Etkileri

Kanunlar dünyası ile günlük hayat arasında bir kopukluğun meydana gelmesinin bir diğer nedeni Osmanlı devlet yapısının, idari sisteminin işleyiş biçimidir. Özetle padişah-memur-köylü üçgeninden oluşan bu sistemde, devlet memurları padişah kullarıydılar ve hiçbir hukuki güvenceye sahip değillerdi. Buna karşılık köylüler bir çok güvenceye sahipti ve yargılanmaksızın cezalandırılamazlardı. Dönemine göre oldukça gelişmiş bir hukuk sistemi sayesinde yerel memurların yönetim ilkeleri son derece ayrıntılı kurallarla saptanmış, köylüler devletin güvencesi altına alınmışlardı. Buna karşılık padişah kulları sayılan görevliler bir emirle sorgusuz sualsiz öldürülebilir ve servet biriktirip miras bırakamazlardı.

Burada ayrıntısına giremeyeceğim bu mekanizma, 16. yüzyılın sonlarından itibaren bozulmaya başlamış, iki ayrı dünyanın bir gerçeklik halinde örgütlenmesinin objektif koşulları yaratılmıştır. Yarınından emin olmayan yerel yönetici çarpmaya, çalmaya, hızla servet edinip bunu vakıf vb. yollarla sağlama almaya çalışıyordu. Sistemin iç işleyiş bozuklukları öylesi boyutlar alıyordu ki 16-19. yüzyıllar boyunca padişahlar köylüleri yerel yöneticilere karşı direnmeye, silahlı mücadeleye çağıran fermanlar çıkarıyorlardı. Zamanla rüşvet, zulüm ve işkence öylesine olağan ve sürekli bir uygulama halini aldı ki her yeni padişahın tahta çıktığında verdiği ilk söz bunları düzeltmekti. Osmanlı tarih araştırmacıları, devlet arşivlerinde yerel yöneticiler hakkında binlerce şikâyet belgesi, cezalandırılmalarının istendiği çok sayıda padişah fermanı veya zulümler hakkında verilmiş mahkeme kararlarının bulunduğunu söylerler.[58]

58. Örneğin 18. ve 19. yüzyıla ait yönetici zulümleri üzerine şu iki eserden yararlanılabilir, Yücel Özkaya, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık,** A.Ü.D.T.F. yayını, No: 273, Ankara Çağatay Ulusoy, **18. ve 19. Yüzyılda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri,** İst. 1955.

Bu doğrultuda Adaletnamelerin[59] bir kural haline geldiğini görüyoruz. Yerel yöneticilerin açıkça, zalim, rüşvetçi, soyguncu olarak suçlandığı bu Adalatnameler çok fazla etkin olamamışlar, suiistimal ve zulüm kural olmuştur. Bunun izlerini Osmanlı hukuk sisteminde de görmek mümkündür. Zulüm kavramı, Osmanlı kanunlarında, devlet görevlilerinin, halka çeşitli yollarla yaptıkları haksızlıklar ve baskıları tanımlamak için kullanılmış ve ceza hukukunda oldukça önemli bir yer işgal etmiştir.

Fakat iletişim olanaklarının sınırlılığı, sürekli bir merkezi denetimin imkânsızlığı, birçok durumda yerel yöneticilerin zulümleri merkezle işbirliği içinde "kitabına uydurup" yapmaları gibi birçok sebepten dolayı bu kanunlar günlük hayatta fazla bir rol oynamamışlardır. Bunun doğal sonucu olarak da insanlarda, kanunlar dünyasını değil yaşadığı gerçekliği esas alan bir anlayış gelişmiştir.

iii— Batılılaşma ve Kanun Yapma Anlayışının Etkileri

Kanunlar dünyası ile günlük hayatın birbirlerinden kopması ve bunun kanıksanmasının sayılabilecek son bir önemli nedeni de 1838'de içine girilen Batılılaşma sürecidir. Sürecin temel özelliklerinden birisi de, Osmanlı toplumunun tüm bir hukuk sisteminin yenilenmesidir. Bugün Türkiye'de geçerli olan tüm kanunlar, cumhuriyet döneminde daha da hızlandırılmış bir tempoyla olmak üzere, devlet eliyle yukarıdan getirilmişlerdir.

Osmanlı ve T.C. yöneticileri, batmakta olan devletin kurtuluşunun Batı tipi bir toplumsal örgütlenme yaratmaktan geçtiğine ve bunun da kanun ve kararname çıkartarak gerçekleşeceğine inanmış, bu doğrultuda da hareket etmişlerdir. Fakat burada ilginç olan, özellikle Osmanlı yöneticilerinin Batılı bir yönde değişmeye aslında değişmemek için başvurmak zorunda kaldıklarıdır. Ana sorun çökmekte ve parçalanmakta olan imparatorluğu kurtarmaktı. Devletin alışılmış varlığını ve niteliğini sürdürmesi geleneksel yollarla olanaklı değildi. Batılılaşma, devletin gücünü korumak için başvurulması zo-

59. Adaletname, devlet otoritesini temsil edenlerin, reayaya karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını, kanun, hak ve adalete aykırı tutumlarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan, zulüm ve haksızlık yapan yöneticilerin şiddetle cezalandırılacağını açıklayan beyanname şeklinde bir padişah hükmüdür. Ayrıntılı bilgi için, Halil İnalcık, Adaletnameler, Türk Tarih Kurumu, **Belgeler, cilt II,** sayı 3-4, 1965.

runlu bir çare olarak görüldü. Birçok kanun benimsendikleri, doğru bulundukları için değil, devleti kurtarmanın başka yolu olmadığına inanıldığı için aynen aktarıldı.

Böylece toplumsal değişmenin içten gelen inisiyatiflerle değil, insanları dışarıdan saran (ve genel kural olarak dışarıdan alınan) yasalarla olacağı, güçlü bir devlet geleneği olarak yerleşti. Hukuk sistemindeki değişmelerin, sosyal hayatın ürünü olarak ortaya çıkmaması günlük hayatla kanunlar dünyası arasında ciddi bir uçurumun oluşmasına yol açtı.

Bunun doğal bir sonucu da günümüzdeki demokratik hak ve özgürlüklerin mücadele ile kazanılmamış olması, hemen hepsinin devletçe hediye edilmiş olmalarıdır. Bir şairin, "Başka memleketlerin kanları ile kurdukları demokrasiyi biz kanunla yaratmışız"[60] biçiminde ifade ettiği bu gerçeklik, ülkemizde insanların hangi haklarının olduğunu bilmemeleri gibi garip bir sonuç da doğurmuştur. Örneğin 1 Mayıs, işçi bayramı olarak 1960 darbesi ile tanınmış, ama işçi sınıfı ancak 1976'da böyle bir hakkı olduğunun farkına varmıştır. Bundan dolayı da derhal yasaklanmıştır zaten.

Demokratik hakları bağışlayan devletin, bu hakları istediği anda geri alması, hem kanunların uygulanmak için aktarılmadığı yollu bir kanıyı güçlendirmekte hem de hakların bilincinde olmanın öneminin bilinmemesine yol açmaktadır. Devletin, kendi ihtiyaçlarına göre durmadan değiştirdiği hukuk sistemi ile son derece fonksiyonel bir ilişki kurması, sadece zorunlu kaldıkça başvurduğu bir alan olarak görerek kendisini koyduğu kanunlara bağlı hissetmemesi, yönetilenlerde benzeri bir eğilimi doğurmuş, kendi mücadeleleri sonucu oluşmamış, sosyal hayatlarında doğrudan sonuçlarını göremedikleri hukuk dünyası insanların fazlasıyla ilgisini çekmemiştir. Tarihimizde toplumu değiştirmenin ve ilerlemenin yolunun kanun yapmak ve değiştirmekten geçeceğine inanan bir anlayışın toplum hayatında ciddi olumsuz sonuçlar yaratacağı gerçeği, bilinen ve üzerinde sürekli tartışılan bir konu olmuştur. Özellikle 1900'lü yıllarda bu ikilik ve yarattığı olumsuz sonuçlar üzerine günümüz için de anlamlı olan tespitler yapılmıştır.

Birinci Dünya Savaşı yıllarında sadrazamlık yapmış, İslamcı Prens Sait Halim Paşa "Memleketin sosyal durumu ve yeri ile siyasi huku-

60. Orhan Veli, aktaran Murat Belge, **Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek**, s. 97, İst. 1989.

ku arasında derin bir nispetsizlik uçurumu (vardır)", diyor ve ekliyordu; "Realiteye istinat etmeyen kanunlar suiistimal, nihayet istibdat tevlit ederler (doğururlar). Kanunlar dünyasının hem suiistimal edilip hem de istibdatın kurulduğu bugünkü hakikattir."[61] Prens'in bu tespitinin yalnızca dönemi için değil, bugün için de geçerli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yine Jön Türk önderlerinden Mizancı Murat birbirinin yanında yaşayan, "Resmi Türkiye" ve "İkinci Türkiye" ayrımı yapar. Ona göre devlet ve memurlarından oluşan Resmi Türkiye'nin asalaklığı ve durgun halk tabakalarından oluşan İkinci Türkiye'yi sömürmesi sistemin ana özelliğidir.[62]

Batılılaşma yanlısı Celal Nuri, kanun ve kanun yapma sorununun hep yanlış kavrandığını söyler. "Eğer kanunlar milletin ruhi derecesi, kabiliyeti nazari dikkate alınmadan gündeme gelirlerse tehlikeli olurlar, pasif ve işlevsiz kalır, olumlu ürün vermez." Kanun dünyası ile sosyal hayat arasındaki kopukluğa dikkat çeken Celal Nuri, konumuz açısından da oldukça önemli bir tespitte bulunur. "Ahalinin hususiyet ve kabiliyetini hesaba katmayan bir sistem tatbik olunmaktadır. Usullerimizin fenalığı her gün yeni felaketlere sebebiyet verdiği halde biz asla bunların psikolojik cihetlerini düşünmüyoruz."[63] İşkencenin doğal olarak kanıksanmasında bu boyutun son derece önemli olduğu tartışma götürmez bir gerçektir.

Tüm bu saydığımız nedenler, Türkiye'den hem yönetenler hem de yönetilenler için geçerli olan bir *zihniyet* ortaklığı yaratmıştır. Var olan hukuk sistemi ile gerçek hayatın birbirinden kopukluğu, bir dünyadan bakılarak diğeri hakkında bir fikre varılamayacağı gerçeğini kanıksatmıştır. Ve insanlar bu ikiliği değiştirmeye değil, uymaya, onu kendi gerçeklikleri yapmaya yönelik bir davranış içindedirler.

İşkence yapmanın ve işkence görmenin normal sayılmasına yol açan ikinci önemli neden birey-devlet ilişkisidir.

b— Birey ve Devlet İlişkisi

Osmanlı toplumunda adalet kavramı merkezi bir rol oynar. Reaya-

61. Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Cereyanı,** s. 63, İst. 1962.

62. Şerif Mardin, **a.g.e.,** s. 99.

63. T. Zafer Tunaya, Amme Hukukumuz Açısından Garpçılık Cereyanı, **İ.Ü.H.F. Mecmuası,** cilt 14, No: 3/4, s. 605, İst. 1948.

nın huzuru ve güveninin sağlanması prensibi egemenliğin en meşru temellerinden birisidir. Her padişah bunu bilir ve reaya, devlet ve toplumun en temel dayanağı sayılır. "Reaya Allah'ın padişaha bir vediasıdır", fermanlarda bu söze sıkça rastlanır. "Padişahların en büyük serveti reayanın hayır dualarıdır"[64], Osmanlı düşünürleri yönetim sorunlarını tartıştıklarında bu fikri çok sık kullanırlar.

Otoritenin gücünün ancak padişahın adil olması, tebaanın can ve malını emniyette bulundurması, halkın karnının doyurularak hoşnut tutulması ile sağlanabileceği Osmanlı yönetim prensibinin ayrılmaz bir özelliği olmuştur. Göçebe demokrasisi veya askeri demokrasi diyebileceğimiz eski Türk toplumlarının alışkanlıkları sürdürülmüş, bu, Sasani, Arap, Bizans devlet gelenekleri ile de birleştirilerek, çağına göre oldukça gelişmiş sayılabilecek bir hukuk devleti kurulmuştur.

İlk Osmanlı padişahlarının özel kişilerce de dava edilebilecekleri, yılda bir kere mahkeme önüne çıkıp şikâyetçi olanların başvurması sonucu yargılanabilecekleri; yine padişahların, ilk dönemlerde her sabah, sonraları haftada iki gün "mezalim" dinledikleri, divan-ı hümayun'un ilk ve asli görevinin şikâyet dinlemek olduğu, haksızlığa uğrayanların sorunlarının derhal çözüldüğü, padişah kapısının "adalet dağıtılan yer" olarak adlandırıldığı üzerine Osmanlı kaynaklarında bol miktarda bilgi bulunmaktadır. Kanuni Sultan Süleyman Kanunnamesi'nde, "Padişahın doğru yoldan ayrılması halinde, vezirlerin ve ulemanın uyarısı ile ordu komutanı tarafından tahttan indirilebileceği", bir kanun maddesi olarak vardır.[65]

Amacım Osmanlı hukuk sisteminin mükemmelliği üzerine söylenenleri tekrarlamak veya bunun doğru olup olmadığını tartışmak değil. Belirtmek istediğim Osmanlı'da adalet kavramının toplumu saran son derece güçlü bir ideoloji olduğu ve otoritenin kendi gücünü ve meşruiyetini bu kavramda temellendirdiğidir.

Eski Türk toplumlarında otoriteyi yönetici kesimin kutsallığı ile temellendiren anlayış güçlenmiş, devletin bireyin karşısına hiçbir ara kurum tanımayan tek otorite olarak çıkmasını sağlamıştır. Adaletin tek temsilcisi devlettir ve o adaleti sağlamak için her şeyi yapar. Adalet adına şiddet kullanmak, gerekirse işkence etmek onun en doğal hakkıdır.

---

64. Ahmet Mumcu, Coşkun Üçok, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 206, Ank. 1987.

65. Engelhart, **Tanzimat**, s. 199, İst. 1976.

Devletin tek ve tartışılmaz, ne yaparsa yapsın mutlaka itaat edilmesi gereken bir kurum olduğu özellikle İslamda oldukça ayrıntılı işlenmiş bir yönetim ilkesidir. Hemen hemen tüm İslami devletlerde yöneticiler, üste itaati meziyet sayan, isyan, başkaldırı ve hak istemeyi yasaklayan, otoritenin kutsallığını ve dokunulmazlığını anlatan yüzlerce ayet ve hadisi bir araya toplattırmışlar ve kitap olarak bastırmışlardır.

"Eğer sana Allah bir zarar ulaştırırsa, bu zararı da yine Allah'tan başka ortadan kaldıracak yoktur, eğer sana bir fayda ulaştırmak isterse, yine onun fazlından başka bunu ulaştıracak yoktur. Ve o bağışlayan ve merhamet sahibidir", "...istediğini bağışlar ve istediğine de ceza verir." Tanrıya atfedilen tüm bu özellikler, onun yeryüzü nizamı olan devlete de tanınmıştır. "Ey iman etmiş bulunan kimseler, Allah'a itaat edin, onun resulüne itaat edin, ve kendinizden olan ulû-l-emre (buyruk sahiplerine, idarecilere) de. Bir şey hususunda ihtilafa düşerseniz ve eğer siz Allah'a ve ahiret gününe inanan kimseler iseniz, bunu da Allah'a ve O'nun Resûl'üne havale eyleyin. (En-Nisâ: 59)."[66] Böylece devlet, Tanrı'nın mutlak otoritesinin tek temsilcisi olarak hem adaleti koruyan ve kollayandı hem de cezalandıran. İşkence de adalet adınadır. İtiraz edilemez, en fazla adalet dağıtımında ceza ölçüsü aşıldığında şikâyet edilebilir. "Şeriatın kestiği parmak acımaz." Devletin, adaleti sağlamak ve dağıtmak için gerekirse işkence de dahil şiddet kullanması yönetim kültürünün doğal bir parçası olmuştur. Osmanlılarda sadrazamın her çarşamba, yeniçeri ağasının haftanın belli günlerinde, yanlarında işkenceci, falakacı eşliğinde çarşı pazar dolaştıkları, hile yapan, sahte mal satan, terazisi bozuk, kötü mal kullanan esnafı hemen olay yerinde cezalandırdıkları, (en basitinden falakaya yatırmak veya ayak parmak uçları yere zor değecek şekilde dükkân kapısına kulaklarından çivilemek vb.) büyük adalet dağıtma eylemleri olarak bolca anlatılır.

Devlet, tebaası için her şeyi yapmaktadır, istenen sadece itaat edilmesidir. Bu itaat kültürü öylesine derin izler bırakmıştır ki şikâyet etmek tek muhalefet biçimi olmuştur. Her şey artık devletten beklenmektedir. Tarlasında ekinin çiğnenmemesini bile devlet sağlayacaktır. Köyünü eşkıya basarsa direnmek için bile sultandan fermanla özel izin istenecektir.

---

66. Hadisler ve Kuran ayeti için bak: Ebu'l-A'la El Mevdudî, **Hilafet ve Saltanat**, s. 18, 21 ve 41, İstanbul.

Cumhuriyette de değişmedi bu bakış. Devlet kutsaldır ve yapılacak şey onun güçlenmesine hizmet etmek, her türlü tehlikeye karşı kuvvetli tutmaktır. Ondan kendisini yumuşatıcı, zayıflatıcı taleplerde de bulunmamak gerekir. Devlet toplumsal hayatın her alanına müdahale edebilir ve yaşamın her alanını kanunlarla düzenleyebilir. Giyim kuşam bile yasalarla belirlenir.

Toplumun her alanının devletçe düzenlenmiş yasalarca belirlenmesi, bu alanlarda başka türlü davranmak isteyenleri potansiyel suçlular olarak gören son derece ilginç bir yönetim zihniyetinin gelişmesine yol açmıştır. "Bu nedenle devletin resmi dili 'suç ve ceza' retoriğiyle tıka basa doludur. Hayata 'yasallık' noktasından bakılınca, örneğin, yanılma, aksaklık gibi kavramlarla değil, ancak suç kavramıyla düşünebiliriz. Kural vardır ve nesneldir, yerine getirilmemişse suç işlenmiştir. Böylece *'suçlu bir toplum'* ile *'cezacı bir devlet'* birbirinin tamamlayıcısı olarak ortaya çıkarlar."[66]

Salt bir teorik tespit değildir bu söylenenler. Adli Sicil Bilişim Merkezi'nin açılışında yetkililer, Türkiye'de her beş kişiden birisinin sabıkalı olduğunu söylemişlerdir.[68] Eğer çocukları saymazsak toplumca devletin gözünde sabıkalı olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu tür bir devlet zihniyetinin bireye biçtiği rol bellidir. Kişinin hakları olamaz, ancak devlete karşı görevlerinden söz edilebilir. Vatandaş yoktur, tebaa vardır. Ve bunlar kendileri için neyin iyi olacağını bilemezler. Ancak devlet ve onun yöneticisi bilir bunu. "Bu memlekete komünizm lazımsa onu da biz getiririz", 1945'te bir CHP ileri geleninin söylediği bu sözler tüm bir cumhuriyet dönemine egemen olan zihniyeti sergilemektedir.

c— Toplumun Örgütlenmesinde İdeolojinin Güçlü Rolü

Osmanlı toplum yapısının ürünü olan sivil toplumun yokluğu ve bu temelde oluşmuş birey-devlet ilişkisi, İslamca da bir eldiven gibi kavranmış ve toplumun örgütlenmesinde ideoloji son derece güçlü bir rol oynamıştır. "Çağdaş Batı tarihinin siyasal bünyelerini oluşturan birimler, kökenleri bakımından ya siyasal ya ırkla ilgilidir. Tersine Doğu tarihinde... siyasal bünyenin temeli genel kural olarak ide-

67. Murat Belge, **Sosyalizm Türkiye ve Gelecek,** s. 105, İst. 1989.
68. **Milliyet,** 27.1.1987.

olojiktir."[69] İslamın bu özelliği Osmanlı devletinin kendi dışında meşru ve siyasal bir otorite odağı tanımayan ve buna müsaade etmeyen anlayışı ile çakışıyordu. Devlet hem iktisadi hem de siyasi yapının tek egemeni idi. Sistemde asalet ve soyluluğa dayanan bir yapılanmaya yer yoktu. Devlet kademesinde alınan yerlerin belirleyici olduğu bir statü toplumu söz konusu idi. İktidar dağılımının egemen biçimi olan statü, sivil toplumun yokluğu, yönetici-kul temelinde bir toplumsal örgütlenme ortaya çıkartıyordu. Patrimonyal bürokrasi olarak da tanımlanan bu statü toplumunun başındaki seçkinler, meşru iktidar yapısı sınırları dışında görünen herhangi bir iktidar kaynağını dikkatle denetimleri altında tutmaya aşırı bir özen gösteriyorlardı.

İslam inancının bu yapıları pekiştirici ideolojik karakteri, toplumda ara mekanizmaların oluşmasını sağlayacak bir düşün sisteminin gelişmesini de olanaksız kılıyordu. "İslamiyetin beraberinde getirdiği bir diğer özellik, toplum içinde örgütlenme şekillerinden bazılarını kabul etmeyişidir."[70] İkinci yapılar olarak da adlandırılan bu örgütlenme şekilleri fertle devlet arasında kalan kuruluşlardır. Devletle fert arasında tampon vazifesi görerek, bireyi devlete karşı koruyacak bu tür kurumların yokluğu, İslam dininin kapsayıcı talimatları ve ümmet yapısı ile giderilmeye çalışılır. Böylece ideolojik olarak da güçlü biçimde örgütlenmiş bu yapının dışına düşenler, kolaylıkla "toplum dışı", "zındık" olarak suçlanır ve dışlanabilirler. Devlet-birey ekseninde örgütlenmiş yapılanmadan ayrılma eğilimi gösteren her gurup potansiyel olarak yeni bir devlet kurma tehlikesi taşır ve ortadan kaldırılmalıdır. esas olan cemaattir, toplumdur ve onun çıkarlarıdır.

Bu tabloyu tamamlayan şey ise cemaat üyeleri için savunulan, eşitlik prensibi, birlik ve beraberlik ideolojisidir. "İslam bilginlerinin bize anlattıklarından sınıf, ırk ve millet ayrılıklarını kapatmanın, herkesi Allah'ın önünde eşit kılmanın İslamiyetin en kapsayıcı bir inancı olduğunu anlıyoruz."[71] Ayrıcalıklı dini temsilcilik kurumunun reddedilmesi, yani Tanrı ile kul arasında (Hıristiyanlıkta kilise olan) ara mekanizmanın kabul edilmemesi, ümmetin kaynaşmış, farkları olmayan bir kitle olduğu ideolojisini güçlendirmiştir. Cumhuriyet döneminde de toplumun ideolojik örgüsü "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaş-

69. Gibb, Evolution of Goverment In Early İslam, Studies, aktaran Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji,** s. 53, İst 1983.

70. Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, s. 55, İst. 1983.

71. **a.g.e.,** s. 74.

mış bir kitle olduğumuz" fikri etrafında örülmüştür. Birleştirici bir ideolojinin tartışmaya ve farklı düşünmeye çok iyi bakmayacağı tahmin edilebilir. Bu tür unsurlar derhal "karıştırıcı", "nifak sokucu" olarak suçlanır ve cezalandırılır.

Bu tablonun doğal sonucu toplumda, sürekli ve sistemli bir muhalefeti olanaklı kılacak iktisadi-siyasi ve ideolojik yapıların yokluğudur. Şüphesiz bol miktarda ayaklanma olmuştur ama devletin dışında meşru olarak siyasal güç kaynağı olan grupların yokluğu kalıcı kazanımları engellemiştir. İslam hukukunun gelişmiş yapısı, yargılamasız ceza verilmemesi prensibi, devletin cemaat üyelerine yönelik haksızlıkları bizzat kovuşturması, adalet fikrine verilen merkezi rol, tebaaya yönelik ölüm cezalarının Kuran'ca sınırlandırılması ve İslam hukukunun sorguda işkenceyi resmen yasaklaması[72] gibi faktörleri de bu tabloya eklediğimizde, Batı'da olduğu gibi açık bir çatışmanın niçin yaşanmadığı daha kolay anlaşılabilir.

Konumuz olan işkence açısından, ideolojik temelde örgütlenmiş toplum gerçeğinin anlamı, Batı'da yaşanan engizisyon pratiği sertliğinde bir çatışmanın yaşanmamış olmasıdır. Çatışmanın sert olmaması hesaplaşmanın da sert olmaması anlamına gelmektedir. Devlet, başvurduğu şiddet ve işkenceyi ideolojik olarak temellendirmiş, sadece cemaat dışına düşenlere karşı, cemaatin çıkarları için adalet gereği, zorunlu olarak yapılan bir uygulama olarak sunmuştur. Ayrıca kanunen yasaklamayla eşit sayılabilecek bir biçimde işkenceyi sınırlandırdığını, hatta işkence yapan yöneticilerin cezalandırıldığını da biliyoruz.

Gerçek hayatta yaşanan işkencenin boyutunun ne olduğu gerçekliğini bir kenara koymak koşuluyla böylesi bir yapının ideolojik gücü ve işkenceyi sürekli kılmadaki fonksiyonu görülmek zorundadır.

---

72. İslam hukukunda hadd (zina, zina iftirası, hırsızlık, yol kesme, sarhoşluk) ve kısas-diyet cezaları değişmezdir. Bunun dışındaki tüm cezalar tazir cezalarıdır. Yani değişirler ve prensipte 80 değnekten fazla olamaz. İşkencenin resmen yasak olduğu, adam öldürme cezasının bile diyetle para cezasına çevrilebildiği bu ceza sisteminin, dönemine göre oldukça yumuşak olduğu kabul edilmek zorundadır. Ceza sisteminin bu karakteridir ki falaka ve değnek cezasının aşırı yaygın kullanılmasına yol açmıştır.

IV— İNSAN HAKLARINI TEMEL ALAN BİR AYDINLANMA HAREKETİNİN YOKLUĞU

İnsan hakları sorunu, Türk düşün hayatında ve politik mücadele tarihinde, son yıllardaki gelişmeler bir kenara bırakılmak koşuluyla merkezi bir rol oynamamıştır. Klasik anlamda aşağıdan yukarıya bir burjuva devrimler süreci yerine, Prusya örneğinde olduğu gibi yukarıdan aşağıya, Engels'in tanımıyla karşı devrimci bir sürecin yaşanmış olması bu eksikliğin bir nedeni olarak gösterilir. Fakat bu açıklama son derece yetersizdir. Burjuva demokrat veya sosyalist hareketlerin bu sorunu farklı dönemlerde dahi olsa gündeme getirmemiş olmaları gerçekten şaşırtıcıdır.

Burada, birçok diğer ülkede de gözlenen, yönetilenlerin ve onların temsilcisi olan muhalefet hareketlerinin yönetici kültürden büyük ölçüde etkilendikleri ve aynı zihniyeti kendi içlerinde yeniden ürettikleri gibi genel bir tespit yapabiliriz. Böylece yöneticilerle ilişkiyi kökten sorgulayan bir anlayış yerine, kendisini yöneticinin yerine koymak isteyen bir muhalefet kültürünün gelişmesi olanaklı olmaktadır. Şiddet ve işkence konusunda bunun anlamı ise egemen kültürü aşan bir anlayış geliştirmek yerine mevcut değerleri aynen kabul etmek ve sorgulamadan yeniden üretmektir.

En azından sosyalist hareket açısından bunun bolca örneklerini vermek mümkündür. Sorunları şiddet yoluyla çözmeye aşırı yatkınlık, şiddet kullanmanın kendisini bir hedef haline dönüştürerek kutsallaştırmak, kendi saflarından veya başka örgütlerden insan öldürmek veya işkence etmek, bizde de sıkça yaşanmış pratiklerdir. Fakat bu açıklama tarzı çok geneldir. Her ülkede benzeri olaylar yaşanmıştır ve yaşanmaktadır. Yukarıdaki tür bir açıklama elbette sorunun genel olan bir boyutuna işaret etmektedir. Fakat bizim için bundan daha önemli olan Türkiye'de *insan hakları* sorununun niçin toplumsal muhalefet hareketi tarihinde merkezi bir rol oynamadığının özgül nedenlerini bulup gösterebilmektir. Çünkü bu sorun işkencenin doğal ve normal sayılmasında merkezi bir rol oynamaktadır.

Burada tek tek bazı tespitler ve tezler biçiminde bu soruya cevap aramaya çalışacağım. Elbette bunlar ilk ham düşüncelerdir ve tartışma sürecinde açılmaya ve değiştirilmeye muhtaçtır.

a— Devlet Kurtarma İdeolojisi

"Romantik düşünce içinde -aydınlanma ve klasik düşünceyle taban tabana zıt biçimde- Almanya'nın feodal artıklarını savunan fikirler olduğunu görüyoruz. Hatta ortaçağ ve feodal ideolojinin yenilenmesi çabasının çıkışıdır bu. Elbette ki bu tespit bizi, romantizmin sosyal temelinin burjuva olduğu gerçeğini görmemeye itmemelidir... Gerek romantik düşünce gerekse reaksiyoner geç romantik düşünce Almanya'nın modern bir ülkeye... kapitalist bir ülkeye dönüşmesini istemektedir. Fakat bunu mutlakiyetin bütünüyle yok edilmesi, feodal artıkların kaldırılmasıyla birlikte istememektedir (Bunları koruyarak gerçekleşmesini istemektedir)."[73] Lukacs'ın Alman romantizmi için söylediği bu genel tespitlerin 19. yüzyıl Osmanlı muhalefet hareketinin genel karakterini de yansıttığını söyleyebiliriz.

Çökmekte olan bir imparatorluğun nasıl kurtarılacağı Osmanlı aydınının temel problemi olmuştur. Amaçları ve en büyük kaygıları, düşüncelerinin başlangıcı ve sonu, "devleti kurtarmaktı". "Bu devlet nasıl kurtulur", sorusu cumhuriyet dönemi de dahil tüm muhalefet hareketlerinin merkezinde durmuş, taraflar "kurtarma" konusunda önerdikleri farklı çözüm yollarına göre birbirlerinden ayrılmışlardır. "Batı'nın zevkine varamadığı bir kavram ve düşünceydi bu" diyor bir aydınımız.[74] Bu nedenle Batı düşünce akımlarıyla sıhhatli bir buluşma sağlanamıyordu.

Devleti kurtarmak merkezi problem olunca, hürriyet, insan hakları ve özgürlükleri gibi sorunlar daima yan bir sorun olmuş, ancak devletin kurtarılmasına hizmet ettikleri ölçüde ciddiye alınmış, bunun dışında belli dönemlerde muhalefet tarafından bile bir tehlike olarak kavranmıştır.

"Jön Türkler'in en derin özlemlerinin "hürriyet" olmuş olduğu doğru değildir. Jön Türkler'in en derin isteği Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durdurmaktı. Hürriyet ancak dolayısıyla kendilerini ilgilendiriyordu".[75] Devleti kurtaracak güçlü bir otoriteye duyulan öz-

73. Lukacs, **Die Romantik als Wendung in der Deutschen Literatur** (1945), (Alman Edebiyatında Dönem Olarak Romantizm, 1945'ten bu yana Romantizm Araştırması) in Klaus Peter (Hrg.), Romantik Forschung seit 1945, s. 40-41, Königstein, 1980.

74. Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 14, İst. 1983.

75. **a.g.e.**, s. 219.

lem, birlik, uyumluluk ve bağlılık ihtiyacı, dağılmaya karşı Osmanlı aydınının özlemiydi. Tıplı Geç Romantikçiler[76] gibi bireyi arka plana alma veya onu tümüyle bir başka amaca bağımlı kılma öne çıkan özellik oldu.

Romantizmin acı duygusu, Jön Türk aydınının haline oldukça denk düşmüştür. Vatan acısı, ortak sayılan bir vatanın parçalanması karşısındaki ruh tedirginliği, bunu engellemek için geçmişi canlandırma ve gelecekte yeniden sürdürme arzusu başlangıç döneminde Osmanlı aydınının önemli motifleri olmuştur.

"Adil padişah" fikri bu nedenle de uzun yıllar muhalefete egemen oldu.[77] Hilafetin kaldırıldığı cumhuriyette bile *adil bir devlet* özlemi, yani kurtuluşun devletin adilleştirilmesinden geçtiği, önemli bir zihniyet olarak muhalefete egemen olmuştur. Böylece çözüm yine devlettedir. Bu bakışla adaletli ve adaletsiz devlet ayırımı yapılmakta, devlet-birey ilişkisinde, birey ve hakları sorunu tamamıyla ilgi alanı dışına çıkarılmaktadır. Tek hareketli alan devlettir. Tüm yapma ve düzenleme yetkileri devlette görülerek toplumdaki beklentiler devlete kaydırılmaktadır. "Böylece tüm faaliyetlilik birinden diğerine kaydırılmaktadır. Bireylerden devlete, devletten Tanrı'ya ve Tanrı'da ise artık bu, önceden bilmek ve yazılmış kanunlardır."[78]

Adalet ancak iyi yöneticiler sayesinde olanaklıdır, sorun devletteki bozukluğa yol açan yöneticileri değiştirmektir. Özellikle Jön Türkler'in siyasal sistemin işleyiş mekanizmalarına köklü eleştiri getirmekten çok uzak olduklarını, muhalefetlerine güçlü bir pragmatizmin ve yüzeyselliğin egemen olduğunu görmekteyiz. Gerek Jön Türkler gerekse sonraki dönem muhalefet hareketleri kendilerini, devletin adaletli işlemesini sağlayacak kadrolar olarak değerlendirmektedirler.

Sosyalist düşünce de bu kültürle önemli bir hesaplaşma yaşamadı. Hatta aynı zihniyeti devraldı ve kendisini Jön Türkler'in yerini alan gerçek kurtarıcılar olarak gördü.

Devleti kurtarmak, güçlü bir otoriteye duyulan özlem, muhalefet-

76. Almanya'da özellikle Fransız işgalinden sonra gelişen, 19. yüzyılın ortalarında yaygınlaşan ve egemenlik sağlayan bir düşünce akımı. Birçok özelliği ile aydınlanma karşıtı bir nitelik arzediyordu. (Ayrıntılı bilgi düşünce tarihi üzerine yazılmış kitap veya ansiklopedilerde bulunabilir.)

77. "Adil padişah ideali modernleşme akımına katılan İslam topluluklarının Batılılaşmanın ilk evresinde gösterdikleri karakteristik bir tepkidir." (Şerif Mardin, **a.g.e.**, s. 67.

78. Dr.Carl Schmitt, **Polltische Romantik,** s. 169.

te de eliter ve otoriter düşüncelerin egemen olmasına yol açmıştır. Bu bağlamda *kameralizmin* Türk düşün hayatını geniş ölçüde etkilemiş olması anlaşılır olmaktadır. Batı siyasal düşüncelerinin Türkiye'ye hangi kanallardan girdiğini araştıran Şerif Mardin bunun, "Batı'nın "büyük" siyasal düşünürlerinin eserleri yoluyla değil, fakat Batı'da fizyokratlar olarak bilinen... kamu idaresi kuramcılarının uzantısı sayılan kameralizm yoluyla" girdiğini söylüyor. Kameralizm, "Batı'da 'aydın despotizmi' adı verilen siyasal götüşün siyasal teorisini oluşturuyordu. Aydın despotizmi ise Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Prusya Kralı Büyük Frederich gibi merkeziyetçi devlet kuruculanının o zamanlar için kotarılmış 'gelişme' politikasıydı."[79]

Cumhuriyet fikrinin uzun yıllar tehlikeli bulunması, Meternich'in merkezi polis devletinin istikrarlı, sağlam ve organik olmasının öne çıkartılarak örnek alınması, III. Napolyon Cumhuriyeti'nin ideal örnek olarak gösterilmesi, Osmanlı ve Türk aydınları tarafından tesadüfen yapılmış tercihler değildir. Otoriter bir devlete duyulan özlem, cumhuriyet dönemi aydınının da önemli bir arzusu olmuştur.

b— Ortak Kimlik Arayışı

"Bu hafta haritaya baktım. Ağlamamak kabil değil. Çoğu gitti azı kaldı. Bu da gidecek an Karîb..."[80] "Vatan elden gidiyor" temelindeki bu parçalanma paniği, tüm insanları bir arada tutacak ortak ruh halini yaratmak, manevi birliği sağlamak görevini Osmanlı aydınının temel sorunu yaptı. Devlet sınırları içinde yaşayan tüm milliyetleri bir arada tutacak ortak manevi, dini birlik ve beraberlik duygularının yaratılması her şeyin merkezine konmuştu. Osmanlı toplumunun ortak kimliği neydi? Ve kurtuluş hangi kimlik etrafında olanaklıydı? Kendi kendini bulma olarak da tanımlanacak bu çaba, dönemde oluşan tüm muhalefet hareketlerini karakterize etmektedir. Batıcılar, Osmanlıcılar, İslamcılar, Türkçüler veya bunların çeşitli sentezleri (Türk-İslam veya Batıcı-Osmanlıcı) biçiminde bir araya gelen muhalefet hareketleri dikkat edilirse hep ortak kimlik arayışı etrafında kendilerini tanımlamışlar ve şekillendirmişlerdir. Hepsi devle-

79. Şerif Mardin, **Tanzimat Ansiklopedisi,** Düşünce Akımları maddesi, s. 342, İst. 1985.

80. Şükrü Hanioğlu, **Osmanlı İttihat Terakki Cemiyet ve Jön Türkler,** cilt I, s. 633, İst. 1985.

ti, kendilerince doğru kimlik etrafında kurtarmak isteyen bu akımların, kolektif kimliği tehlikeye düşürecek birey ve birey hakları gibi kavramlara itibar etmemeleri kaçınılmazdı.

c— Elitizm Teorilerinin Etkisi ve Halka Güvensizlik

Odağına devleti kurtarmayı koymuş bir bakışın cevap vermesi gereken bir soru da bu kurtarıcıların kimler olduğuydu. Osmanlı ve cumhuriyet aydınlarının ya kendilerini kurtarıcı olarak görmeleri ya da bu görevi yerine getireceğine inandıkları orduya kurtarıcı fonksiyonu yüklemeleri elitizm teorilerini geliştirdi.

Halka soğuk bakmanın, ondan uzak durmanın Türk tarihinde ilginç bir geçmişi vardır. Selçuklu aydınları "Halktan ve halka ait şeylerden ayrılmayı kendilerine bir şeref bilmişlerdir."[81] İlk Osmanlı reformcuları da halkın birtakım işlere karışmasından çok korkmuşlardır. Bunun Osmanlı yöneticilerinden kalma bir korku olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı toplum yapısının bir sonucu ilk burjuva muhalefet hareketleri devlet kademelerinde oluşmuştur. Muhalefet önderlerinin genellikle devlet memurları olmaları, devlet-tebaa ilişkisinde onları devlet geleneği doğrultusunda bir tavır almaya itmiştir.

1789 Fransız Devrimi, ilk Osmanlı reformcuları için ayak takımı ve serserilerin işidir. Burjuva reform hareketinin önderlerinden sayılan Ziya Paşa'nın Paris'te yaşadığı yıllarda, Paris Komünü ile ilişkisi postasının gecikmesinden şikâyetçi olmasıdır. Bizlere tarihimizin büyük hürriyet kahramanı olarak tanıtılan Namık Kemal'in ise en büyük korkusu devleti bitirecek halk ayaklanmasıdır. "...lakin bilir misiniz ki ben neden korkarım? Dirayet ve hamiyetle itiraz makamına çıkanlar yine böyle tarik-i itidalde istisal-i maksada çalışıp dururken açlık susuzluk ayak takımının canına kâr eder de bir kere onlar silaha sarılacak olursa alimallah İstanbul Kanara'ya döner. Bu bahane ile belki devlet de biter. Hemen cenab-ı hak muhafaza etsin."[82]

Türk muhalefet hareketine damgasını vuran İttihat Terakki önderlerinden, doğrudan bir halk hareketini büyük tehlike olarak gösterenlerin ve "avamın cehaletinden" korkanların sayısı oldukça kabarıktır.

81. Çetin Yetkin, **a.g.e.**, s. 54.

82. İhsan Sundu, Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, **Tanzimat**, cilt I içinde, s. 851, İst. 1940.

Elitçi düşüncenin temel problemi yönetimi ele geçirecek, adaleti yeniden sağlayacak bir seçkinler ekibinin yetiştirilmesidir. Toplumun ahlaki yapısını kuvvetlendirecek olan seçkinlerdi ve onlar kurtuluşun yolunu bildikleri, doğanın ve toplumun yasalarına vâkıf oldukları için siyasal önderlik sorununu çözecek ve halka görevlerini öğreteceklerdi. Memleketi kurtaracak elit bir zümrenin nasıl yaratılması gerektiği Jön Türk hareketini uğraştıran ciddi sorunlardan birisi olmuştur.

Bu tür düşüncelerin gelişmesinde pozitivist ve sosyal-Darwinist öğretilerin etkisinde kalmış olmalarının payı vardır. Fakat asıl sorun ilk ortaya çıkış dönemlerinde halktan bekledikleri desteği bulamamaları ve ciddi bir hayal kırıklığına uğramalarıdır. 20. yüzyıl başında Osmanlı muhalefet hareketlerinin yayın organlarında bu tür hayal kırıklıklarını dile getiren bolca makaleye rastlamak mümkündür. "Kabahat kimdedir?... Millettedir", diyerek başarısızlıklarının suçunu halka yükleyen veya "Alçaklığın bu derecesine miskin miskin bakan halka lanet", gibi cümlelerle halka lanet okuyan yazılar yazılmaktadır. Halk cahildi, ne istediğini bilmiyordu ve bu cahil halka güvenilmezdi. Fakat gene de onun için doğru olduğu bilinen şeyler yapılmalı ve bu halk kurtarılmalıydı. Osmanlı aydınına egemen olan bu ruh halinin tüm bir cumhuriyet döneminde de sürdüğünü söyleyebiliriz.

Tarihimizde, *"halkımızın"* kendisinden beklenen desteği vermemesi, muhalefet hareketlerini, iktidar yolunu kendilerine açacak orduya yöneltmiştir. Böylece "uzmanlar" ve "seçkinler" teorileriyle vatanı kurtaracak aktif, eylemci ordu üyeleri arasında tarihimizin büyük koalisyonu kurulmuş oldu. Meşruiyetini, kendisinin halk için en doğrusunu biliyor olmasından alan otoriter teoriler, düşünce sistemine ve muhalefet hareketine egemen oldu. "Halk için halka rağmen" sloganı 70'li yıllara kadar sosyal demokrasinin temel sloganı idi.

Sosyalist düşüncenin bu gelenekten de esaslı bir kopuş yaşamadığını söyleyebiliriz. "İbne halkımız bizi anlamadı", cümlesinin şaka amacıyla da olsa söylenmediği cezaevi var mıdır? Burada ilginç bir paradoks veya diyalektik ilişki söz konusudur. Kendisini kurtarıcı olarak gören anlayış, halka da soyut ve kutsal bir anlam veriyor. Kendisine nasıl olağanüstü sıfatlar yüklüyorsa, halka da aynı sıfatları yüklüyor. Böylece gerçekte nerede ve nasıl olduğu meçhul, kişileştirilmiş bir, *"halkımız"* ortaya çıkıyor. Bu halkın kendisine layık görevleri yerine getirmemesi, "normal" davranması ise hayal kırıklıklarının başlan-

gıcı oluyor. Asıl problem, devrimci-halk karşıtlığında kurulan, tarafların her ikisine de yüklenen fonksiyonların *"romantik karakterinden"* kaynaklanmaktadır.

Bu noktada "Türk aydınının" ve de sosyalistlerinin kendilerine oldukça büyük misyonlar yüklediklerini söyleyebiliriz. Tüm "az gelişmiş" ülkelerde, belli bir eğitim görmüş olanların kendilerine benzer misyonlar yükledikleri ileri sürülse bile Türk politik hayatında örnekleriyle kıyaslanmayacak bir ağırlığın ve sürekliliğin var olduğunu görmekteyiz.[83]

Kendisine, nereden aldığı sorusu oldukça tartışmalı olan, tarihi birtakım misyonlar yükleyen her grubun varacağı yer, otoriter öğretiler yaratmak ve bu misyonları doğrultusunda totaliter sistemler kurmak mıdır, sorusu, bu bağlamda bizi uzunca bir süre uğraştıracağa benzemektedir.

d— Batı Düşünce Akımlarının Etkileri

Türk muhalefet hareketinde elitizm ve halka güvensizliğin sonucu otorite özlemli teorilerin gelişmesinde, birey ve hakları sorununun fazlaca merkezi bir rol oynamamasında önemli bir neden de Batı'dan etkilendikleri düşünce akımlarının bu nitelikten uzak olmalarıdır. Karşılıklı bir etkilenmedir bu. İhtiyaç neyse ona uygun teoriler alınmaktadır Batı'dan.

Osmanlı rejiminin meşruiyet kaynağının İslam dini olması Osmanlı aydınını kaçınılmaz biçimde pozitivizme itti. Muhalefet hareketinin özellikle askeri okullarda ve tıbbiyede gelişmesi de bu eğilimi güçlendirdi. Bu okullarda okutulan biyoloji, fizik, kimya gibi dersler, sistemi ve onun dini karakterini eleştirmek isteyenlere bolca malzeme sağlıyordu. Biyolojik materyalizmin, daha sonra ilk sosyalist hareketi bile belirleyecek derecede etkilemesinin bir nedeni de buydu.

Doğa olaylarının kanunlarını öğrenen öğrenciler kendi toplumlarına da bu gözle bakmaya başladılar. Özellikle tıp öğrencilerinin insan anatomisi üzerine öğrendiklerini aynen topluma da uygulamalarının izlerini tüm bir Jön Türk düşünce sisteminde görmek mümkündür. Toplum hastaydı. Kendileri onun "içtimai tabip (toplum dok-

---

83. Türkiye'de bu kitap yayımlandığında kurulması beklenen, aydınlarımızın Sosyalist Parti deneylerini, -önemini küçümsemeden- bu açıdan da analiz etmenin ilginç olacağı kanısındayım.

toru)" idiler ve toplumun nasıl tedavi edilmesi gerektiğini biliyorlardı.

Doğa ve insan anatomisi kanunlarının topluma uygulanması, bu kanunları bilenlere seçkin ve ayrıcalıklı bir yer veriyordu. Toplumu yönetmek, evrenin düzenini, maddi gelişmesini bilenlerin, teoriye hâkim olanların işiydi. Böylece ikinci, üçüncü elden kaynaklar üzerinden de olsa, pozitivist ve sosyal-Darwinist öğretilerin büyük etkisinde kalındı.

Türk düşün hareketinin öncülerinin, ilk burjuva demokrat hareketinin temsilcilerinin, Batı'nın ırkçı ve Darwinist teorilerinden etkilenmeleri Türk demokrasi hareketi açısından ciddi bir talihsizlikti denebilir. Sosyalist hareket de bu pozitivist ekibin içinden doğdu ve maddi yapıya yaptığı aşırı vurgu dışında Batılılaşmacı burjuva aydınlardan çok farklı bir özellik göstermedi. Zaten 60'lı yılların sonlarına kadar da ciddi bir varlığından söz edilemez.

e— Birey ve İnsan Hakları Fikrinin Tehlikeli Karakteri

Birey, özgürlükler, insan hakları gibi kavramların bu düşünce dünyasında elbette ağırlıklı bir yeri olamazdı. *İnsan hakları* evrensel bir düşünceydi; ortak bir ruh birliği, manevi bütünlük yaratmak gibi ihtiyaçlara cevap veremezdi. Eşitlik, özgürlük gibi kavramlarla birlikte kullanıldığında, çokuluslu imparatorluk yapısında dağıtıcı, parçalayıcı bir işlev görürdü. Bu nedenle Osmanlı aydını birey ve haklarını vurgulamak yerine, bunun tersi bir anlayışı geliştirmeyi tercih etti. "Müşterek bir tehlike" ile karşı karşıya idik ve bu noktada "ferdi hürriyet ve ferdi şahsiyet" düşüncelerinin yerine, "İstiklal ve milletin (kolektif şahsiyetin) korunması" öne çıkmalıydı.[84] Birey yerine biz konmalıydı.

> "Biz demek 'bir' demektir
> Ben sen ona taparız...
> Ben sen yok biz varız"[85]

---

84. Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri,** s. 89, 90, İstanbul, 1960.

85. Ziya Gökalp, aktaran A. Bedevi Kuran, **Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İnkılap Hareketleri,** s. 608-609, İst. 1959.

Bireyi ve onun haklarını öne çıkartmak doğru değildi. Çünkü "hak yok vazife vardı".[86]

Toplumun menfaatleri ve yüce idealler karşısında bireyi eriten zihniyet, başlangıçta İslami, daha sonra ona karşı çıkan pozitivist ve nihayet sosyalist düşüncede değişmez ortak bir çizgi olarak günümüze kadar gelmiştir.

İnsan hakları sorununun merkeze alınmamasında, bu düşüncenin "dağıtıcı" karakteri, geleneksel devletçi ideoloji ile bağdaşmaması kadar, Avrupa'nın bir "düşmanı" olarak kavranmasının da rolü olmuştur.

Birçok yayın organında, "insan hakları sözcülüğü yapan Avrupa'nın", "insaniyet ve medeniyet iddialarına inanılmayacağı", bir fikri sabit halinde tekrar edilir. Sömürgecidir, emperyalisttir Batı ve bizi parçalamayı, (veya günümüzde) bizi sömürgeleştirmeyi hedeflemektedir. "Avrupa'nın hümaniterliği ve adaleti yalnız riyakârlıktan ibarettir."[87]

Tüm bu sayılan nedenlerin sonucunda insan hakları sorunu 80'li yıllara kadar erteleniyordu.

f— Sosyalist Düşünce ve İnsan Hakları

Burada özellikle sosyalist hareketin bu süreçteki yeri üzerine ayrıntılı durulmadı. Bunun sebepleri var. Birincisi 1960'ların sonlarına kadar bir sosyalist hareketten söz etmek oldukça zor. Bir hareket olduktan sonra ise *insan hakları* sorununa ayrı bir ton getirdiğinden söz etmek çok zor. Genel düşünce ortamının ve ona egemen olan zihniyetin etkileyicisi değil etkileneni durumunda idi sosyalist hareket.

Bir aydın hareketi olarak doğmuş, geleneksel modernleşmeci bakışı savunmuş, burjuva devrimleri tamamlama anlayışı nedeniyle bunun taşıyıcısı olduğuna inandığı asker-sivil bürokrasi arasından doğal yandaşlar aramaya çalışmış, böylece cumhuriyet tarihinde devletin yedeğinde, Kemalizm'in üvey çocuğu bir güç olmuştur. "Kemalizm'le sosyalizm arasında aşılmaz duvarlar yoktur", teorisinden, "ordu-gençlik el ele milli cephede (68 hareketinin en çok kullandığı)" slo-

86. Ziya Gökalp, aktaran Y. Hikmet Bayur, **Türk İnkılap Tarihi,** cilt II, kısım IV, s. 352, Ank. 1983.

87. Aktaran Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasal Fikirleri,** s. 117, İst. 1983.

ganlarından kurtulduğu, politik bağımsızlığını kazandığı 70'li yıllarda ise bu elbette otomatik olarak bir zihniyet kopuşu biçiminde yaşanmadı.

"Ne yapacağını bilmeyen", "kurtarılması" gereken halk yığınlarının, "işçi sınıfının bilimine sahip" yeni önderlerinin peşlerinden gitmeleri gerekliliği, Türk düşün ve politik hayatında, yöneten devletçi-seçkin kişilerle yönetilen cahil halk temelindeki ayırıma yeni hiçbir boyut getirmemiş, sadece onun başka cümlelerle sürdürülmesi anlamına gelmiştir. Genel sol öğretide "burjuva birey" kavramına karşı çıkmanın teorik gerekçeleri, egemen otoriter elitist kültürle paralellikler gösteriyor ve birinden diğerine geçişi kolaylaştırıyordu.

Bu noktada, burada ayrıntısını ele alamayacağımız önemli bir noktaya değinmek gerekmektedir. Pozitivist, İslami ve belli bir sosyalist öğreti, elitizmi savunmak ve otoriter yönetimlere yol açmak noktasında ciddi paralellikler göstermektedir. Bu öğretiler meşruiyetlerini kendi içlerinde kurmakta; sırasıyla, pozitif bilimleri, Tanrı otoritesini veya tarihsel materyalizmin şaşmaz yasalarını kendi eylemlerinin meşru temelleri olarak görmektedirler. Böylece davranışlarının yargılanmasında, birey ve *insan hakları* gibi kriterler değil, kendilerince savundukları dünya görüşlerine hizmet edip etmemek daha önemli olmaktadır. Bu nedenle bu düşünceler kaçınılmaz biçimde, totaliter sistemlere yol açmışlar ve savundukları idealler uğruna geniş insan topluluklarını ortadan kaldırmaktan çekinmemişlerdir. Sosyalist öğretinin, totaliter sistemlere yol açan teorik temelleri, diğer totaliter öğretilerle ilişkileri ayrıca araştırılması gereken ciddi bir konudur.[88]

88. Hannah Arendt'in **Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft,** (Totaliter İktidarın Unsurları ve Kökleri) adlı eserini bu bağlamda anmak gerekmektedir. 1950'li yıllarda, soğuk savaş ortamında, yazarının hiç amaçlamadığı biçimde, anti-komünist kampanyada araç olarak kullanılan bu çalışmada Arendt, faşizmin ve Stalinizmin ideolojik ve toplumsal kökenleri üzerinde duruyor ve aralarındaki paralelliklere dikkat çekiyordu. Bugün bu tür bir paralelliğin üzerine gitmenin hemen anti-komünistlikle suçlanmayacağı bir ortamda yaşıyoruz. Hatta bu tür bir çaba, kapitalist ve reel-sosyalist sistemlerin meşruiyet temelleri ve ortaklıkları konusunda bize ciddi ipuçları verebilir. Nasıl ki kapitalizmi eleştirmek, kapitalizm üzerine konuşmak istemeyen birisi, faşizm üzerine konuşamazsa; sosyalizm üzerine tartışmak istemeyen ve onu tabulaştıranlar da Stalinizm üzerine konuşamazlar. Nasıl ki faşizm, kapitalizmin, kolayca unutulabilecek ve ana akışa ters düşen, basit bir iş kazası değilse; Stalinizm de sosyalizmden, basit ve onun "ruhuna aykırı", bir "sapma" değildir. Nasıl ki kapitalizmin ideologları, Hitler'i şamar oğlanına çevirerek, faşizme bizzat kapitalist sistemin yol açtığı gerçeğini örtemezler-

g— Korku Psikozu ve Gerçek Fikrini Saklama Geleneği

Sosyalist hareketin otoriter ve devletçi gelenekten kurtulduğu noktalarda bile *insan haklarını* odağına alamayışında sahip olduğu teorinin iç nedenleri kadar, -belki ondan daha da önemli- içinde bulunduğu "suçluluk ve korku psikozu" da önemli bir rol oynamaktadır.

"Devlet her şeye yetkilidir ve istediğini yapar" fikri tersten bizlerin de zihnine yerleşmiştir. "İşkence yapmak da dahil her türlü şiddeti uygulamak Türk Devleti'nin karakteridir." Yaşadığımız tarihsel tecrübelerin sonucu, bu genel tespiti büyük doğallık biçiminde kültür boyutuna çıkarmış bulunuyoruz. "Devletin çıkarı işkence yapmak, bizim görevimiz de direnmektir" düşüncesi ortalama bir kültür olmuştur. Anormal olan devletin işkence yapmaması veya işkencede konuşmaktır. Böylece işkenceyi doğal saymak ve kendimizi ona göre ayarlamak fikri yerleşmekte, ilginç bir kanıksama mekanizması gelişmektedir.

"Rejimin adı ne olursa olsun işkence yapılamaz ve buna müsaade etmemeliyiz" düşüncesi bize yabancıdır. Bunda elbette, mevcut haklarımızın çoğunun "ihsan edilmiş" olmasının payı büyüktür. Fakat devletin kendi yaptığı kanun ve hukuk sistemini ciddiye almaması bizim de onu ciddiye almamamızla paralel gitmektedir. Böylece devletin hukuk sistemine bakışını biz de devam ettiriyoruz. Yani kendi kendimizi köleleştirmekteyiz. Devletin aşırı güçlü olduğu bir noktada olaya başka türlü yaklaşmanın hiçbir anlamı yoktur, biçiminde itiraz edilebilir. Ama çok kısa da olsa kendi tarihimize baktığımızda farklı bir bilinçle olaya yaklaşmanın ve bu anlamda işkenceye sistemli karşı çıkmanın izine de rastlayamıyoruz. Kendi kendimizi hapsettiğimiz bu kısırdöngüden çıkmak zorundayız. Suçluluk ve korku psikozu bu mekanizmayı işleten ana nedendir. Sol düşünceye sahip olmak Türkiye'de suçtur. Kovuşturma nedenidir. Sürekli takip edilmek ve soruşturmalara uğramak; devletin, hiçbir biçimde mevcut hukuk sistemine kendisini bağlı hissetmeden açık baskı politikası sürdürmesi, yazılı hakların bilincinde olmanın pratik anlamsızlığı bizlerde kendimizi sürekli suçlu görmek ve ona göre davranmak gibi bir psikoz yaratmıştır.

se; biz sosyalistler de tüm kötülüklerin ve olumsuzlukların kaynağını Stalin olarak gösterip, bu güne kadarki sosyalist uygulamaların sonuçlarından kendimizi kurtaramayız.

Şerif Mardin, Abdülhamit döneminde Osmanlı aydınının bir nevroz durumundan söz ediyor. "Abdülhamit'in keyfi yönetimi ve jurnalcilik sistemi, İstanbul'da aydınlar arasında kolektif bir nevroz (yaratmıştır)... hemen herkes daha jurnal edilmeden kendini suçlu hissediyordu."[89]

Günümüze kadar gelen bu zihniyeti, özellikle 12 Eylül darbesi sonrası yurtdışında da yaşadık. Birçok aydın veya sosyalist arandıkları veya haklarında soruşturma olduğu hikâyeleri anlatarak ülkeye geri dönme koşullarının kalmadığını söylediler. Kendilerini suçlanmadan suçlu ilan eden, suçlu olarak ilan edilmezse üzülen bir aydın örneği gerçekten ilginç bir örnektir.[90]

Kendini suçlu görme psikozunun bir doğal sonucu, muhalefet etme kültüründeki "adam sendecilik" veya daha doğru deyişle çekingenlik ve ürkekliktir. Bu tür bir ürkeklikten Hüseyin Cahit 1910'lu yıllar için söz ediyor. Yazıları döneminde atak, saldırgan, hırçın diye tanımlanan Yalçın, aradan 30 yıl geçtikten sonra eski dergi ve gazeteleri karıştırdığında şaşırıyor ve o dönem yazdıklarını son derece korkak ve pısırık buluyor. Bunun nedenlerini bir ruh haline bağlayarak anlatıyor: "Orta yerde sanki kimliği bilinmez bir umacı, hepimizi yutmaya hazır bir ifrit vardı. O kadar özlemle beklediğimiz özgürlüğü kullanmaya başlarsak sanki kıyamet kopacak gibi bir korku içinde kalıyorduk." Yazar bu korkuyu, "belki adı değişti, belki resmen varlığı görülmedi ama ruhu sürüp gitti",[91] dediği despotik yönetimle açıklıyor.

Bu ruhun günümüzde de üstelik asker ve polis elbisesiyle sürdüğü tartışma götürmez. Üstelik kendisinden son derece emin olan bu ruh her işbaşına geldiğinde, büyük bir alışkanlıkla basına telefon edip, "Sansür yok, ama siz neyi yazıp yazmayacağınızı bilirsiniz", demeyi normal bir uygulama haline getirmiştir. Kendini egemenlerin yerine koyup neye izin verip vermeyeceklerini onlar adına düşünmek Türk

---

89. Şerif Mardin, **a.g.e.**, s. 30.

90. Yurtdışındaki sosyalistlerin dönmek istemedikleri için bu tür hikâyeler uydurdukları söylenebilir. Fakat buradaki sorun, "dönen kahraman ile kalan hain" ikilemi değildir. Aransın aranmasın, insan istediği yerde yaşamalıdır. Günümüzde bunun yurtiçi-dışı olmaz. Önemli olan, bir nevi suçlanmaktan hoşlanan insanlar durumuna gelmiş olmamızdır. Haklarımız için kavga etmek, devletin keyfi uygulamalarıyla uğraşmak değil, aksine onu kolaylaştıran bir kültür kol gezmektedir.

91. Hüseyin Cahit Yalçın, **Siyasal Anılar**, s. 126, İst. 1976.

aydının bir yazgısı olmuştur. Sürekli bir takip korkusunun etkisinde, yaşanan bu oto-sansür anlayışı normal dönemlerde de egemen olan bir düşünme biçimidir.

Sürekli korku ve suçluluk psikozu içinde yaşamanın bir başka doğrudan sonucu birbirinden farklı iki ayrı düşüncesi olan bir toplum haline gelmemizdir. Devletin resmi dünyası ile gerçek pratiği arasındaki ayırımın uçurumu bizi öylesine derinden etkilemiştir ki bizim de bir resmi bir gerçek görüşümüz vardır. Baskı ve terör karşısında, devlet dairelerinde, kamuoyunda, "uluorta milletin içinde" açıklayacağımız resmi düşünce bizi gelmesi muhtemel tehlikelere karşı korumak için şart ve gerekliydi. Böylece muhalefet arzusunu açıktan dile getirmeyen, işi kitabına uyduran, hangi tavrın gerçek, hangisinin resmi olduğu belli olmayan ilginç bir kültür yaratmış durumdayız.

Asırların muhalefet tecrübesinin bir ürünü olarak oluşan, insanın kendi öz inançlarını saklayabileceği, onları açığa vurmaması gerektiği, bunun tehlikeli bir iş olduğu fikri her politikacı tarafından da bilinen son derece geçerli bir düşünce tarzıdır ve bu, İslami öğreti tarafından da bir kural haline getirilmiştir.

Şu anlatılan fıkra değil yaşanmış bir olaydır:

1982 yılında askeri mahkemedeki bir dava için Diyarbakır'a uçmakta olan bir avukatın uçakta canı sıkılır ve yanında giyim kuşamı ile Diyarbakırlı olduğu belli olan yolcu ile konuşmaya başlar. "Hemşerim" der, "bak görüyorsun askerler yönetime el koydular, birçok olaylar oluyor, cezaevleri doldu, çok yaygın işkence var, ne diyorsun bütün bunlara." Yolcu, giyim kuşamı yerinde olan zatı şöyle bir süzdükten sonra, "Allah generallerden razı olsun. Allah onlara zeval vermesin. Onlar vatanı kurtardılar, onlar bayrağı kurtardılar, teröristler ortalığı kana bulamışlardı, kardeş kardeşi vuruyordu, generaller huzur getirdiler, ben onlardan çok memnunum" der. Aradan biraz zaman geçince merak sırası Diyarbakırlıya gelmiştir. Avukata sorar, "Peki sen ne yapmaya geliyorsun Diyarbakır'a?" Kızgındır biraz avukat, "Hani senin katiller, teröristler dediklerin var ya" der, "ben onların avukatıyım. Mahkemem var, onları savunmaya gidiyorum." Bunun üzerine açar ağzını, yumar gözünü Diyarbakırlı, "Allah bu generallerin belasını versin. Onlar bize kan kusturdular, zulüm, işkence getirdiler, gencecik, fidan gibi gençleri zindanlara tıktılar, idam ettiler, karanlığa boğdular memleketi." Şaşırmıştır avukat, "İyi ama hemşerim" der, "biraz önce bunun yüzde yüz tersi şeyler söyledin." Güler Diyar-

bakırlı, "Ha! o birincisi mi? O benim resmi görüşümdür."

Eğer Türkiye insanı gerçek görüşünü resmi görüşü haline getirmeyi başaramazsa işkence normal bir uygulama olarak bu ülkede sürüp gitmeye devam edecektir.

1988 yılında İstanbul'da belediye otobüsünde kendisine işkence yapan polisi gördüğünde önce ne yapacağını bilemedi Zahide. Saklansa, kendisini göstermese mi idi? Ne olur ne olmazdı. Yoksa hiçbir şey yokmuş, onu görmemiş gibi mi davransa, ilk durakta inse miydi? Düşündü. Otobüse binmek hakkım, üstelik serbestim, aranmıyorum da. Niye korkuyorum? Eğer otobüse binmemesi gereken biri varsa o da bu işkenceciydi. Haykırsaydı yüzüne, "Bu adam işkencecidir", diye... Ya yeniden götürülürsem emniyete? Ya yeniden yatırılırsa tezgâha... Korku... korku... daha nereye kadar yaşayacaktı bu korkuyla. Üstelik kendisine işkence yapanın yüzüne, "Bu adam işkencecidir", diye haykıramadıktan sonra. En insani bir hakkını bile kullanamadıktan, her şeyi olduğu gibi kabul etmek zorunda kaldıktan sonra... Emniyete götürülse bile niye orada da söylemesindi aynı şeyi. İşkence edilse bile işkenceciye "Sen işkencecisin" demek en doğal hakkı değil miydi?

Bağırdı. "İşte bu adam işkencecidir, bana günlerce işkence yaptı. İnsan değil bu, hakkı yok aramıza katılmaya." Üstüne yürüdü polisin. Şaşırmıştı polis, telaşla yerinden kalktı. Şoför durmuş, kapıyı açmıştı. İşkenceci kendini zor attı otobüsten. Yolcular baş sallayarak, konuşarak hak veriyorlardı Zahide'ye.

Ne kadar kolay olmuştu!

TANER AKÇAM

1953 yılında Ardahan'ın Ölçek köyünde doğdu. Ankara Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İdari İlimler Fakültesi, Ekonomi Bölümü mezunudur. 12 Mart 1971 darbesi sonrası gelişen, antifaşist öğrenci hareketlerine aktif olarak katıldı. 1973 sonrası, Ankara'da kurulan öğrenci derneklerinin (ODTÜ-DER ve ADYÖD) ilk kurucuları arasındadır. 1975 yılında, dönemin antifaşist gençlik hareketinin yayın organı olarak çıkan, Devrimci Gençlik Dergisi'nin sorumlu yazı işleri müdürlüğünü yaptı. Dergide, Komünizm ve Kürtçülük propagandası yapıldığı gerekçesiyle, 1976 yılında tutuklandı. Hakkında 700 yılı aşkın hapis cezası istendi. 1977 yılında 8 yıl 9 ay 20 gün hapis cezasına çarptırıldı. Aynı yıl, tutuklu bulunduğu, Ankara Merkez Cezaevi'nden kazdıkları bir tünelden 6 arkadaşı ile birlikte firar etti. 1977 yılı sonunda, Federal Almanya'ya kaçak girmek isterken yakalandı. Üç aya yakın Münih Cezaevi'nde yattı. 1978 yılından bu yana, Federal Almanya'da, politik göçmen olarak yaşamaktadır. Halen Hamburg'ta bir enstitüde, Türkiye'de işkencenin tarihi üzerine çalışma yapmaktadır.

İŞKENCEYİ DURDURUN!
İNSAN HAKLARI VE MARKSİZM

İnsan ile ilgili tüm davranış biçimleriyle ilgilenen ama işkence konusunda sessiz kalan sosyal bilimleri "işkencenin en önemli suç ortaklarından birisi" diyerek yargılayan Akçam, kitabında bu sessizliği bozma çabasına giriyor.

Konuya ilişkin ahlaki ilkelerin insan haklarına ters düşmeyecek bir biçimde netleşmediği, insan haklarına ters düşen pek çok yaklaşımın doğal kabul edildiği, dolayısıyla fazla soru sorulmadığı bir ortamda, gerek bu ortamla gerek bu ortamı belirleyen tarihsel ve kültürel koşullanmayla hesaplaşmak için gerekli soruları kendi sormak zorunda kalıyor.

Akçam'ın yaklaşımı ise açık ve net: İnsan haklarını politik faaliyetimizin bir türevi olarak ele almaktan vazgeçerek politik faaliyetimizin merkezine almak zorundayız. Çünkü "... bir toplumun gerçekten ideal olup olamayacağı artık üyelerine vaad ettiği cennetle değil, çektiği sınırların dışında kalanlara yaptığı uygulamalarla ölçülecektir."



"Bu konu teorik uğraşla politik çaresizlik arasındaki uçurumu iyice açığa çıkarmaktadır. Ama öte taraftan bu çalışma, ne kadar küçük olursa olsun, işkenceye karşı mücadelede üzerinde konuşulacak bir katkı olacaktır."

Jan Philipp Reemtsma
Hamburg Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Başkanı

Taner Akçam

AYRINTI
İNCELEME

K.D.V. DAHİL
440000 TL