

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ**

**HUKUKA HERMENEUTİK YAKLAŞIM:
HANS-GEORG GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİ**

MELİKE BELKİS AYDIN

2502130183

**TEZ DANIŞMANI:
PROF. DR. YASEMİN IŞIKTAÇ**

Eskişehir - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MELİKE BELKİS AYUĞUN Numarası : 2502130183
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : KAMU HUKUKU Danışmanı : PROF. DR. YASEMİN İŞKTAÇ
Tez Savunma Tarihi : 01.04.2019 Saati : 13:30
Tez Başlığı : HUKUKA HERMENEUTİK YAKLAŞIM: HANS GEORG GADAMERİN FELSEFİ
HERMENEUTİĞİ

TEZ SAVUNMA SINAVI İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. YASEMİN İŞKTAÇ		Kabul
2- PROF. DR. NEHMET TEVŞİK ÖZCAN		Kabul
3- DOÇ. DR. HAKAN KARAKEHYA		KABUL
4- DOÇ. DR. SEVTAP METİN		KABUL
5- DOÇ. DR. ALTAN HEPER		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. RUKİYE AKKAYA KİA		
2- DOÇ. DR. ÜLKER YÖNSELBABA		

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında Alman düşünür Hans-Georg Gadamer'in felsefi hermeneutiği model alınarak hukuk uygulamasına ilişkin sorunların çözümlenmesine çalışılmıştır. Felsefi hermeneutik anlamaya evrensel bir edim olarak görür ve bu edimin unsurlarını betimler. Gadamer hukuka, felsefi hermeneutik için bu betimlemede temel bir rol yüklemiştir. Yargıç, hermeneutik geleneiğindeki Hermes gibi karar verirken daimi bir aracılık faaliyeti icra eder. Yargılama faaliyeti hermeneutik bir iştir. Yargıç hem normu tikel olaya uyarlamakla hem de geçmişteki yasayı daimi şimdiye taşımakla bunu hayata getirir. Felsefi hermeneutik hukuk sisteminin adalet – hakkaniyet çatışmasına, hukukun ötekileştiriciliği sorununa, hukukta yorumun statüsüne ve yorumun kurucu, hukuk normunu yaratıcı işleyişine kapsayıcı bir yaklaşım getirmiştir.

Felsefi hermeneutik yorumcuya temelde kurucu bir işlev tanırken bunu öznel bir keyfilik ile meşrulaştırmaz, anlama anlayanın katılımıyla olsa da evrensel ve nesnel bir temelde gerçekleşir. Bu durumda yorumun tek ölçütü de yorumcu değildir, her tür yorum Gadamer için meşru değildir. Metnin anlamını sınırı metnin kendi konusu ve özerkliğidir. Bu ölçüt hukuk için de geçerlidir. Hukuk metninin yorumlanmasında yargıç normu her uygulamada yeniden yaratan asıl yaratıcı olsa da bunun sınırı metnin gelmek istediği anlamın kendisidir.

Felsefi hermeneutik yaklaşımının değindiği bir başka önemli yargılamada maddi gerçekliğin inşası sorunudur. Felsefi hermeneutik maddi gerçekliğin yalnızca bir yeniden inşa değil aslında bir baştan inşa işi olduğuna değinir. Maddi gerçekliğin baştan bu inşasında da vicdani kanaat bir ölçüt, tanık bir anlatıcı özne ve doğrudanlık da hem bilimsel hem de ontolojik bir ilkedir. Felsefi hermeneutik bakımından bu üç öge keyfiliği sınırlayıcı sınırlar olarak da değerlendirilmelidir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında tez danışmanım Prof. Dr. Yasemin Işıқтаç'a ve özellikle Dr. Ertuğrul Uzun'a destekleri, sabırları, eleştirileri için, Freiburg Üniversitesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Bölüm Başkanı Prof. Dr. Ralf Poscher'e kütüphaneden yararlanmamı sağladığı için teşekkür ediyorum.

ÖZ

MELİKE BELKİS AYDIN, 2502130183

HUKUKA HERMENEUTİK YAKLAŞIM:

HANS-GEORG GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİ

Gadamer hermeneutiği bir yöntem değil bir disiplin olarak ele almış ve Martin Heidegger'in çoktan ontolojik bir değer yüklediği anlama ediminin evrensel özelliklerini ortaya koymak istemiştir. Giambattista Vico'dan bu yana tin bilimleri insanların kendi yapıntısı olarak doğa bilimlerinden başka bir yaklaşımı gerektirir. Vico'ya göre bunun nedeni tin bilimlerinin bilgisine erişmenin onun öznesi de nesnesi de kendimiz olduğumuzdan daha kolay olmasıdır. Hermeneutik bunun bir yordamıdır.

Anlama bir metnin kendi konusunu ortaya koyduğu, yazarının otoritesinin silindiği, önyargı ve gelenek ile biçimlenen bir edimdir. Anlama öznenin başka ile karşılaşmasıdır. Bu karşılaşmada diyalog içindeki ufuklar birbirlerine karışıp kaynaşır. Gadamer için anlamada birbirini anlayanların birbirilerini değiştirip dönüştürdüğü bir süreç ortaya çıkar.

Gadamer yaklaşımını felsefi hermeneutik olarak adlandırmıştır. Gadamer'in felsefi hermeneutik için hukuk hermeneutiğini örnek almıştır. Bu örnek alma hukuk felsefesi için çok önemlidir. Gadamer hukuk metinlerinin hem zamansal bir aracılık içinde sürekli geçmişi şimdiye taşıdığına hem de yasa ile olgu arasında bir eşleştirme sağlayarak tümel ile tikel arasında bir arabulucuk yaptığına dikkat çeker. Gadamer'in felsefi hermeneutiği, hukukun yorum sorununda, yargılamada maddi gerçekliğin inşası ve hukukun hakkaniyet ile adalet arasındaki uyumsuzluğunun sağaltılmasında, hukuk dilinin ötekileştirdiklerinin kendilerine yer bulabilmelerinde bir olanak sunar.

Anahtar Sözcükler: Hermeneutik, Hukuki hermeneutik, Gadamer, felsefi hermeneutik, hakkaniyet, yasanın yorumlanması.

ABSTRACT

MELİKE BELKIS AYDIN, 2502130183

HERMENEUTICAL APPROACH TO LAW:

PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS OF HANS-GEORG GADAMER

Gadamer has seen the hermeneutic not as a method, but as a discipline. He tries to describe the act understanding as a universal phenomenon. From Giambattista Vico is the social sciences needed a different approach than the natural sciences. For Vico it is because of this, that we are both the subject and the object of the social sciences. Because of this the knowledge of social sciences is more familiar to us.

Understanding is an act, which the text has its own issue. By understanding the authority of writer is wiped. That happens in tradition and prejudice. The subject meets with the Other. This meeting is a conversation by dialog with the Other. It is called the fusion of the horizons. For Gadamer it is a conversation process of parts.

The philosophical hermeneutic of Gadamer takes as an example juristic hermeneutic. This is a very important for philosophy of law. Juristic hermeneutic is a mediation between past and present, law and fact. Philosophical hermeneutic of Gadamer is a very important possibility at interpretation of law, construction of material reality by judgement, equity and justice, marginalization of weak groups juristic language.

Keywords: Hermeneutics, Gadamer, philosophical hermeneutik, equity, justice, interpretation of law.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT	v
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GADAMER DÜŞÜNCESİNİN ÖNCÜLLERİ:

ALMAN HUKUKİ HERMENEUTİK GELENEĞİ

A. Bir Anlama Disiplini Olarak Hermeneutiğin Tanımı ve Tin Bilimlerine Etkisi	5
B. Gadamer'in Hermeneutik Öncülleri ve Temel İzlekleri.....	19
1. Friedrich Carl von Savigny ve Modern Hukuk Hermeneutiği.....	19
a. Yasa Yorumunun Temel İlkeleri	22
b. Yasa Koyucunun Yerine Geçme ve Yorumun Sınırı Olarak Anlamın "Yeniden İnşa" Edilmesi	25
c. Gadamer'in Savigny Eleştirisi	27
2. Yöntem Olarak Hermeneutik	29
a. Dilthey Tarihselciliğinin Gadamer'e Göre Çelişkisi.....	32
b. Hermeneutiğin Tin Bilimlerinin Yöntemi Olması.....	37
3. Varoluşsal Hermeneutik	44
a. Olgusallık (Faktizitaet) ve Dasein Hermeneutiği	44
b. Anlamanın Yapısı	48
c. Dasein'in Monolog Hali	50

İKİNCİ BÖLÜM

GADAMER'İN HUKUK HERMENEUTİĞİNİ BİÇİMLENDİREN UNSURLARI

A. Yorumun Ölçütü Olarak Metnin Özerkliği ve Konusu (die Sache).....	55
1. Hermeneutikte Metin Kavramı.....	56

2. Metnin Bir Soruya Yanıt Olarak Anlaşılması: Yönelim Zorunluluğu	65
3. Metnin Özerkliğinin Sonuçları	70
a. Anlamın Metinde İçerilmiş Olması	71
b. Yazarın Sarsılan Otoritesi	75
B. Geçmiş ile Gelecek Arasında	78
1. Tarihsel Mesafe ve Süreklilik	79
2. Kendimizi Var Ettiğimiz Aracı ve Ortamımız Olarak Dil	84
3. Etki Tarihi Bilinci	87
4. Geçmiş Bugüne Taşımada Bir Örnek: Hukuk Hermeneutiği	88
C. Anlamanın Koşulu: Önyargı	93
1. Önyargının ve Geleneğin Yeniden Tanımlanması	95
2. Önyargının Ontolojik Anlamı	100
D. Ufukların Kaynaşması	101
1. Hermeneutik Ufkun Olanakları	103
a. Diyalog Yolu	103
b. Diyalogda Kendimizi Açtığımız Bir Olanak: Başka	107
2. Ufkun Varolduğu Zemin Dil	108
E. Anlama-Yorumlama-Uygulama Birlikteliği	112

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GADAMER'İN HERMENEUTİK DÜŞÜNCESİNİN HUKUKA YANSIMALARI

A. Hukukta Yorum Sürecinin Niteliği	116
1. Hukuk Yorumunun Statüsü	119
2. Hukuk Metninde Anlamın Ölçütleri	126
3. Yorumdan Ayrı Bir Hukuk Metni Olabilir mi?	131
a. Hukuk Normunun Ontolojik Zorunlu Koşulu Olarak Yorum	134
b. Yasanın Somut Olayın Biriciliğinde Canlanması	137
B. Hukukun Hermeneutik Ufku Olarak Maddi Gerçeklik	145
1. Hükmün Mutlak Gerçeklik Değil Maddi Gerçeklik Üzerine Kurulması	145
2. Maddi Gerçekliğin Yaratılması	149

a. Hukukun Tutarlı Bir Hikaye Olma Beklentisi.....	149
b. Maddi Gerçekliğe İnkna Olmanın Objektif Ölçütü: Vicdani Kanaat	151
c. Maddi Gerçekliği İnşa Eden Özne: Anlatıcı Olarak Tanık	154
d. Maddi Gerçekliğin İnşasını Biçimlendiren İlke: Doğrudanlık	160
C. Sağır Olan Hukukun Kulağını Hermeneutik İle Açmak.....	162
1. Hukukun Somut Olaya Hermeneutik ile Yakınlaşması	163
a. Adaleti Sağlayacak İki Hermeneutik Yargıç Figürü: Aristoteles'in Phronimos'u ile Dworkin'in Herkül'ü	163
b. Hermeneutiğin Hakkaniyete Yaklaştırma Olanağı	170
2. "Hermeneutik Adaletsizlik" ve Muhataplarının Dili	173
SONUÇ	178
KAYNAKÇA.....	186
ÖZGEÇMİŞ	198

GİRİŞ

Hermeneutik başka olanın haklılık olasılığıdır, böyle demiştir Hans-Georg Gadamer kendi felsefi hermeneutik yaklaşımını tanımlarken. Kendi ufkumuzu genişletebilme, başkayı anlayabilme, başka olanın bizi ve önyargılarımızı dönüştürmesine izin verme Gadamer'in hermeneutikte gördüğü olanaklardır. Gadamer felsefi hermeneutiği anlamayı, insanın ontolojik bir hali olarak görür ve başkasını anlamamanın esasında daima bir kendini anlamak olduğuna vurgu yapar. Gadamer hermeneutiği, tin bilimlerinde doğa bilimlerinininkine benzer bir araştırma biçimi gibi salt yöntem olarak görmez. Hermeneutik dünyayı anlamamanın yolu olarak tin bilimlerinde insanın biricikliği ve başkalığı anlamasının yegâne imkanını sunan disiplindir. Doğa bilimlerinin pozitivist yöntemi olarak belirlenmesine karşın tin bilimleri kendi alanına hermeneutik disipliniyle yaklaşmalıdır. Hermeneutik bir yöntem değil, bir disiplindir.

Hukuk da tin bilimleri disiplinlerinden biri olarak hermeneutiğin bu olanağından yararlanmalıdır. Hukuk kendi içinde kapalı bir mantık sistemi değildir, ilgilisi ve uygulayıcısı olarak insan ögesi hukukun işleyişini biçimlendirir. Hukuk sadece ilgililerinin yaşamını etkileyen bir sistem değildir, kendisi de insan tarafından uygulanıp düzenlenir. Dolayısıyla hukuk da tin bilimlerinin benzer disiplinleri gibidir. Salt yasalarla örülü bir sistem olmadığından, yasaların kendi iç tutarlıkları ve matematiklerine bakmak onu değerlendirmek için yeterli değildir. Hukukun görünümü olarak yasaların anlamı, ispat sorunu, hüküm kurulacak gerçekliğin inşası, hukukta egemen dil ve soyut yasa-somut olay eşleşmesi sorunsalı hukukun insan ürünü olmasına bağlıdır.

Gadamer hukuku, tin bilimleri için yol gösterici bir örnek olarak görür. Çünkü hukuk hem anlama ile yorumu daima uygulama ile birlikte ele almasıyla hem de yasanın uygulanmasının zamansal mesafeyi sürekli kat etmesiyle tin bilimlerinin sorunlarına bir yanıt teşkil eder. Bu yanıyla Gadamer gibi yirminci yüzyıl düşün dünyasında etkin bir filolog ve felsefecinin hukuku bir örnek olarak konumlandırması

göz ardı edilemeyecek denli önemlidir. Hukuka tin bilimleri içindeki yerini anımsatır ve böylelikle felsefe, filoloji, antropoloji ile bağıny yeniden pekiştirir. Gadamer hukuka itibarını geri kazandırır. Hukukun gitgide bir teknik yasalar düzeni gibi görülüp insansızlaştırılmaya yüz tuttuğu, felsefe, sosyoloji, filoloji ve antropoloji disiplinleriyle bağıny kesildiği, hukukçuların kendi teknik dilleri içine hapsolduğu ve hukuk üzerine düşünmeyi sadece hukuk felsefesi ve sosyolojisi kürsüsünün monografik çalışmalarının alanı gibi gördükleri bir dönemde hukuk üzerine bir hukuk dışı ismin düşünmesi hukuk felsefecileri için sevindiricidir.

Çalışmamızın birinci bölümünde bir düşünsel patikada Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin izlediği ve hesaplaştığı öncü isimleri ele almaya çalışılacaktır. Gadamer'in felsefi hermeneutik ve hukuk hermeneutiği düşüncesini inşa ederken hesaplaştığı Friedrich Carl von Savigny, Wilhelm Dilthey ve Martin Heidegger'e değinilecek ve Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin öncülleri sorgulanacaktır.

Gadamer, Dilthey'ı esasında tin bilimlerini doğa bilimleriyle kıyasladığı ve doğa bilimlerinin karşısında tin bilimlerinin rüştünü aynı onun gibi bir yöntem edinerek ispatlaması gerekmiş gibi savunmaya çalıştığı düşüncesiyle eleştirir. Oysa Gadamer'e göre tin bilimleri kendi aksaklıklarını doğa bilimlerinden ödünç yaklaşımlarla çözmeye çalışmamalıdır. Hermeneutik işte tam da bunun için güncel, önemli bir destek disiplin olma imkanı sunar. Hermeneutik, tin bilimlerinin biricikliğiyle, yinelenemezliğiyle baş edebilecektir. Öznenin konu edindiği olgudan yalıtılmış olmadığını, bu yüzden de pozitivist yöntemle işini göremeyeceği, tin bilimlerinin daima bir katılım içerdiğinden hermeneutiğin önemli bir olanak sunduğu ortadadır. Hukuk da model olarak Gadamer'in özel olarak değindiği bir disiplindir.

Çalışmamızın ikinci bölümü, Gadamer hermeneutiğinin temel unsurlarını betimleyerek bunların hukuk hermeneutiğinde Gadamer tarafından gösterilen özel işlevlerine değinecektir. Gadamer hermeneutiği anlamın kendisi de bir gelenek olan dilin içinde ve dil aracılığıyla, başkaya temas etme imkanı olarak ufukların kaynaşması anlamında diyalog yoluyla yapıldığını ortaya koyar. Gadamer'in hukuku, uygulama ile daimi birlikteliği ve geçmiş ile şimdi, genel ile tekil arasındaki sürekli arabuluculuğu bakımından tin bilimlerine örnek olarak göstermesinin üzerinde durulacaktır.

Çalışmamızın üçüncü bölümü ise Gadamer'in hukuk hermeneutiği düşüncesinin hukuk kuramına ve uygulamasına getirebileceği katkıları ve

aktarabileceği gedikleri göstermeyi amaçlamıştır. Hukuk genel, soyut, objektif yani henüz var olmamış ancak her an var olmaya hazır bir anlamlar potansiyeli olarak mevcut olduğundan içeriği henüz nihayete erdirilmemiştir, her tekil olayda yeni bir anlamla canlanır. Yasanın anlamı her somut olayda kendini yenileyen ama Gadamerci anlamda metnin kendi konusuna sadık kalan bir imkanlar bütünüdür. Hukuk metninin anlamı yasanın konusudur, ancak anlamın ölçütü olarak bu konu her somut olayda yargıcın yaratıcı bir faaliyetiyle yeniden canlanacaktır. Yorumdan ötede, kendinde ve uygulamaya yansıtılmadan var olan bir hukuk metninden söz etmek doğru değildir. Bu şu anlama gelir: Bir hukuk metninin her uygulanması onun yorumlanması ve anlamının ortaya konulmasıdır. Dolayısıyla da yorum hukuk metninin, yasanın ontolojik bir zorunlu koşuludur.

Yargılama faaliyetinin yaratıcı mahiyette olması yargıcın hüküm kurması kadar hükmün, üzerine kurulduğu gerçeklik biçimini de etkiler. Gadamer'in hukuk hermeneutiği geçmişin anımsanmasının bir yeniden inşa değil, esasında başlı başına bir inşa olduğunu iddia ederek hukuk düzenince ulaşılmaya çalışılan maddi gerçeklik kavramını karşılar. Hakikat artık yitip gitmiş bir anı olduğundan ve yeniden inşası mümkün olmadığından ikna edici bir gerçeklik olarak maddi gerçekliğin ortaya konulması gerektirir. Maddi gerçeklik de hakikatin aslına uygun, birebir yeniden inşası değil, baştan inşa sürecidir.

Başka olanın anlaşılması, haklılık olasılığının hesaba katılması demek olan Gadamer'in felsefi hermeneutiği, yasanın gerek gördüğü durumlarda hakkaniyetin tesisi yoluyla, marjinalize edilmiş olanların sesinin duyulmasına olanak sunar. Hakkaniyetin sağlanması hem Gadamer'in yasanın daima somut durumda uygulanmayla canlanacağı savı hem de Aristoteles'in *phronesis*ine vurgu yapmasıyla sağlanabilecektir. Gadamer hermeneutiği, başka alemlerin seslerini birbirine taşıyan bir arabulucu disiplin rolündedir ve bu sayede Miranda Fricker'in tanımladığı dezavantajlı grupların bir eşitsizliği demek olan "hermeneutik adaletsizlik"i onarması mümkündür. Egemen, hukuk düzeni içinde kendi dilini kurmuş olsa da, başka olanın sesine de kulağını açabilmelidir. Dil, Gadamer'in ifadesi gibi var olduğumuz bir ortam ve anlamamızın aracısıysa o zaman kendi deneyimlerimizi anlamlandırmamız da onun sayesinde mümkün olacaktır.

Dilin hukuk içindeki bu başat rolü onun anlamlandırıcı özneler tarafından ortaya koyulmasını gerektirir, yani yasanın ve hukukun anlamı bir kimya işlemi gibi

kendiliğinden bir sonucu vermeyecektir. Öyleyse daima doğa bilimleri tarafından tin bilimlerine yapılan kesinsizlik, mutlak olmama gibi riskleri içerir. Ancak bu riskler hukuku kesinlikle gözden düşürmez, gerekliliğini veya değerini sorgulatmaz. Sorgulanması gerekenler hukukun hakikat ve adalet arayışının mutlak olmadığını bilmekten ileri gelen bir beklentiler toplamıdır. Aksi takdirde bir büyük düş kırıklığı ile karşılaşmamız olasıdır.

Sözü edilen, bir insanın eksiklikleri yokmuş gibi davranmamaktır, aksine eksiklerinin varlığına karşın değerini kabul etmek asıl önemli olandır. Hukukun eksikliklerine tahammül edemeyip, bunlar yokmuş gibi davranmaktansa bunların her zaman karşımıza çıkabileceği olasılığını aklımızda tutup beklentilerimizi ve hukukun yapabilirlikleri hakkındaki görüşlerimizi de rehabilite etmemiz daha doğru olacaktır.

Çalışmanın geneli hukuk düzeninin sürekli bir onarıma, üzerinde düşünmeye, kendisine yönelmiş beklentileri yeniden sorgulatmayı sağlamayı amaçlar. Hukuktan vazgeçmeyi değil ona ilişkin düşüncemizi yeniden gözden geçirmeyi gerekir. Tin bilimlerinin geneli gibi hukuk da durağan ve mutlak bir içeriğe sahip değildir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GADAMER DÜŞÜNCESİNİN ÖNCÜLLERİ: ALMAN HUKUKİ HERMENEUTİK GELENEĞİ

Alman düşüncesi hermeneutik disiplinin tarih içinde izlediği çizgide belirleyici bir gelenektir. Chladenius'tan Schleiermacher'e, Dilthey'dan Gadamer'e hermeneutik uzun bir yol kat etmiştir. Anlama bu çizgide ontolojik bir konuma evrilmiştir. Hermeneutik önce kutsal metinlerin doğru anlaşılmasına odaklanmış bir disiplinden teoloji ve filoloji için mühimken Wilhelm Dilthey sayesinde tin bilimlerinin gündemine girebilmiştir. İşte bundan sonra da Heidegger ve Gadamer sayesinde anlamının salt epistemolojik bir sorun değil doğrudan ontolojik bir sorun olduğu ve hermeneutik yoluyla betimlenebileceği ortaya konmuştur. Gadamer, "Hakikat ve Yöntem" de anılan isimlere eleştiri getirmiştir.

Bu bakımdan da onun düşüncesine giriş yapmadan önce konumunu belirlemek adına bu düşünürler ile ilişkisine değinilmelidir. Bu bölümde önce hermeneutiğin bir tanımı ve kavram olarak tarihsel çizgisi aktarılacak, ardından Friedrich Carl von Savigny, Dilthey ve Heidegger'in hermeneutik düşüncelerinin Gadamer ile çakışma noktaları betimlenecektir.

A. Bir Anlama Disiplini Olarak Hermeneutiğin Tanımı ve Tin Bilimlerine Etkisi

Türkçede yorumsama olarak karşılanan hermeneutik kavramı zaman içinde farklı anlamlar edinerek gelişmiştir. Hermeneutik, sözlük anlamı olarak bildirme, ifade etme, çeviri yapma, açıklama anlamına gelir¹. Sözcüğün etimolojik kökeni Yunan

¹ Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik, (der. Doğan Özlem), **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, (çev. Doğan Özlem), İnkılap 2003, s. 13. Krş. Jean Grondin, Hermeneutik, Cogito (Hermeneutik), İstanbul, YKY, Kış 2017, s. 10, ilk çağlarda hermeneutiğin henüz bir açıklama sanatı olarak var olup olmadığı henüz açık

mitolojisindeki mesajcı tanrı Hermes'e dayandırılır². Hermes ölümlü insanlara tanrıların buyruklarını taşımakla görevlidir. Ancak bu görevinde tanrıların buyruklarını insanlara birebir iletemez , zamanda yorumlamak, çeviri yapmak ve bir ifadeyi anlaşılır kılmak bulunur. Çünkü tanrıların mutlak, kusursuz ve ölümsüz evreni ile insanların değişken, eksikli ve ölümlü evreni birbirinden ayrıdır. Tanrı buyruğunun insanlarca anlaşılır kılınması bir çeviri, yorum faaliyetini gerektirir. Palmer da "hermeneuein" sözcüğünü üç boyutuyla ele alır: İlki bir sözcüğü sesli ifade etmek, ikincisi açıklamak ve üçüncüsü de yabancı bir dilden çeviri yapar³. Hermes edilgen bir iletici değildir, ilettiği metni kendi ifadesiyle de biçimlendirir. Hermes tanrıların dili ile ölümlülerin dili arasında bir çeviri yapar, bunu ölümlülerin anlayabileceği bir biçimde açıklar ve bu açıklamasına da kendi yorumunu katar. Bu eylem için de öncelikle Hermes'in bu iletici kendisinin anlaması da gerekir. Yani Hermes, mesajına içeri açmadan taşıdığı bir paketi ileten bir kurye gibi mesafeli değildir, kendisini de doğrudan ona katar. Birbirinden farklı bu eylemler birinin ötekine üstün tutulmayacağından hermeneutik sorunun çeşitliliğine ve çok boyutluluğuna işaret eder. Hermes biçimden biçime girebilir; sınırları kesin olarak çizilmiş oikos'a (ev)e bir yabancının girmesini sağlamıştır⁴. Hermes'in hermeneutik ile ilgisinin onun bilinen ile bilinmeyen, tanıdık ile yabancı arasındaki bir "sınır durum" olmasından kaynaklanır. Hermes her iki tarafa da aşınadır, bu sayede de birbirine yabancı iki dünyayı birbirine taşıyabilme yetisine

değildir.

² Hans-Georg Gadamer, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, (haz. Jean Grondin), **Gadamer Lesebuch**, Mohr Siebeck, 1997, s. 32. Ancak aynı makalesinin 1986 tarihindeki basımına eklediği ilk dipnotunda Gadamer, Benveniste'nin görüşüne de yer vermiştir. Benveniste'ye göre sözcüğün etimolojik kökeninin Hermes'e dayandığı kesin değildir.

Konuya ilişkin aydınlatıcı bir ele alış için, John Ware Stanley, **Die gebrochene Tradition: zur Genese der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer**, Königshausen & Neumann, 2005, s. 27, yazara göre Gadamer'in yer verdiği bu dipnotun felsefesinde bir boşluk bıraktığını söylemek büyük bir abartı olacaktır. Yazar, Benveniste'nin kavram tarihi çalışmalarına yer verse de hermeneutik kavramının tarihini içeren bir çalışmasının doğrudan olmadığını belirtir. Etimolojisi olmayan bir teknik terim kavramını öne süren Pierre Chantraine'ye göre "hermeneuein" böylesi bir sözcüktür, ses benzerliği nedeniyle Hermes ile bir bağlarının olduğu düşünülmüştür. Hasso Jaeger, Benveniste'ye yabancı sözcüklerin halk etimolojisinde incelenmelerine karşı uyarısıyla dikkate almış ve bundan yola çıkarak da hermeneutik sözcüğünün kökenini Hermes'e dayandırmanın doğru olmadığına değinmiştir. Gadamer, Jaeger'in "Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik" başlıklı polemiğin içeren makalesinde Benveniste'ya dayandırıldığını okumuştur.

Grondin, **Hermeneutik**, s. 11, yazar da Hermes ile hermeneutik ilişkisinin açık görünse de tam bir açıklıkla ortada olmadığından savunulamayacağını düşünür.

³ Richarde E. Palmer, **Hermeneutik**, (çev. İbrahim Görener), İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2015, s. 43.

⁴ Zeki Özcan, **Teolojik Hermeneutik**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, s. 11.

sahiptir⁵.

Gadamer'e göre hermeneia "bilgece açıklama", "hermeneios" ise açıklayan, çeviren anlamına gelir. Yani hermeneutik kutsal olanın, onu dinlemesi gereken ölümlüye uygun bir biçimde açıklanması anlamına gelir, birbirinden farklı bağlamlardaki dünyaların birbirlerine taşınması, belli bir gelenek içinde söylenen şeyleri yorumlayarak açıklama ve aktarma sanatıdır⁶. Yunan felsefi geleneğinden beslenen Romalılar da hermeneutiği, "elocutio" yani "düşüncenin ifadesi, yani bir düşüncüyü başkalarına anlaşılır kılma" olarak tanımlamıştır⁷. Dolayısıyla genel olarak Hermeneutik, "anlama"nın öğretisidir⁸. Gerard Bruns, hermeneutiğe ilişkin bir kavram olan "anlama"yı, kendi evinde bulunma durumu olarak tasarlamıştır⁹. Gadamer'e göre hermeneutiğin esas başarımı yabancı bir dünyanın, ötekinin kendi dünyasına kendi diliyle iletilmesidir¹⁰.

Aristoteles'in Organon adlı yapıtındaki "*peri hermeneias*" adlı bölümde *hermeneia* ifadesini kullanmasa da Platon ve Aristoteles bu kavrama oldukça hakimdirler ve kavramı *logos*'un ifade edilmiş halini adlandırmak için kullanırlar¹¹. Ayrıca Aristoteles bu bölümde önermelerin mantıksal yapılarını ele alır. Platon'un ise bir tür sanat olarak ele aldığı hermeneutik düşüncelerin açıklanmasıyla değil tanrısal buyrukların ifadesi ile ilgilenir¹².

Palmer "hermeneuen" sözcüğünün Grekçede içerdiği bu üç anlama da

⁵ Vefa Taşdelen, **Hermeneutiğin Evrimi**, İstanbul, Hece Yayınları, 2008, s. 19; Eco, **Yorum ve Tarih**, s. 46, Hermes uçucu ve iki anlamlı olması sayesinde bütün sanatların atasıdır, aynı anda hem genç hem yaşlıdır. Hermes miti özdeşlik, çelişmezlik, ve üçüncününü olanaksızlığı ilkeleini yadsır.

⁶ Gadamer, **Hermeneutik** 2003, s. 13.

⁷ Burhanettin Tatar, **3 Derste Hermeneutik**, İstanbul, Vadi Yay., 2016, yazara göre hermeneutik bu noktada artık tefsir ve tefsir metodolojisi ile eşanlamlıdır.

⁸ Matthias Jung, **Hermeneutik zur Einführung**, Hamburg, Junius Verlag, 2002, s. 9, anlamak da bireyler arası karşılaşmalar denli kültürlerin de karşılaşmasında gereksinim duyulan bir evrensel bir fenomendir.

⁹ Gerhard Bruns, **Antik Hermeneutik**, (çev. İhsan Durdu), Yeni Zamanlar Yayıncılık, s. 21; yazara göre böyle olunca anlama daima bir yerli yerindelik ve konumlanmışlık durumuna işaret eder ve sürmekte olana daima yanıt verebilir.

¹⁰ Gadamer, **Lesebuch**, s. 32. Hermeneutiğin asıl amacı başkasının da bir haklılık olanağının hesaba katılmasıdır.

¹¹ Grondin, **Hermeneutik**, s. 11, yazar Aristoteles'in *peri hermeneias*'ta ruhun içimizdeki etkilerinin dışı taşınması olarak *hermeneia*'yı varsaydığına değinir. Bu yüzden de *hermeneia* Latinceye daima *interpretatio* (yorum) olarak çevrilmiştir. Bir önermeye düşünülenin sözcüklere çevrilmesi olduğundan yorum denilebilir.

¹² Platon, **Yasalar**, s. 975, hem haber hem de tanrıların iradelerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak bir çift anlam içinde açıklanır.

ayrıntılı olarak değinmiştir. Sözcük anlamlarından ilki “ifade etme” olarak “hermeneuein” Hermes’in duyurma yani aktarma işleviyle ilgilidir ve sözcük, söylemenin yanında yorumlamayı da içerir. Sözelimi bir müzisyenin bir besteyi yorumlaması da bu bağlamda değerlendirilmelidir, yani salt harflerin ya da notaların anlaşılmasından taşındığı ve aktaranın kendisini yalıtıldığı edilgen bir süreçten söz edilmez¹³. Yorum bir söyleyiş formudur ve sözlü ifadeler ile şarkı söyleyişler de birer yorumdur. Palmer’a göre söz ile ifadenin yorum olarak değerlendirilmesi önemli bir konuya işaret eder. Sözlü dildeki gücü, aslında yazılı olanın yetersizliklerini anımsatır, çünkü yazılı dilde sözlü dilde olan etkileyicilik yoktur¹⁴. Bir metnin sesli okunması bu yitirdiği gücü yeniden sağlamak isteminde olması anlamına gelir. Bir müzisyenin bir şarkı çalması gibi yaratıcı bir performanstır. Burada dikkat edilmesi gereken bir önemli nokta okurken ya da benzer bir biçimde bir müzisyenin bir şarkıyı yorumlamasında olduğu gibi kâğıt üzerinde harf ya da nota olarak var olan bu işaretlerin derindeki anlamını da kavramaları gerekliliğidir. Yani okumak için önce söylenen şeyi anlayabilmeliyiz ve bu anlama da ancak okuma ile sağlanabilmelidir. Bu, anlama eylemlerinin tümünde mevcut olan iki yönlü bir süreçtir. Modern hermeneutik kuramı da yazıyı tekrar canlandırmaya ilişkin bu anlama kurallarını oluşturma süreci ile ilgilidir¹⁵. Salt yazılı ürünlerin değil sözel ürünlerin anlaşılmasının hermeneutiğin alanına girdiğini Schleiermacher hermeneutiğin gündemine taşımıştır. Schleiermacher hermeneutik anlama sorununun bir dil sorunu olduğunu ortaya koymuştur.

“Hermeneuein”ın ikinci anlamıyla “açıklama/izah etme”, anlamanın karmaşıklığını gösterir. Sözcükler bir şeyi ussallaştırır ve açıklarlar, bir kişi bir durumu açıklamadan salt ifade etmekle de yetinebilir. Ancak bir açıklama yapmak için açıklanacak konunun açıklayan tarafından bağlamı içinde anlaşılması gerekir, bu bağlam içindeki anlama da bir yöntemle olacaktır. Açıklayıcı yorumun bu bağlamsallığı da hermeneutikte ön-anlama kavramına işaret eder¹⁶. Ön-anlama

¹³ Palmer, **Hermeneutik**, s. 45.

¹⁴ Yasin Aktay/ Erol Göka/ Abdullah Topçuoğlu, **Önce Söz Vardı**, İstanbul, Vadi Yayınları, s. 199.

¹⁵ Palmer, **Hermeneutik**, s. 51 yazar dil yokluktan varlığa çıkan bir süreç olarak aslında işarettten değil sestten ibaret olmasına ve görsel biçimlere indirgendiğinde ifade gücünün ve anlamının bir parçasını yitirdiğine işaret eder.

¹⁶ Palmer, **Hermeneutik**, s. 58, yazar bunun aynı zamanda “hermeneutik çember” kavramına da işaret ettiğini de belirtir. Yorumlayacak olan kişi konuyu ön-anlama yapmasını sağlayacak ufkuna ilişkin bir

yorum yapacak kişinin kendi anlayışı içinde metni kavraması ve metne dahil edilmesi demektir.

“Hermeneuein” sözcüğünün üçüncü anlamı çeviri etkinliğidir. Çeviri temel yorumlama sürecinde “anlamayı sağlama”ya ilişkin özel bir türdür. Çeviriyi hermeneutik için özel kılan iki farklı dünya arasında bir arabuluculuk yürütülmesidir. Metnin ve okurun birbirinden farklı dünyaları arasında çeviri ile bir karşılaşma sağlanır. Çeviri, okurunu metnin dünyasında süren çatışmalardan da haberdar eder¹⁷. Bu nedenle modern hermeneutik anlayışı da çeviriye ilişkin kuramsal yaklaşımları çokça önemser.

Hermeneutik sözlük anlamının yanında bir de kendisine yakın kavramlarla ilişkisi içinde değerlendirilmelidir. Bunlardan ilki retoriktir, çünkü retorik ikna edicilik amacını hermeneutik ile birlikte paylaşır. Retoriğin de kendini var ettiği ortam hermeneutik gibidir. Konuşma ve ikna sanatı olan retorik de hermeneutik gibi anlamaya ve anlatmaya ilişkindir¹⁸. Ancak retorik bir tartışmanın yürütülmesine ilişkin kurallar geliştirirken hermeneutik genel anlamıyla daima birbirine yabancı evrenleri birbiri için anlaşılır kılma gayesini yürütür. Yani retorik bir tartışmanın nasıl yürütüleceğinin kuralları ile ilgiliyken hermeneutik anlamının nasıl vuku bulduğu ile ilgilenir. Retoriği geliştirenler Sicilya’daki ilk avukatlar olan Sofistlerdir¹⁹. Sofistler mülk sahiplerinin yitirdikleri mallarını mahkemede yeniden kazanmalarını sağlamak için konuşmanın inceliklerini öğretmeye koyulmuşlardır. Kendisi de bir Sofist olan Gorgias insanların hakikati bilemeyeceklerini ve bu nedenle de geçerli olanın bir başarılı ikna süreci olduğunu savunmuştur. Platon, Sofistlerin retoriğini olumsuz bir biçimde değerlendirmiş, ancak Aristoteles retoriğe daha olumlu yaklaşmıştır. Retorik, dili kurallarına uygun ve doğru kullanma anlamındaki dilbilgisinden çok farklıdır. Retorik

ön-anlama bağlamına girmelidir. Anlam ufkuna ilişkin ön-anlama metnin anlama boyutu ile onu yorumlayacak olan kimsenin anlam boyutunun karşılaşması ve birleştirilmesi demektir.

¹⁷ Palmer, **Hermeneutik**, s. 66.

¹⁸ Gadamer, **Hermeneutik**, 2003, s 28, yazar Almanya’da 18. Yüzyıldan itibaren dağılmaya başlayan retorik geleneğinin estetiği de tıpkı hermeneutik gibi fark edilmeden etkilediğini belirtir. Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu”, **Retorik Hermeneutik ve sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş**, derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 6, retorik konuşmanın doğrudan etkisiyle ilgilenmiş, etkili yazma sanatı alanına da stillere ilişkin bir öğreti bütünü geliştirmiştir. Yani retorik asıl varlığını okuma ve yorumlamada değil, daha çok konuşma ediminde gerçekleştirir.

¹⁹ Michel Meyer, **Retorik**, (çev. İsmail Yerguz), Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s. 7.

modern dönemde bilimsel olanın mutlak doğruluğunun karşısına konulmuş, hakikati aktarmak yerine etkili ve abartılı iletiler bütünü olarak değerlendirilmiştir. Postmodern dönemde ise retorik, açık bir metin içinde anlamın yeniden kurulmasını sağlayan en önemli aracı olarak değerlendirilmiştir.²⁰ Yeni Retorikçi Chaim Perelman, retoriği hukuki süreç içinde ele almış ve hukuki argümantasyon alanında konumlandırmıştır²¹.

Ne Yunanlılar ne de Romalılar bugün bildiğimiz anlamda modern yaklaşıma özgü bir ayırım yapmışlardır. Böylesi bir ayırım on yedinci yüzyıla ilişkin bir ayırımdır²². Hermeneutik bugünkü modern içerikli anlamına ancak Yeniçağ ile birlikte ulaşmıştır, çünkü bu anlayış modern bir yöntem ve bir bilim anlayışını gerektirir. "Hermeneutik" başlıklı ilk kitap Johann Dannhauer imzasıyla 1654 tarihinde yayımlanmıştır²³. O tarihten bu yana hermeneutik, teolojik, filolojik, hukuksal ve felsefi hermeneutik olarak dört başlık altında ele alınmıştır. Christian Wolff da 1732 tarihli "Mantık" adlı yapıtında hermeneutiğe bir bölüm ayırmış, onu Yeniçağ'ın yöntem anlayışıyla ele almıştır. Hermeneutik, Scheleiermacher tarafından genel bir anlama kuramına ilişkin kurallar bütünü olarak ele alınma çabasına dek ana hatlarıyla teolojik, filolojik, hukuki ve felsefi olarak dört alanda gelişmiştir.

Hermeneutiğin felsefi bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi Heidegger'in insanın dünyadaki var oluşunun temelini sorun edinmesiyle olmuştur. Ontolojik hermeneutik olarak da adlandırılan felsefi hermeneutik anlamının insanın temel varoluş biçimi olduğu öncülüne dayanır. Felsefi hermeneutik, Kartezyen felsefenin bilen özne ile bilinen nesneyi birbirinden keskin olarak ayıran yaklaşımını aşmayı amaçlar²⁴.

Hermeneutik, tin bilimleriyle uğraşanların kendilerini doğa bilimleriyle uğraşanlardan ayırmalarını sağlayan geleneksel ve biraz da eski bir yöntem olarak

²⁰ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., 2013, s. 1329-1330, Habermas ise retoriğin doğru ve sağlıklı bir iletişimin zeminini tesis edebilecek dilsel imkanlarımızı geliştirmeye açık ve dünyayı hakiki biçimiyle görmemizi sağlayacak yepyeni yollar açıldığını vurgular.

²¹ Eveline T. Feteris, **Hukuki Argümantasyonun Temelleri**, çev. Ertuğrul Uzun, İstanbul, Paradigma Y., 2010, s. 29.

²² Stefan Meder s. *Grundprobleme der juristischen Hermeneutik*, **Rechtswissenschaft und Hermeneutik, Kongress der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, 16. Und 17. Mai 2008, Universitaet Zürich**, (haz. Marcel Senn, Barbara Fritschi), Franz Steiner Verlag, 2009, s. 20.

²³ Grondin, **Hermeneutik**, s. 10, Latince bir kurmaca sözcük olarak hermeneutica kullanılmıştır.

²⁴ Göka/ Topçuoğlu/ Aktay, **Önce Söz**, s. 38.

değerlendirilir²⁵. Doğa bilimlerine karşı tin bilimlerinin bir araştırma yordamı olması için Dilthey'in geliştirdiği bu yaklaşım ile hermeneutik bir yöntem işlevi görür. 19. yüzyıl içinde doğa bilimlerinin doğayı kendinden anlamlı bir eylem olarak görmeden, amaç, irade, niyet gibi kavramları dışarıda tutarak olguların açıklanması anlamında doğa bilimine öykünen bir tin bilimi yaklaşımı geliştirilmek amaçlanmıştır. İşte hermeneutik bu noktada devreye girmiştir ve amaç düşüncesinden arındırılmış bir toplumsal bilgi olanağını sorgulamıştır. Doğa bilimlerinin konusu insanlara dışsal olduğundan onun insana kapalı olan amacına vakıf olmak mümkün değilken tin bilimlerinin konusunu oluşturan olgular için bu geçerli değildir. Çünkü tin bilimlerinin konusu doğrudan insanların ürünüdür, bizzat insanlarca amaçlanmış ve niyetlenilmiştir²⁶. Bu bakımdan da tin bilimlerinin bir yol göstericisi olarak hermeneutik, doğa bilimlerinin kesinlik, zamanlar üstü geçerlilik ve değişmezlik gibi kimi inandırıcılık ölçütlerini hedeflemek zorunda olmadığını ortaya koymuştur²⁷.

Winfried Hassemer'e göre hermeneutiğin hukuk alanında ortaya çıkması başka alanlarla kıyaslandığında aslında çok daha geçtir, 19. yüzyılda tarih ve teoloji açısından genel bir hermeneutik kuram ile ilgili kaynak bir kitap bulunmasına karşın hukuk alanında henüz bulunmaz. Buna karşın, hukuki yorum öğretilerinin özel olmayan biçimde toplu ele alınışı anlamında "*hermeneutica iuris*" yaygın olarak kullanılmaz²⁸. Hukuk hermeneutiği de iki alanda ele alınmıştır: Birincisi var olan

²⁵ Palmer, **Hermeneutik**, s. 78.

²⁶ Zygmunt Bauman, **Hermeneutik ve Sosyal Bilimler**, çev. Hüseyin Oruç, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2017, s. 15-16, yazarın işaret ettiği üzere Romantizmin ortaya koyduğu sanat yapıtı imgesi toplumsal eylem modeli için de bir kalıp olarak görev görmüştür. Sanat yapıtını anlamak kendi içinde bir sanat işidir ve sanatçının tasarımı yeniden elde etmektir. Benzer biçimde bir insan eylemini yorumlamak da eylemcinin güdüler ve niyetler ağını yeniden yaratmaktır. Bu iki durumda da bir başka insan ile bir tür sempatik özdeşliği gerektirir. Bu bakımdan da anlama daima bir bilimden çok bir sanattır.

²⁷ Bauman, **Hermeneutik**, s. 18, yazar bunu doğa bilimlerine karşı bir meydan okuma olarak niteler. Yazara göre sosyal bilimler dahilindeki güçlü bir akım da bu meydan okumaya ilgisiz kalarak ya da ciddiyetini küçümseyerek yanıt vermiştir. Bu akım tam da hermeneutiğin sosyal bilimlerin doğa bilimleri karşısındaki sıkıntısı noktasında devreye girmiş ve sosyal bilimlerin doğa bilimleri gibi olduğu, işlev bakımından bir ayrımlarının olmadığını varsaymıştır. Çünkü sübjektif anlamlar, niyetler, içsel deneyimlerin tümü gözlem için erişilmezdir, bu sebepten de tek meşru nesne gözlemlenebilir davranış anlamında bilimsel çalışmanın dışında olması gerekir. Bu bakımdan da hermeneutiğin meydan okumasının reddedilmesi hakkı toplumsal yaşamın öznel yönünün bilimsel çalışma için özel bir sorun olmadığı ya da ait olduğu şiir, felsefe gibi alanlarda bırakılması gerekliliğiydi.

²⁸ Winfried Hassemer, *Juristische Hermeneutik*, **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy**. Vol. 72, No. 2 (1986), pp. 195-212. s. 197, yorum öğretilerinin bu tür klasik tasnifi Savigny'nin 1802 tarihli yöntem derslerinde yer alır. Bu tasnif aynı zamanda önceki yüzyılın da yöntem öğretisini egemenliği altına almıştır.

yasaların uygulanması ya da yeni hukuk yaratılması imkanındır. Hukuk hermeneutiğinin temel sorununun hangisi olduğu hukukun kaynağı tartışması gibi hukuk ile devlet ilişkisini de ilgilendirir. Hukuk hermeneutiğinde hukukun kaynağına ilişkin iki temel yaklaşım yorum ve uygulamayı etkiler. Hukuk ya toplumun üzerinde duran bir otoriteden kaynaklanan emirlerdir ya da toplumun içinden çıkan ve baskın bir iradeden kaynaklanmayan normlardır²⁹.

Hukuk hermeneutiğinin kavramsal yakınlıklarına da değinmek gerekir. Öncelikle yasa yapma (*Rechtsetzung*) süreci de ilk bakışta benzerlik gösterir. Bu düşüncenin sebebi yasa yapımında birbirine benzer birden çok olayları içerecek biçimde yapılmış normatif ve geleceği denetlemeye yönelik bir düzenleme olmasıdır. Oysa hermeneutik her ne kadar genelin tekile uyarlanması gibi görünse de geleceğe yönelik değildir, bir kerelik olaya özgüdür. Bunun bir nedeni de dilin müphem, yoruma gereksinen ve daima geleceğe dönük bir yapısı olmasıdır. Her ikisinin de ortamı ve aracı olarak dil, yasanın içeriğini her defasında yoruma muhtaç bırakır³⁰.

Bir yorum öğretisi yasal normların, olgular üzerinde uygulanmasını yorum kuralları ile bağdaştıran bir yol göstericidir. Bu anlamda da yasanın sözü, sistematik bağlamı, yasa koyucunun iradesi, yasanın objektif anlamının yasa üzerinde çalışmanın gerektirdiği hususlar olduğunu, yasa yorumunun yasanın objektifliği ve birliğini sağladığını ileri sürmek demek yasanın yorumlanabilir ve yoruma muhtaç olduğunu düşünmektir³¹. Hukuk hermeneutiği alanında sayılması gereken en önemli isimlerden olan Coing, Betti, Bollnow, Geny ve Gadamer bu bağlamda yasaların boşluklar içermesini, tamamlanmamışlığını yorum öğretilerinin temeli yapmışlardır ve yargıcın yasa metni ile bağlanması ve yaratıcı ödevleri arasındaki gerilimi de konu edinmişlerdir³².

Normatif bir disiplin olan hukuk hermeneutiği Gadamer'e göre hukuk kurallarının genelliği, soyutluğu ile bir vakıanın tekilliği ve somutluğu arasında köprü kurar ve bundan dolayı da özcü bir kökeni vardır. Hukuk hermeneutiği, doğrudan

²⁹ Meder, **Grundprobleme**, s. 19.

³⁰ Meder, **Grundprobleme**, s. 21.

³¹ Hassemer, **Juristische**, s. 197, yazar bu anlamda Kavramlar İçtihadı Okulu'nun bir yasanın açık ve tamamlanmış olduğu düşüncesinin de burada yer alamayacağını belirtir.

³² Hassemer, **Juristische**, s. 198, yazara göre Gadamer'in "Hakikat ve Yöntem" adlı yapıtı hukukta anlamının rolü sorunu üzerine yer vermiş olmasıyla en geniş ve kapsamlı çalışmadır.

uygulama ile iç içedir, Roma Hukuku'ndan beri uygulama ve özcü açıklama daima hukuk biliminden daha önde gelir. Bunun nedeni de salt geçmişin hukukunu anlamak değil, onun incelendiği çağın koşullarına ve sorunlarına uygulanabilir biçimde anlaşılabilmesi ve açıklanabilmesidir. Modern kodifikasyon hareketleri ile Roma hukukunun açıklanmasında dogmatik tavrını yitirmeye ve yerini hukuk tarihini de içerecek biçimde genişlemeye bırakmıştır³³.

Tarihsel süreç içinde bakacak olursak, Antik dönemde bugün anladığımız anlamda hermeneutiğin kuramsal olarak, yorumun da (*interpretation*) yorumlama (*auslegung*) sanatının uygulaması olarak ayrı ayrı ele alınması söz konusu değildir. Bugün bir "hermeneutik"ten söz ediliyorsa bu, yeni çağın ortaya attığı bir hermeneutik tanımıdır³⁴. Antik çağda hermeneutik zaten kutsal alanla ilgili kalmış ve itaat beklentisindeki bir otoriter iradenin açıklanması olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bugünün hermeneutiğinin de antik çağ ile bir bağı bulunur. O da hermeneutiğin kendi gelişimini, kutsal ve klasik metinlerin ve yasaların yorumunda, teolojik ve filolojik bir yorumunda, yani otoriter bir iradenin açıklanmasında bulmasıdır³⁵.

Bugün bilindikleri anlamda hukuki yorum yöntemlerinin büyük kısmı Romalı hukukçular tarafından geliştirilmiştir. *Corpus Iuris Civilis*'in Digestaları yorum alanında birtakım temel ilkeleri ortaya koyabilmiştir. 19. yüzyılda yeni birtakım yöntemlerle, Roma döneminde en önemli temel ilkeleri ortaya koyulan yorum kuralları tamamlanmıştır. Yine de Roma hukukçuları bu ilkeleri kendi içinde kapalı ve ilintili bir sistematik öğreti biçiminde düzenlememişlerdir. Roma hukuku birtakım kuralların karmaşık bir ağıdır ancak bu kuramsal bir sistem olamamıştır. Roma Devleti'nin parçalanmasının ardından Roma hukuku da geçersizleşmiştir. Ancak "hukuk yüzyılı" adı verilen 11. yy.'da Bologna'da yaşayan Irnerius³⁶ ve keşiş Gratian, Roma hukukunu yeniden ele alırlar. Gratian, dördüncü yüzyıl kilise konsillerinden itibaren kilise hukukunu derleyip toplar. Bu derlemenin adı "Farklı Kilise Kurallarının Birleştirilerek Bir Arada Toplanması (*Concordantia discordanitum canonum*)" dır. Irnerius da Roma

³³ Gadamer, **Hermeneutik**, İnkılap, s. 25.

³⁴ Meder, **Grundprobleme**, s. 22.

³⁵ Meder, **Grundprobleme**, s. 23.

³⁶ Ahmet Haluk Atalay, Gökçe Çataloluk, Hukukun Feneri: Irnerius, **Hukuk Kuramı**, s. 54; Ziya Umur, **Roma Hukuku**, Beta Basım Yayım, s. 289, Irnerius'un öğrencilerinden dördü Bulgarus, Martinus, Iacobus ve Hugo onun öğretilerini sürdürmüştür. ancak bu hususları öğrenmek için, öğrencinin ortaçağ eğitiminin triviumuna; yani gramer, retorik ve mantık üçlüsüne hâkim olması bekleniyordu.

hukukundan kaynak alan yeni hukuk bilimini kurmuştur. Irnerius, Roma hukukuna hakim olmasına karşın günümüze ulaşabilmiş kapsamlı bir yapıtı yoktur. Roma hukukundan etkilenen iki ana akımdan vardır: *Mos italicus* ve *mos gallicus*. *Mos italicus* 12.-17. yüzyıllar arasında Bologna menşeli olarak İtalyan üniversitelerinden çıkmıştır. *Mos italicus* akımı içinde iki dönemsel eğilim de bulunur, ilki *glossatorlar* ikincisi de *kommentatorlardır*³⁷. Roma hukukunun resepsiyoncularından olan Irnerius ve öğrencileri için ilk amaç malzemeye daha yalın bir şekilde hakim olabilmektir. Hukuk bilimcilerinin görevi değiştirilemez olan sözü anlaşılır hale getirmek olarak tanımlanmıştır. Modern hukukun çekirdeği olarak haşiyeler ve zor kavramlar için açıklamalar metnin eklentisi şeklinde metnin içine yedirilir ve haşyedenlerin isimleri yer almaz³⁸. Glossatorlar ve kommentatorlar (post-glossatorlar) argümantasyonlarını orijinal metin üzerine değil yorumun yorumu üzerine kurmuşlardır³⁹. Glossatorlar aynı zamanda hukuk kurallarını sistematize etmek ve hukuk düsturlarını genel geçer ve bağımsız temel ilkeler halinde derlemek niyetindedirler. Amaçları bir hukuk *corpus*'u temin edebilmektir⁴⁰. Kommentatorlar, Iustinianus külliyyatının bütün bölümleriyle geniş ölçüde açıklayarak şerh ederler ve glossatorlardan farklı olarak aynı zamanda kendi devletlerinin hukuklarına da uygularlar. Hukuk kommentatorlar sayesinde de yaşayan bir düzen olmuştur⁴¹. 15. ve 16. yüzyılda Amerika'nın keşfi ve Reformasyon hareketlerinin yanında hermeneutik için asıl önemli gelişme kitap basımının yapılabilmesidir. Bu sayede yorumlama ve anlama algısı değişmiştir, basılı kitaplar ve metinler önplana çıkmıştır⁴². 1463'te Constantius Rogerius "Kanunların Yorumu Üzerine Bir İnceleme" adlı kitabında Bologna merkezli yorum çabalarının temel ilkelerini özetler. Hukuk hermeneutiği düzeltici, genişletici, sınırlayıcı ve beyan edici

³⁷ Umur, **Roma**, s. 289, glossatorlar her tümceyi ve sözcüğü inceden inceye ele almışlar anlamlarını açıklamışlar ve gerekli tasnifleri de yapmışlardır.

³⁸M. Carzilius, "Juristische Hermeneutik", **Hermeneutik : die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart**, haz. Meinrad Böhl, Wolfgang Reinhard und Peter Walter, Böhlau Verlag, 2013, s. 292, böylesi bir uygulama bugün metin hırsızlığı gibi değerlendirilir; Umur, **Roma**, s. 289 bu haşiyelerin sayısı yüzbine varmıştır.

³⁹ Carzilius, **Juristische**, s. 293.

⁴⁰ Atalay/Çataloluk, **Hukukun Feneri**, s. 53, Irnerius'un ki de bir hukukçu corpus'u yaratma çabasıdır; Mehmet Tefik Özcan, **Modern Toplum ve Hukuk Devleti**, İstanbul, XII Levha, 2008, s. 36, Glossa hareketi dönemi çalışmaları Corpus Iuris'in özgün anlamını yakalayıp teoloji ile çelişkisizleştirmektir.

⁴¹ Umur, **Roma**, s. 291, her ikisinin de çalışma yöntemleri de skolastik olarak tanımlanmıştır.

⁴² Jung, **Hermeneutik**, s. 48, Paracelsus doğanın tanrının yazdığı bir kitapların bir toplamı tanrını olduğunu söylemiştir.

olarak dört ayırım altında ele alınmıştır⁴³.

Hümanist hukukçuların eleştirel metinleri aracılığıyla “Corpus Iuris Civilis” 16. yüzyılda başka bir yapı kazanmıştır. Digestaların başlık adları, sıralanmış parçalar gibi öncelikle biçimsel özellikleri düzenlenmiştir. Digestalar artık tarihsel bağlamı içinde eleştirel bir yaklaşımla ele alınır. Metnin eksikleri ve çelişkileri düzeltilmeye çalışılır, hukukun ilkeleri bu sayede yeniden düzenlenir ve yeni ilkelerle bağlanır. Digestaların toplanmasındaki kaynak metinlerin verili düzeninde Institutiones’e dayanarak hukuk alanlarının ansiklopedik düzenlenmesi söz konusudur⁴⁴. On beşinci yüzyılın sonlarına doğru ve kitap basımı zanaatının ilerlemesi ile hermeneutikte temel bir sorun olarak hakiki/orijinal metnin elde edilmesi ortaya çıkmıştır. Hümanist hukukçular Justinian’ın yazdığı “12 Levha Kanunları”nın aslı gibi olan veya olması gereken, hatasız metnine erişmeyi amaçlamışlardır. Hümanist hukukçu Ulrich Zasius (1495-1562) “Glossatorların sarmaşılaşmış yorumları”ndan kurtarmayı hedeflediğini söylemesidir. Hümanist hukukçular doğru metin hakkında ortaçağın Glossatorları gibi kuşkuya düşmüşlerdir⁴⁵.

16. yüzyılın başlarında Glossatorların ve Kommentatorların yorumlarıyla çoğalan metin yığınları *Corpus Iuris*’in aslının neredeyse görünmez hâle gelmesine yol açmıştır. Hukuk biliminde de pratik hukukçu etkinliğinde de tutarlı bir çalışma olanaksızlaşmıştır. Mos Gallicus, buna bir karşı akım olarak metnin tarihindeki hatalardan arınmış olarak asıl metne ulaşmaya çalışmıştır. Bu hareketin önemli isimleri Ulrich Zasius, Andreas Alciatus, Franciscus Hotomanus, Hugo Donellus’tur. Mos Gallicus akımı da hümanizm ve onun kaynağa ulaşma amacından etkilenmiştir. Akımın Bourges kolunda yeni olan yaklaşım, metnin bir tarihselliği olduğunun keşfidir. 16. yüzyıl sonundan itibaren politikanın resmi kurumlar aracılığıyla düzenlenmesi ile birlikte erk tekelleşmeye başlar, böyle olunca da emirlerin öznel yorumuyla yetinilemez, daha güvenilir bir yoruma gerek duyulur⁴⁶. Avrupa’nın yeni devletleri uzun

⁴³ Tatar, **3 Derste**, s. 15.

⁴⁴ Carzilius, **Juristische**, s. 297.

⁴⁵ Meder, **Grundprobleme**, s. 24, Benzer etki teolojik hermeneutikte de kendisini gösterir, Luther’in “sola scripta” (salt yazı) ifadesi ile de Katolik Kilisesi’nin otoritesini sınırlamıştır. Bir yandan da objektifliğe bağlı ve tüm sübjektif keyfilikten arı olmayı hedeflemiştir.

⁴⁶ Marcel Senn, **Recht, Sprache und Geschichte, oder die Massgeblichkeit der Hermeneutik im Recht, Rechtswissenschaft und Hermeneutik** iç. (derl.Marcel Senn, Barbara Fritschi), Franz Steiner Verlag, 2009, s. 16.

süredir kodifikasyon hareketlerine radikal bir geçiş tasarlamışlardır. Sözelimi Danimarka'da eski hukukun kaldırılmasıyla birlikte 1683'te bir hukuk birliği sağlanabilmiştir. İçeriği açıklığa kavuşturulmuş bir doğal hukuk düşüncesi ancak İsveç'te 1734 ve Bayern'de 1751-1756 arasında gündeme gelmiştir. 1800'lerde ise aydınlatılmış kodifikasyon düşüncesi doruğa ulaşmıştır. Fransa'da 1804-1810 arasında ceza, medeni hukuk, ticaret ve usul alanında beş yasa kitabı basılır. 18. yüzyılda Avusturya monarşisi "Genel Medeni Yasa Kitabı (Allgemeines Bürgerliches Recht)" çıkarılmıştır. Doğal hukuk kodifikasyonlarının tamamlanmasından sonra birçok normda Roma hukukundan yararlandığı ortaya konmuştur, çünkü *code* yazarları Roma hukukunu en yüksek doğal hukuk olarak değerlendirmişlerdir.

Hukuk hermeneutiği üzerine yazılmış ilk kapsamlı yapıt Karl Salomo Zachariae von Lingenthal'ın (1769-1843) "Versuch einer allgemeinen Hermeneutik des Rechts" adlı 1805 tarihli kitabıdır⁴⁷. Zachariae von Lingenthal, yorum sanatı (ars hermeneutica) olarak adlandırdığı yorum etkinliğini bir sözün/söylevin nasıl anlaşılacağına, bir söylevi anlaşılabilir kılmaya ilişkin kuralların bilimi olarak tanımlar. Hermeneutik, yapıtta kaynaklarının farklılığına göre pozitivist bir bilim ya da bir felsefi faaliyet olarak tanımlanır.

Toplumsal, ekonomik değişimler ve durağan hukukun uygunsuzluğu nedeniyle hukukun yetersizliği gündeme gelmiştir. Zaman içinde verilen yargı kararları gitgide adaletsiz ve yanlış kararlar olmuştur. Bununla birlikte hakkaniyet (aequitas) de önemli bir yorum ilkesidir. Yorumcu hukukun salt sözel yorumu ile beşeri kaynaklı aequitas arasında seçim yapmayı öğrenir.

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından hermeneutiğin kazandığı önem kendisini hukuka ilişkin yaklaşımda da özellikle ortaya koymuştur. Hans-Georg Gadamer hukuk hermeneutiğinin özel önemini "Hakikat ve Yöntem" adlı yapıtında en çarpıcı biçimde ortaya koymuştur⁴⁸. Yapıtta tin bilimlerinin yöntemsel krizine bir çözüm önerisi olarak hukuk hermeneutiğini örnek sunar. Gadamer'in hukuk hermeneutiğinde belirgin olarak vurguladığı hususlar anlamanın uygulama ile ayrılmaz birlikteliği ve genel olanın tekil olaya taşınması, uyarlanmasıdır. Hukuk bu iki hususu her günkü

⁴⁷ http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10741013_00014.html

⁴⁸ Meder, **Grundprobleme**, s. 27.

uygulamasında içinde kullanır. Bu nedenle hukuk hermeneutiği de tin bilimleri için yol gösterici bir örnek olarak ele alınabilecektir.

Gadamer hukuk hermeneutiğinde yasanın somut olayda canlanması ve hukuk uygulamasının geçmiş ile şimdi arasında zamansal bir arabuluculuk yapması unsurlarının üzerinde durur. Ona göre yasanın kendinde bir anlamı yoktur. Yargıç uygulamada somutlaşan kararında yasanın anlamını her defasında yeniden inşa eder. Yasanın yorumlanması yargıcın yaratıcı katılımını gerektirir. Bu husus da hukuktan beklenen kesinliği ilk bakışta tehlikeye sokmuş gibi görünür, oysa tin bilimlerinin her disiplininde bu sorun doğal olarak mevcuttur. Yorumun yargıcın yaratıcılığına bağlı olması anlamın her halinin meşru olması demek değildir. Yargıcın varlığı ele aldığı konu ile bağının kesilmediği, ona pozitivist bir mesafe alamadığı anlamına gelir, söz konusu olan yargıcın özneliği, psikolojik özellikleri değildir. Gadamer psikolojizme karşıdır. Gadamer yorumun sınırını metnin konusu ile çizer. Gadamer'in hukuk hermeneutiği, yasanın anlamının her vakıda yenilenen taze ve devimsel olduğunu ortaya koymuştur. Gadamer böylelikle, hukuk hermeneutiğine bir filolog ve felsefeci olarak önemli bir yer vermiş ve özgünlük kazandırmıştır.

Hermeneutik filolojide Rönesans hareketleriyle birlikte Yunan ve Roma dönemi yapıtlarını çalışma eğilimi ortaya çıkmıştır. Hümanist düşünürlerin geliştirdiği *ars critica* adı verilen filolojik eleştiri sanatı klasik metinlerin orijinal hallerine ulaşabilmek adına geliştirilmiştir. Friedrich Ast'ın "*Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*" adlı yapıtında filolojinin amacının edebi yapıtlarda aktarıldığı üzere antik ruhu kavramak olduğu belirtilmiştir⁴⁹.

Teoloji alanında kutsal metinlerin yorumu "tefsir" olarak tanımlanır. Teoloji alanında Tevrat ile İncil'in tefsirleri hermeneutiğin gelişimini doğrudan etkilemiştir. Bir metnin yorumlanmasında temel sorunlar tefsir ile ortaya konmuştur. Metinlerin görünürdeki anlamı ile gizli anlamı arasındaki bir farkı ilk kez ortaya koyan alegorik yorum ilk olarak M.S. I. yy'da retoriğe bağlı bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır⁵⁰. Bir metnin gizlenmiş anlamıyla sözel anlamı arasında bir ayrım olduğu düşüncesi ise ilk kez Homeros ve Hesiodos'un metinlerinin yorumlarında ortaya çıkmış, Stoa

⁴⁹ Tatar, **3 Derste**, s. 13.

⁵⁰ Jung, **Hermeneutik**, s. 35.

düşüncesi ile gelişmiş ve İskenderiyeli Philo tarafından yöntemsel olarak derinleştirilmiştir. İskenderiyeli Philo alegorik anlam ile sözel anlamı insan bedenine ilişkin bir analogi içinde ele almış, alegorik anlamı ruh, sözel anlamı ise gövde ile özdeşleştirmiştir. Ancak sözel anlamı oluşturan harfler ile alegorik anlamı oluşturan metnin ruhu arasında birbirini bütünleyici, döngüsel bir ilişki vardır. Bir yapının tek tek parçalarıyla toplam anlamı arasındaki gibi parçalar sayesinde bütün, bütünü tanımak sayesinde de parçaların anlamı tanınabilecektir⁵¹. Origenes ise Kutsal metinlerin yorumlanmasında alegorik yaklaşımı sistematize etmiş, dörtlü bir yapıya dayanan bir yöntem geliştirmiştir.

Kutsal metinlerin yorumunda ikinci adım Reform hareketlerinin hermeneutik bir yöntemi benimsemeleri ile gelmiştir. Reformistler alegorik yöntemin yerine nesnel, doğrudan konuya yönelen yeni bir yöntem biçimi getirmek istemişlerdir⁵². 1546 Trent Konsili'nde Katolik Kilisesi'nin yoruma ilişkin geleneğine karşı tavır belirlenmiş ve "kutsal metinlerin kendi başlarına yeterli" savunulmuştur. Reformculardan Matthias Flacius, "*Illyricus Clavis Scripturae Sacrae*" adlı yapıtıyla kutsal metinlerin doğrudan anlaşılabilen bir yapıya sahip olduğunu, iyi bir linguistik ve hermeneutik hazırlık ile kutsal metinlerin anlaşılabilirliğinin sağlanacağını ileri sürmüştür.

Hermeneutiğe ilişkin birtakım temel kavramlara da değinilmelidir. Bunlardan ilki olan hermeneutik döngü/çember ilk bakışta paradoksal bir yapıya sahiptir. Bir parçanın anlaşılabilmesi için bütünün kavranması, ancak bütünün kavranabilmesi için de parçanın anlaşılabilmesi gerektiği öne sürülmüştür. Hermeneutik anlama bakımından, bütün anlaşılmadan onu oluşturan parçanın, parça anlaşılmadan da onun oluşturduğu bütünün anlaşılması mümkün değildir. Anlamayı ilk bakışta olanaksızlaştıran hermeneutik döngü bir tümcenin, bir ifadenin ayrı bağlamlarda ayrı anlamlara gelebilmesi olanağını da açıklar. Her ifade kendi ait olduğu kültürel, tarihsel, ilişkisel bağlamı içinde değerlendirilmeli, anlamı buna göre kurulmalıdır⁵³. Dilthey ve Vico hermeneutik döngüye iyimser bir olasılıkla yaklaşmışlardır. Dilthey her ne kadar tam, eksiksiz ve mutlak bir anlamanın olanaksızlığını kabul etse de en

⁵¹ Jung, **Hermeneutik**, s. 37-38, işte daha Philo'nun ortaya koyduğu bu çelişki hermeneutik çember olarak kavramsallaştırılacaktır. Philo kendi zamanında bu zorluğu ezoterik bir uzmanlar grubunun böylesi örtük bir anlamı idrak etme yetisine sahip olacağını belirtmiştir.

⁵² Gadamer, **Hermeneutik**, 2003, s. 15.

⁵³ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 772-773.

doğruya yakın bir anlamının mümkün olduğunu savunur. Vico ise insan ürünü olduğu için kültürel her yapının anlaşılmasının olanaklılığına değinir. Hermeneutik döngü tam olarak aşılmasa da insanın kendisi tarafından yaratılmış olanın anlaşılması olasıdır.

Hermeneutik felsefe; hukuk, teoloji ve filoloji gibi antropoloji yaklaşımını da etkilemiştir. Hermeneutik, antropolojide inceleme konusu edilen bölgenin kendiliğinin anlaşılması için emik yonteme benzer de olsa ondan apayrı bir yaklaşım getirir. Wilhelm Dilthey'in hermeneutiğe tin bilimlerinin krizinde bir çözüm olarak yontemsel anlamda biçtiği görev antropologlar için genel geçer önermeler, araştırılan kültüre, alana bir fen bilimcisi gibi kendinin dışında bir parça olarak bakmak yerine onun kendiliğini kendi kültüründe özel bir hikaye olarak ele almaya başlamışlardır. Kişinin, kültürün kendiliği bir yana bırakılabilir, aşılabilir, askıya alınabilir değildir. Bu yanıyla antropolojide hermeneutik antropologun ötekini ötekinin kendinde özdeşliği ile deneyimlemeyi beklemez, ancak ötekini kendi ötekiliği içinde kültürü ve tarihsel bağlamıyla anlamaya çalışır. Tekniğin ve fen bilimlerinin aksine tin bilimleri insanın kendi kendisinin bilgisidir⁵⁴.

B. Gadamer'in Hermeneutik Öncülleri ve Temel İzlekleri

1. Friedrich Carl von Savigny ve Modern Hukuk Hermeneutiği

Hermeneutik kavramı, hukuk öğretisinde aslında yaygın biçimde "hermeneutica iuris" olarak yani Savigny'nin 1802 tarihli yöntem derslerinde sunduğu yorum öğretileri anlamında kullanılmıştır. Savigny'nin sistematik biçimde sunduğu bu hukuk hermeneutiği yaklaşımı bir önceki yüzyılın hukukunu etkilemiştir⁵⁵. Modern hukuk hermeneutiği Friedrich Carl von Savigny ile birlikte gelişmiştir.

Savigny, bir metnin salt karanlık ya da anlaşılmaz parçalarının değil metnin bütününe, yani açık ve tek anlamlı olduğun düşünölen yerlerinin de yoruma elverişli ve muhtaç olduğunu vurgulamıştır. Dönemdaşı teolog ve filolog Schleiermacher ile benzer bir yaklaşımdadır. Schleiermacher, anlamayı potansiyel olarak yanlışa açık bir

⁵⁴ Hans-Georg Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis – die Aufgabe einer neuen Anthropologie*, **Neue Anthropologie Band 1**, biologische Anthropologie, georg Thieme Verlag, (haz. H.g. Gadamer, P. Vogler) 1972, s. 9-10.

⁵⁵ Hassemer, *Juristische*, s. 197.

şeydir, çünkü öncelikle metnin kendisi tarihsel olduğundan, yani yazılış tarihi ile okunuş tarihi arasında daima bir mesafe olacağından sözcükler başka anlamlara gelecektir. Dolayısıyla öncelikle tarihsellik anlamın, hermeneutik ilkelere bazen değil daima gereksinim duymasını zorunlu kılar⁵⁶. Bu yaklaşım dönem koşullarında yorum için bir yeniliktir. Yorum anlayışındaki bu dönüşüm, bilimsel bir yorum öğretisi kurma çabasıyla kol kola ilerler. Merkezinde de Savigny'nin “kendini yasa koyucunun konumuna yerleştirme” ve “yasalarda bulunan düşüncenin yeniden yapılandırılması” düsturları vardır. Savigny hukuk metinleri ve yasaların “hukuki bir ilişkinin varlığının yanılı ve keyfiliğe karşı bir güvence sunduğunu” belirtmiştir. Keyfilikten kaçınabilmek için de yorumcu kendisini yasa koyucunun düşüncesinin bakış açısına yerleştirmeli ve bu etkinliği kurgusal olarak yeniden yapılandırmalıdır. Savigny için metnin salt anlaşılmayan bulanık parçaları değil bütüncül olarak yorum nesnesi, metnin tamamı yorumlanmalıdır. Yorumcunun ödevi ise içinde bulunduğu bağlamından metni yeniden üretmektir.

Modern hermeneutik için “sanat”, “duygu” ve “muhakeme gücü” ifadelerinin kullanılması şaşkıncı değildir⁵⁷. Çünkü Savigny ile salt yorumun nesnesinin genişlemesi değil yasa koyucunun iradesi vurgusunun yorumcunun bireyselliği doğrultusunda yer değiştirmesi de söz konusudur. Savigny yargıcı dümdüz bir “yasanın uygulayıcısı” görmez.

Savigny'ye göre “hukukun malzemesi” bir ulusun ortak geçmişiyle ilgilidir. Bu geçmiş tasavvuru iradi ya da keyfi değildir, ulusun tarihiyle ve “en içsel varlığıyla” ortaya çıkar. Hukukun malzemesi kendisini geliştiren bütün aracılığıyla halkın canlı yapısının devlette yansıması olarak bulur. Bu yüksek mertebeye örf-adet hukuku yerleşir. Hukuk uzmanları da aynı yasa koyucular gibi halk ruhunun temsilcisidir. Hukuk sistemindeki “sezilen” temel ilkeler hukuk sisteminin tüm hukuki kavram ve ilkelerle akrabalığını sağlar.

Modern hukuk hermeneutiğinin ayrımı Savigny ile birlikte sadece karanlık ve bulanık alanların değil tüm metnin, yani açık ve net olan metnin hepsinin yorumunu

⁵⁶ K. Gülenç, Wilhelm Dilthey'da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları, **Cogito**, Yapı Kredi Yay., sayı 89, Kış/2017, s. 131, bağlamın aynı kalmadığı düşüncesi Schleiermacher'in eleştirisi, Chaldenius, Flacius ve ardıllarının tefsir olarak sürdürdüğü işlemde metnin dolaysızca okur ile iletişim kurduğu ancak bunu gerçekleştiremediği durumda yoruma başvurulduğu düşüncesine yönelmiştir. O güne dek hermeneutik anlayışı gerçek bir tarih bilincinden yoksundur.

⁵⁷ F. Schleiermacher, 201 yazara göre, sözcüğün tam anlamıyla bir sanattır ortadaki, çünkü mekanik ile sanat arasındaki ayrıma işaret eder. Sanatta kurullarla verili olmayan bir yetenek söz konusudur.

gerektirdiği düşüncesidir. Bu bakımdan da modern hukuk hermeneutiği ile öncesine ilişkin “parçalı” hemeneutik arasındaki ayrım hukukun kaynağına ilişkin bir yaklaşım ayrımını içerir. Eğer hukukun kaynağı Savigny gibi örf-adet hukukunun bir yansıması anlamında halkın ruhu kavramı ise Savigny’nin temsilcisi olduğu Tarihçi Hukuk Okulu egemenin iradesini ve gücünü de topluma atfeder. Bu bakımdan hukukun kaynağı tarihin bir getirisi olarak meşruluğunu ilgili halkın iradesi anlamında (Volksgeist) halkın ruhu metaforunda bulur⁵⁸.

Modern hukuk hermeneutiğinde kırılma noktası öte yandan bilimsel bir yorum öğretisini temellendirme çabasına da dayanır. Metnin yorumlanan bölümlerinden yola çıkılarak genel bir anlama kuramı geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu çabanın merkezinde de Savigny’nin “yasa koyucunun konumuna geri yerleşmek” ve “yasada içerilen düşüncenin yeniden inşası” olarak betimlediği düsturlar bulunur⁵⁹. Yasalar ve hukuk metinleri keyfiliğe ve yanılığa karşı bir önlem sınırı çizecek olan bir hukuksallık düşüncesi ile bağlıdırlar. Bu hukuksallık düşüncesi de ancak hukukçu yetkililerin net ve bütünlüklü biçimde içselleştirmeleriyle erişilebilirdir. Bunun için de yorumcu kendisini tıpkı yasa koyucunun zihnindeymiş gibi konumlandırılmalı, yasa koyucunun yerine yerleştirmeli ve onun uygulamalarını böylece yorumlamalıdırlar. Yasa böylece yorumcunun düşüncesinde yeniden inşa edilmiş olacaktır⁶⁰.

Yasanın hakikati düzenli bir uygulama süreci içinde ortaya çıkar. Bu yaşama müdahale etmesi gereken her yasada gereklidir. Bu gereklilik aynı zamanda onun meşruiyetini de sağlar. Savigny bunu “serbest bir tinsel etkinlik” (*Geistesthatigkeit*) olarak adlandırmıştır. Yargıç görevinin genel resmiliği dolayısıyla bir yasanın belirsizliğine göz yummaz, bu içerikten bir fikir üretmeli ve bir karara da varmalıdır. Çünkü yasa zaten asıl hakikatinin ancak uygulamada ortaya çıkabilmesi özelliği ile her zaman tamamlanmamış ve eksikli bir niteliğe sahiptir. Çünkü bir hukuk çatışmasında da olgular çelişkili olabilir, ancak yargıcın bunu gerekçe göstererek karar vermektan kaçınma hakkı yoktur. Bu bağlamda Savigny yargıca önüne gelen bir uyuşmazlık durumunda karar vermektan kaçınma hakkını yasaklayan Fransız hukukunun yaklaşımındaki gibi hüküm kurma zorunluluğunu yargıçlık makamının

⁵⁸ Meder, **Grundprobleme** s. 25.

⁵⁹ Kasım Akbaş, Friedrich Carl Von Savigny: Tarihsel Hukuk Okulu Geleneği, (**iÜHF** C. LXXIV, S. 1, 2016), s. 65.

⁶⁰ Meder, **Grundprobleme**, s. 26.

genel doğasına uygun bulur.

a. Yasa Yorumunun Temel İlkeleri

Friedrich Carl von Savigny hukuk ve hermeneutik ilişkisine “Roma Hukukunun Ruhü” adlı yapıtının “Yasaların Yorumu” bölümünde değinir. Savigny yorumu, bir hukuk kuralının karşılaştığımız her somut olaya uyarlayabilmemiz için başvurmamız gereken bir etkinlik olarak değerlendirir. “Yorum” sözcüğünü ise “açıklama” sözcüğüne yeğlemesinin nedeni bunun yasanın hem tekil hem de bir sistemin parçası olduğunu gözeterek kullanma amacını içermesi olarak görmesidir. Yorum birbirinden ayrı ve biricik olan her olayda bir ortaklığı yakalayabilmeyi ve bu ortaklığı şimdinin parçalarıyla ortaya koyabilmeyi gerekir. Yorum, bu yüzden teknik değil sanatsal bir etkinliktir ve kimi zaman yasa koyucunun kimi zaman da yorumcunun hünerini ilgilendirir.

Savigny için hukuk yorumunun görevi yasanın içeriğini biz ilgilileri için idrak edilebilir kılmaktır. Bu içeriğe yasanın ratio legis’i de dahildir. Ratio legis (yasanın koyuluş gerekçesi)⁶¹ geçmişe ve geleceğe uzanan bir konuma yerleştirilmiş haldedir. İlkine göre bu neden daha önceden kullanılmış bir hukuk kuralı olarak geçerlidir, ve bunun sürekli kullanımıyla geçerli yasa uygulanmış olacaktır. İkincisine göre yasanın nedeni yasa yoluyla gerçekleştirilmesi gereken bir etki anlamına gelir. Öyle ki bu bakımdan yasanın nedeni bir tür erek ya da amaç olarak betimlenmiştir. Savigny’ye göre bu iki farklı yaklaşımın açısının birbirine karşıt olduğu düşünülmemelidir. Yasa koyucunun düşüncesinin her iki ilişkisi de güncel olarak kabul edilmelidir. Ancak, tek tek yasalarda biri ya da öteki uygulamada ön plana çıkmıştır⁶².

Yorum işi, yasada var olan düşüncenin “yeniden inşası” (reconstruction’u) diyebileceğimiz bir etkinliktir. Savigny yasada var olan “düşünce”den (Gedanke) söz edişini şöyle açıklamıştır: “Gedanke” sözcüğünü yasanın tinsel içeriğini en iyi karşıladığını düşündüğü için yeğlemiştir, ancak hedef (Absicht) bunu karşılar çünkü

⁶¹ Carzilius, **Juristische**, s. 282-283, Roma hukukunda bir yorum ilkesi olarak “ratio legis”dir. “Ratio” yasanın objektif amacı olarak niteleyebileceğimiz ve sözcük anlamı ya da yasanın subjektif iradesi anlamındaki yasa koyucunun iradesi ile aynı biçimde örtüşmek zorunda değildir. Ancak bu ilke klasik dönem Roma hukukçularında biraz geri planda kalmıştır. Bununla birlikte de yavaş yavaş bir sistematik hukuk yorumu yöntemi de gelişmeye başlamıştır.

⁶² Friedrich Carl von Savigny, **System des Heutigen Römischen Rechts Band 1**, Berlin, 1840. Kap. IV. Auslegung der Gesetze, §. 32.

hedef dışsal bir anlamı da içerir⁶³.

Savigny bir yasanın yorumlanmasının başka herhangi bir yorum faaliyetinden sözgelimi filoloji ya da ilahiyat metninin yorumlanmasından farklı bir şey olmadığını belirtir. Ona göre yazıya dökülmüş her düşüncenin yorumunda benzer ilkeler kullanılır. Ayrım ancak yorumu kendi özgün unsurlarına ayırdığımızda ortaya çıkar. Her yasa yorumunda bu dört unsur kullanılır, kiminde biri kiminde ötekisi ağır basar. Bunlar dilbilgisel, mantıksal, tarihsel ve sistematik unsurdur. Bunlar yorumun keyfi olarak seçilebilecek, biri ötekine yeğlenecek türleri değildir. Aksine bunlar birbirleriyle uzlaştırılmaları gereken dört tamamlayıcıdır⁶⁴.

Dilbilgisel unsurun malzemesi sözcüklerdir. Sözcükler yasa koyucunun düşüncesinden muhataplarının düşüncesine bir aracılık işlemi yaparlar. Bu, yasa koyucu tarafından uyulan dilin kuralları açıklanmasında da ortaya çıkar. Mantıksal unsur düşüncesinin düzenlenmesinde, yani mantıksal ilişkiden yola çıkar, tekil parçalar bu unsura göre karşılıklıdır. Tarihsel unsur, o sırada geçerli olan yasadaki hukuki ilişkinin hukuk kurallarıyla belirlenen konumunu malzeme edinir. Bu konumda yasa belli bir biçimde müdahale etmelidir. Yasa aracılığıyla bu hukuka yeni yerleştirilmiş olan bu müdahalenin türü bu unsuru somutlaştırmalıdır. Sistematik unsur, tüm hukuk kurumlarını ve kurallarını bir arada tutan içsel bir bağlam ile ilgilenir. Bu bağlam aynı tarihsel unsur gibi yasa koyucuyu tasarlar. Sistematik unsur en sonunda her hukuki kurumun ve hukuk kuralının daha büyük bir birlikle sürdürdüğü içsel ilişkisiyle ilgilidir. Bu ilişki tarihsel ilişki gibi yasa koyucunun tasarladığı bir ilişkidir, bu tasarı ancak yasa ile bütün hukuk sistemi nasıl bir ilişki içinde olduğunu etkin biçimde ortaya çıkarabilirsek ortaya koyulabilir. Yasa koyucunun düşüncesini ancak bu yasanın bütün bir hukuk sistemiyle nasıl bir bağıntı içinde olduğunu ve bu sisteme nasıl etki etmesi gerektiği açıklanabilirse bilinebilecektir. Savigny'nin saydığı bu dört unsur ona göre yorumun dört türü değildir, yorumcu bunları keyfince seçemez. Bunlar yorum içinde birlikte bir işlev görür. Kimi zaman biri, kimi zaman öteki öne çıkar. Bu dört unsur birbirlerini tamamlayan, bütünleyen, birinin eksik kaldığı yerde öbürünün devreye girdiği ilkelerdir⁶⁵. Savigny'nin sıraladığı bu dört ilke günümüzde hala

⁶³ Savigny, **System**, s. §. 33. dn (a).

⁶⁴ Savigny, **System**, s. 213.

⁶⁵ Savigny, **System** s. 214-215.

geçerliliğini korur.

Savigny yasaların yorumlanması aşamasında iki tür eksiklikten söz etmiştir. Birincisi anlamı açık olmayan yasalar ikincisi ise ifade ettiği ile kast ettiği çelişen yasalardır. Savigny, yasanın ifadesini hammadde, düşüncesini de ereği olarak görmüştür. Bu bağlamda ifade ile anlam çelişkisi yasanın unsurlarının çelişkisi olarak değerlendirilmiştir. Eksikli yasaların yorumunda üç tür destek aracı bulunur, bunlardan ilki mevzuatın içsel bağlamı, ikincisi yasanın özü, sonuncusu da yorumda kullanılan bağlamın değerleridir. Bu üç destekleyici araç eksikli yasalarda yorumu desteklemek ve doğru anlama ulaşmak için kullanılmalıdır⁶⁶.

Anlamı açık olmayan yasalar için, yasanın içsel bağlamı iki türdür. Öncelikle bir yasanın açık olmayan parçası ile öteki parçaları arasında aynı yasanın açıklanabilmesi için kullanılmıştır. Bu biçim bütün açıklama biçimleri içinde en güvenlisidir. Bu biçim aynı zamanda her iki yasa birbirine ne denli yakın duruyorsa o denli güvenlidir. Hatta aynı yasa koyucu tarafından çıkarılmış iseler daha güvenlidirler. Açıklanması gereken yasalar, dayanak olarak görülen yasalardan daha sonra çıkarılmışlarsa bunların birbirlerini tamamlamaları söz konusudur. Tam tersi de söz konusu olabilir. Eski yasa koyucunun düşünce biçimi sonraki yasa yapımında da kendini yeniden üretebilirse bu süreç salt yorumla ortaya çıkmıştır. Yasanın gerekçesi (ratio legis), eksikli yasaların yorumunda yasa yapımının içsel bağlamı gibi mutlak değildir. Onun uygulanabilirliği kesinliğin derecesine ve yasanın içeriğine yakınlığına bağlıdır. Bunlar eğer çatışırsa daha çok yasanın belirsizliğini gidermek için kullanılmalıdır, ancak yasanın ifadesinde yanlışlık durumunda ise çok da yeğlenmez. Savigny, yasanın sonucunun içsel değerini tüm destek araçları içinde en tehlikelisi olarak değerlendirmiştir. Yorumcunun, işinin sınırlarını en kolayca aşması ve yasakoyucunun alanına müdahale etmesi söz konusudur. Bu nedenle bu destek aracı ifadenin bulanıklığı durumunda kullanılabilir. Ancak ifadenin düşünce ile denkleştirilmesi söz konusu olduğunda bu biçim uygulanmamalıdır⁶⁷.

Savigny yasanın ifadesinin belirsizliği ile ya ifadenin tamamlanmamışlığını ya

⁶⁶ Savigny, **System**, §. 33.A. ; Altan Heper, Almanya'da Yorum Üzerine Bazı Düşünceler, **Ankara Barosu Dergisi**, 2012/1, s. 78, Savigny ve yorum konusunda sadece dört ilkeye değinilir ancak bunu onun sadece sorunsuz hukuk metinleri için öngörmüş olduğu unutulur. Yazara göre Savigny'ya yapılan bu eksik gönderme onun yanlış olmasına neden olur.

⁶⁷ Savigny, **System**, s. 217.

da çok anlamlılığını kast etmiştir. İfadenin tamamlanmamışlığı, düşüncenin kendisinden çıkarılır. Sözelimi yasa bir durum için tanık dinlenmesini belirtmiş ancak kaç tanık olacağından söz etmemişse böyle bir durum söz konusudur. Çok anlamlılık ise daha sık karşılaşılan ve daha önemli bir olaydır. Tek bir ifadenin ya da bütün bir yapının çok anlamlılığı söz konusu olabilecektir. Unsurlar arasındaki böylesi bir içsel çelişki durumunda düşüncenin mi yoksa ifadenin mi öncelikli olacağı sorusu ortaya çıkar. Savigny için bu sorunun yanıtı açıktır, öncelik düşünceye ait olacaktır.

Görüldüğü üzere Savigny yoruma ilişkin sistematik bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır. Anlamın kendinde belirsiz olduğuna ve somut olaya uyarlanabilmesinin kendiliğinden gerçekleşmediğine dikkat çekmiştir. Savigny'nin yorumu biçimlendirecek ve yönlendirecek ilkeleri bir yordamı aşip bir yöntem geliştirme çabasını da gösterir. Yasanın anlamının kendiliğinde ve açık olmadığı düşüncesi dönemine göre yeni bir düşüncedir ve hukukun yorumcusunun etken rolünü ortaya koyar. Yorumun hukuka özgü olmadığından ve yazılı her ifadenin yorumlanması gerektiğinden söz ederek hukukun öteki metinler gibi bir dilsel yapı olduğuna işaret etmiştir.

b. Yasa Koyucunun Yerine Geçme ve Yorumun Sınırı Olarak Anlamın “Yeniden İnşa” Edilmesi

Savigny'nin “yasa koyucunun yerine geçme” ile ne kast ettiğini anlayabilmek için öncelikle onun hukukun kaynaklarını ve oluşumunu değerlendirmesini ele almak gerekir. Savigny için hukuk kuralları sonradan taşınan, koyulan kurallar değildir, aksine konuşulan dil gibi “halkın ruhu” olarak zaten daima mevcuttur. Demek ki yasa Savigny bakımından aslında henüz sınırı tam çizilmiş, inşası bitmiş ve tamamlanmış bir içerik edinmemiştir. Halkın ruhunun bir temsili olarak her somut olaya karşılık gelecek bir doğru yanıt biçiminde ortaya çıkacaktır. İnşa edilmemiş olanın yeniden inşa edilmesi (Reconstruction) aslında Savigny'nin kuramında bir inşadır. Çünkü Savigny bir yeniden inşa olarak adlandırırsa da aslında anlamın her olayda o olaya özgü olarak yaratıldığını değinmiştir⁶⁸.

⁶⁸ Jens Kaspers, **Philosophie- Hermeneutik- Jurisprudenz (Die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer für die Rechtswissenschaft)**, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 2013s. 155, yazara göre bu nokta da Savigny'nin aslında Gadamer ile örtüştüğü noktayı gösterir. Gadamer anlamının bir yeniden inşa değil aslında her zaman bir inşa olduğunu net vurgulamıştır. Gadamer'in Schleiermacher'e yönelttiği eleştiri Savigny karşısında geçersiz kalmıştır. Gadamer

Yorum işi, yasada var olan düşüncenin “yeniden inşa”sı (reconstruction) diyebileceğimiz bir etkinliktir. “Yeniden inşa” bir yapının aslına göre de yeniden yapılandırılmasıdır. Yorum Savigny için bütün öteki sanat dallarına kıyasla kurallar aracılığıyla daha az kesinlenebilen ya da başarılabilen bir sanatsal etkinliktir⁶⁹. Savigny yorumu da daima bir yasada içerilen anlamın yeniden inşa edilmesi olarak tanımlamıştır. Yaşama adım atması/ somut olguya uyarlanması gereken her yasanın yeniden inşası bu anlamda zorunludur ve bu zorunluluk da onun aynı zamanda meşruluğunun sağlanması anlamına gelir. Çünkü yeniden inşa süreci kendiliğinden yasanın hakiki ve geçerli anlamını yeniden ortaya koymak anlamına geleceğinden kendi meşruiyetini de her uygulamada yeniden üretir⁷⁰.

Yasa, hukuki bir durumun keyfiliğe ve yanılığa karşı korunabilmesi için düzenlenmiştir. Bunun için de yasa koyucunun “durduğu yer”e (Standpunkt) yerleşmeli ve bu eylem taklit yoluyla / suni biçimde yinelenmeli, yani yasa onun düşüncesinde yeniden yaratılmalıdır⁷¹. Bu yasanın kendi düşüncesinde yeniden oluşmasının sağlanmasıdır. Savigny için yorumun işi de budur, yasada ikamet eden düşüncenin yeniden inşa edilmesidir (reconstruction)⁷². Yasanın içeriğinde sağlam ve emin bir idrak ancak bu vesileyle sağlanmıştır ve yasanın ereği de budur. Yorumun dilbilgisine ilişkin unsurunun hammaddesi sözdür, söz de yasa koyucunun düşüncesini ilgililerinin düşüncesine ileten bir araçtır.

Savigny, yasa yorumunda eksik kalınan yerde yoruma destek olacak birtakım araçlardan söz eder, yasanın anlamının yeniden inşası sürecini bu destek araçlarıyla birlikte anlamlandırır. Yasaların yorumlanmasında üç tür destek araçından yararlanır. Bunlardan ilki mevzuatın içsel bağlamı, ikincisi yasanın özü, sonuncusu da yorumda kullanılan bağlamın değerleridir. Bu üç destek aracı da yasa koyucunun

Schleiermacher’i metnin kendi konusunu ihmal etmekle ve yazarın zihnine odaklanmakla eleştirmektedir, oysa bu Savigny’de aksinedir. Ayrıca Bkz. Akbaş, **Savigny**, s. 55-57, Dönemin tarihsel koşulları bakımından da anımsanması gereken özel noktalar bulunur; almanya henüz siyasi birliğini temin sağlamış, hukukun kodifikasyonunu gerçekleştirmemiştir. Bunun için Savigny’ye göre uygun bir dil de gelişmemiştir, ve hukuk da halkın ruhu ve dil gibi süreç içinde kendiliğinden gelişimini sürdürecektir.

⁶⁹ Savigny, **System**, s. 211

⁷⁰ Savigny, **System**, s. 212.

⁷¹ Savigny, **System**, s. §. 33. , Savigny “Standpunkt” ve “künstlich” sözcüklerini kullanmıştır. “Standpunkt”, bakış açısı değil duruş noktası olarak çevrilebilir. “Künstlich” sözcüğü de sanatsal, yani doğal değil yapıntı olmak anlamında değerlendirilmelidir.

⁷² Savigny, **System**, s. 3.

iradesini çığnemeyecek biçimde yorum yapmalıdır. Savigny bu üç destek aracını da yasa koyucunun iradesi açısından değerlendirir. Ancak unutulmaması gereken Savigny'nin yasa koyucunun iradesi olarak kast ettiğinin daima Tarihsel Okul bağlamında halkın ruhu (volksgeist) bir atıf yapmasıdır. Yoksa yasa koyucu kendi başına ve sadece kendi egemenliğini temsil etmekte olan bir kurum değildir⁷³.

c. Gadamer'in Savigny Eleştirisi

Gadamer "Hakikat ve Yöntem" adlı yapıtının hukuk hermeneutiğine ayırdığı bölümünde Savigny'nin eleştirisine girişir⁷⁴. Gadamer öncelikle Savigny'nin "Reconstruction" ile yasa metninin anlamına ulaşma önerisini eleştirir. Savigny'yi hem anlam geçmişin yeniden inşası yoluyla elde edilemeyeceğinden hem de bu yeniden inşa isteminde yasa koyucu/yazarın iradesi artık yok olduğu için ölü bir anlam olarak yeniden üretilmesi mümkün olmadığından eleştirir. Yasa koyucunun iradesi bir metnin yazarının iradesine denk düşer, bu bağlamda da Gadamer Savigny'nin yasa koyucunun niyetinin aranmasında "ölü bir anlam"ın yeniden canlandırılması çabasına işaret eder.

Gadamer'in Savigny eleştirisinin ikinci noktası, hermeneutiğin geçmiş ile şimdi arasındaki zamansal aralık ve gerilimi göz ardı ettiği üzerinedir. Çünkü Gadamer'e göre, Savigny sorunsuz bir şekilde yasanın geçmişteki anlamının yasa koyucunun niyeti bağlamında yeniden inşasının mümkün olduğunu iddia etmiştir. Gadamer'e göre Savigny tarihsel mesafeyi bir gerilim olarak ele almayı hiç düşünmemiştir ve hukuk metninin yazıldığı gündeki gibi uygulanması gereken günde de tarihsel mesafe bakımından bir sorun yaşamadan yürürlüğe girebileceğini düşünmüştür. Gadamer Savigny'nin çağdaşı Scheleiermacher'in düştüğü yanılgıya düştüğünü, ikisinin de bir yasa maddesinin zamansal mesafeye ilişkin gerilimini gözden kaçırıp onu salt bir tarihsel belge olarak değerlendirdiklerini öne sürer.

Oysa Gadamer'in bu eleştirileri yerinde değildir. Çünkü Savigny'nin hukuk kurallarının yaşama aktarılmaları gerekliliği düşüncesi aslında hukuk hermeneutiğinin

⁷³ Savigny, **System**, s. 222-223.

⁷⁴ Martin Avenarius, *Universelle Hermeneutik und Praxis des Rechtshistorikers und Juristen, Juristischen Hermeneutik zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Nomos Stampli Verlag, 2013, s. 62, dn 12. Gadamer'in "Hakikat ve yöntem"inin ilk basisında, Savigny'nin "System des Römischen Rechts" adlı yapıtına atıf verirken "Geist des römischen Rechts" yazarak küçük görünen ama Savigny ile içkin bir ilişki kurmadığını gösteren bir yanlışlık yaptığını değinir. Gadamer, bunu yeni basıda düzeltmiştir.

görevinin salt tarihsel ya da teorik olmakla sınırlı olmadığını ortaya koyar. Savigny hukuk kurallarının kendiliğinden ve sorunsuzca güncel tekil olgulara uyarlanmadıklarının, onu yorumlayacak ve uygulayacak olan yargıç tarafından ek bir hamle daha yapılmasının ve ek hamlenin yaratıcı bir sanat olarak görülmesi gerektiğinin farkındadır⁷⁵. Üstelik Savigny hukuku hiçbir zaman bitmiş ve durağan bir kendinde bütünlük olarak görmediği için hukuk hermeneutiğinin görevini de yasanın hukuk kaynağı olarak ortaya çıkışı ile geçerli olduğu şimdide kullanılışı arasındaki gerilime açıkça değinir⁷⁶.

Ayrıca Savigny'nin hukukun kaynakları öğretisi ile ne anladığı da ortaya koyulmalıdır. Savigny'ye göre hukukun kaynağı hukukun bağımsız bir kuralı ne içeriyorsa odur. Yani bu durumda sadece yasalar değil, örf-adet ve bilimsel içerik de hukukun bir kuralı anlamında hukukun kaynaklarından sayılmalıdır. Bu noktada akla takılan bir soruyu açıklamak gerekecektir, Savigny hukukun kaynakları ile hukukun gündelik yaşama adım atması/uyarlanması sürecini keskin bir sınırla birbirinden ayırmıştır. Bunun nedeni Aydınlanma döneminin hermeneutik anlayışının eleştirisidir, çünkü Aydınlanma hermeneutiği hukuku daima kesin bir verililik, somut bir belirlilik anlamında bir mevcudiyet olarak görür. Aydınlanma hermeneutiğine göre yasa yalnızca yazılı kurallarda bulunabilir ve yazılı kurallar izlenerek var edilebilecektir. Oysa Savigny için hukuk sadece yazılı yasa demek değildir. Bu bakımdan Aydınlanma'nın aksine Savigny için normlar uygulamalarının güvenliklerini ve belirliliklerini kendi içinde taşırlar⁷⁷.

Savigny için hukuk hiç de tamamlanmış, bitmiş olmadığından ve salt kurallara indirgenemeyeceğinden anlamlarının oluşum sürecinde *status nascendi* ortaya koyacaklardır. Kuralların “yaşam içine adım attıkları” kurgusu Savigny'nin hukuk hermeneutiğini asla “salt tarihsel” olarak görmediğini zaten ortaya koyar. Üstelik bu yaklaşımıyla Savigny tam da Gadamer'in hukuk hermeneutiğine ilişkin özel saptamasında belirttiği gibi onun daima uygulama ile anlam kazandığını, bunun için de yargıçların kendilerinden bir yaratıcı katkı sunmalarının gerekliliğini gösterir.

⁷⁵ Stefan Meder, **Ius non scriptum Traditionen privater Rechtsetzung**, Mohr Siebeck, 2009, s. 159.

⁷⁶ Savigny, fn. 6, 206; Meder, **Grundprobleme**, s. 28, Savigny'nin bu “ek bir hamle” olarak birşeyler ekleme ifadesi anlama sürecinin yorumcuyla “söylenenden daha fazlasını söyleyecek olma”ya yönelttiğini belirtir.

⁷⁷ Meder, **Grundprobleme**, s. 28.

Hukuk, Savigny için durağan, sınırlı ve tamamlanmış anlam içeriği değil bir devingen anlamlar imkânlarıdır⁷⁸. Savigny anlamın meşruiyeti sorununu da yasanın halkın ruhundan doğduğu düşüncesi ile çözmüştür.

Gadamer ile Savigny arasında bir ayrıma daha değinilmelidir. Halkın ruhu kavramı Savigny için yasanın uygulanmasını meşrulaştırıcı bir işleve sahiptir. Gadamer'in meşruiyet kaygısı halkın ruhu ile değil de başka olana yer açmak ve onu anlayabilmek için ortak bir var oluş zemini olarak dil içinde konumlanışımızla ortaya koyulur. Gadamer'in yargıcı yasa alemi ile gündelik olaylar arasında bir aracılık eder, tıpkı Hermes gibi olması gerekenin dili olan hukuku olanın evrenine taşır. Gadamer'in yargıcı halkın ruhunu temsil etme kaygısını gütmeyiz, ancak bir çevirmen gibi doğru yorumu getirebilme sorumluluğuna sahiptir.

2. Yöntem Olarak Hermeneutik

Wilhelm Dilthey'in kendi döneminde tarihe ve toplumu ele alan bilgi biçiminin nasıl tanımlanacağı konusundaki bilim felsefesine ilişkin tartışmalar 19. yüzyıldan itibaren genel olarak iki düzlemde sürmüştür: Birincisi tarihe ve topluma yönelen bu bilgi etkinliğini doğa bilimlerinin bir örneği olarak tasarlayarak kullanıldığı adıyla bir "sosyal bilim" kurgulamaktır; ikincisi ise tarihe ve topluma yönelecek bir bilimin doğa biliminin örneği olarak kurulamayacağı düşüncesi dolayısıyla yöntem bakımından yeni bir tür olarak "tin bilimlerini" (Geisteswissenschaften) oluşturmaktır⁷⁹. Dilthey'a göre işte bu ikinci tür yaklaşıma göre tarihsel ve toplumsal gerçeklik, insanın kendisi için kurduğu ve içinde bulunduğu, aynı zamanda doğadakinden de çok farklı neden-sonuç ilişkisinin aksine bir amaç-eylem ilişkisine göre oluşan bir tinsel dünyadır⁸⁰.

Dilthey'ı bu alanda etkileyen İtalyan tarihçi ve hukukçu Giambattista Vico'dur⁸¹. Vico, yapıtının adını da verdiği "Yeni Bilim"de insanı ve tarihi akılcı yoldan

⁷⁸ Meder, **Grundprobleme**, s. 29.

⁷⁹ Doğan Özlem, **Kavramlar ve Tarihleri**, İstanbul, İnkılap yay., 2003, s. 54; tin bilimleri adlandırması Wilhelm Dilthey kökenlidir. Bunun yanısıra alan Windelband tarafından kültür bilimleri olarak adlandırılmış; Rickert tarafından da nomotetik-idiografik bilimleri ayrımları yapılmıştır.

⁸⁰ Wilhelm Dilthey, **Tin Bilimlerine Giriş**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Notos Kitap, 2012, s.

⁸¹ Doğan Özlem, **Metinlerle Hermeneutik Dersleri**, İstanbul, Notos Kitap, 2012, s. 58-66, yazar Vico'yu önceleyen sürecin köklerinde Antik Çağ'a uzanan bir sorunsaldan söz eder, theoria-historia (kuram-tarih) ayrılığı Antik Yunan Felsefesinden kaynaklanır. Theoria evrensel, durağan olanın, değişmeyen, her yerde ve her zamanda aynı kalanın bilgisini içeren güvenilir bilgi iken historia yani tarih yazıcılığı bir kez olan, tekil, değişken ve güvenilir olmayan bilgisidir. Aristoteles için tarihsel toplumsal gerçeklik asla evrensel olan theoria'nın konusu olamayacaktır, buna karşın evrensel olanın bilgisine ancak akıl yolu

kavramak isteyen bir çabanın gerekliliğini vurgulamıştır. Vico, bir rasyonalist olan Descartes ile bir empirist olan Bacon'ın ikisinin de olgu (factum) olarak sadece doğal olayları anlamalarını ve insanların bu olguları aracısız ve doğrudan kavrayabileceği düşüncelerini eleştirir. Çünkü Vico için öncelikle fiziksel dünya hakkında bir nedensel bilgiye ulaşılabileceği düşüncesi sorgulanmalıdır. Ona göre döneminin düşünürlerinin aksine insan ancak kendisinin yaptığı şeyi nedensel olarak temelli ve doğrudan bilebilir, çünkü eyleminin niyeti, ereği, amacı kendisine aittir. Bunun gerekçesi de toplumsal ve medeni dünyanın tamamen insanlar tarafından yapılmış olması ve bu sayede de kendi tinimizin yönelimleri içinde bu dünyanın ilkelerini bulabilecek olmamızdır⁸². Yani Vico için tinsel olgunun (factum) doğru bilgisi (verum) da doğaya ilişkin görüntünün bilgisinden daha sağlam bir bilgidir ve bunu elde etmenin yolu da dilbilimdir. Çünkü bu tür tinsel nitelikli olgular bizlere kendisini dilbilim yoluyla açar. İnsani olguların ortaya çıktıkları ve kendilerini anlattıkları zemin dildir, işte dilbilim de bu zeminin araştırılmasıdır. Dilbilim insanın kendisini ve kendi yapıntılarını anlamasının yoludur⁸³.

Wilhelm Dilthey, Vico'nun yolunu açtığı bu gelenekten gelmiş, Alman Tarih Okulu içinde yetişmiştir. Dilthey bir adım daha ileri giderek bilim kavramının

ile varılabilir. Bu bağlamda Aristoteles şiiri tarih yazımından üstün görmüştür, çünkü tarihsel olanın akıp giden, bir kerelik olan bilgisine karşın şiir hiç olmazsa düşünme yoluyla bir evrensel ulaşmayı amaçladıklarını belirtmiştir. Yeniçağ'da bu sorun başka bir boyut kazanmıştır. Bacon doğanın yinelenen, kesin ve evrensel yasaları hakkındaki bilginin salt akıl yolu değil deney ve gözlem ile edinileceğini ileri sürmüştür. Theoria artık salt akıl ile değil aynı zamanda emperia ile de elde edilmelidir. Buna karşın tarih bilgisinde böylesi yasallıklar bulunmadığından bu alana ilişkin bilgi Bacon'ın tanımıyla bilim değildir. 19. yüzyıla dek kabaca bu minvalde yaklaşılacak tarih yazıcılığına yeni bir bakışı getiren Alman Tarihçi Okulu, doğa bilimlerine uygulanan doğal zorunluluk anlamında kullanılan yasa kavramının böylesi yinelenen, kesin zorunluluklar içermediğine, bu nedenle bir doğal zorunluluk tasarımı ile incelenemeyeceğine ve bilim olmağının ölçütünün doğa bilimlerine bakılarak yapılamayacağına, insanı konu alan bir kendine özgülüğe sahip olduğuna ve değerli olduklarıdır. Tarihsel toplumsal gerçekliğin yeni bir bilim olarak değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Giambattista Vico ise bu "yeni bilim" düşüncesine Batı felsefe tarihinde, İbn Haldun ise genel felsefe tarihinde ilk kez değinmiştir.

⁸² G. Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara, DoğuBatı Yay., 2007, s. 132, Vico filozofların sivil toplum dünyası üzerine değil de doğa üzerine düşünmelerinin nedenini şöyle açıklar, insanlığın kendi yapıntısı olmadığı, tanrısal bir giz olarak merak etmiştir. Bu aynı zamanda insanın bedensel olana öncelikli merakına da işaret eder. Bunu da gözün dışarıyı görüp kendisini görebilmek için aynaya gerekmesinin duymasına benzetir.

⁸³ Özlem, *Hermeneutik Dersleri*, s. 72, dilbilim böylece Vico tarafından bir felsefi bilim düzeyine yükseltilmiştir. Vico, insanın, kendi yaptıklarının bilgisine ulaşabileceği en kesin bilgiye sahip olabileceğini, çünkü tinsel dünyanın bilgisinin doğanın görüntü bilgisinden daha "gerçek" olacağını ileri sürmüştür.

Bacon'dan beri "doğa bilimi" ile özdeş düşünülmesini ve bu nedenle de insani-toplumsal içerikleri olan alanların normatif içerikli alanlara terk edilmesini eleştirir. Çünkü bilim "kural koyucu" yani normatif olamaz, ancak olaylar arasındaki düzenlilikleri saptayacak biçimde "kural bulucu" olabilir. Bu noktada Dilthey yeni bir bilim düsturu geliştirmek gerektiğini belirtir, Bacon, Kant ve Hume'un izlediği çizgide elde edilen "bilen özne"nin daima doğa karşısında akıl sahibi bir varlık olarak konumlandırıldığını ve ünlü sözleriyle "böyle bir öznenin damarlarında gerçek kan değil katıksız bir düşünme etkinliği olarak 'akıl'ın imbikten geçirilmiş özsuyunun dolaştığı"ni vurgular. Dilthey akıl sahibi bir varlık olmayı kendi başına salt bir şey olarak ele almanın kabul edilemez olduğuna, Kantçı anlamda akıl sahibi olmanın insanın bütünsel kimliğinin belli bir yanı olduğuna değinir. Burada da Dilthey insanın salt bir doğa varlığı olmadığını, çevresiyle kurduğu ilişkinin yaşamsal bir bütünlük de içeren karşılıklı bir etkileşim içinde sürdüğünü ve bu nedenle de tin bilimlerinin yönteminin neden-sonuç ilişkisini ele alan bir açıklama (Erklärung) değil, anlama (Verstehen) olduğunu belirtir. Bu bakımdan Dilthey'in anlamaya epistemolojik bir anlam yüklediği, anlamayı bir yöntem olarak gördüğü söylenmelidir.

Tinsel bilimlerin yönteminin açıklama değil de anlama olması demek bir yanıyla da doğa bilimlerindeki sürekli yinelenen yasaların yokluğu, deneyimin biricikliği ve tarihselliğin tekilliği demektir. Dilthey tarihsellik kavramını sıkça kullanır. Birey onun için tarihsel bir öznedir. Dilthey için tin birtakım tarihsel eylemler bütünüdür. Dilthey tarihte bir mutlak olmadığından, değişip duran bir anlamlar çokluğu bulunduğundan, tarihselliğin evrenselliğe ve genelgeçerliğe karşıt olduğundan söz eder. Tarih yinelenmez olanın, bir kerelik olanın, bireysel ve özel olanın gerçekleştiği alandır⁸⁴. Tarihsellik ancak, evrenselci bir açıklamacılık ile değil yaşama deneyimine dayalı bir anlamacılık ile değerlendirilmelidir. İşte tin bilimlerinin (Geisteswissenschaften) yöntemi de böylesi bir anlamacılık olmalıdır, çünkü doğa bilimlerinin aksine bireysel, tekil, bir kerelik ve yinelenemez olanın fizik ya da kimya yasalarına benzer yasalara bağlanmaları olanaksızdır. Bu, tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki bir eksikliği ya da düşüklüğü değildir. Tin bilimleri Dilthey'a göre doğa bilimlerinden daha düşük bir konumda değildir. Anlamanın bir yöntem olarak tin

⁸⁴ Kamuran Birand, **Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1954, s. 21.

bilimlerine uyarlanmasıyla hermeneutik de yöntemsel bir işlev kazanmıştır. Hermeneutik tekil olanın bütün içindeki yeri saptanarak anlaşılmasını sağlar.

a. Dilthey Tarihselciliğinin Gadamer'e Göre Çelişkisi

Dilthey'in tüm felsefesinin en önemli kavramı olan tarihselliğin üç boyutuyla ele alınması gerekir. Bu üç boyut, tarihselliğin tin bilimlerinin yönteminin asli unsuru olması, dönemin "bilen özne" kavramına getirdiği yeni yaklaşım, son olarak da tarihselliği genelgeçer ve evrenselliğin karşıtı bir özellik olarak konumlandırmasıdır.

Doğa bilimlerinin yinelenen, değişmez, kesin yasalarına ve olguları açıklayıcı yöntemine karşı Dilthey'in kendi adlandırmasıyla "tin bilimleri"nin böyle bir geleneği yoktur. Tin bilimleri, bir kerelik olanın, yinelenmeyen, tekilin anlaşılmasıyla uğraşır. Dilthey, tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran bu anlamdaki başat yöntemsel özellik olarak "tarihsellik"ten söz etmiştir. Doğa bilimlerinin determinist, evrensel, neden – sonuç ilişkisine dayalı yöntemine karşılık tin bilimleri bir defalık olanı incelediğinden ondan bir yinelemeye dayalı yasalılık beklenmemelidir. Doğa, determinist bir nedensellik yasasıyla işler, yani bir nedenin ortaya çıkaracağı sonuç önceden bellidir. Oysa tin bilimlerinin incelediği tarihsel- tinsel dünya, doğanın bu determinist nedenselliğinin aksine bir özgürlük alanıdır. Özgürlük ile Dilthey'in kast ettiği insanın bir parçası olduğu tarihi kendisinin yönlendirebilmesidir, yani Dilthey, tin bilimlerinde bir yöntem olarak tarihselliği öncelikle etik bir sorunsal olarak değerlendirir. Bu noktada da artık tin bilimlerinin araştırma yöntemi olarak doğa bilimlerindeki gibi açıklama değil bir "yeniden yaşama" (Nacherleben) dan söz eder. Dilthey, tin biliminden özel bir yöntem olarak eğildiği olguya özgü bir yönelimselliğe sahip olmasını bekler⁸⁵. Bununla birlikte doğa bilimlerinin yöntemi açıklamayken, tin bilimlerinin yöntemi ise anlamadır. Çünkü tin bilimlerinin inceleme alanı olan olgularda özne aynı zamanda bir katılım sağlar, ona yön veren de kendisidir.

Dilthey tarihsellik kavramını öncelikle döneminin tin bilimleri için bir epistemolojik temel arama eğilimi olarak görülen salt akıl eleştirisinin karşısında tarihsel aklın bir eleştirisi olarak yerleştirmiştir. Dilthey'in öncelikle Kant'ın bilen öznesine getirdiği "Kant'ın öznesinin damarlarında aklın imbiğinden geçirilmiş özsuyunun dolaştığı" eleştirisi, öznenin psişik ve tarihsel aidiyetlerinden soyutlanmasının kabul edilemezliği anlamına gelir. Bu yeniçağa özgü bir epistemolojik

⁸⁵ Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Notos Kitap, 2015, s. 202.

sorundur, oysa akıl sahibi olan bir varlık olmak insanın bütüncül kimliğinin salt belli bir yanıdır, bunun yanı sıra insanın isteyen, duyumsayan, niyet eden ve amaçlar koyan yanı da bulunur⁸⁶. Bir başka yandan da bu döneminin “bilen özne”si incelediği ve hakkında bilgi sahibi olduğu bilgi nesnesi ile arasına bir mesafe koymuş, ondan soyutlanmış olarak değerlendirilmiştir. Oysa Dilthey tin bilimleri alanında böyle bir konumlamanın olanaksızlığından söz eder, çünkü tarih içinde araştıran ve bilen birey aynı zamanda tarihi yapan ve onun ürünü olandır. Tin bilimleri olarak araştırma alanı bir kendi üzerine düşünme, bir tür refleksiyon yapmak demektir. Ancak Dilthey’in öngördüğü öznesi içinde devinilen ve öznenin kendi araştırma konusunu oluşturduğu bu tinselliğin içinden çıkamaz, bu nedenle de dışarıdan bir bakışı öngören bütünlüklü bir bilgi olanağı yoktur. Dilthey’in Kartezyen özne-nesne ayrımını eleştirirken tıkanıdığı ve Gadamer tarafından eleştirildiği nokta buradadır. Kendi aktörü ve ürünü olan tarih içinde tarih üzerine düşünerek tin bilimlerini kurması beklenen özne kendi ufkunun dışına çıkamayacak, kendiliği üzerinde bağımsız bir nesne gibi yükselerek düşünemeyecektir. Bu bağlamda da yöntemsel olarak pozitivizm reddedilmiş olacaktır. Pozitivizm etimolojik kökenini ayırıp karşıya yerleştirmek anlamına gelen Latince “ponere/pozitere” sözcüğünden almıştır⁸⁷. Hermeneutik ise kişinin kendisini soyutladığı ve onun karşısına geçtiği değil de, öznenin nesnesiyle hemhal olduğu, onun içinde bulunduğu bir yaklaşımdır.

Dilthey tarihselliği genelgeçerliğe ve evrenselliğe karşıt bir kavram olarak konumlandırır. Çünkü Dilthey’e göre tarihte bir “mutlak anlam” yoktur, her zaman değişen bir anlamlar çokluğu vardır. Bu, tin bilimlerinin alanının yinelenemezliğinden, bir kezliğinden kaynaklanır. Tin bilimlerine ilişkin kökeni Grek geleneğine dayandırılabilir, theoria-historia ayrımı bu özelliğin aydınlatılmasına yardımcı olacaktır. Grek düşünsel geleneği içinde felsefenin yönelmesi gereken bilginin

⁸⁶ Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 194.

⁸⁷ Ufuk Yaltıraklı, Pozitivizmin Hermeneutik Sınırları, <https://www.youtube.com/watch?v=4BstggpPjas>, polere sözcüğü Latince de ayırma ve karşıya yerleştirme anlamına gelir. Yeni Çağ düşünürleri öncelerden farklı olarak nesneyi dinlese, kozmik özelliklerinden ayırarak, karşıya koyarak yani incelleme nesnesi haline getirmiştir. İşte bu nokta özne ile nesnenin ayrımını da bilimsel bir çığırdır. Ek olarak Yeni Çağ’ın bilim anlayışında ikinci ilke nedensellik ve üçüncüsü de ikili mantıktır.

Burhanettin Tatar Hermenötik (Yorum Bilim) ve Sosyal Bilimler (22/10/2016) <https://www.youtube.com/watch?v=8wSUVGMaKlk&t=582s> ; “pozit” sözcüğü konumlandırma ve karşıya yerleştirme anlamına gelir. Bu bakımdan da bilim, ancak karşımızda konumlandırabileceğimiz şeyleri kendine konu edinir. Karşımızda konumlandıramayacağımız hiçbir şey bilimin konusu olamaz.

doğanın değişmez, sürekli yinelenen, mutlak, evrensel ve genelgeçer bilgiye sahip olması gerekir. Oysa doğanın dışındaki bir kerelik olanın, yinelenmeyen bilgisi yetersiz görülmüş, tarih anlatıcılığı da bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bu nedenle de tarihin bilgisi değerli ve geçerli bir bilgi olarak görülmemiştir. Dilthey'in tarihsellik vurgusu Grek düşüncesinden gelen bu ayrımı da aşmayı amaçlar⁸⁸. Dilthey için "tarihsellik", yaşamsallıkla ilgili olan anlamının konusudur, açıklamanın değildir.

Dilthey, Kant epistemolojisinin bir eleştirisiyle işe başlar. Kant'ın akıl kategorilerinin durağan ve ölü olduklarını çünkü bilincin tarihsel koşullarını hiçe saydıklarını vurgular. Bu nedenle de varlık hakkında bir evrensel bilgiye varamayacağımızı belirtir. Dilthey zaten evrensel değil tekil bir bilginin imkanını ve olumluluğunu da ileri sürer. Evrensel bilginin olanaksızlığı Dilthey'in sözünü ettiği tarihsellik içinde olmanın ve bunun dışına çıkamamanın getirdiği bir sonluluk bilincinden kaynaklanır. Oysa Kant bu sonluluk bilincini göz ardı etmiştir. Bu bağlamda felsefenin yetersizliği söz konusu olacaktır, işte tekilin bilgisi bu yetersizliği aşmaya yarayacaktır. Çünkü Kant'ın salt akli yerine Dilthey'in önerdiği tarihsel akıl eleştirisi bu tekillik alanını aklın kavrama yetisine yerleştirmiştir⁸⁹.

Dilthey'in tarihselciliğe yaklaşımını Gadamer iki ana döneme ayırır. Erken yapıtlarında Dilthey daha psikolojist bir yaklaşım içindeyken sonrasında değişmiştir. Dilthey psikik yaşamın yapısından söz eder, Gadamer Dilthey'in "yapı" terimini kullanmış olmasına dikkat çekmiştir. "Yapı" terimi ile kast edilen geçici, akıp giden psikik etkilenmeler değil, psikik yaşamın iç bağıntılarındaki bütünselliktir⁹⁰. Gadamer, "Hakikat ve Yöntem" in "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı" başlıklı bölümünde Dilthey'in tarihsellik kavramına ilişkin yaklaşımını ortaya koymuş ve eleştirmiştir. Gadamer, Dilthey'in üzerinde durduğu bu tarihselcilikten köken olarak bir hermeneutik felsefesi geliştirmeyi ve Grek felsefesinin *theoria-historia* ikiliğini aşmayı amaçlar⁹¹. Bilgiye ilişkin sorunun da artık salt yansıtma kuramıyla meşrulaştırılamayacağını açıkça görmüş olan Dilthey, Kant'ın salt doğa biliminin imkanını ortaya koymasına paralel olarak tarihsel deneyimin bir bilim oluşturmayı

⁸⁸ Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 206, Dilthey'a göre *theoria-historia* ikiliğini aşmak isteyen tarih bilinci ilk kez Augustinus ile birlikte ortaya çıkmıştır.

⁸⁹ Özlem, **Metinlerle**, s. 30.

⁹⁰ Gadamer, **Dilthey'in Tarihselciliğin**, s. 179.

⁹¹ Özlem, **Metinlerle** s. 108. Gadamer, Dilthey'in 172; yazar bu durumu Tarih Okulu'na özgü bir idealizm-deneycilik arasında sıkışmışlık olarak da betimler ve Dilthey'in Ranke ile Dorysen'den daha keskin olarak bu sorunu hissettiğinden söz eder.

nasıl başarabileceği sorusuna bir yanıt aramıştır⁹². Gadamer'e göre Dilthey'in öncelikli amacı Kant'ın salt akıl eleştirisini tarihsel aklın eleştirisi ile bütünler⁹³. Bu bağlamda tarihselliği deneyim ile birlikte değerlendirir ve onu, her tür deneyimin gerçekleşme ortamı anlamında bir yaşama süreci olarak görür. Tarihsellik kendi modeline olguların saptanması içinde değil aksine bir bütüne ait anımsama ve beklentilerin özgül bir biçimde iç içe geçmişliğinde sahip olur⁹⁴. Tarihsellik içsel ve insani oluşuyla tinsel dünyanın deneyimi olanaklı kılan yanıdır. Deneyim olarak tanımlanan da salt bir özne ile yalın bir algılama nesnesinin her tür başkalıktan arınmış bir ortamda karşılaşması, yani İngiliz Emprizimi'nin ya da Yeni Kantçılık'ın anladığı bir deneyim demek değildir, tin ve tarihsel bilimlerin nesnesi yaşama deneyimidir. Dilthey bu noktada Vico'ya atıf yaparak tarihsel bilgiyi olanaklı kılanın hem nesnesinin hem de öznesinin türdeşliği ve iç içeliğinden ve epistemolojik önceliğinden söz eder. Ancak bu vurgu tarihsel bilginin epistemolojik önceliğinin gerekçesi olmasının yanı sıra onun sorunudur. Dilthey bu noktada bireyin söz konusu tarihsel deneyiminin ve buna ilişkin bilgisinin nasıl ortaya çıktığı hakkında kurucu birtakım kavramları elde etmeye çalışır. Dilthey için tarihsel dünyanın bilgisinde nihai koşul yaşantıdır. Bu noktada Dilthey'in tin bilimlerinin temellendirilmesinde yaptığı önemli katkı tekil bireyin bütünüyle yaşamadığı ve deneyimlemediği tarihsel bağlama geçişi yapabilmiş olmasıdır, bunu da hermeneutiğin kadim sorunsallardan olan bütün-parça arasındaki ilişki tanımıyla yapmıştır. Ancak Gadamer işte tam da Dilthey'in Alman Tarih Okulu'nun genel bir özne olmadığı iddiasıyla örtüşürken bu noktada ters düştüğünü ileri sürer, çünkü Dilthey bu parça-bütün ilişkisini yaşantıya uyarlarlarken gerçek ve "tarihsel özne"nin yerine bir "mantıksal özne"yi koymuştur. Şöyle ki, aslında kendi sonluluğunun ve sınırlılığının bilincinde olan özne bütünün bir parçası olduğunun ayırımında olarak kendi üzerine yükselmeyi, refleksiyon ile tarihsel özne olarak anlamının insan doğasındaki homojenliği sayesinde gerçekleştirebildiğine değinmiştir. Varlığımızın tarihsel sonluluğundan kaynaklanan sınırlar, anlayanın sübjektif doğasından kaynaklanan sınırlardır. Bu bakımdan da Dilthey'in sonluluk ve sınırlılıktan anladığı bilincin yaşamın eylem ve enerjisiyle bu sınırlamaları aşma kapasitesine işaret eder.

⁹² Gadamer, **Dilthey'in**, s. 176, burada Gadamer'in Dilthey'i Yeni Kantçılık'tan nasıl ayırdığını anmak gerekir, Dilthey Yeni Kantçı düşüncesinin küreselliğinden ve değer felsefesi zemininde tarihsel bilgiye yerleştirilmesinden hoşnut değildir.

⁹³ Gadamer, **Dilthey'in**, s. 173.

⁹⁴ Gadamer, **Dilthey'in**, s. 177.

Dilthey, sempatiyi Ben ile Sen arasındaki anlamının birincil koşulu olarak görmüştür. Sınırlı bilinç, ancak evrensel sempati sayesinde ideal tarihsel bilince evrilebilir⁹⁵. Dilthey tarih içindeki insanın teklik ve nesnel tin⁹⁶ ilişkisi içinde belirlendiğinden söz eder⁹⁷. Birey özgül gücünü Droysen'in "toplumsal ve ahlaksal güçler" olarak adlandırdığı nesnel tine ilişkin şeylerin karşısında yer alınca kavrar, bunlara karşı olarak ancak yine de bunların içinde bir varoluş sergiler.

Dilthey hermeneutik temellendirmeye geçişini, hermeneutik döngüye ilişkin parça-bütün ilişkisiyle açıklar. Gadamer Dilthey'in bu sorunu gerekçelendirmesini ve psikolojik olarak nitelendirdiği bir temellendirmeden hermeneutik temellendirmeye geçişini yeterli ve ikna edici bulmaz. Bu yaklaşımı spekülative idealizme kaymak olarak tanımlar⁹⁸. Ancak Dilthey burada ayrımı felsefenin yöntemine yaptığı vurgu ile koyar; insan özne tarihsel bir varlık olduğundan onun felsefeyi de kavramlar aracılığıyla değil tarihsel bir bilinç ile yapması gerekir. Gadamer gerekçelendirmenin bu aşamasında bir çelişki yakaladığını savunur. Madem ki tarihsel anlam bağlamlarının sürekli değişip dönüşmesinden söz ediliyordur, bu durumda nesnelliği sağlayacak bir bilme tarzına ulaşılabilmesi olanaksızdır ve tarihsel bilincin kendisini ütopyik bir ideal olarak değerlendirir.

Dilthey bu sorunu görmüş ve buna hermeneutik döngü içinden bir analogi ile çözüm bulmaya çalışmıştır. Bir tarihsel dönemin kendi gereklerinin dışında çağdaş zamandan bakılarak anlaşılabilmesinin ancak bunun tıpkı bir sözcüğün bir tümce içindeki, bir tümcenin de bir metnin bütünündeki ve bunun böyle genişleyerek anlaşılması gibi, bir tarihsel bağlamın da kendi dışına çıkarak genişlemesi ile anlaşılabilmesini kast eder. Gadamer bu kurguda tarihsel bir neliğe sahip gözlemcinin bulunduğu yere bağımlılığının aşılabileceği varsayımına dikkat çekmiştir. Gadamer

⁹⁵ Gadamer, **Wahrheit**, s. 323, Ancak Gadamer, yaşlılığın olgun, berrak hikmetine ilişkin düşünen Dilthey'in evrensel sempati ile böylesi ahlaki bir sempati kavramından söz etmediğini, anlamının bir nesneyi tercihin ve bir nesneye yakınlığın sübjektif rastlantılarından doğan sınırlarını bütünüyle aşan bir ideal tarihsel bilinci kast ettiğini söz eder.

⁹⁶ Gadamer, **Dilthey'in**, s. 187-188, Gadamer öncelikle Dilthey'in nesnel tin kavramı ile kastettiğinin spekülative idealizm alanına kayma ve Hegelci anlamda kullanıma tehlikesine dikkati çeker. Kendi sorusunu kendisi yanıtlar, Dilthey'in Hegelci idealist mutlak tin düşüncesinden nasıl ayrıldığını özetler. Hegel'in nesnel tin kavramının idealist bir konstrüksiyonu vardır ve Dilthey buna karşı çıkar. Dilthey'in "nesnel tin"i dil, ahlak, yaşama stilleri, örgütlü toplum devlet ve hukuk bir "ailenin bireyleri" gibi yer alırlar ve Hegel'in nesnel tinde ayırıp mutlaka tine ait saydığı sanat, felsefe de nesnel tine ait sayılır.

⁹⁷ Gadamer, **Dilthey'in**, s. 185.

⁹⁸ Gadamer, **Dilthey'in**, s. 181.

Dilthey'in epistemolojik refleksiyonunu Ranke'nin tarihsel bilincin olayları nasılsalar öyle görebilmek adına kendiliği unutmaya arzusunun benzeri. Ranke tarihsel bilinci nesnesiyle bir eşzamanlılık içinde ele alır, oysa tarihsel bilinç aynı zamanda kendi tarihsel anına sahiptir ve onun içindedir. Sorun Gadamer tarafından sonlu insan bilincinin sonsuz anlamayı nasıl olanaklı kılabileceğidir, çünkü Hegel ile ayrıştığı nokta tam da bu sonluluk düşüncesidir. Dilthey Hegel'de bilincin sonluluğunu, Hegel'in tanımladığı böylesi bir "her şeyi anlayan deha"nın olamayacağından aşamayacağını vurgulamıştır. Dilthey sonluluk bilincine tüm sınırları aşan bir yaşam etkinliği anlamını verir ve bunun da anlamının insanı türdeş doğasından çıkarabilen imkânları sayesinde özgül yaşantı dünyasının genişletilmesinde çıkış noktası kıldığını vurgular⁹⁹. Tinin tüm sınırları aşan yaşama etkinliğinin potansiyel sonsuzluğu Hegel'in spekülâtif aklına göre değil, Dilthey'in ortaya koyduğu tarihsel aklın tümüyle tarihsel veri alanını kapsamıyla ortaya çıkacaktır. Böylece de sonluluk dolayısıyla anlamının evrenselliğine getirilmiş sınırlamalar sadece öznel doğamıza ilişkin kalırlar. Dilthey "anlama sempatisi"nde bilgi açısından verimli olabilecek yönler bulur. Dilthey sempati ile bir nesneye/konuya duyulan önsevgi sayesinde öznel rastlantısallık, dolayısıyla anlamaya koyulan sınırlamaları temelden aşan bir tarihsel bilinç kastedilmiştir.

b. Hermeneutiğin Tin Bilimlerinin Yöntemi Olması

Dilthey'a göre tin bilimlerinin doğa bilimlerindeki pozitivizm yerine hermeneutik bir anlama ile yaklaşılmalıdır. Bu noktada da Dilthey yöntem olarak karşılaştırmayı önermiştir, karşılaştırma özgül deneyimden kaynaklanan rastlantısallıkları aşarak "daha büyük genelliklerin hakikati"ne yükselinmesi imkanı için gerekli görülmüştür. Gadamer bu noktayı eleştirmiş ve kuşkulu bulmuştur. Gadamer'in eleştirisi karşılaştırmının özü gereği her karşılaştırılan karşısında tarafsız olması gerektiği, tarih alanında bunun ancak eşzamanlı olarak yapılabileceğinden tarihsel bilgi anlamındaki yeterlilikleri tartışılmalıdır. Gadamer, Dilthey'in tarihsel bilincin kendini aşması imkanını sorgular ve tarihsel bilincin bu aşması için kendisinde içkin olan mutlak bilme olanağını varsaymasını bir çelişki olarak görmüştür.

Gadamer Hegel'in felsefi bilincindeki mutlaklık vurgusu ile Dilthey'ininkinin ayrı olduğunu kabul etmiş, ancak yine de Dilthey'inini sorgulamıştır. Dilthey'in açıkça

⁹⁹ Gadamer, **Dilthey'in**, s. 193.

belirtme de yapıtları aracılığıyla tarihsel bilinç ile kast ettiğinin tinin tüm öteki biçimlenmelerinden üstün olan, bunların karşısında yüksek bir mevkide kendine yeterli olan bir bilinç olmadığı anlaşılır. Tarihsel yaşama kendisini tarihsel olarak anlama imkanını yine kendisi sağlamıştır, bu yüzden de tarihsel bilincin önünde yer alan ve yaşama gerçekliğini doğrudan ifade eden bir bilinç yoktur. Tarihsel bilinç ölçüt koymaz, ancak kendisini refleksiyon ilişkisiyle bilebilir. Tarihsel bilinç kendisini bilme tarzıdır¹⁰⁰.

Gadamer'e göre Dilthey'in çabası yaşamdan hareketle kendini bilme tarzından bilimsel bilince nasıl yükselineceğini anlaşılır kılmaya yöneliktir. Dilthey için bilme edimi yaşamın içinde yer alan bir yaratma tarzı olduğunu bu anlamda yaşantının içselliğinin kendi üstüne bir bükülüş yani refleksiyon biçimi olduğunu söylemiştir. Burada anlamın yaşama bağlamı içinde açığa çıkma tarzını belirleyen içkin bir refleksivite söz konusudur. Dilthey bilimsel nesneleştirme önünde bir mesafe edinme, "önüne koyup bakma" ediminin bulunduğunu ve yaşama hakkındaki kanıların böyle oluştuğunu belirtir. Yaşama hakkındaki doğal kavrama tarzlarının en önemli nesnesi de sanat yapıtlarıdır, çünkü sanat yapıtları yaratıcılarından bağımsızlaşmış bir nesnellik barındırır. Sanat yaşamı anlamada özel bir araçtır ama yaşama egemen olan dil, ahlak, hukuk gibi başka ifade biçimleri de bulunur. Geçici öznel eğilimlerin karşısında bu tür ahlaksal ortaklaşmalar bireyin içlerinde kendisini anladığı sürekliliklerdir. Bunlar bireyi tikellikten ve geçicilikten de korur. Esasında Dilthey'in refleksiyonlarını yönlendiren tinbilimleri ve doğa bilimleri yöntemi arasında gördüğü bir ortaklıktır. Doğabilimsel ve deneyimci yöntemin karakteristiği gözlemin öznel rastlantısallığını aşip doğaya ilişkin bir bilgi elde edebilmesidir, bu bağlamda tin bilimleri de özgül yerin öznel rastlantısallığının ve geleneğin yöntemli olarak aşılmasına çalışır. Gadamer, Dilthey'in tam da bu noktada bir sorunla uğraştığını saptar; yaşamın göreliliğine karşın kendisi hakkında bilginin nesnelliliğinin nasıl olanaklı olacağı ve sonlu ile mutlak ilişkisinin nasıl tasarlanacağı sorunu yanıtlanmamıştır. Fakat Gadamer'e göre Dilthey'da bu soruna gerçek bir yanıt aramaya gerek yoktur, çünkü Dilthey görelilik sorununu gerçek bir sorun olarak görmemiştir. Dilthey'in görelilik engeli üzerine düşünmemesi, yaşama felsefesi zemininden hareketle elde ettiği sonuçların idealist refleksiyon felsefesine karşı

¹⁰⁰ Gadamer, **Dilthey'in**, s. 198.

sağlam sonuçlar çıkaramamıştır. Gadamer, yine Dilthey'in tin bilimlerini temellendirme konusundaki epistemolojik refleksiyonunun yaşama felsefesi zeminli çıkış noktasıyla birleşmediğini saptamıştır.

Dilthey, Kartezyen epistemolojik temellendirmeyi aşan felsefi önyargı biçimlerinin değil aksine yaşama içinde yaşama gerçekliğinin veya bu gerçekliğe bir düzen vermek üzere kurulan refleksif düşüncelerin üzerinde durur. Bunlar ile yaşama her yerde kendi üzerine kuşkulu refleksiyonlar üretir ve bu refleksiyonlara karşı da yaşamanın kendisi ortaya konulmuştur. Dilthey bu noktada yaşamaya yönelmiş bir hareketten yaşamayı nesneleştiren bir bilme tarzından söz eder. Ahlak, din, hukuk yaşama üzerine bir bilme tarzının nesnelere olarak nesnel tinin bilinmesi bakımından tekillik gösterir.

Dilthey tin bilimlerini meşrulaştırma görevini de tarihsel dünyayı deşifre edecek bir metin gibi düşünerek yerine getirmiştir. Tin bilimlerini temellendirme bakımından hermeneutik artık kendisi bir araçtır. Tarihteki her şey anlaşılabilir, çünkü her şey birer metindir. Bu yanıyla da Gadamer, Dilthey'in tarihsel bilince ilişkin çabasını, bir kendi kendini bilmenin bilimsel bilinci nasıl doğurduğunu yaşama göre açıklamanın başarısız bir çabası olarak değerlendirir¹⁰¹.

Dilthey, Tarih Okulu'nun doğruluk anlayışını yetersiz bulmuştur, ancak burada doğa bilimlerinden tümevarım yöntemi devreye girmiştir. Gadamer işte bu noktada da eleştirir: Tek tek yaşantılardan tarihsel bilgi elde edilebileceği ön kabulü ile etkisinde kaldığı epistemolojik kartezyanizm tarihsel deneyimin tarihselliğini zedelemiştir. Gadamer tinbilimsel tümevarımı bilimin yöntemli tümevarımına göz kırpan ve doğrulanabilirliği de sınırlı olan bir tümevarım olarak tanımlar.

Bir başka açıdan Gadamer, Dilthey'in "tarihsel bilinç" anlayışının gelenek ile olan ilişkisinin açık olmadığını ileri sürer. Ona göre Dilthey özsel tarih ve nesnel tarih arasında bir ayırımı sağlanmasına ulaşamamıştır, çünkü Dilthey hermeneutiği Schleiermacher'in devamı olarak sürdürür ve bunu da "yeniden yapılanma" bağlamında ele almıştır.

Gadamer hermeneutik bilinç ile tarihsel bilinç arasında bir ayırım yapmıştır. Dilthey'in tarihsel bilince atfettiği önemi de Hegel'in efendi-köle diyalektiğine

¹⁰¹ Gadamer, **Wahrheit**, s. 326, Dilthey'da aslında tarihsel etki bağlamına gömülü bilincin nasıl olup da kendisini aşmaya ve dolayısıyla objektif tarihsel bilgiyi gerçekleştirmeye muktedir kılanın ne olduğunu açık bir yanıt vermez.

benzetmiştir. Gadamer'e göre geçmiş nesnel olarak bilebileceğimiz iddiası Dilthey'in Hegel'in kurduğu bu diyalektik ilişkideki gibi efendileştirilmesi yani özgür bir diyalog ortamının yok edilmesi anlamına gelir. Gadamer, Dilthey düşüncesinde bunun yerine getirilenin "itaat" ile "karşı koyma" olduğunu belirtmiştir. Oysa Dilthey'in tarihselliğe yaptığı vurguyu bireyin gelenek karşısında bağımsız biçimde tavır alamayacağı ve bireyin tarihsel güçlere bağlılığı olarak değerlendirmek mümkündür. Buna karşın Gadamer bir metnin karşısında duran bir okurun açıklığını beklemiştir. Oysa Dilthey bireyin hiçbir zaman mutlak bir bağlantısızlık içinde olamayacağını belirtmiştir¹⁰². Gadamer ise Dilthey'in gelenekten bağımsız olamayacağı düşüncesini önyargı kavramını geliştirerek değerlendirmiştir.

Dilthey'in hermeneutiği gündeme getirişinin en önemli gerekçesi hermeneutiğin bilimlerinin doğa bilimlerine karşı kullanması gereken yöntem olarak önermiş olmasıdır. Dilthey önce anlamayı "duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan yöntem" olarak tanımlamıştır. Anlama bir transpozisyon ile yani kendimizi ötekinin yerine yerleştirerek tekelliğimizi öteki karşısında ayırt etme ve kendimizden çıkarak ötekini idrak etme ile olanaklıdır. Dilthey anlamının çok boyutlu, bir bebeğin çıkardığı seslerden Kant'ın yapıtlarını anlamaya dek uzandığını belirtir. Bu genişliği içinde anlama, anlayanın bireysel ilgisini ve katılımını da gerektirir.

Dilthey, Schleiermacher'i hermeneutik kuramcılar arasında ayrıcalıklı bir yere koyar ve sistematik bir hermeneutik yaklaşımının temellendiricisi olarak değerlendirir. Hermeneutik Dilthey'in tarihin güvenliğini bağladığı açıklama öğretisi ve yöntemi olarak anılmıştır. Tin bilimlerinde, tekilleşmenin her bireyin kendi tekilleşmesinden yola çıkarak bunu aşmasına benzer biçimde bir ortaklaşalığın keşfini tesis etmiştir.

Sanatı insanı ve yaşamı anlamının bir aracısı olarak gören Dilthey'a göre insanın psikik potansiyeli tarihsel durumu ve konumu içindeki sanatsal yaratıda eyleme geçer. Yani sanatın işlevi insanın anlama yetisini gerçekleştirebilmesidir. Sanat, yaratıcısının tekelliğinden yola çıkarak bir ortaklaşalığı sağlar. Dilthey'in sanata yüklediği bu anlam yine, hermeneutiğin temel bir sorunsalı olan hermeneutik döngüyü tekilden ortaklaşa olana varma/ metnin bütünü-parçası arasındaki ilişki bakımından çağırıştırır. Sanat tıpsel olanı yansıtarak insani ve tarihsel dünyayı bilimin bilme

¹⁰² Aslan Topakkaya, **Wilhelm Dilthey ve Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 268.

çabasıdan önce anlaşılır kılar. Sanat tekilin ifadesi ve insani-tinsel olanı anlamının aracıdır. Ancak tümelci ve akılcı yanıyla bilim bu olanağı kaçırmıştır¹⁰³. Sanat yaşamı ifade ve temsil edici olma özelliğiyle kişilerde, durumlarda tekil ve tıpsel olanın peşindedir. Dilthey “tıpsel” olanı görmek ve göstermek ifadesini olaylar ve olgular içinde olup bitene kural verme hilesi olarak tanımlamıştır. Tip kavramı bir grubun şu ya da bu yönlerini vurgulamak ya da bunları daha güçlü çizgilerle göstermek amacıyla oluşturulur ve bir sınıf içindeki öne çıkan ortaklıkları gösterir. Bu yanıyla tıpsellik bir nesnelleşme sağlar. Sanatın tıpsel olanı ifadesi sayesinde insani-tinsel olana nüfuz edebilmesini bilime de taşımak gerekmiştir. Sanatçıyı özel kılan yaşamın kişileri, durumları ve onların özelliklerini darmadağınık bırakmasına karşın bunları toparlaması, ilgi ve yönelimlerini öne çıkarabilmesi ve bu sayede de tıpselliği yakalayabilmektedir. Ancak Dilthey burada bir çelişkiden söz eder. Sanatçı ne yaparsa yapsın kendini öznelliğinden ve bu öznelğin her bir eserin bütününde işlevsel oluşundan tamamen yalıtamayacaktır¹⁰⁴.

Dilthey, sanat eserlerindeki tekilliği ve buna karşın muhataplarında evrensel bir karşılık bulabilmelerini yöntem için dayanak noktası kılmıştır. “İnsani tekilleşme” olarak adlandırdığı kavramının sanat yapıtlarındaki izini Homeros, Grek Tragedyaları, Shakespeare ve son yüzyılların edebiyatı olarak ayrı dönemsel yaklaşımlar içinde değerlendirmiştir¹⁰⁵. Homeros’ta birey yoktur, kahramanlarının birey olarak kendilerini ötekilerden ayıracak özellikleri bulunmaz. Homeros’un kahramanları çağının tekilleşmesini yansıtır. Grek Tragedyaları’nda ise tekilleşmenin başka bir boyutu öne çıkarılmıştır. Kahramanların betimlenmesinde Grek tininin etkisiyle psikik yönde bir ilerleme kaydedilmiştir. Ahlaki değerler ve rasyonel kavramlara dayalı bir ideal düzen ilkesi hâkim olmuştur¹⁰⁶. Dilthey bu ideal düzen kavramıyla doğal hukuk üzerine refleksiyonun da dönemsel olarak yoğunlaştığını vurgular. Euripides’in kahramanları

¹⁰³ Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, İstanbul, Notos Kitap, 2002, s. 46.

¹⁰⁴ Dilthey, **Hermeneutik**, s. 49, burada Ranke’nin “şeyleri nasılsalar öyle görebilmek için kendi Ben’imi ortadan kaldırmak isterdim” sözüne atıf verir. Dilthey bu sözün düz anlamıyla anlaşılmasını gerektiğini belirtir, kendimizi evrensellik açısından bakıldığında sadece kendi iç dünyamızı biçimlendirdiğimiz derecede anlayabiliriz, yani kendi ben’imizi ortadan kaldırmayız.

¹⁰⁵ Dilthey, **Hermeneutik**, s. 51, Dilthey bu dönemlendirmeyi yaparken sadece Avrupa edebiyat tarihine baktığını kabul eder. Ancak Dilthey, Avrupa edebiyatı tarihindeki gelişimleri ve çağları aynı zamanda genel insan doğasının tekilleşmesine ilişkin şiirsel ve edebi kavrayışın kesitleri olarak görür.

¹⁰⁶ Dilthey, **Hermeneutik**, s. 56, Dilthey bu ideal düzenin bir önceki dönem olarak adlandırdığı Homeros’a göre farklılık yarattığını belirtir. Kader artık insanın tutkuların kaotizmi içinde savrulması değildir, tanrıların da bağlı oldukları şeydir.

bireysel bir yaşam kazanır. İnsan karakterleri üzerine Theophrastos'un "Karakterler Üzerine Yazı"sı, Stoacıların etkiler/heyecanlar/duygular öğretisi ve Galenus'un dört mizaç (sıcakkanlı; hiddetli/hırçın; melankolik; flegmatik/soğukkanlı) öğretisi Rönesans 16. yüzyıl edebiyatını etkileyen kaynak yapıt olarak yazılmıştır. Tekilleşme sorunsalına ilişkin trajik ya da komik tipler, mizaçlar, karakter biçimleri ile tutku sınıfları olmak üzerine 15-17. yüzyıl boyunca büyük bir literatür gelişmiştir. Ortak insan doğasının üzerine tekilleşme sayesinde Rönesans ve ilerleyen dönemin sanatında büyük bir gelişme sağlanmıştır. İzleyen dönemde Shakespeare Grek Tragedyaları'ndan açıkça etkilenmiş ve insan doğasının tekilleşmesine ilişkin çoğu şeyi ifade etmiştir. Dilthey'a göre Shakespeare'de ise tarihsellik eksiktir. Shakespeare tekilleşmeyi bireyin psikik yapısını tarih üstü ve tarih ötesi bir biçimde yansıtarak ele almıştır. Dilthey, Shakespeare'in tiplerinde bir çağdaşıktan söz ederken bunu zamana-özgünlük anlamında kullanmamıştır, aksine bu özellik "her zaman öyle olma" anlamına gelir. Shakespeare'in tiplerinin özellikleri onları ortak bir insan doğasına ilişkin kılar¹⁰⁷. İnsan olmanın psikesindeki ezeli ve ebedi çatışmaların onun yapıtlarında yer alması merkezi konumdur, buna karşın tarihsel gelişim ve etkileşimler ise yer alır. Öyle ki bu yapıtlar "transandantal" yapıdadırlar.

İnsani tekilleşmenin kavranmasının son durağını ise 17.-18. yüzyıl oluşturmuştur. Bu dönemlerde insani tekilleşme yepyeni bir biçimde kavranmıştır. Birey karmaşık toplumsal ilişkiler ve koşullar altında, ırk, coğrafya, ekonomik olanaklar gibi bambaşka değişkenler tarafından biçimlendirilirken evrenin fizik yasalarıyla belirlendiği bilinir. Bu dönemin anlayışında ortaya çıkan üç tür poetik biçim bulunur. Bunların ilki bireyin gelişimini bulunduğu ortamın içinden anlatan, ikincisi yazarının ilgileri yönünde onun çevresinin ve üçüncüsü ise tarihsel koşulların tarihsel karakterlerin genel betimlenmesinde kullanılan poetik biçimlerdir. Roman bu çağda toplumun bireyi nasıl belirlediğini işler, insan ve toplumlardaki evrensel ve derinlerdeki eğilimleri ifade etmenin aracı görevindedir¹⁰⁸. Bireyin topluma koşullanmışlığı,

¹⁰⁷ Dilthey, **Hermeneutik**, s. 63, yazar Shakespeare'in ortak insan doğasına ilişkin ayrıntıları ancak kendi içinde bulunduğu kültür olan İngiliz kültürünü ve insanlarını gözlemleyerek değerlendirdiğini, bunun başka türlü olmasının olanaksızlığını da kabul eder.

¹⁰⁸ Dilthey, **Hermeneutik**, s. 74, buna karşın Dilthey tarihsel dramının tarihsel romandan daha önemli bir yeri olduğunu düşündüğünü söyler. Schiller'in Don Carlos ve Wallenstein adlı yapıtlarında tekilleşmenin dönemin romanlarına göre çok daha derin olarak görülebileceğini savunmuştur. Fransa'da Emile Zola, Honore de Balzac, Almanya'da Gottfried Keller tekilleşmenin özgün modern yaşam biçimine ve kavranışına en uygun örneklerdir.

bağımlılığı, tarihselliği, tüm bunlarla birlikte ve bunlara karşın yaratıcı gücüyle kendisini yeniden yaratabilme yetisi kendimizi ve toplumu anlamamız için sanat yapıtları dolayısıyla nüfuz edebildiğimiz kavrayış biçimleridir. Bu bağlamda Dilthey'in sanatın anlamının bir aracı olarak tanımlamasıyla ne kastettiği anlaşılır. Dilthey'in bir başka saptaması ise insani tekilleşme açısından görülünce yaratının daima tarihsel olarak kalacağı, bir tekilleşme edimiyle ve onun içinde olabileceğidir. Dilthey edebiyata insani tekilleşmenin anlaşılması ve bu vesileyle de tin bilimlerine ilişkin bir yöntem olarak hermeneutiğe başvurulmasının önünü açması bakımından özel bir önem verir.

Dilthey için her anlama bir yeniden üretimdir. Bu yeniden üretimi sağlamak için de yaşantı (Erlebnis) olarak adlandırdığı iç deneyimden yola çıkılması gerekir. Dilthey, yeniden üretimin bireyin ötekiyle, dışsal olandan içsel olana doğru yapılan benzerlikler üzerine analogi yoluyla kuracağını belirtir. Ancak anlama, mantığın bir kuralı olan aklın salt analogisiyle kurabileceği bir şey değildir, burada devreye "empati" (einfühlung) ve "duygudaşlık" (mitgefühl) girer. Anlaşılması söz konusu olan kimselerle, durumlarla kurulacak olan sempatinin, sevgi bağının yoğunluğu anlamaya daha yeniden oluşturucu/kurucu bir boyut kazandıracaktır. Yeniden üretim bir tür yeniden yaşama olduğundan tarihsel ve tinsel dünyaya salt mantığın etki edebilmesi olanaksızdır. Tiyatro oyunlarında bu yeniden oluşturucu/ kurucu anlamının etkisini görürüz. Destanlarda, tragedyalarda seçilen karakterler büyük, güçlü, tarihsel bakımdan önemli kimseler oldukları için değil, aksine muhatapları olarak okurlar, izleyiciler onlarla empati bağını en sağlam kurabildikleri için onlar olarak seçilmişlerdir. Antik yapıtların analogi yoluyla her bireyde aynı duygulanımların yaşandığı çıkarımı Rönesans'la ortaya çıkmıştır. Ancak Dilthey'in transpozisyon olarak adlandırdığı bu süreçte analogi yeterli olmayacaktır, empati ve anlama söz konusudur. İşte hermeneutik bu noktada yani mantık ve analogi tarafından anlamının sağlanması yetersiz kaldığında devreye girer. Hermeneutiğin yaşantıyı merkeze alan yöntemli hareket tarzı sayesinde anlamaya da düzenleyici kurallar getirilmiştir ve tekillikler saptanabilir. Bu kurucu/oluşturucu anlama tin bilimlerinin ana zeminidir. Biyografilerin bu anlama biçimini olanaklı kılan, rasyonel kavrayışın ötesinde bir yanları bulunur.

Gadamer'in hermeneutiği değerlendirmesi ise bu yaklaşımın aksi bir yöndedir. Ontolojik bir koşul olarak Gadamer'in hermeneutiği bizzat insanın dünyada

varoluşunu anlamlandırmasını sağlar. Anlama insanın dünyadaki konumuyla ilgilidir ve bir araç ya da yöntem değildir.

Dilthey, sanatı din ile birlikte Hegel'in aksine mutlak tinin dolaysız bir ifadesi olarak görür. Sanat tekilin ifadesi ve insani-tinsel olanı anlamının aracı (organon)u iken tümelci ve akılcı yanıyla bilim bu olanağı kaçıır¹⁰⁹. Bu anlamda sanat da bir araç olarak ele alınmıştır. Böyle olunca da Gadamer ile Dilthey arasında bir başka temel ayırım söz konusu olur. Gadamer yorumda yorumcunun ya da yazarın değil sadece metnin öncelliğini vurgular.

Gadamer Dilthey eleştirisi yaptığı bölümde yaşantıyı tarihsel deneyim ile birlikte değerlendirir. Tarihsel dünyayı taşıyacak olan şey sonradan bir değer ilişkisi altına sokulan olgular değildir, deneyimi bizzat mümkün kılan içsel tarihselliktir. Deneyim ile kastedilen İngiliz Empirizmi ya da Yeni Kantçıların aksine tarih bilimlerinin nesnesi olarak yaşama deneyimidir¹¹⁰.

Gadamer Dilthey'ı tin bilimlerini aslında örtük olarak doğa bilimlerine benzer biçimde bir yöntem edindirmeye çalıştığı iddiasıyla da eleştirir. Gadamer Dilthey'in pozitivizme eş bir başka yöntem olarak hermeneutiği önermiş olmasının tin bilimlerinin özgünlüğünü göz ardı etmek olarak değerlendirir.

3. Varoluşsal Hermeneutik

a. Olgusalılık (Faktizitaet) ve Dasein Hermeneutiği

Martin Heidegger'e göre hermeneutik, insanın Varlık'ı ve kendisini anlamasının temel koşullarının yorumlama döngüsünce olduğunu ifade eder¹¹¹. Heidegger'in felsefesinin en temel ve ayırıcı kavramı Dasein'dir. Heidegger, "Dasein" sözcüğünü felsefesinin öznesi için kullanır. Dasein, dünyaya atılmış varlık, orada-varlık anlamına gelir¹¹².

Heidegger'in Husserl'i ele alışıyla hermeneutik, varoluşun var olma biçiminin ilksel bir anlamına dönüşerek metin yorumu sınırının çok ötesine geçmiştir.

¹⁰⁹ Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 46.

¹¹⁰ Gadamer, **Dilthey'in**, s. 177.

¹¹¹ Bilen, **Yorumbilim**, s. 131.

¹¹² Zeynep Direk ile Felsefe Vakti, <https://www.youtube.com/watch?v=p2ihdhGqJz0>

K. Hoşgör, Davos Tartışması: Cassirer ve Heidegger, iç. **Felsefe Diyalogları**, haz. Eray Yağanak, Bursa, Sentez Yay, 2016, s. 291, Dasein'in bu atılmışlığı aydınlanmış aklın karşısında bir sonluluğa işaret eder, ve bu sonlu akıl da Avrupa insanının savaş sonrası özgürlük sorununa karşı-aydınlanmacı bir yanıt teşkil eder.

Heidegger'in hocası olan ve onu etkileyen Edmund Husserl'in fenomenolojisi kısaca üzerinde durulacak olursa, Husserl, kendi kurduğu felsefenin kesin bir bilim olma yolundaki yaklaşımı olarak fenomenolojisinin kavramlarından "şeylerin kendisine" (zu den Sachen selbst) dönerek anlaşılmasını önerir. Husserl Descartes'in yöntemli kuşku ile kendinden kuşku edilemez özneye ve bilince varmasını doğru ancak yetersiz bulur. Bu nedenle de "ayraç içine alma" kavramını geliştirmiştir¹¹³. Husserl bu anlamda zihni meşgul eden her tür tarihsel, kültürel, sosyolojik etkiden arındırılmasıyla bilincin yalın haline ulaşılmasını sağlamak ister. Bu sayede de felsefenin bir tür kesin bilim olması sağlanabilir. Olgusal olanın redüksiyona uğratılması, olguların bir yana bırakılıp saf bilince ulaşılması gerekir¹¹⁴.

Heidegger'in fenomenoloji yaklaşımı fenomen ile logos kavramlarını öncelikle ele alır. Husserl'in önerdiği "şeylerin kendileri" Heidegger'e göre Yunancada kendini kendi içinde gösteren anlamındaki fenomenlere tepki olarak kendini görünmeye bırakan logos bağlamında, kendini göstermeye çalışanın örtüsünü kaldırarak onu görünürleşir. Yani fenomen ile logos sözcüklerinden oluşan fenomenoloji kendini gösteren şeyin kendisi aracılığıyla görünür hale getirilmesi demektir. Dolayısıyla da fenomenoloji bir yandan şeylerin kendilerine dönüşü anlamına gelir. Artık dış varlığın logosunun da yorumsal bir niteliği bulunur. Fenomenoloji biyoloji, filoloji gibi öteki bilimlerden ayrılır. Fenomenoloji tasnifçi değil betimseldir, Varlık'ın kendinde saklı kalmış olan yanını açığa çıkarır¹¹⁵. Heidegger için fenomenler kendilerini gizlerler ve

¹¹³ E. Husserl, **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Abdullah Kaygı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2014, s. 15, bu işlem aslında düşüncüyü bulandıran önyargılardan arınmayı amaçlar.

¹¹⁴ H. Tepe, Düşüncenin İzinde XXV: E. Husserl, <https://www.youtube.com/watch?v=7YG6F8eAQb4&t=492s> ;

Husserl'in saf bilince ulaşma çabasını yorumlarken psikolojizme karşı olduğunu unutmamak gerekir, Husserl fenomenolojisi bilinci yalın bir psikolojik süreç olarak değerlendirme tehlikesine düşer. Tepe'ye göre Husserl'in felsefeyi kesin bir bilim olarak ortaya koymak isteğinin anlaşılır bir yanı vardır, Husserl felsefeyi içeriden arındırmış salt bir söz sanatı olmak tehlikesinden korumayı ister.

Harun Tepe, Husserl Fenomenolojisi Üzerine Düşünmek; <https://www.youtube.com/watch?v=9AO6pciIpQk&t=1613s> ; Husserl toptan bir akıl eleştirisini hedeflerken Descartes ve Kant eleştirisi yapmayı ister. Descartes'ın gelip dayandığı "düşünen ben" olarak "ben" in neliği üzerine düşünmek eksik kalmıştır. "Ben" in varlığı ve kuruluşu Descartes'te yoktur.

Redüksiyona uğratılarak saf ben kavramına ulaşıldığında artık bilginin temelinde kesinliğe ulaşılabilecektir. Bu bilginin üzerine oturtulduğu zeminin son nokta olması anlamına gelir.

H. Tepe, Husserl'in Amacı Neydi? Kesin Bilim Olarak Felsefe; https://www.youtube.com/watch?v=bBifzl_-YGw ; Nicolai Hartmann'a göre Husserl "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" nin ardından kaçmaya çalıştığı metafiziğe düşmüştür.

¹¹⁵ M. Heidegger, **Varlık ve Zaman** (çev. Kaan Ökten), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s. 35-36; "Destruktion" Batı felsefe geleneğinin ters yüz edilmesi değil felsefe gündemindeki temel varsayımları

sezgiye açık bir saydamlık da sağlayamadıklarından bir yıkıma (destruktion) uğratılmaları da gerekir.

Heidegger'in bu yeni yaklaşımıyla da artık hermeneutik var olmanın ilksel bir anlamıdır¹¹⁶. Husserl ile ayrıldıkları temel kopuş noktası da, Heidegger'in fenomenolojisindeki hermeneutik yaklaşımıyla başlar. Heidegger'in hermeneutiği Dasein'ı varlığın anlamını bu biçimde ortaya koyabilecek olanağı taşır. Çünkü Varlık sorusunun merkezinde yer alan Dasein'in ontolojisi, anlama ile yorumlamaya olanak tanıyan hermeneutik fenomenoloji ile mümkündür¹¹⁷.

Anlama, Dasein'ın dünya-içinde-varlık olarak gerçekleştirdiği ilksel başarısıdır. Dasein'ın var oluş biçimi olarak anlama en başından beri vardır, bu yüzden Heidegger anlama ile açıklamayı Dilthey'in çabaladığı gibi birbirinden ayırmaya gerek görmez. Heidegger sayesinde anlama ontolojik bir nitelik kazanmıştır. Heidegger'in bu ontolojik radikal 'anlama'sı eski hermeneutik düşüncesine meydan okumadır. Anlama Heidegger'de tarihselcilikteki epistemolojik ve metodolojik yanını bırakıp ontolojik bir karakter edinmiştir. Anlama Heidegger için anlaşılana o şey ile baş edebilir olma, onunla boy ölçüşebilme demektir. Bununla bir teorik bilmek halinden değil pratik bir yapabilme (Können) halinden, bir becerebilmeden söz eder. Bu bakımdan da anlama bir beceri, ustalık, sanat işidir¹¹⁸. Heidegger'e göre şeyler dışarıda yalın bir biçimde var olmazlar, bizim sübjektif bir eğilimimizle onları özenle sınıflandırmayız. Ona göre ilksel olarak var olan bizim dünya ile ilişkimizde anlamaya ilişkin tasarılarımızdır. Biz bu tasarılarımızın içine atılmışızdır. Dasein'ın özel tarihselliği ve atılmışlığı bizim reddedilemez olgusallığımızın (Faktizität) işaretidir¹¹⁹.

Olgusallık sözcüğü Heidegger'de zamansal, tesadüfi, bireysel, somut, bir kerelik ve yinelenemez olana işaret eder. Olgusallık bu bakımdan Heidegger'e göre tarihsellik gibi geleceğe yönelik imkanlardır. Böyle olunca da Heidegger için Dasein belirli ya belirsizce de olsa kendi geçmişidir, tarihsellik olarak geçmiş geleceğe dönük bir olanaklar biçimidir. Heidegger'in bu yorumu Gadamer'in etkin tarih bilinci

belirlemek ve onları eleştireye tabi tutmaktır. Derrida da kendi "destruktion" kavramını da Heidegger esinlenmiştir.

¹¹⁶ Göka/Topçuoğlu/Aktay, **Önce Söz**, s. 41-42.

¹¹⁷ Faruk Manav, **Martin Heidegger ve Varoluşu Hermeneutik**, Elis Kitap 2014, s. 95- 96.

¹¹⁸ Jean Grondin, **Einführung in die Philosophische Hermeneutik**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, 134- 135, örneğe bir futbolcunun futboldan anladığını söylediğimizde futbol oynayabildiğini söylemiş oluruz.

¹¹⁹ Grondin, **Einführung**, s. 137.

düşüncesini de andırır¹²⁰. Heidegger böylece yoruma muhtaç ve yoruma ehil olmayı kast eder. Olgusallık daima yorumu gereksinir¹²¹.

Heidegger Dasein'in içinde var olduğu ve Varlık'ın kendisini açığa vurduğu ortam olarak dilden söz eder. Dil bu anlamda analitik bir biçimde araştırılacak bir nesne ya da ifade aracı değil, kendini ortaya koyabilmek için Dasein'i gereksinen bir varolandır. Dasein'in kendini anlamasını ve anlatmasını dil sağlar. Bu bakımdan da kendisini ifade edebilen, anlayabilen bir varlık olarak Dasein'in hermeneutik varoluşunu ortaya koyabilir. Dil, öteki var olanları denetlemek için kullanılabilir bir araç da değildir. Dil varlığın kendisini hayata geçirmesini düşünce ile sağladığı evidir. Ancak kendi kendine açığa çıkması olanaksızdır, bu bakımdan dil daima düşüncede açığa çıkar. Heidegger'in Husserl'den ayrıldığı bir başka nokta da burasıdır. Husserl dil üzerinde durmamıştır¹²². Gadamer de Heidegger gibi dilin bir araç olmadığını, varolanı gözler önüne seren bir iletişim sağlayıcısı var olan olarak vurgulamıştır¹²³. Dil Heidegger'de de Gadamer'de de Dasein'in içinde var olduğu kültürel, tarihsel bağlamın atmosferidir. Bu bakımdan içinde var olunan geleneğe ikisi de ontolojik bir anlam yüklemiştir.

Heidegger ayrıca Gadamer'in daha sonra kullanacağı bir başka kavram olarak "ufuk" kavramını da ele almıştır. Ufuk, Heidegger için Dasein'in içinde var olduğu, devindiği kültürel bütünselliğin adıdır. Ufuk kavramı Kartezyen özne-nesne ayrımını parçalar, çünkü tarihsellikten yalıtık, bağlamsız bir özne olmadığı için nesne ile ilişki de salt edilgen bir cismi gözlemlemek değildir¹²⁴. Gadamer ufuk kavramını anlayanın kendisi için devindiği bir tarihsel, kültürel bağlamdan öte başka ile karşılaşılacak ve bu karşılaşma sayesinde sınırları genişletilen, ötekine açıklığı sağlayan bir geçiş anlama sınırı olarak görmüştür. Ufuk, Gadamer için daha sonra da değinileceği gibi diyalogun sağlandığı ortamdır. Gadamer'de ufuklar karşılaşır kaynaşır.

Gadamer bu bakımdan Heidegger'i eleştirmiştir, çünkü Heidegger'in felsefesi daima kendi kendisiyle konuşmakta olan bir monologdan ibarettir. Asla başkayı merak eden, onu içeren bir diyalog hali değildir. Oysa diyalog Gadamer için kurucu bir işlev üstlenir. Gadamer hermeneutiği başkayı anlamamanın bir olanağı görmekle diyalogu

¹²⁰ Bilen, *Yorumbilim*, s. 139.

¹²¹ Kaspers, *Jurisprudenz*, s. 58.

¹²² Aktay-Göka-Topçuoğlu, *Önce Söz*, s. 45.

¹²³ Gadamer, *İnsan ve Dil*, s. 70.

¹²⁴ Aktay-Göka- Topçuoğlu, *Önce Söz*, s.45.

biçtiği rolün önemini de ortaya koyar.

b. Anlamanın Yapısı

Anlama ile dile getirme aslında aynı eylemin iki ayrı yönüdür. Dolayısıyla insan, zaten sürekli dünya-da-varlık olarak ve ilişkilerinin toplamında oluşan dünya-da-varlık olarak anlama içindedir. Heidegger'e göre zaten hayatın, insan varoluşunun kendisini dışa vurma tarzının temeli anlamadır. Bilgi edimini epistemolojik olarak sınıflandırıp algı, akıl yürütme, düşünce, yargı gibi süreçler olarak tanımlamakla aslında anlamanın sınırlandırılmış birer alanına işaret ederiz¹²⁵.

Heidegger'e göre hermeneutik, görünür hale getirilen şeyin onu görünür hale getiren Dasein tarafından nasıl görünür hale getirildiğini ortaya koyar. Anlaşılan varlık daima bir kültürel, tarihsel bağlam içinde biçimlendirilerek bir anlam kazanır ve bu anlam dolayımıyla kendini açar. Anlam bu bakımdan mutlak ve tarihsellikten bağımsız olmadığı için daima bir yorumu gereksinerek ortaya çıkar. Hermeneutik, dil tarafından bir şey olarak gösterileni "şey olarak" görmeye, saymaya, yani bir ön-anlamaya işaret eder¹²⁶. Dil tarafından sergilenen nesnenin "bir şey olarak" anlaşılanın açıklaması ve sözle ifade edilmesi olarak insanın varoluşsal yapısına ait bir süreci belirtir¹²⁷. Hermeneutik bizlerin nesnelere arasında doğrulanabilir veya yanlışlanabilir yargısal önermelerle ifade edilen ilişkiler kurmadan önce onları "bir şey olarak" yorumlamamız anlamına gelir. Bu, Heidegger'in nesnelere dil tarafından belirlenmişliği düşüncesine işaret eder¹²⁸.

Almancada "bir şey olarak" söz öbeği "als" sözcüğü ile karşılaşılır, Heidegger "als" sözcüğü üzerinde durur. İnsani anlamada kurucu bir işlevi olan "als" araçsallaştıran, yorumsal bir gündeliğin örtüklüğünde Dasein'in dünyasında betimlenmiştir. Heidegger'e göre bu "als" yapısı sadece yüklemleme ile ilişkili değildir, bu yapı öndilseldir ve bizim davranışımıza aittir. Anlamanın ön yapısı bu ön yüklemliliğin felsefi bir ifadesidir¹²⁹.

¹²⁵ Bilen, **Yorumbilim**, s. 128.

¹²⁶ Aktay/Göka/Topçuoğlu, **Önce Söz**, s. 43, ön-anlama henüz dizgesel bir biçimde düşünmeye başlamadan önce dünyayla aramızdaki pratik bağlanmışlıktan ötürü örtük ortak varsayımlar bütünüdür.

¹²⁷ Bilen, **Yorumbilim**, s. 140, bu "bir şey olarak anlama" Gadamer'i sanat ve estetik tecrübe örneği üzerinde durmasını etkilemiştir.

¹²⁸ Bilen, **Yorumbilim**, s. 133.

¹²⁹ Grondin, **Einführung in Philosophische** s. 136; Hans-Georg Gadamer, *Felsefe ve Edebiyat*, **Edebiyat Nedir?** (iç), Erzurum, Babil Yayınları, 2002, s. 15, bir şeyi bir şey olarak anlamanın ötesindeki duysal saf

Varoluşsal anlamanın Heidegger'e göre üç ön-yapısı vardır: Bunlar ön-sahiplik, öngörü ve ön-kavrayıştır¹³⁰. Bu bağlamda bu üç ön-yapı anlamanın "bir şey olarak" yapısına işaret eder. Ön-anlamanın kendisi insan var oluşunun ontolojik yapısına işaret eder¹³¹. Dasein'in kendi varoluş imkanları yine Varlık hakkında bir ön-anlama içinde değerlendirilir; Heidegger'in anlama çemberi ontolojiktir. Heidegger'in bu çemberi bir kısır döngü değildir. Orada olanın doğrudan anlaşılması mümkün değildir, daima bir şey olarak, yani "als" anlaşılma mümkündür.

Anlamanın ufkunu oluşturan da Heidegger'e göre zamandır. İnsanın varlığı anlaması ile Varlığın anlamı arasındaki karşılıklı ilişki bir varoluşsal çözümleme biçimini alır, anlama Dasein'in "dünya-da-varlığının" varoluşsal niteliklerinden biridir. Heidegger'e göre anlama, bir tasarım ve tasavvur yapısına sahiptir. Anlama, *Dasein*'in kendisinin bir var olma tasarımıdır. Yorumlama ise bu anlamanın dile getirilmesi ve tasavvur edilen olasılıklarını denemesidir. Bununla birlikte yorumlama anlamayı izleyen ondan sonra ortaya çıkan bir şey değildir. Çünkü anlama ile yorumlama daima birlikte gerçekleşmiştir¹³².

Gadamer ile Heidegger arasında hermeneutik çembere ilişkin de bir ayrım bulunur. Öncelikle Heidegger hermeneutik çemberini asla bütün ile parça arasında olmamış, anlama ile onun yorumlanması arasında gerçekleşmiştir. Heidegger'e göre hermeneutik çemberin anlaşılmasında varoluş ön plandadır. Anlamanın gelişimi yorum olarak adlandırılır. Anlama anlaşılmanın tanınması değildir, aksine anlamada önerilen olanakların işlenmesidir¹³³. Oysa Gadamer için bu öncelikle bir nesnellik modelinin yöntemsel eleştirisidir. Her anlayan anladığı şeyde içerilmesini dışlayan objektif yöntemin iddiasına karşıdır. Heidegger'in önyapısı bu aidiyete ontolojik bir karakter sağlamıştır¹³⁴. Bir başka ayrım da çember kavramının Heidegger için geleceğin önceliğini gelecekteki anlamanın taslağı olarak alırken Gadamer hermeneutikte temel olarak geçmişin önceliğini ortaya koyar¹³⁵.

kavrayışın bilgi teorimizi sıkıştırdığı bu alanın Yunan metafizik düşüncesin mirası olduğunu Heidegger ortaya koymuştur.

¹³⁰ Jean Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, 2000, s. 126.

¹³¹ Bilen, *Yorumbilim*, s. 134.

¹³² Bilen, *Yorumbilim*, s. 132- 133.

¹³³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 148.

¹³⁴ Grondin, *Einführung zu Gadamer*, s. 128.

¹³⁵ Grondin, *Einführung zu Gadamer*, s. 132-133.

c. Dasein'ın Monolog Hali

Dasein Heidegger için varlığı kendisi için teslim almış, varlığın kendisine sunulmuş olduğu yetkin bir varlık değildir. Aksine Dasein varlığın kendisine verilmiş, imkanların ortasına atılmıştır. Bu bakımdan insan, varlığın çobanıdır. Kendi varlığı içindeki var olan açık hale gelecekse insana açılmış hale gelecek demektir. İnsan varlığı kendi içinde açıklayabilecek özleri bilmez. Grek düşüncesine hakim olan şeylerin değişmez ve sabit bir özleri olduğu düşüncesi metafiziğe egemen olmuştur. Ancak Heidegger'e göre, Dilthey'dan sonra bu düşüncenin savunulabilirliği kalmaz. Çünkü kendi varlığında var olanın anlaşılması artık özne-nesne ilişkisiyle açıklanamaz. Kendi varlığı içinde varolanın açılması varlığın kendisini nasıl açtığına bağlı görülür. Sözelimi yazı yazdığımız masayı makinelerle üretilmiş, kullanılmak ya da tüketilmek üzere orada olan bir nesne olarak görürsek, bu olguların inanadıklarının tersine kendiliğinden anlaşılır bir şey değildir. Çünkü masa yalnızca insanı dünyevileştiren, yararcılıkla ölçen eğilimimize göre anlaşılması gereken bir nesnedir. Oysa daha önceki zamanlarda masa bir kullanım nesnesi değildir. Hatta kimi zamanlarda insanın masa olarak kullandığı bir nesne olmayabilir de. Şu durumda masa dünyevi bir kullanım nesnesi olarak gösterildiğinde bu onun bize bir varlık tarzı içinde açık olduğu anlamına gelir. Aynı biçimde masanın mitik, dinsel öteki varlık tarzlarının örtülmesi de demektir. Demek ki masanın neliği ya da özü diye bir kavram yoktur. Varlık kendisini bir biçimde açar, sadece bu açma biçimlerinde değişiklikler söz konusudur.

Tarihselcilik vurgusundaki Dilthey'in Hermeneutik yaklaşımının ortaya koyduğu da budur. İnsanın varlığı da var oluş kipleri içinde kavramayı denediği üzere belli bir çağın, zamanın varlığıdır ve bu zamanlı var oluş tüm zamanları kapsayamaz. Bu bakımdan Heidegger'e göre insanlık tarihi insanın kendisini açmasının ve örtmesinin de tarihidir. İnsan da bu durumda varlığın üzerinde yükselerek kendisini örtmesinin ve açmasının bu tarihini elinde tutup onu istediğince biçimlendiremez, o ancak tarih tarafından biçimlendirilir. Düşünme ancak içinde sadece bir masanın değil, hatta insanın ne olabildiğinin örtülmüş olduğu tarihe yöneldiği takdirde insanın ne olduğunu anlayabilecektir. Bu tarihe yönelişi Heidegger "dönüş" olarak tanımlamıştır. Bu dönüş insanın kendi varlığına yönelmesidir¹³⁶.

¹³⁶ Otto Pöggeler/ Beda Allemann, **Heidegger Üzerine İki Yazı**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Yay., 2000, s. 30-31.

Bu nedenle Heidegger tarihselliğın anlamını Grek düşüncesinin kendisine aradığı kalkış noktası ve değişmez bir dayanak ve sabitlik olarak bir tek mutlak hakikatin olmadığını bunun insan eliyle yapılmış olduğunu ortaya koymuştur. Hakikat, Dasein'ın dışında ve onun tarafından pozitivist yöntemle keşfedilmeyi bekleyen bir kendinde geçeklik değildir. Gadamer de insanın hemhal olduğu dünya içinde dünyaya kendisinin de içinde olduğu bir durum olarak baktığını betimler. Dilin kendisini dile getirisinde oyunun mantığını ortaya koymasu gibi hakikat de vuzuha çıkabilmek için bedenleneceğı insanı, bireyi arar. Hakikat bu bakımdan ancak yine dil içinde ve dilin sınırına dek ortaya çıkar.

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin temel kavramlarından olan ufuk, Heidegger tarafından ötesine ya da berisine geçilemeyecek bir entelektüel bağlam olarak betimlenir. Heidegger'in ufuk ile anlattığı Dasein'ın dışına çıkamayacağı bir kendini tanımlama alanıdır. Dasein, pratik ve entelektüel eylemlerinin tümünü anlamlandıran bir bağlamdır. Gadamer de ufkumuzu yapıp etmelerimize, dünyayı okumamıza anlam kazandıran sınırlı ve sonlu oluşumuzun bize bir yansıması olarak içinde devindiğimiz bir bağlam olarak tanımlarken bunun aynı zamanda başka olanın kendiliğini anlamayı olası kılan bir karşılaşma zemini olarak betimler. Ufukların karşılaşp kaynaşması, sınırlı-sonlu varlıklar olarak bizlerin anlaşılmasını ve anlamamızı bu ufuk sayesinde tamamlar. Yani ufuk hem bizi ötekiden ayıran bir sınırdır, hem de bu her yandaki sınır oluşuyla bizim öteki ile temas ettiğimiz yüzey ve aracıdır. Ötekini anlamak ufkumuzun sınırlarını genişletmek, esnetmektr. Heidegger ise Dasein'ın ufkunu öteki ile karşılaşma yoluyla genişleyen, esneyen bir bağlam olarak görmez. Dasein'ın sürekli karşılaştığı ötekini deneyimleme olanağı yerine, ufuk olan biteni anlayabilmemizin sınırırır.

Gadamer'i Heidegger felsefesinden ayıran en temel nokta ise Gadamer'in de işaret ettiği gibi öteki kavramının Heidegger düşüncesinde yer tutmamasıdır. Gadamer'e göre apaçık bir biçimde her yanıyla hermeneutik düşüncenin ön kabulü ötekinin de haklı olabileceğidir. Gadamer düşüncesinde kendi ufkumuzun sınırlılığını aynı zamanda ötekinin ufku ile temas etmek anlamına gelir. Çünkü ufukların kaynaşması yoluyla yeni bir anlayış edinilir. Oysa Heidegger Dasein'ın kendi ufku ile sınırlılığının öteki bakımından ne anlama geldiğine değinmez. Heidegger'in felsefesi

“Ben”in felsefesidir, “Sen” deneyimine yer verir¹³⁷. Gadamer’in hermeneutik yaklaşımı aynı zamanda antropolojik çalışma içinde yer edinmiştir.

Husserl’den miras yönelimsellik kavramı ise Heidegger’de de Gadamer’de de yer bulmuştur. Heidegger’de varlığın yönelimliliği anlamında yönelimsellik kavramı Dasein’in varlığa katılımında ortaya çıkar. Heidegger bir çekicin kullanımını örnek gösterir, bir çekicin anlamı kendinde ve kendi başına var değildir. Çekicin ne olduğunu biz onu önümüzde bulunuş biçimiyle (vorhandenheit) içinde değil onun çivi çakmak için bizimle birlikte bulunuşuyla (zuhandenheit) anlarız. Bu bakımdan çekiç önümüzde bulunan (vorhanden) bir şey olarak var değildir. Bir şey için orada olmaklık bir işe yaramak anlamındadır. Çekiç bize birbirine bağlı birçok imlemler içindeki yaşama çevresi olarak dünya içinde karşılaşmaktayızdır. Benzer biçimde Dasein da bir imlemler bağlamı ve ilişkiler içindedir. Bu ilişkililik hali kaygıdır, kaygı Heidegger felsefesinin temel izleklerdir. Kaygı Dasein’ın öteki ile ilişkiye girme biçimidir. Heidegger’de öteki ile ilişkide bir mesafe bulunur. Mesafe Dasein’ı birlikte yaşadığı Dasein’lar ile ayrı ve uzak kılan bir mesafelilik anlamıdır¹³⁸. Bu mesafelilik hali ötekine açılan bir kapı ya da öteki ile girilen bir diyalog olarak okunabilirse de Heidegger için öteki ile diyaloga girerek onu deneyimleme olanağı söz konusu değildir.

Ancak Heidegger, Dasein’ı yalıtılmış bir Ben olarak da tasarlamaz. Çekiç örneğinde de değindiği gibi nasıl bir çekiç Varlık’ın içinde bir şey için bulunmaklık olarak daima bir ilişkiler ağındaysa Dasein da daima başkalarıyla birlikte var olma halindedir. Başkalarıyla birlikte var olma hali Dasein için kayıtsızlık ya da yabancılık olarak ortaya çıkar. Çünkü Heidegger’e göre gündelik yaşamda Ben başkasının ayırında ya da bilincinde değildir. Ben, başkasının yanından geçip gider, bu yüzden de yalnızdır. Heidegger’in Dasein’ı fiili anlamda başkaları ile çevrili olsa da bu onun yalnızlığını kaldırmaya yetmez¹³⁹. Heidegger başkayı deneyimlemenin ve onu anlamanın yolunu içinde- olduğumuz-dünyada aramayı önerir. Dasein’ın temel varolma biçimi daima birlikte olma hali olarak düşünülmelidir. Bu birlikte olma hali içinde anlama ontolojik bir önemi haizdir. Heidegger anlama için Husserl’in aksine psikolojik bir eylem olan empatiyi öngörmez. Empati Heidegger’e göre sorunlu bir

¹³⁷ Pöggeler, s. 64 dn. 25, Heidegger sözgelimi “ben”in ölümü karşısında “sen”in ölümüne odaklanmaz.

¹³⁸ Cihan Camcı, Felsefe Diyalogları (iç.) ed. Eray Yağanak, **Martin Heidegger**, Sentez Yayın Dağıtım, 2016, s.143.

¹³⁹ Onur Kartal, **Başkasının Politikası Husserl Heidegger Levinas**, Ankara, İletişim Yay., 2017. s. 98-99.

biçimdir, çünkü empati, kendi içine kapalı ben'in kendisini başkasına yansıtması yoluyla başkasını kendisinin bir suretine indirger. Empatinin kendi içine kapalı olan başkayla ben arasında bu yolla bir köprü kurmaya çalışması sorunludur¹⁴⁰.

Gadamer'e göre hermeneutiğin temel amacının başka olanın haklı olabileceği düşüncesi Sen ile kurulan diyalogun Ben'i dönüştürmesi imkanındır. Gadamer'in Ben'i daima başkasına açıktır. Bu açıklığın zemini ve aracı da dil ve diyalodur. Oysa bu bakımdan karşılaştırınca Heidegger'in Dasein'ı başkasının haklılığını ya da haksızlığını gündemine almaz. Ben'i mutlak doğru kılmaz, ancak başkasının haklılığı imkanını da bir soru olarak taşımaz. Gadamer'in diyaloga yüklediği anlam iki ayrı Ben'in karşılaşmasıdır.

Ancak bundan Heidegger'in insan merkezli bir düşünce sistemi olduğu anlaşılır. Heidegger düşüncesinde insan dünyanın merkezi, doğayı dönüştürmekle ve onu kendine tabi kılmakla yükümlü ve yetkili efendisi değildir. İnsan doğaya atılmışlığı içinde Varlık'ın bir parçasıdır. Varlık'ın parçası olmaklık Gadamer'in ufukların kaynaşması yoluyla ötekini ötekilği içinde deneyimleme ve ona kendini açmaya dek uzanmaz. Gadamer'in beni salt bir kaygı varlığı değildir, kendini ötekini öğrenmeye açan bir dil varlığıdır. Ancak Heidegger'e benzer biçimde Gadamer de empati kavramını sorunlu bulmuştur, bu kavramı psikolojizme düşmekle eleştirir. Başka olanı anlama Gadamer'de empati ile, bir yerine geçme ile vuku bulmaz.

¹⁴⁰ Kartal, **Başkasının**, s. 102-104.

İKİNCİ BÖLÜM GADAMER'İN HUKUK HERMENEUTİĞİNİ BİÇİMLENDİREN UNSURLARI

Gadamer kendisi de hermeneutik ile bir olması gereken ortaya koymadığını, ancak evrensel olarak anlama sürecimizi ortaya koyan unsurların nasıl işlediğini gösterdiğinden, yani bir izlenecek yol çizmek yerine bir betimleme yaptığından onun düşünsel unsurlarının betimlenmesi gerekecektir.

Bu bölümde Gadamer'in hermeneutik kuramına ilişkin temel unsurlar ele alınacaktır. Bunlar yorumun sınırı olarak metnin özerkliği, tarihsel mesafe, anlamanın koşulu olarak önyargı ve gelenek, ufukların kaynaşması, anlama-yorum-uygulamanın birlikteliği hususlarıdır.

Gadamer'in, Heidegger'in oluşturduğu çizgiyi izleyerek geliştirdiği hermeneutik anlayışında temel sorun artık hangi sanatsal yetilerle insanın doğru bir anlama gerçekleştirebileceği değildir, sorun anlama sürecinin felsefi antropoloji bakımından anlamının ortaya koyulmasıdır¹⁴¹. Gadamer hukuk hermeneutiğinin, genel hermeneutik sorunları ve tin bilimleri için örnek bir model olduğuna değinir, çünkü hukuk hermeneutiği Gadamer'in temel meselesi olan tarih çalışması ilkesini ortaya koyar¹⁴². "Hakikat ve Yöntem"de hukuk uygulamasının sıradan bir iş gibi gördüğü genel, soyut, objektif yasaların somut ve tekil olaylara uyarlanması hermeneutik anlama sürecinin temel sorunu tarihsel mesafenin aşılmasında yol gösterici olması gerekir. Çağdaş hukuk hermeneutiğine Gadamer'in katkısı bu bağlamda görmezden gelinemez.

Ele alınacak ilk unsur hermeneutik metin kavramı ve buna bağlı olarak metindeki anlam ölçütleridir. Gadamer, her yorumu meşru gören sınırsız, ilkesiz bir yorum anlayışını savunmamıştır. Ancak bu konuda getirdiği ölçüt, öncülleri Romantik

¹⁴¹ Ulfried Neumann, Rechtsanwendung, Methodik und Rechtstheorie, **Rechtswissenschaft und Hermeneutik**, Franz Steiner Verlag Stuttgart 2009, s. 87.

¹⁴² Jean Grondin, Emilio Betti'ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermeneutik, çev. Zeki Özcan, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 6, Cilt 6, 1994, s. 381.

Hermeneutik geleneğinin aksine, bir deha olarak görülen yazarın iradesinin/niyetinin yeniden inşa edilmesi değil aksine yazardan bağımsızlaşan bir şey olarak metnin özerkliğinin gözetilmesidir.

İkinci unsur Heidegger ve Hartmann'ın öğrencisi olarak Gadamer'in özel bir önem attığı tarihsel mesafedir. Anlama tarihsel bir mesafenin aşılmasını içeren bir eylemdir. Geçmişte yazılmış bir metnin, okurunun şimdinde geçerli sayılabilmesi tarihsel bir uzaklığın üstesinden gelmeyi gerektirir. Bu noktada hukuk hermeneutiğinin özelliklerini yol gösterici olarak betimler.

Üçüncü unsur her tür anlamamanın zorunlu koşulu olarak gelenek ve önyargının anlamıdır. Gadamer önyargı ve gelenek kavramlarının Aydınlanma düşüncesinin yaklaşımı nedeniyle gelenek ve önyargının hakiki anlamlarının kaybolduğunu, bunların yeniden düzeltilmesi gerektiğini savunur. Önyargı bizim varlığa bakmamızı, onu anlamlandırmamamızı sağlayan ama durağan olmayan, değişime ve dönüşüme her zaman açık parçamızdır. Gelenek ise bu anlayışımızın içinde var olduğu tarihsel aidiyet ortamımızdır. Bu söyledikleri Gadamer'in muhafazakâr olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Oysa Gadamer'in sözünü ettiği öncelikle gelenek ile önyargının yeniden tanımlanması, ontolojik anlamının ortaya konulması ve insanın önyargısız bir yaşamının olamayacağı düşüncesinin açıklanmasıdır. İçinde var olduğumuz bir sınırlı ortam ve aracı olarak dil de bir gelenek alanıdır.

Son unsur da anlamamanın ufukların kaynaşması süreci olarak değerlendirilmesidir. Gadamer algımızın, görüp anlamlandırabilmemizin sınırını ufuk olarak tanımlar. Anlama, önyargılarımızı sınyabileceğimiz, düzenleyebileceğimiz bir diyalog olarak betimlenecekse bu sınıma işlemi karşılıklı iki farklı ufuk birbirine karışması ile olacaktır. Anlama sürecinde ufuklar karşılaşmakla kalmaz, birbiriyle temas edip birbiri içinde hemhal olmakta, erimekte, birbirine kaynaşmaktadır.

A. Yorumun Ölçütü Olarak Metnin Özerkliği ve Konusu (die Sache)

Bir metinde yorumun sınırının nasıl çizileceği hermeneutiğin önemli bir sorunudur. Her tür yorum eşdeğerde midir? Bir metnin anlamı yazarının niyeti ile mi sınırlıdır yoksa okur metinden ne anlıyorsa anlam o mudur? Ya da kimi postmodern edebiyat kuramcılarının iddia ettikleri gibi doğru yorumun hiçbir ölçütü yok mudur, yani her yorum bir farklı yorum biçimi midir? Metnin özerkliği (Autonomie) metnin

yorumunun sınırı mıdır? Metin anlamın bir temsili midir, yoksa sadece kağıda dökülmüş harfler dizisi midir? Bu yaklaşımların hepsi muhatap olarak anlam içerdiği iddia edilen bir metni varsayar. Bu durumda öncelikle hermeneutik düşüncede metin kavramı ile kast edilene ve Gadamer'in metin kavramını ele alışına değinmek gerektirir.

Gadamer metin kavramını, anlamlı bir bütünlük taşıyan yapıtlar olarak tanımlar. Yazarın niyeti sorunu da sözlü iletişimde değil, yazılı ifadeler söz konusu olduğunda hermeneutik alanına girer. Çünkü yazılı olanın durağanlığı nedeniyle yaratıcısının niyeti kendisinden uzaklaşmıştır, oysa sözlü bir ilişkide bu mümkün değildir. Sözlü bir iletişimde, yazının sabitliğinin aksine yaratıcısının niyetinden bağımsız bir bütünlük yoktur, dolayısıyla zamansal olarak ya da yorumcunun muhatabı bakımından araya girmiş bir uzaklık yoktur¹⁴³. Bu yüzden de yazılı bir metnin anlamı sorunu hermeneutik bir sorundur. Çünkü bir metnin yorumunda asıl bağlayıcı olması gereken metnin kendi başına söylemek istediğidir ve metin bir kez yazarından ayrıldığında özerk bir varoluş kazanmıştır.

1. Hermeneutikte Metin Kavramı

Hermeneutik gelenek içinde metnin ne olduğu sorusu önemli bir yer tutar. Metnin hermeneutik gelenek içinde tam bir tanımının yapılamamış olmasının nedeni salt alanın düşünürlerinin uzlaşmamasından değildir. Bir görüş hermeneutik geleneği metni tanımlayarak durağanlaştırmak ve bir tür her durumda geçerli "kendi başına metin" kavramını reddetmek için görüngeler üstü bir görüngenin tanımından kasıtlı olarak kaçınıldığını belirtmektir. Çünkü böylesi kesin ve net bir tanımlama hermeneutik geleneğin ontolojik bileşeni olan deneyim içinde biçimlenme ve anlamlandırma özelliğine aykırıdır¹⁴⁴. Bu nedenle kendimizi soyutlayamayacağımız, geleneğimizin içinden bakarak idrak edebileceğimiz bir metin kavramı dışında genel geçerli bir metin tanımına hermeneutik gelenek içinde yer verilmez. Metin, kendi deneyimlerimizden anlayabileceğimiz ama evrensel ölçütlere başvuramayacağımız bir anlama sahiptir¹⁴⁵. Bir başka görüş ise hermeneutiğin konusu metin olduğundan

¹⁴³ Burhanettin Tatar, **Yazarın Niyeti**, Vadi Yayınları, 2016, s. 24. yazar Gadamer'in meselesini fiziksel işaretlerin gerisindeki anlamı yeniden yaşayan bir konuşmaya dönüştürmenin nasıl mümkün olacağı olarak ifade eder.

¹⁴⁴ Tatar, **3 Derste**, s. 46-47.

¹⁴⁵ Tatar, **3 Derste**, s. 47, Hermeneutik gelenek içinde bu, genel bir metin deneyimi ile metinden

bir metin tanımlamasının en azından yapılması gerektiği üzerinde durur¹⁴⁶.

Metin, dar anlamıyla yazıyla saptanmış söylem, geniş anlamıyla da herhangi bir anlamı olan yazılı ve sözlü ifadeler, doğal dünyanın bütünü ve onu oluşturan tek tek nesnelere, bunlarda etkin olan doğal yasalar, tarihi- arkeolojik belgeler, insan davranışları, jestler, mimikler, yani anlamlı bir bütünlük oluşturan her tür şey olarak tanımlanır. Hermeneutik düşüncede metnin anlamı ve kavramın kapsamı zaman içinde gelişim göstermiş, en geniş anlamına da Rönesans dönemi içinde ulaşmıştır. İncil'in doğru yorumunun ve bunun ölçütünün belirlenmesinin Katolik Kilisesi'nin otoritesine ilişkin siyasal sonuçları bulunur. Doğa, Tanrı'nın yazdığı bir kitap olarak tanımlanmıştır. Metnin bir kavram olarak bu denli büyük bir anlam kazanmasında nedeni matbaanın icadıyla McLuhan'ın deyişiyle "Gutenberg-Galaksisi"ne adım atılmış olması ve bu nedenle de yorum ile idrak kavramlarının da tamamen değişmesidir. Çünkü dünya artık bir okurlar yığını için metinleştirilmiştir¹⁴⁷. Matbaa sayesinde her şey herkes için okunabilirleştirilmiştir. Dünyanın okunabilirliği metaforu ileriki zamanın doğa bilimleri ve kültür bilimleri çatışmasını da önceler.

Anlamak ve yorumlamak gerçekliğin kendisini okunabilir kıldığı yetkinliğinde açığa çıkar, bilimler de bir metin olarak dünyanın metaforlarından esinlenmişlerdir¹⁴⁸. Galileo doğayı "Tanrının eliyle yazılmış bir kitap" olarak görmüştür. Dönemin yaklaşımındaki ortak özellik tanrının bir anlam galaksisi olan doğanın gerisinde duran bir yazar olarak değerlendirilmesidir. Galileo, doğayı matematiksel formüllerle belirlenebilen yasalara göre işlediği için bir metin gibi tasarlar. Galileo özelinde Rönesans dönemi yaklaşımı ileri dönemlerdeki metin anlayışını yoğun olarak etkilemiştir¹⁴⁹. Doğanın kitabının metaforik konuşması olarak tanımlanabilen bu yaklaşımda Tanrı eliyle yazılmış metnin şifresini çözmek için bir "çağrı"da bulunduğu

anlaşılabilecek olanın eşzamanlı olduğu anlamına gelir.

¹⁴⁶ Zeki Özcan, **Teolojik Hermeneutik**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, s. 89-90.

¹⁴⁷ Mathias Jung, **Hermeneutik zur Einführung**, Junius, 2012, s. 147. Dönemin metin tanımını betimleyecek en önemli ifade kimyager Paracelsus'undur, doğayı "tanrının hepsini kendi yazdığı kitaplığında sıraya astıklarının bir toplamı" olarak değerlendirir.

¹⁴⁸ Jung, **Hermeneutik**, s. 48.

¹⁴⁹ Tatar, **Yazarın**, s. 48 Metin kavramı, insanın içinde olarak kendisinin bir anlam kazandığı bir "iç bütünlük" düşüncesini içerir. "İç bütünlük" burada tümüyle açığa çıkarılabilecek bir bütünlük değildir, yorumcuyla okuma ve anlama çabasında ussal olarak yönlendiren bir yansımadır. G. Y. Demir, *Dilin*, s. 72-73, yazar çok önemli bir noktaya işaret eder, o da şudur Galileo için bir kitap olarak gördüğü doğanın dili de matematiktir, bu durumda da matematik mutlaklık ve kesinlik daima üstün bir mertebededir. Beşeri bilimlerin matematik kesinlik düşüncesine öykünmesi de böylece başlamıştır.

varsayılmıştır¹⁵⁰.

Giambattista Vico ise bu yaklaşımda bir sorunu saptar: Kitap tamamen kültürel, yapıntı bir şey olduğundan doğanın kitabından söz edilemeyeceğine değinir¹⁵¹. Gadamer tarihte her şeyin bir metne benzediğini bu yüzden de anlaşılılmaya kapalı bir şey olmadığını belirtir¹⁵². Gadamer için bir metin salt yazılı sözcükler değildir, bir müzik yapıtı, bir doğa olayı ya da bir mimari yapıntının da bu kapsamda ele alınması gerekir¹⁵³. Bu bağlamda her metin de anlaşılılmayı arzu eder¹⁵⁴.

Gadamer klasik kullanımındaki iki temel biçimine bakarak metin kavramının modern düşünceye girişini ele alır. Bunlar müzik yapıtları ile dini metinlerdir. Bir müzikal yapıntın yazılı olduğu notalarda o yapınt henüz yoktur, varlığa gelmemiştir. Fakat o bestenin her yeniden icrasında ortaya çıkar, varlığa gelir. Yoksa yazılı notalar henüz mevcudiyet kazanmamış gizil bir anlamı işaret eder. Müzikal notalar yazılıdır, ancak icra ile var olur. Bestenin her çalınışı da onun çalan kimseye özgün var edilmesidir. Bu bakımdan öznesinden, uygulamasından ari bir var oluşu yoktur. Ancak bu yalın öznel bir varoluş da değildir¹⁵⁵. Bu da metnin her yorumda yeniden ve ilk kezmişçesine var olduğu anlamına gelir. Dini metinlerde de anlam, dini vaazlarda ve kilise öğretilerinde ortaya çıkar. Metnin bu tanımlanmaları Gadamer'e göre akla Justinianus'un kodifikasyon hareketini getirir. Geç antikitenin Romalı hukuk bilginleri, yasaların yorumlanmasına ve uygulanmasına ilişkin lingüistik bir sabitlik ve kanıtlanabilirlik anlamında yasaları metinleştirerek kullanmışlardır. Metin kavramı deneyimde bütünlenebilen ve anlamayı daha iyi yönlendirecek bir veriye dönüşü temsil eder¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Gadamer, **Metin ve Yorum**, s. 295.

¹⁵¹ Uwe Japp, Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat, **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (çev. Doğan Özlem), Ankara, İnkılap Yay., 1995, s. 242, bu savın doğal sonucu dili artık doğayı yansıtan bir yapı olarak değil yapay bir olgu olarak görmektedir.

¹⁵² Hans-Georg Gadamer, Tarih Bilinci Sorunu, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım** (iç.), Deniz Yay, 2017, (çev. Tarha Parla), s. 94, Gadamer Dilthey'in sözcüklerdeki harfler gibi yaşam ile tarihin de bir anlamı olduğu iddiasını ekler. Gadamer, Dilthey'in tarihsel geçmişin incelenmesine bir tarihsel deneyim olarak değil de bir deşifre etme işi olarak baktığına değinir ve bunu romantik hermeneutikle arasındaki en önemli fark olarak görür. Ona göre tarihsel deneyimi tanımlayan da onun kaynaklandığı tarihsel edinimlerle onu kaynağından koparamaz, bu yüzden de tarihsel deneyim bir yöntem değildir.

¹⁵³ Tatar, **Yazarın Niyeti**, s. 122.

¹⁵⁴ Özcan, **Teolojik**, s. 91, yazar hermeneutiğin ilgi konusu olarak metin kavramının tanımının ardından teolojik hermeneutik için metnin ayrı bir tanımını verir.

¹⁵⁵ Gadamer, **Wahrheit**, s. 403, Gadamer sesli okumayı da müzikal metinlerin icrasına benzetir, her iki durumda da metin uykusundan uyandırılır ve onlara yeni bir ivme kazandırılır.

¹⁵⁶ Hans Georg Gadamer, Metin ve Yorum, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), (çev.)

Metnin tin bilimlerinde bir model olarak kullanımı hususunda bir ilahiyatçı ve hermeneutik düşünürü olan Paul Ricoeur'a da değinmek gerekir. Tin bilimlerinde, insan eyleminin de tıpkı hermeneutik bir etkinlikte metnin anlaşılmasında olduğu gibi benzer ölçütler kullanılarak okunabileceğine değinir. Anamlı bir metin olarak insan eylemi kavramı, tin bilimlerine hermeneutiğin ilkeleri uyarlanarak getirilen yeni bir yaklaşımdır. Bütün bu yaklaşımları toparlayacak olursak metni, anlamın gövde kazanmış hali olarak görmek olası gözüktür. Metin, bir anlam içerdiği iddiasında bulunan bütünlüktür. Her yazılı metin sözlü/yaşayan hale gelmek, dirilmek, canlanmak ister ve bu anlama ilişkin bir özerklik istemidir¹⁵⁷. Çünkü her yazı bir tür kendisine yabancılaşmış konuşmadır ve yazının işaretlerinin de yeniden konuşmaya ve anlama taşınması gerekir. Gerçek hermeneutik görev Gadamer'e göre anlam artık yazılarak kendi kendisine yabancılaştığından bu noktada işlev görür. Konuşulan, dile getirilen sözün aksine yazılı sözün yorumuna katkıda bulunacak başka hiçbir şey yoktur. Konuşulan söz kendisini aslında konuşmaya eşlik eden ses tonu, tempo, mimikler gibi koşullarla birlikte yorumlar. Anlam konuşanın denetimindedir. Bir kereliktir ve konuşmadaki anlam konuşulan ana bağlıdır¹⁵⁸.

Metin sürekli yenilenen okurlarına bir anlamı, söylenmek isteneni iletir. Bu yanıyla metin önce bir etkinliktir. Çünkü metin, başka zamanlarda, başka yerlerde daima var olarak bir yeniden anlaşılabilirlik tesis eder ve geleceğe yöneliktir. Gadamer, öte yandan metni söylenmek isteneni iletmediği için bir "ara evre" olarak tanımlamıştır, çünkü bir metin sürekli değişen okurlarına bu anlamı her defasında yeniden taşır¹⁵⁹.

Bu aynı zamanda Gadamer'in genel hermeneutik için ideal bir örnek olarak gördüğü bir hukuk metninin yorumlanması sürecini andırır. Hukuk metni de her somut olayda yeniden yorumlanmayı bekler, yazılı yasalara, içtihatlarla atıf verilir ve bu her yorumlanma asla uygulamadan ayrı ya da ondan önceki bir evre olarak düşünülemeyecektir. O daima uygulama ile eşzamanlı ve birliktedir. Hermeneutik faaliyet aynı zamanda uygulamayı da içerir. Ayrıca kodifikasyon ile tartışmaları giderecek bir yazılı kanıt getirme amacı da söz konusudur. Hukuki anlam, hukuk

Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., 2005, s. 295.

¹⁵⁷ Gadamer, **Wahrheit**, s. 398.

¹⁵⁸ Gadamer, **Wahrheit**, s. 397.

¹⁵⁹ Gadamer, **Metin ve Yorum**, s. 296-297.

metinlerine dayalı olan ve belirsizlikten, yanlış uygulamadan uzak bir biçimde ortaya konmalıdır. Ancak hukukun geçerliliği kodifiye edilsin ya da edilmesin metin olmasına dayanır. Bir yasanın ya da sözleşmenin basılı hale getirilmesi ek bir güvence sunar. Hukuk, daima uygulama içinde yer alma gereksinimi duyar. Hukukun uygulanması daima yaratıcı bir etkinliktir, çünkü hukukun yorumlanması ile ortaya çıkan karar, kuralın her zaman yeni bir olaya ilişkin yeniden yaratılması anlamına gelir¹⁶⁰. Gadamer hukuk hermeneutiğinin daha ileride de görüleceği üzere yol gösterici ve örnek teşkil edici işlevine sıkça vurgu yapar. Hukukun uygulaması, metnin her yeniden inşasının yorumla, doğru uygulamayla ilişkisine iyi bir örnek teşkil eder¹⁶¹.

Gadamer'e göre metinselliğe karşıtlık anlamındaki üç tür vardır. Bunlar anti-metinler, sahte metinler ve ön-metinlerdir. Anti-metinler, içlerindeki egemen etken konuşma olduğundan metinleşmeye her biçimiyle direnen sözgelimi şakalar bunlardandır. Bir ifadenin şaka olduğu onu yapanın mimikleri, ses tonu ve benzeri canlı özellikleri ile anlaşılır. Üstelik şaka oluş anlıktır ve yinelenemez¹⁶². İkinci karşıt-metin örneği de sahte-metinlerdir. Sahte-metinler konuşmada ya da yazıda anlamı aktarmayan konuşma akışında retorik köprü kuran boşluk dolduruculardır. Sahte-metinler, anlamdan mahrumdur¹⁶³. Sonuncu karşıt metin biçimi de ön-metinlerdir. Ön-metinlerde genelde gizlenmiş bir şey dile gelir. Ön-metinlerde tasarlanmış anlam kavrandığında anlaşılması tamamlanmayan iletişim ifadelerini Gadamer bu kapsamda değerlendirir. Bu metinlerde anlamın ardında bir başka amaç vardır, sözgelimi kamuoyunu biçimlendirmek için üretilen ideolojik metinler böyledir¹⁶⁴.

Yazıyla saptanmış söylem olarak betimlenen metnin söz ile ilişkisi düşündürücüdür. Sözde "ben" diyen özne ilgisinin karşısında durur ve kendisini söylemiyle doğrudan ortaya koyar. Sözün referansı gerçekliğe ulaşma iddiasında ve hazırdır, oysa metinde böyle değildir. Metinde diyalog koparıldığından göstermeye doğru olan referans sistemi de durdurulmuş hisseder. Bu nedenle de metnin referansını ortaya çıkarmak artık okurunun işidir. Okumak, yorumlayarak bu referansı ortaya çıkarmak demektir. Çünkü her metnin dondurulmuş olsa da bir referansı vardır, bu her metnin yorum yoluyla hakikate bağlanması ya da bu dünya ile ilişkiye girme

¹⁶⁰ Gadamer a.g.e. s. 300.

¹⁶¹ Gadamer a.g.e. s. 301.

¹⁶² Gadamer a.g.e. s. 302.

¹⁶³ Gadamer, a.g.e. s. 303.

¹⁶⁴ Gadamer, a.g.e. s. 304.

isteğidir¹⁶⁵. Bu bağlamda da sözün yazıya geçirilmesi daima sözde var olan bir anlamın kaybına ancak bir yandan da başka anlam olanaklarının da doğmasına mahal verir¹⁶⁶. Sözlü iletişim ile yazılı iletişim biçimleri arasındaki ayrım da hermeneutiğin ilgi alanına girer. Gadamer sözlü iletişim ile yazılı metnin kendisini ilgisine açması sürecinin birbirinden ayrı olarak işlediğine değinir. Sözlü iletişimde daima jestler, mimikler gibi anlamı yalnız bırakmayan hareketler eşlik eder. Anlam sözü söyleyen tarafından denetlenir, aktarıcılarının, aracılara çarpıtmasından korunur. Metnin üzerinde Gadamer'in yazarın otoritesini reddetmesine karşın sözlü iletişimde söyleyenin doğrudan otoritesi bulunur.

Sözlü iletişimde duymak ile anlamak daima eşzamanlı ortaya çıkar, anlamının olmadığı bir işitmek bulunmaz. Buna karşın işitmekten ayrı bir anlamak mümkündür, sözgelimi okumak böyledir. Oysa işitilenin anlaşılması mümkün değildir¹⁶⁷. İşitmek Almanca "zuhören" sözcüğü ile, ait olmak da "gehören" ile karşılanır. Gadamer'e göre işitmenin doğrudan ait olmak ile ilgisi bulunur¹⁶⁸. Ses, işitene bir şeyin oradalığını söyler, ama oradalığın kendisi bir şey değildir. Söze dönüşen ses tıpkı birinin ismiyle çağrılması gibi işiten için bir çağrıdır. İşitilene karşılık verebilmek için de anlamak gerekir. İşte bu yüzden de işitmek eş zamanlı olarak anlamayı zorunlu kılar¹⁶⁹.

Bir metin ise kendisini destekleyen ve yönlendiren bu gibi şeylerden yoksundur. Bu durumda yazılı bir metin yalın anlamıyla aslında sözlü ifadenin kaydedilmiş hali, birebir aynısı değildir¹⁷⁰. Söylenen söz geri alınamaz, onun daha

¹⁶⁵ Özcan, **Teolojik**, s. 96, yazar metinlerin bu açıdan bakıldıklarında bir dünya sakladıklarını, ancak bu dünya ile gerçekteki dünyanın birebir örtüşmediğini, metinlerin dünyasının düşsel bir yanı olduğunu belirtir.

¹⁶⁶ Özcan, **Teolojik**, s. 102.

¹⁶⁷ Gadamer, *Über das Hören*, **Hermeneutische Entwürfe**, Mohr Siebeck, 2000, s. 50. Gadamer işitmeyi daima görmekten daha önemli bir duyu olarak değerlendirir. Çünkü işitme, dinleyenin ses ile işgal edilmesi, onun anlamaya maruz bırakılmasıdır. Aristoteles ve Yunan düşünce geleneği görmeyi daha üstün tutar.

¹⁶⁸ Gadamer, **Wahrheit**, 2. Cilt 466.

¹⁶⁹ Gadamer, **das Hören**, s. 49; krş. Jacques Ellul, **Sözün Düşüşü**, (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998, s. 20, konuşmak temelde bir bulunuş demektir, bir şey olarak söz hayattadır ama bir nesne de değildir.

¹⁷⁰ Değirmek gerekir ki, ilk bakışta Gadamer'in bu ifadelerinin Derrida'nın metnin anlamının denetlenemezliğine, tüm yorumların geçerliliğine ilişkin söylediklerini andırır. Ancak Gadamer yazılı metnin sözlü ifadeden, yazarının/yaratıcısının otoritesinden ve niyetinden uzaklaşmışlığı ile onun anlamının bütünüyle yorumcusuna kaldığını iddia etmez. Onun için anlama bir diyalog biçimidir ve bu diyalogun ölçütleri ve koşulları mevcuttur. Anlam rastlantısal değildir, her yorum birbiriyle eşit değerde görülemez.

büyük bir sorumluluğu vardır. Bu nedenle işitilen söz işitene aittir, çünkü söylenen söze işitenler maruz kalmıştır¹⁷¹. İşitilen, işte bu yanıyla metinden farklıdır. Ancak işitmenin anlamak ile kurduğu ilişkinin bir başka boyutu da şudur ki, işitmek başka dünyalara doğrudan açık olmak demektir¹⁷². İşitmek aynı zamanda dilin de taşıyıcısı olan duyumuz olarak bir başkalık içerir. Konuşmak ve dil daima işitmeye bağlıdır¹⁷³.

Yazılı bir metin ise hem geçmişe yani orijinal söyleme, hem de geleceğe yani okurlarının yükleyeceği anlam olanaklarına işaret eder. Bu çift zamanlılığa aynı anda işaret etme halini Gadamer “yabancılaşmış konuşma” olarak tanımlar. Metin yazarının elinden çıkmış, artık özerklik kazanmıştır. Sözdən uzaklaşmanın hem bir yabancılaşma hali ancak hem de özerklik hali vardır. İşte Gadamer için hermeneutik anlamada dikkate alınacak ilk ölçüt metnin özerkliğidir (Autonomie). Metin artık yazarının zihninden çıkmış, bağımsızlaşmıştır. Yazarının zihninden kurtulmasıyla metin yeni bağlamlar için de bir özgürlük kazanmıştır. Metnin özgürlüğü kendisi için olduğu denli onu yorumlayacak olanlar için de geçerlidir. Yorumcu da metin için yazarının kısıtlayıcı iradesinden azade bir yorum geliştirmek konusunda özgürdür.

Gadamer “metin” kavramını daima bir yorum ile birlikte değerlendirir. Yorumlanmamış ya da yorumdan arınmış bir metin yoktur. Metin, yorumuyla vardır. Bu ifade, metnin ancak yorumlandığı zaman ve yorumlandığıınca var olduğu anlamına gelir. Yani anlamlandırılmayan, yorumlanmayan metnin kendinde bir anlamı yoktur. Keşfedilmeyi “bekleyen Ding an sich” (kendinde şey) bir metnin anlamı da yoktur. Buradan çıkarılacak sonuç, yorumcunun metni keyfi bir biçimde yorumlayarak istediği anlamı verebileceği değildir. Anlam metne dışarıdan yüklenmez, anlam metinde içeriden inşa edilir. Yorumlayan inşa etmediği sürece bu anlam yitiktir. Metinde nesnel bir anlam mevcuttur, bu anlam okuru tarafından yaratılacaktır¹⁷⁴. Gadamer için nesnellik, öznenin hiç dahil olmadığı tamamen yalıtılmış bir doğabilimsel süreç değildir, metindeki nesnel anlam metnin kendi söylemek istediği anlama işaret eder.

¹⁷¹ Gadamer, **Über das Hören**, s. 50. Gadamer, Hıristiyan teolojisinin temel sorunsalı olan “Enkarnasyon” (gövdenleme) konusuna değinir. Enkarnasyon, Hıristiyan teolojisinde sözün ortaya çıkması, sözün bedene kavuşması anlamına gelir.

¹⁷² Gadamer, a.g.e., s. 51.

¹⁷³ Ellul, **Sözün Düşüşü**, s. 18,-20, işitilen söz de daima şimdide vardır, sözü söyleyen orada olduğu için manipüle edilemez. Ya vardır ya da yoktur.

¹⁷⁴ Emilio Betti, **Die Hermeneutik Als Allgemeine Methode der Geisteswissenschaften**, Mohr Siebeck, 1962, yazar Gadamer’in de içinde olduğu bu hermeneutik geleneği “Hermeneutik Kanon”lardan biri olarak tanımlar.

Metnin özerkliğinin anlamı belirleyici olması metnin sabit, her okurunda/yorumcusunda eş anlamlı bir ifade bulması demek değildir. Anlamın her anlayanda ve zamanda aynı ve özdeş olması söz konusu değildir. Gadamer için metnin anlamı, kendisinde içerilen ancak dinamik, değişken ve tarihsel etkiye açık bir anlamlar olanağı ve olasılığıdır. Anlam geleceğe dönük bir olanaklar bütünlüğüdür. Bu yüzden Gadamer için metnin anlamı her deneyimde birebir aynı sonucu verecek, donmuş bir içeriğe sahip değildir. Çünkü böylesi bir kesinlik beklentisi kökleri geçmişe dayanan sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemine öykündürülmesi ve benzetilmesi çabasını andırır. Sözelimi bir kimya deneyinde aynı formüller daima aynı sonucu vereceklerinden zaman ve mekandan bağımsızdır. Deneyin sonucunun içeriği durağan ve önceden daima bilinebilirdir, yenilenemez ancak yinelenebilir. Oysa metnin anlamı her defasında yeniden üretilir, yine bu nedenle de tin bilimlerinde anlam yöntemsel bir sorun değil ontolojik bir sorun olarak ele alınmalıdır.

Hermeneutiğin gerçek görevi yazılı metinlerde açığa çıkar, çünkü yazmak kendi kendine yabancılaşmadır. Bu bağlamda da bir metni okuyarak bu kendi kendine yabancılaşmayı aşmak çabası anlamının en önemli görevi olmuştur. Yazı ile sözün ilişkisinde yazının ikincil bir konumda bulunduğu ortadadır, çünkü yazı konuşmanın fiili diline gönderme yapar¹⁷⁵.

Batı düşünce geleneği görme duyusunu işitmenin üzerinde konumlamıştır¹⁷⁶. İşitmenin (zuhören) içerdiği diyalektiğin bir ait olma (hören) ile ilişkisi Gadamer'e göre bir şeyi işiten kişinin yalnızca hitap edilen değil, aynı zamanda bu söyleneni işiten, yani anlayan kişi olmasıdır¹⁷⁷. Bir şeye bakıldığında bakışlarımızı ondan uzaklaştırabiliriz, ancak aynısı bir şeyi işitmek için söz konusu değildir. Bir şeyi işitmemezlik edemeyiz. İşte Gadamer görme ile işitme arasındaki bu ayrımın hermeneutik fenomenin temeli olduğuna değinir. İşitmeyi öteki duyuların tümünden ayıran yanı Gadamer'e göre öteki duyuların dilsel dünya deneyiminin evrenselliğinde hiçbir etkileri olmasa da işitme bütünsel olana açılan bir yoldur¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Gadamer, **Wahrheit**, s. 394-395.

¹⁷⁶ Berendt, **Ich höre**, s. 77.

¹⁷⁷ Joachim Ernst Berendt, **Ich höre also bin ich**, s. 85-86, Benzer bir etimolojik denklikten yazar da dikkat çeker. Yazar itaat anlamına gelen "Gehorsam" sözcüğündeki "hor" kökünü, "sam" hecesini ve "ge" önekini ele almıştır. Latince "sum", eski Hintçe "sam" birlik olmak anlamına gelir. Buradan da itaat anlamına gelen "gehorsam" sözcüğünün işitme ile biraradalık olduğu çıkarımını yapar.

¹⁷⁸ Gadamer, **Wahrheit**, c. 2. s. 466, bu da hermeneutik için işitmenin görmeye önceliğinde önemli bir husustur, çünkü işitme satyesinde işiten kimse geçmişin dünyasına, sagaların mitlerin eskilerin

Oysa öteki duyularımızın dünyanın sözel deneyimlenmesinin evrenselliğine ilişkin hiçbir doğrudan rolleri yoktur, yalnızca kendi özel alanlarının anahtarlarıdır. Çünkü dil kendisini tüm varlığıyla işitme sayesinde ilgililerine sunar. Fiil çekimleri, ekleri ve kökleri ile dilin tüm varlığı eksiksiz olarak işitme içinde ortaya çıkabilir¹⁷⁹. İşitmenin görmeye önceliğinde antik bir anlayış bulunur¹⁸⁰.

İşitmenin paylaştığı dil yalnızca kendisinde her şeyin dile getirilebilmesi anlamında evrensel değildir, hermeneutik deneyimin anlamı dünyanın bütün öteki deneyimlerine karşıt biçimde dilin bütünüyle yeni bir boyutu, geleneğin bu gün yaşayanlara taşıdığı derin boyutu açmasıdır. İşte bu daima işitmenin özü olmuştur, yazının icadından önce bile işiten kişi destanları, mitleri, antiklerin hakikatlerini dinleyebilir¹⁸¹.

İşitmenin arka tasarındaki düsturu dillerin evrenselliğidir. İnsanın sesi ile dil arasında yakın ve sıkı bir ilişki vardır. Yunanca “onoma” sözcüğü isim anlamına gelir. “Onoma” dili alelade sestem ayıran kavramdır. Bir sözcüğü kullandığımızda bu daima bir hitaptır ama hep bizim tam düşündüğümüzden başka bir şey söyler. Bu olgunun yanında her iki yönden de ismin bir çağrı olması “orada”lığı düşünen bir uyanık bilincin (Wachheit) temsilidir. Seslendirildiğinde sözcükler bir şeyin orada olduğunu söyler, ama o şeyin kendisi değil onun temsili oradadır. Orada olanın kendisi, kendi başına bir şey değildir.

İşitilen şey daima anlaşılardır. Yani dilin önümüze koyduğu şey daima bizim önümüzde duran şeydir. Dilin bu somutluğu da işitmenin dinlemekle ve anlamının bana söylenmişliğinin içsel ilişkisine göre daha az oranda bir görmedir¹⁸². İşitme ile anlama öylesine bölünmezdir ki dilin tüm ses oluşturma biçimi de işitmede birlikte konuşur. Sadece dilin sesi değil konuşulanın ses oluşturma da ikna edici bir birlikte birleşirler. Bu birleşme eğer eksik kalırsa insan bir şey anlayamaz.

Anlama olmadan tek başına bir işitmeden söz edilemez, ancak işitme olmadan bir anlamadan her zaman söz edilebilir. Bunun dilsellik düzleminde nasıl geçindikleri felsefenin ilgilendiği esaslı bir sorundur. Yunan felsefesi bu sorunu görmüştür, logosu

hakikatine hakim olabilir.; Heidegger, **Varlık**, s. 206.

¹⁷⁹ Berendt, **Ich höre**, s. 78, Kant’ın sözünü anımsamak gerekir, “görmek insanı şeylerden ayırır, ancak işitmek insanı tüm öteki insanlardan ayırır”.

¹⁸⁰ Berendt, **Ich höre**, s. 71, örnek olarak Tibet Ölüler Kitabı’nın kendi dilinde anlamı “İşitme ile Kurtuluş” demektir. Böylelikle dünyanın ilk ölüm kitabı öleni işiten bir varlık olarak görür.

¹⁸¹ Gadamer, **Wahrheit**, cilt 2, s. 467.

¹⁸² Gadamer, **Über das Hören**, s. 49-50.

iki yönden ele almıştır. Öncelikle dilsel biçimde sese dökülmesi gereksinmeyen içsel sözdür bu, ötekisi ise gerçekten dilsel olarak ifade edilendir.

Düşünce ile söylenen arasındaki ilişki karmaşıktır. İçsel söz şu ana özgü olan dilde tam bedenlenemez. Aynısı söylenen sözdeki artikülasyonun eksik kaldığı yazılı söz için de geçerlidir. Bu içinde bir şeylerin söyleneceği tondaki anlam ile ortaya çıkar. Hepsinden önce konuşulan söz artık benim değildir, işitene teslim edilmiştir. Bu bağlamda da konuşanın sorumluluğu söylenen sözün artık geri çağırılması olanaksızlığı dolayısıyla büyüktür. Yazılılığın bütün sorunsalı platonik refleksiyon ve bütünü üzerinde zamansız bir aydınlanma sağlayan gerçekten söylenen söz ile açık ilişkisinden tanırız¹⁸³.

Okumak heceleme değildir, heceleme zorunda kalan henüz okuyabiliyor değildir. Okunanı her kim anlayacaksa başkasının anlayabileceğini ve anlaması gerekeni anlar. Her sözcüğün tek tek anlaşılması söz konusu değildir, bu bütünün anlayışın tamamında bir kırılma olması demektir. Eğer anlaşılacak yüksek sesle yeniden dinlenilirse anlamadaki kesilme giderilmiş olur, birbiriyle anlaşan insanlar arasındaki anlam bütünlüğü yeniden sağlanır. O zaman anlamının ne olduğu sorusu okumanın işitmek olduğu anlamına gelmez, okumak konuşmaya izin vermektir¹⁸⁴.

2. Metnin Bir Soruya Yanıt Olarak Anlaşılması: Yönelim Zorunluluğu

Gadamer düşüncesinin genelinde anlama ile ilgili yaklaşımında, diyalog ile soru¹⁸⁵ kavramlarına özel bir önem verir. Diyalogun temel biçimi birbirini yönlendiren,

¹⁸³ Gadamer, **Über das Hören**, s. 50.

¹⁸⁴ Gadamer, **Über das Hören**, s. 51.

¹⁸⁵ **Im Gespräch**, Hans-Georg Gadamer mit Silvio Vietta, Wilhelm Fink Verlag, München 2002, s. 51, soru sormayı bilmek Gadamer için felsefenin en temel ödevidir; ayrıca bkz. Murat Baç, Felsefe Seminerleri dizisi "Rorty ve pragmatizm"; <https://www.youtube.com/watch?v=IBrwwxx9Po8&t=3314s> ; Baç, hakikatin bir soruya yanıt olarak inşa edildiğini demek ki objektif bir sınıranabilirlik ölçütünün de bulanamayacağını, bu noktada da Gadamer ile Rorty'nin örtüştüğünü düşünür. Oysa, Gadamer hakikatin bir soruya karşılık olması düşüncesini Husserl'in yönelimsellik düşüncesine borçludur, Husserl'in yönelimselliği de hakikatin sorana göre değişeceği ya da salt özneye bağımlı bir değişkenlik gösterebileceğini değil hakikatin öznenin kendisine yönelerek ve onunla hemhal olarak inşa edilebileceğini yani öznenin de kendi hakikat düşüncesinin bir parçası olduğuna vardırır. Ayrıca Rorty öznelere diyalogun taraflardan hiçbirinin birbirine üstünlük iddiası olmadan, kısıtlanmadan sürdürülmesi iddiasıyla diyalogu düşüncesinin temeli yapmıştır, oysa yine Gadamer diyalogu tarafların kendilerini hakikati bildiklerini düşünmeden değil – yoksa zaten yanlış bir şey söylediğimizi düşünsek neden o şeyi söylemeyi sürdürelim?- anlamın paylaşımında yaratıldığı düşüncesi dolayısıyla başkaya açılarak kendini

birbirine karışan, ancak yine de birbirinden ayrı duran ve birbirine yönelmiş tarafların karşılaşmasıdır. Bu birbirine yönelimlilik içinde bir metnin okuruna ve okurun da metne daima açık olabilmesi gibi, diyalog içindekilerin de karşılıklı birbirine açık olmaları gerekir. Bu açıklığı Gadamer diyalogu soru ve yanıt birlikteliği içinde değerlendirir ve bu birbirine karşılıklı açık olma hali tarafların birbirlerine temaslarından sonra artık önceki gibi olmadıkları ve birbirleri tarafından değiştirildiklerini söyler.

Her diyalog bir soru ile yani bir ilgi ile başlar. İlgi anlamındaki soru, okurun/ilgilinin metne yönelmesidir. Bu durumda metin okuru ile var olur ve okurunun sorusuna bir yanıt anlamında anlaşılmalıdır. Metin asla bir kendinde-şey değildir, çünkü bir anlayanın/okurunun bir sorusu olduğu müddetçe aralarında bir diyalog kurulur ve metin anlaşılabilir. Gadamer'e göre soru her zaman bir ön yöneliş demektir¹⁸⁶. Diyalektikte ise öncelikli olan bir ön yönelmeyi mümkün kılacak sorulardır, hatta mantıkta bile öncelikli olan yanıtlar değil sorulardır¹⁸⁷.

Anlama diyalogun da ontolojik bir ön koşulu olarak karşılıklı birbirine açık olmayı gerektirir. Metni anlamak onu okurken aynı zamanda onun okuruna açık olabilmesidir. Böylece de bir metni anlamak demek ilgili okurunun kendisine açık olan sorusuna yanıt olarak onu anlamasıdır. Gadamer için bu, "başkanın evrenine özgürce açık olmak"tır¹⁸⁸. Metin ve okurunun karşılaşması, iki ayrı evrenin karşılaşmasıdır.

dönüştürmeye de imkan tanımak olarak konumlandırır. Gadamer'in diyalogunda Ben elbette haklı olduğunu düşünerek diyaloga girer, diyalogun sürmesi esnasında da başkanın ufku ile karşılaşır ve onun kendi ufkuna karışarak kendisini dönüştürmesine izin verir.

Gadamer Bildung'a olumsuz bir vurgu da yapmaz, bildung bizim bir anlamayı gerçekleştirirken içinden geldiğimiz geleneğin ufkunu çizer, Rorty Gadamer'i "edifiye edici" bir düşünür olarak tanımlar.

Gadamer her ne kadar bir liberal olsa da onu kapitalizmi meşrulaştırmak için gıcır gayret çaba gösterme ile bir tutmak doğru olmayacaktır. Çünkü Gadamer Heidegger gibi insanlığın geleceği için kaygı duyar ve teknolojiyi insanlığın geleceği ve doğaya verdiği tahribat bakımından eleştirir. Oysa Rorty tümellerin yokluğunu savunarak tikeller üzerinde düşünülmesi gerekliliğini vurgular "insanlık" değerinden söz edilmesini özcülük olarak eleştirir. Gadamer ise antropolojide hermeneutiğin açtığı yolları önemsemekte başkayı anlamada hermeneutiğin imkanını vurgular. Teknoloji ve doğa sorunları Gadamer'in gözünden insanın hermeneutik ile çevresine bakması gerekliliği, yani insanın çevreden, doğadan ayrı bir parça değildir. İnsan kendisini doğanın bir parçası olarak düşünmeli, doğaya sahip olmak değil onunla uyumlu var olmaya çalışmalıdır.

¹⁸⁶ Bu "ön yöneliş" kavramı Gadamer'in Husserl'den etkilendiği noktadır. Ancak Husserl'in önyargılarımızı ve aidiyetlerimizi paranteze alma düşüncesi ile uzlaşmadığı, geleneğe ve önyargıya yaklaşımıyla ortadadır. – Zeynep Direk, Felsefe Vakti Konuşmaları,

¹⁸⁷ Hans Georg Gadamer, Hakikat Nedir?, **Felsefi Fragmanlar- Gadamer, Heidegger, Adorno, Dilthey**, der. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yay, 2004, s. 21.

¹⁸⁸ Gadamer, **Über Das Hören**, s. 51, bu ötekinin evrenine açıklık hususunda Gadamer işitme duyumuza özel bir anlam atfeder. İşitmek, öteki duyularımızdan, görme de dahil farklı olarak bir cebri güce sahiptir. Yani işitmek bir makinenin sesi kaydetmesi gibi bir süreç değildir, işitilen söz ötekine onun

Gadamer diyalog biçimindeki gibi karşılıklı kaynaşmanın, yani özne ile nesnenin birbirinden yalıtılmamışlığının metin ile okuru arasındaki ilişkide de var olduğunu belirtir. Bir metin ile okuru arasındaki ilişki ise karşılıklı birbirlerini dönüştürdükleri bir süreçtir.

Gadamer hakikati de bir yanıt olarak değerlendirmiştir. Hakikati kavrayabilmek için gerekli olan Platon'un diyalogları anlamında bir diyalektik iletişimdir. Gadamer bunu şöyle açıklar: Mantık önermeleri de her zaman bir yanıtırlar, çünkü mantıksal da olsa her önerme bir soruya karşılık gelir. Anlamada, anlaşılacak istenilen önerme bir soru olarak karşımıza çıkar. Önermeler, anlaşılacak olan her şey bir soru olduğundan yanıt teşkil eder. Çünkü sözgelimi bir önerme ya da ifadeyi anlayamadığımızda onu kullananın bu ifade ile ne sormak istediğini anlamaya çalışırız, bu durum Gadamer'e göre herkesin evrensel olarak kuşkusuz deneyimlediği bir durumdur. Gadamer'in diyalog ve soru-yanıt diyalektiği kurgusunun ontolojik bir anlamı vardır. Soru, anlamın ontolojik bir koşuludur. Çünkü anlam, bir soru olarak anlaşılacak olana yönelinildiği zaman ortaya çıkar. Soru, bu yönelimin aldığı somut biçimdir. Anlam bir yönelim, bir çağrı olarak anlaşılacak olanda bulunur.

Yazarının öznel otoritesinden kurtulmuş olan metin özerkliğiyle kendi anlamını içinde taşır ve okurunun yönelimine yanıt olarak varlık kazanır. Bundan çıkarılacak sonuç da şudur: Varlığı anlamak ona kendini açarak onunla diyaloga girmekle mümkündür, onu kendinden ayırarak ele almakla değil. Gadamer, anlamanın ufukların kaynaşması ile olduğundan söz ederken bu karşılıklı açıklık ve dönüştürme imkanını kast eder. İleride ayrıntılı olarak ele alınacak ufukların kaynaşması da bu soru-yanıt diyalektiği, anlayan ve anlaşılacak olanın anlam evrenlerinin karşılaşmasına dayanır. Her önerme bir soru ortamından çıkmıştır. Her soru aynı zamanda bir yanıtırlar ve bir sonrakileri doğuran bir başka sorudur. Bu bir silsiledir. Anlamın ufkunu da bu soru-yanıt diyalektiği oluşturur. Gadamer ayrıca bu soru sorma yetisini önyargılarımızın da değiştirilebilmesinin bir koşulu olarak ele alır¹⁸⁹.

Her soru bir sonraki yanıtı doğurur. Ama sorunun kendisi, diyalogun karşı tarafı için bir yanıtırlar. Hem soru hem de yanıt karşı tarafa bir seslenme, yönelme, yani

anlaması içinde erişendir. Bu işitilen söz de bir yanıt talebinde bulunur. Sözgelimi bir dinleyiciler kitlesi karşısında işitilene verilen yanıt içses yanıtıdır.

¹⁸⁹ Gadamer, **über das Hören**, s. 22.

bir "hitap etme" biçimidir. Bu bağlamda da soru ile yanıt bu hitap içinde bir içerik kazanır¹⁹⁰. Hitap yönelme ve yönelinen bir ötekinin varlığını gerektirir. Hitap edilen öteki ile kurulan ilişki Gadamer tarafından bir Ben- Sen ilişkisi olarak tanımlanır. Bir metni okumak ve anlamak ilişkisi de bu durumda Ben – Sen ilişkisidir. Ancak karşısındaki 'Sen'den tamamen yalıtılmış bir 'Ben' mümkün değildir. Bu formülasyon bir yabancılaşmaya yol açtığından izole edilmiş maddi gerçeklikler anlamında bir Ben-Sen değildir, diyalogun tarafları olarak geçerlidir¹⁹¹. Bu yüzden de Gadamer, için anlamak anlaşılacak olana mesafe koymak değil anlaşılacak olanla bir araya gelir¹⁹².

Gadamer 19. yüzyıl hermeneutik yaklaşımını da bir sorun içerdiği bakımından eleştirir. Doğa bilimlerinden özerk bir disiplin olma iddiasına karşın ona benzer biçimde öznel-nesnel dikotomisini sürdürmesi dönemin bir sorunudur¹⁹³. Bu eleştiriden hareketle Gadamer, yine hermeneutik anlamamanın amacına ilişkin yaklaşıma değinir¹⁹⁴. 19. yüzyıl hermeneutiğinde anlamamanın amacı yazarın, sanatçının öznel niyetini kavramak olarak tanımlanması gerektiği düşüncesi nedeniyle psikolojik empati ve içsel deneyim kavramları geliştirilmiştir. İşte Gadamer, hermeneutik geleneğin esasında eleştirdiği Kartezyen düşünceden bu noktada arınmadığını belirtir, çünkü hermeneutik için anlamak salt zihnin psikolojik bir süreci olarak tanımlanamaz. Yani yaratıcısının kendi zihnine ilişkin öznel niyeti anlamın belirleyicisi olarak alınır, anlayacak olan da aynı süreci yinelemesi gerekecek ve anlama salt bir zihinsel işlem olmakla kalacaktır. Zihinsel bir inşa da karşılıklı katılımı ve açıklığı değil, anlaşılmanın edilgen olduğu ve anlayan özneye bağımlı bir faaliyeti gerektirir. Oysa anlama, yalnızca epistemolojinin bir alanı değil, doğrudan varlığın ontolojik bir zorunlu koşuludur¹⁹⁵. Yani anlama, anlamın ve anlaşılmanın varlığına

¹⁹⁰ Gadamer, a.g.e., s. 23.

¹⁹¹ Gadamer, **die Universalität**, s. yazara göre Sen diyebilir ve bir sen karşısında kendimize atıfta bulunabiliriz, bir ortak anlama daima bu durumu önceler.

¹⁹² Gadamer, a.g.e., s. 23, yazar burada Jaspers'in iletişim kuramındaki modele değinir. Jaspers şunu söyler, ölüm, fanilik, suçluluk gibi uç durumlarda bilimin ilerleme yöntemi kanıtlama değil bir başka yabancı varoluşla karşılıklı bir araya gelmektir.

¹⁹³ Richard J. Bernstein, **Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi**, Feridun Yılmaz (çev.), Paradigma Y., 2009, s. 181, bu nedenle de Gadamer'in hermeneutiğin evrenselliğinden beklentisi öznel-nesnel ayrımında saf tutan değil onu bizzat aşan bir yaklaşımı temsil etmesidir. Anlamamanın evrensel ölçütleri olduğu, anlamamanın öznel bir süreç olmadığı genel iddiası buna işaret eder.

¹⁹⁴ Rabinow-Sullivan, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, s. 4, yazarlar toplum bilimlerinde yorumcu yaklaşımın öznel-nesnel karşıtlığını baştan yadsıdığına ve üstesinden gelmek istediğine değinirler.

¹⁹⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, DoğuBatı Yayn. 2003, s. 59, yazar bilgiyi de felsefi

katılma sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Anlama katılımlı bir etkinliktir. Böyleyse hermeneutik anlamının görevi, tarihsel bağlamdan soyutlanmak ya da sanat yapıtlarının yazarları/yaratıcıları ile empati kurarak onların dünyalarına yerleşebilmek veya onların dünyalarını şimdide yeniden inşa etmek demek değildir¹⁹⁶. Gadamer “katılım” kavramını özellikle yeğlemiştir. Katılımcı anlama, anlayanın basit bir kaydedici, gözlemci olduğu sabit bir mesafeyi gereksinen bir rolü varsayar¹⁹⁷. Aksine katılımcı anlamada taraflara, etkileşim içindeki birer eş (partner) rolü biçilir¹⁹⁸. Bu noktada Gadamer’in hermeneutik anlamının amacını değerlendirmesi önem kazanır.

Gadamer’e göre hermeneutik anlama, anlamın varlığına katılma sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir, yani anlama anlayan kimse de anlam sürecine katıldığıında ortaya çıkan bir süreçtir. Anlama, anlaşılma ile birlikte var olur. Anlamayı katılım süreci ile betimlemek Gadamer’in Kartezyen düşüncüyü eleştirdiği noktadır, çünkü anlamının katılım ile olanak kazanması özne-nesne, anlam-anlayanın birbirinden keskin ayrılığını da reddeder¹⁹⁹. Kartezyen düşünce düşünen öznenin varlığa kendisini durağan ve sabit düşünsel kanıt olarak getirmesini aynı zamanda bir dışarıdan soyutlanmışlık, kendi kendinin dayanağı olma halinde sunar²⁰⁰. Oysa katılımcı anlama, dışarıdan bağımsız, kendisine referans olabilen saltık bir kendilik kanıtını kabul edemez, çünkü anlam anlayanın anlaşılma tarafından ve anlaşılmanın da anlayan tarafından etkilenmesi sonucu meydana gelmekte olan bir süreçtir²⁰¹.

antropoloji için insanın doğrudan varlık koşulu olduğuna değinmiştir. Bilgi de insanın dünyadaki yeri ile, onun varlığı ile ilgilidir. Bilgi insan için ne bir lükstür ne de insan dış dünyadan soyutlanmış salt bir bilgi öznesidir.

¹⁹⁶ Bernstein, **Objektivizmin**, s. 182.

¹⁹⁷ Japp, 245-246, yazara göre Gadamer’in bizzat bu iddiasında bir çelişki vardır ki o da şudur, çeviri etkinliğini açıklama ve katılım süreci olarak tanımlamak bir hatadır. Çünkü açıklamada katılım söz konusu olmaz, aksine metnin anlam ufkuna katılma değil ayrımlaştırma ve ayıklama söz konusudur.

¹⁹⁸ Dieter Misgeld, Gadamer’in Hermeneutiği Üzerine, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Y., 2002, s. 83; katılımcı anlama bilgi nesnesini nesnelleştirici bir tarzda kendisini önceleyen bir konuma yerleştirmez.

¹⁹⁹ Bernstein, **Objektivizmin**, s. 183, yazara göre değinilmesi gereken bir başka husus da yazarın/sanatçının niyetinin ortaya çıkarılmasını kabul etmeyen Gadamer için anlamın katılımla ortaya çıkacak olması rölativizm eleştirisini gündeme gelmesidir. Ama bu tam da Gadamer’in reddettiği bir rölativizm anlayışına işaret eder ve onu yanlış anlamak demek olacaktır.

²⁰⁰ Bernstein, **Objektivizmin**, s. 185, Kartezyen düşüncenin aynı zamanda usun kendisini her tür önyargıdan, tarihsel ve kültürel aidiyetten arındırabildiği bir ussal kanıtlamanın söz konusu olduğu iddiası da Gadamer’in önyargıların zorunluluğu vurgusuyla çelişir. Yani Gadamer Kartezyen düşüncüyü birçok noktada eleştirir.

²⁰¹ Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefi Antropoloji - İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri**, İstanbul

Metnin varlığına katılım ile metnin konusu kendisini sunar. Bu noktada Gadamer bir örnek verir. Sözelimi bir müzik parçasının icrasında ya da bir sahne temsilinde tıpkı bir metnin yorumlanmasında olduğu gibi müzisyen, oyuncu ya da yorumcunun eylemleri ile temsil edilen birbirinden ayrılır, oyun, metin ya da müzik, aracısını ortadan kaldırarak var olurlar. Böylece metin ile müzik parçası, yorumcu ya da temsil eden kişiler aracılığıyla değil doğrudan bir varlık ve anlam kazanırlar. Gadamer temsil eden kişilerin kendi kimliklerinin silinmesiyle artık sadece eylemin görünürlük kazandığını ve böylesi bir “tam aracılık” sayesinde yapıtın gizlenen hakikatinin ortaya çıkarıldığını belirtir.

3. Metnin Özerkliğinin Sonuçları

Bir metnin anlamı genelde yazarının başlangıçta tasarladığının çok ötesine uzanır. Daha önce değindiğimiz üzere anlama salt psikolojik zihinsel bir süreç olmadığından metnin yazarının niyeti ile anlamı sınırlamak geçerli görülemeyecektir. Anlamanın görevi önce metnin kendi anlamıyla ilgilidir²⁰². Gadamer'e göre metnin anlamı kimi zaman değil her zaman yazarının iradesini ve niyetini aşar. Gadamer bunu anlamanın salt yeniden üretici değil üretici bir etkinlik olması ile açıklar. Metnin anlamı yazarını her daim aşar²⁰³. Bu durumda da anlamadaki üretici bu unsuru Romantik hermeneutikçilerin bir iddiası olan “metni, yazarının kendisinden daha iyi anlama” olarak tanımlamak yanlıştır. Çünkü her anlama esasında bir farklı anlama biçimidir. Bir anlama ötekinden daha üstün değildir. Ancak bu, doğru anlamanın Gadamer için bir ölçütü olmadığı anlamına gelmez. Elbette daha iyi bir anlama söz konusudur, bunun ölçütü de yazarın öznel niyeti değildir. Daha iyi anlama, metni ve yazarının o metinde söylediğini anlamak demektir, bağlayıcı olan metnin içerdği anlam ve söylemek istediği şeydir²⁰⁴.

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1971, s. 63, yazara göre bilgi teorisinde bilgiyi insanın ontolojik bir özelliği olarak görmeyen yaklaşımlar onu dünyadan, yaşamdan yalıtılmış olarak değerlendirdikleri için sorunludur. Oysa bir tek Nicolai Hartmann özneyi (süjeyi) ve nesneyi (objeyi) var olanlar içinde bir varlık ve süjeyi bir orta nokta olarak değerlendiren ilk filozoftur.

²⁰² Gadamer **Wahrheit**, s. 377.

²⁰³ Gadamer **Wahrheit**, s. 301-302.

²⁰⁴ Toprak, **Hermeneutik ve Edebiyat**, s. 190. Yazarının metin hakkındaki yorumu geçerli değildir, çünkü yazar kendi metni hakkında bile geçerli sanat eleştirisi yaklaşımlarından etkilenerek hareket ederler, yani yazarlar/sanatçılar da yorum yaparken özgür değildirler; Doğan Özlem, **Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları Kavramlar ve Tarihleri II**, İnkılap, 2006, s. 44-45, yazılı bir anlamı anlamak onu şimdiye ortak etmek demek olduğundan yazarın geçmişteki yok olmuş niyeti teniden canlandırılmazdır.

Gadamer, yazarın bir metni yazarken niyetinin dikkate alınmasının metnin üzerinde onun anlamını kısıtlayıcı bir etkisi olacağına değinmiştir. Ancak bu ifadeden yazarın niyetinin tamamen yadsınacağı ve yok sayılacağı sonucu çıkartılmamalıdır. Belirleyici olan yazarın niyeti değildir, geçmişte hapsolmuş bir anlam yeniden inşa edilmeye çalışılmamalıdır. Yazılı bir metni anlamak onun geçmişte yazarı tarafından niyetlenen anlamını yeniden inşa etmek, geçmişteki bir şeyi yinelemek değildir, onun şimdideki, güncelliğe açık olan anlamına ortak olmaktır²⁰⁵.

Gadamer metnin özerkliğinin belirleyici olması bakımından asıl bir idealize anlam ufkundan söz eder. Gadamer her yorumun eşit ve olsa olsa yanlış olabileceğini ve bir tane en doğru anlamadan söz edilemeyeceğini belirtse de ona göre yorumun yazarın otoritesi ile sınırlanamayacağı ortadadır²⁰⁶. Çünkü aksi durumda, yani yazarının niyetinin bir belirleyici ölçüt olarak görüldüğü durumda, bu anlam artık ölü bir durumdadır ve okurun onunla karşılaşma olanağı yoktur.

Gadamer için anlamın tüketilemezliği metnin anlamında içerilmiştir. Yapıtların anlamını nihai olarak tüketebilecek, tüm zamanlar boyunca kesin sonuçlu olarak geçerli olacak biçimde yeniden yakalanması söz konusu olamayacaktır, ancak muayyen bir anlamın varlığı ortadadır. Gadamer için tüm yorumların eşit derecede geçerliliği söz konusu değildir²⁰⁷.

a. Anlamın Metinde İçerilmiş Olması

Anlam, daima bir şeyin anlamıdır, yani kendi başınlığı olmayandır ve bir şeye

²⁰⁵ Gadamer, **Wahrheit**, s. 369; bununla birlikte ampirik yazarın niyetine başvurmanın ilginç olabileceği anlar bulunur, bir yapıtın yazarı henüz yaşıyorken eleştirmenlerin yorumlarına yazarın vereceği yanıtlar metne ilişkin yorumlarını doğrulamak amacıyla değil ama yazarın niyeti ile metnin niyeti arasındaki örtüşmezlikleri göstermek amacıyla kullanılabilir bkz. Umberto Eco, "Yazar ile Metin Arasında", **Yorum ve Aşırı Yorum**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Can yayınları, 2013, s. 93.

²⁰⁶ Benzer görüş R. Barthes, "Yazarın Ölümü" (çev. Oğuz Tecimen), <https://oggito.com/icerikler/yazarin-olumu/8913> Barthes'ta bir alıntı yapılırsa Gadamer ile örtüştükları husus iyice ortaya çıkacaktır: "Bir metne Yazar atamak o metne kilit vurmaktır, onu nihai bir gösterilene/kavrama mahkûm etmektir, yazıyı kapatmaktır. Bu anlayış, en büyük görevini eserin altındaki Yazar'ı (veya kaidelerini: toplum, tarih, psişe, özgürlük) keşfetmek olarak belirleyen eleştiri türüne çok uygundur: Yazar bulunduğu anda, metin "açıklanır": eleştirmen zafer kazanır; tarihsel olarak Yazar'ın saltanatının aynı zamanda Eleştirmen'in saltanatı olagelmesi hiç şaşırtıcı değildir, ama artık bu eleştiri (yeni eleştiri ekolleri bile) Yazar'ıyla birlikte devrilir." Gadamer'in dikkat çektiği risk metnin anlamı için yazarın niyeti kavramına başvurursak metni donduracağımız, anlamı kısıtlayacağımız yanlış Barthes için de benzerdir.

²⁰⁷ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, s. 182. David West Metnin anlamının sınırlayıcısı olarak Gadamer'in doğru yoruma ilişkin belirleyici bu ölçütü Kant'ın "kendinde şey"ini çağrıştırdığına değinir.

ilişkindir²⁰⁸. Anlam verili olan değil, oluşturulan bir şeydir. Anlamı birbiriyle iletişim içindeki insanlar öznelerarasılık zemininde bir toplumsal ve tinsel ortamda oluştururlar. Bu bağlamda hermeneutik geleneğin de asıl görevi Dilthey'den Gadamer'e dek insanı ve toplumu bir metinmişçesine anlamaktır²⁰⁹.

Gadamer, bir metnin yorumunun yazarın niyetiyle sınırlanamayacağını belirtir. Çünkü yazarın niyeti, metin bir kez ortaya çıktıktan sonra okur tarafından yeniden inşa edilemeyecek donmuş, ölü bir ölçüttür. Yani metin bir kez ortaya çıktıktan sonra yazarın otoritesinden özgürleşmiştir, yeniden onun niyetine bağlanması söz konusu olamayacaktır.

Gadamer yazarın metin hakkındaki niyetinin öne çıkarılması eğiliminin Schleiermacher'ın Kant'ın deha estetiği yaklaşımından devraldığı bir anlayışı yansıttığını öne sürer. Gadamer'e göre Schleiermacher bir metni yazarının anladığından daha iyi anlayabilmekten söz ederken aslında Kant'ın sanatçının yaratımını ortaya koyarken bilinçsiz bir deha ile bunu yaptığı görüşüne yaslanır. Gadamer'in Kant estetiğinde değiştiği noktaya göre yazar, sanatçı yarattığı şeyi nasıl ortaya çıkardığının kendisi de ayırıcılığı olmadığından okurunun onu daha doğru anlaması söz konusudur. Oysa Gadamer düşsel bir dünyayı andıran böylesi bir yaklaşımın geçersizleştiğini, çünkü modern dönem ile birlikte bir sanatçının yaratımını ortaya koyarken beslendiği kaynaklar, arka planı ve öyküsü soğukkanlılıkla ortaya koyulabilmekte olduğunu savunur. Bu nedenle Kant estetiğinin hermeneutik anlama açısından geçerliliğini reddeder. Yazarın anlam ufku için ancak bir boyutu olarak kalmalıdır. Böyle bakınca da metni, kendi yazarından daha iyi anlama yaklaşımı geçersizleşir.

Bununla birlikte Gadamer, daha iyi bir anlamadan söz eder. O da metnin kendisinin söylemek istediğinin daha iyi anlaşılabilmesidir. Bu nedenle de Gadamer için metnin ayrı bir otoritesi bulunur. Anlamanın görevi her şeyden önce metnin kendisinin anlamıyla ilgilidir, metnin anlamı yazarının başında tasarladığı şeyin çok ötesine uzanır, onu aşar²¹⁰.

Daha iyi bir anlama için metnin ayrı ve tek bağlayıcı otoritesinden söz edilecekse bu durumda bir yazarın kendi yaratımına ilişkin söylediklerinin anlam için

²⁰⁸ Özlem, **Anlamdaki Yorum**, s. 264.

²⁰⁹ Özlem, **Anlamdaki Yorum**, s. 276.

²¹⁰ Gadamer, **Wahrheit**, 2. Cilt s. 378.

bağlayıcılığı söz konusu olamayacaktır. Ancak buradaki yazarın yapıtı hakkındaki söylediklerinin geçersizliğini Schleiermacher'ın savının gerekçesiyle karıştırmamalıdır. Schleiermacher yazardan daha iyi bir anlamadan söz ederken bunun yazarın ve yapıtın tarihsel bağlamına ve yazarın psikolojik konumuna yerleşmek ile olabileceğine değinmekteyken, Gadamer bunu kabul etmez. Yazılıp ortaya koyulan bir yapıtta artık yazarın otoritesi söz konusu değildir, çünkü yazarın kastı artık diriltilemeyecek donmuş bir anlamdır. Bu anlamda bir karşılaştırma yaparsak Schleiermacher yapıtın yazarından özgürleşmesini kabul etmez, yazarının hala metin üzerinde söz sahibi olduğunu vurgular.

Bir yapıtın, bir metnin okuru tarafından anlaşılması yazarının oluşturduğu anlamın basitçe bir güncelleştirilmesi değildir, çünkü sanat deneyimi kesinlikle yazarının düşüncesini aşar. Bu nedenle de yazarın yapıtı hakkındaki yorumu herhangi bir okurunun yorumuyla denk görülmelidir. Yazar artık kendisinin dışına çıkan ve kendi otoritesini kuran metni karşısında bir tür okura dönüşür. Gadamer için hermeneutiğin konusunu artık yazarın dünyası değil metnin kendisi oluşturur²¹¹. Metnin yazarından bağımsızlaşması durumunda okurun da yorum konusunda bağımsızlığı söz konusudur. Bir metnin anlamının ortaya koyulmasında hermeneutik öncüllerinden farklı olarak Gadamer yorumcunun kendi düşüncelerinin de yeni anlama katılabileceğinden söz eder.

Ancak dikkat edilmesi gereken husus şudur ki, Gadamer yazarın otoritesinin metnin yorumunda kısıtlayıcı olmayacağını söylerken okurun/ yorumcunun keyfi ve kuralsız bir yorum yapabilmesini gerektirmediğine değinir. Bu anlamda hem yazarın hem de okurun/yorumcunun anlam ufku birlikte kaynaşır ve ortaya çıkan da bu iki farklı yorumun katkı sunduğu ortaklaşa bir üründür. Yine bu nedenle de okurun yapıtın yazarıyla eşzamanlı bir konuma yerleşmesi beklenmez.

Gadamer zamansal ayrıma vurgu yaptığında klasik sanat yapıtlarına değinerek onların zamandan soyutlanmış yapıtlarına dikkat çeker²¹². Sanat yapıtı kendisini yorumcusu ile bulduğunda artık kendi tarihsel bağlamından soyutlanmış sayılır. Aynı durum yorumcu için de söz konusudur. Yorumcu da kendisini kendi

²¹¹ Toprak, s. 191.

²¹² Toprak, s. 95, Ancak bu noktada eleştirilmesi gereken bir husus bulunur. Gadamer klasikler için öngördüğü bu zamandan soyutlanmış olma ölçütünün tüm sanat yapıtları için geçerli olamayacağıdır. Gadamer, klasikler içinde sayılamayan sanat yapıtlarına ise başka bir açıklama yapmaz.

tarihsel bağlamından soyutlar. Sanat yapıtının zamanlar arasılığı bir zamanlar üstülük olarak yorumlanmamalıdır. Bu noktada Gadamer estetiğe başvurarak sanat yapıtının kendisini doğrudan anlatabilmesine değinir. Bir sanat yapıtı, ya da estetik ölçütlere göre güzel sayılan bir şey kendisini muhatabına doğrudan ifade yeteneğine sahiptir, bu da sanat yapıtının okurunu ya da muhatabını dışlamadığı anlamına gelir. Muhatabıyla/ okuruyla yapıt arasında yapıtın yabancılığına karşın bir tanıdıklık iletişimi her zaman olur. Bu doğrudanlık sayesinde de metin/ yapıt ne kendi yaratıldığı bağlama ne de okurunun şimdisine aittir.

Gadamer ile bir konferansta karşılıklı yaptıkları sunumda Jacques Derrida, Batı düşüncesini genel olarak “söz-merkezci” olmakla eleştirir. Bu anlamda Derrida hakikatin sözlü ifadede arandığını ancak metnin daima ikincil bir konumda kaldığını savunur. Batı metafiziği Derrida’ya göre sözlü iletişime öncelik tanımış, yazılı metnin yaratıcısından uzaklığını ise iknaya ilişkin bir güçsüzlük olarak değerlendirmiştir. Batı düşüncesi söz- yazı karşılığında sözü üstün tutar. Derrida bütün bir Batı düşüncesinin böylesi ikiliklere dayandığını öne sürer. Derrida’ya göre Batı düşünce geleneğinin sözü yazıya üstün tutmasının nedeni sözde anlamın daima sözü söyleyenin denetiminde tutulabildiği için sözün niyetinin kesinlenebileceği varsayımdır. Anlamın metin dışında bir otorite ile sağlaması yapılabilir. Çünkü söyleyenin söylenen söz üzerindeki varlığı muhatabın karşısındadır ve yüz ifadesi, ses, vurgu gibi sözü biçimlendiren unsurlar sayesinde sözün kastı kaybolmaz, belirsizleşir²¹³.

Oysa metin kendi başına bağımsız bir güce sahiptir, yazıda yazarın denetimi yok olmuştur. Metin okuruyla baş başa kalmıştır. Yazıda ise yazarının denetimi olmadığından anlamın tekinsizliği devreye girmiştir. Bu da yazarın tamamen aradan çekilmesi ve “asıl olan”ın arayışının olanaksızlaşmasıdır. Bu nedenle yazılı bir metin bu asıl arayışının sonuçsuz kalması ve anlamın denetimsizleşeceği anlamına geldiğinden Batı düşünce geleneğinin kesinlik arayışında daima ikinci plandadır²¹⁴.

Fransız düşünür Derrida, Gadamer’in sunumuna “Gadamer’e Üç Soru” başlıklı bir sunumla yanıt vermiştir. Derrida öncelikle felsefeyi varlık ile hakikat gibi kavramlardan ve metinde içerilen anlamın hazır olduğu sözmerkezci düşüncelerden

²¹³ Gadamer, **Wahrheit**, s. 394, Gadamer yazının bir kendine yabancılaşma (Selbstentfremdung) içerdiğine değinir.

²¹⁴ Jacques Derrida, Gadamer’e Üç Soru, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul 2002, s. 321 – 326.

kurtaranın Heidegger değil Nietzsche olduğuna değinmiştir. Derrida'nın anlamada Nietzsche'yi yorumlayarak vardığı sonuç üzerine bir uzlaşım olmadığını, tarafların birbirlerini Kant'tan devraldığı iyi isteme bağlamında anlamakla yükümlü ve sorumlu davrandıklarını varsayamayacağımızı belirtir. İkinci olarak hermeneutiğin evrensellik savının altını oyduğunu düşündüğü psikanaliz ile canlı diyalogun canlı tecrübesine dikkat çeker.

Derrida için metnin dışında başvurabileceğimiz bir şey yoktur. Hermeneutik insan yaşamının tarihselliği, insan davranışının ve toplumların bir metin gibi okunabileceğini öne sürer²¹⁵. Derrida bu bağlamda Gadamer ve ona benzer başkaca düşünörlere metnin okuruyla konuştuğu, yani yorum ile metin tarafından aslında ilkece belirlenmiş bir hakikate, belli bir anlama ve gönderim ya da anlamaya ulaşmanın bir yöntemi aracı olarak görülür. Derrida "mevcudiyet/bulunuş metafiziği" olarak adlandırdığı yanılısamayı da bu düşünöcenin karşısında konumlandırır. Mevcudiyet metafiziği metnin okurunun, yorumcusunun belli bir kökene, sonuca metnin ya da yazarın sesini duyma olasılığını içerdіđine inanılan bir yorum arayışıdır²¹⁶. Her şey belirli ve denetlenebilir anlamdan yoksun bir metindir, doğru yanlış yorumun bir sınırı çizilemeyecektir. Ancak daha iyi ya da daha kötü bir yorumdan söz edilmesi mümkündür. Her şey birbirine eklenenen, birbirlerinin yorumlarıdır, sosyal bilimciler de başka yorumların yorumcularıdır²¹⁷. Derrida'nın getirdiği mevcudiyet/ bulunuş metafiziği eleştirisi Nietzsche'den geldiği üzere Batı kültüründe varlığın daima mevcut olduğu ve konuşma ile dinlemenin her zaman zaten mevcut olanı görme ya da işitmemize izin verdiği düşünöncesine saldırır²¹⁸. Mevcudiyet metafiziği varlığı kendisiyle daima özdeş olarak gören, kendisiyle çelişmeyen bir yaklaşımdır.

b. Yazarın Sarsılan Otoritesi

Gadamer'in yapıtın belirli bir anlamı olduğu düşünöncesi olası yorumlara yönelik yazarın karşı çıkma yetkesini savunmaz, yazarın yapıtının anlamıyla öncelikli bir ilişki içerisinde olması mümkün değildir. Yazarın niyeti üzerinde duran temel hermeneutik

²¹⁵ Robert Hollinger, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, s. 147.

²¹⁶ Hollinger, **Postmodernizm**, s. 148-149, Derrida Gadamer'in yanı sıra Levi-Strauss, Saussure'ü eleştirir.

²¹⁷ Hollinger, **Postmodernizm**, s. 154, yazar örnek yorum modeli olarak Derrida için Talmud'u gösterir.

²¹⁸ Hollinger, **Postmodernizm**, s. 156.

sorun, anlamayı daha önce kast edilmiş bir anlamın yeniden üretimine tabi görüp görmediğidir²¹⁹. Anlamı belirleyen yazarın niyeti değil, anlam ile dilin geniş kapsamlı ufkudur; yazarın yarattığı anlam da yapının içinde üretildiği anlamlar ufkunda var olur²²⁰.

Gadamer'in hukuk tarihçisi düşünür Emilio Betti ile olan tartışmalarının bir boyutu yazarın niyetine ilişkin yaklaşımlarındaki ayrımlardan kaynaklanır. Betti, Gadamer'in aksine metnin anlamında belirleyici ölçüt olarak yazarın niyetini, yani bir hukuk metninde yasa koyucunun niyetinin yeniden inşasını gerekli görmüştür. Betti'ye göre yasa koyucunun/metnin yazarının niyeti yeniden inşa edilebilir yani yeniden keşfedilebilir bir ölçüttür. Betti ile Gadamer'in ilk ayrılıkları da bu temel noktada olmuştur.

Betti ayrıca bir yasayı doğru uygulaması beklenen bir yargıcın yasayı ve onun asıl etkisini önce anlaması gerektiğini ortaya koyar. Gadamer ise bu perspektifi tam tersine çevirmiştir. Gadamer uygulamada ilksel ve asıl anlamının vuku bulacağına değinir, yasanın somut olaya uyarlanmadığı bir kendinde anlama yoktur. Bunun için de eski bir hükmü anlamakla meşgul olan hukuk tarihçisinin işlevini örnek gösterir. Betti de aynı örneği kararı hukukun uygulamasıyla desteklenen yargıcın ek görevini ayırt edebilmek için kullanmıştır. Gadamer'e göre hukuk tarihçisi yargıcın yaptığının aynısını yapar. Hukuk tarihçisi de uygulama yetisini ortaya koyar. Çünkü hem yasanın anlamını anlamak için onun olası uygulamasını anlamalıdır, çünkü yasa böylesi bir uygulama bağlamında hukuk tarihçisi o yasanın uygulanabilirliğini anlayabildiği sürece tek olan işlevi ortaya konabilecektir. Ayrıca tarihçi bu kökensel bağlamı kendi özgün hukuk beklentisi ve onun hukuka özgü anlamını görmezden gelirse anlayamayacaktır. Bu elbette tarihçinin kendisine tamamen yabancı bir yasayı kendi hukuk anlayışına uyarlayacağı anlamına gelmez, ancak kendi hukuk mantığını da devreye sokmalıdır ki ilgili normun bağlamında hukuki geçerliliği nasıl tesis ettiğini anlayabilmelidir. Geçmiş hukuk ufkunun ayrılmasında bugünün normu etkilidir. Gadamer bu noktada hermeneutik durumun tarihçi için hukukçu gibi görüldüğüne değinir, her metne dolaysız bir anlaşılma beklentisi egemendir. Oysa ki tarihsel bir nesnenin dolaysız anlaşılması mümkün değildir²²¹.

²¹⁹ Grondin, **Gadamer Lesebuch**, s. 44

²²⁰ West, **Kıta Avrupası**, s. 183, bu anlamlar ufku tarihsel ufkuna dayanmaz.

²²¹ Grondin, **Einführung**, s. 172-173.

Yazarın niyetinin anlamın bağlayıcı ölçütü olması geçmişteki bir anlamın yeniden inşası anlamına gelir ve bu yeniden inşa ölmüş ve yitirilmiş bir anlamın yeniden inşa edilmesidir. Bu bağlamda da bir metnin yazarının niyetine onun anlamını indirgemek metnin anlamının özerkliğini ondan almak demek olacaktır. Anlamın özerkliği, yazarına ait olan geçmişe değil geleceğe dönüklüğe işaret eder. Metin yazarının kast ettiği anlama yani donmuş bir geçmişe değil geleceğin imkanlara ve açık alana doğru işaret eder. Anlamın Gadamer için geleceğe dönük bir imkân olması geçmişten tümüyle kopmasıdır. Aksine anlam yazarın yani geçmişin geleceğe uzanan bir geçmiş olması anlamın gelir. Böyle olunca da yazarın niyeti ancak zaman içindeki bir tek boyutu temsil eder²²².

Bu bağlamda da ancak geçmişin yalnızca metnin yazıldığı anda donmuş, ilerlemeyen, yayılmayan durağan bir an olarak algılanması yazarın niyetinin yeniden inşası düşüncesini olası kılar. Oysa Gadamer için böylesi zamansal bir ayrıştırma söz konusu değildir, bu nedenle de geçmişe ilişkin bir anlamın saptanması mümkün değildir. Aksi tarihin bir süreksizlik hali olması demektir, oysa zaman kesintisiz olarak akar. Bu nedenle de yazarın anlamı yarattığı an saptanamaz.

Gadamer ile bu konuda tartışmada bulunan bir başka çağdaşı bir düşünür de Hirsch'tir²²³. Hirsch'in temel sorunu yazarın niyetinin belirlenebilirliğinin anlamla özdeşleştirilmesinde esası oluşturması gerekliliğidir. Gadamer'in anlamın yazarın niyetine göre denetlenemeyeceği ve metnin yazarından, okurundan özerk olduğu düşüncesi özdeşlik ve anlama ilişkin her sonucun meşruluğu sonucunu doğuracaktır. Gadamer'in görüşü bir metnin anlamının zaman içinde sürekli değiştiği, bir anlamın ötekiyle birbirini tutmayacağı ve bu sebepten de anlamın asla saptanmayacağı demek olacaktır²²⁴.

²²² Tatar, **Yazarın Niyeti**, s. 49.

²²³ Jean Grondin, Emilio Betti'ye Göre Kesin Bir Bilim Olarak Hermeneötik, (çev. Zeki Özcan), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.6 C.6, 1994, s. 381-401.

²²⁴ E. D. Hirsch, **Gadamer'in Yorum Teorisi**, s. 407-408, yazar Heidegger'in eleştirdiği Batı metafiziğinin varlığın daima kendisiyle özdeş ve aynı bir varlık olarak ve bir durağan temel arayışı ile ele alınması çizgisini sürdürür. Ona göre bir varlık daima kendisiyle aynıdır, bu durumda da bir metnin anlamı daima aynı kalacak bir durağanlık içinde saptanmak zorundadır. Yazarın bu görüşüne katılmak mümkün değildir, çünkü Gadamer postmodernizmin anlamın okurun niyetine bağımlı olduğu düşüncesini zaten savunmaz, metnin kendisinin gelmek istediği bir anlam olduğunu ve bunun da anlamın sınırı olarak dil ve gelenek içinde ortaya çıkarılacağını vurgulamıştır. Bu sebepten anlamın tamamen bir ve aynılığı Hirsch'in istediği gibi mümkün olmasa da yazarın zihniyetine girmek anlamındaki psikolojik sürecin güvensizliğinden de daha güvenceli bir süreç olacaktır.

Hirsch anlamın niyete bağılı olduğunu, yani bir metinden bir anlam çıkarabilmek için varsayımsal da olsa bir niyetlenilmişlikten söz edilebilmesi gerektiğini belirtir. Bu durumda akla gelecek ilk soru yazarı bilinmeyen bir metinde anlamın nasıl saptanacağıdır. Hirsch bu soruna “konuşan özne” kavramını önererek bir çözüm bulmaya çalışır. Konuşan özne gerçek (tarihi) yazar ile özdeş değildir, yorumcu ile iradesine ulaşılamayan gerçek yazar arasında varsayılan bir akıl rolündedir. Bu anlamıyla “konuşan özne” yazarın özel deneyimlerine ya da bütünlüğüne değil belli bir dönemine denk düşer, yazarın sözel anlamını belirleyen ve sınırlandıran bir kısımdır. Hirsch, dikkat edilmesi gereken bir ayrım yapar; tarihi yazar ile konuşan öznenin ilişkilerinin harici bir boyuta varması olasıdır.

Eğer tarihi yazarın zaman içindeki düşüncesi değişirse bu durumda onun metin karşısında bir tür okurdan ya da eleştirmenden ayrımı kalmayacaktır. Hirsch, tarihi yazarın anlamla kurduğu ilişkisini önem olarak adlandırır ve önem ile anlam birbirinden ayrılmalıdır²²⁵. Çünkü yazarın metin hakkındaki düşüncesi değişse de anlam değişmez, yani değişen şey anlam değil anlam ile okurlarının arasındaki ilişkidir²²⁶. Hirsch, anlama sürecinin bir metnin anlamı olarak adlandırdığı şeyin diyalektik bir süreç olduğunu görmeyi başaramamıştır, çünkü yorumcunun kendi kültürünün tarihsel etkilerinin içinden çıkarak bağımsız bir yazarın niyetine erişebileceğini varsayar²²⁷.

B. Geçmiş ile Gelecek Arasında

Hermeneutik faaliyet, daima bir zamansal mesafede, aracılık işlemine işaret eder. Her metin en azından yazıldığı an ile okunduğu an arasında daima bir mesafe, bir geçmiş ile şimdi ilişkisini barındırır. Geçmiş ile şimdi arasındaki bu mesafe aslında hermeneutiğin de asıl yeri vardır. Bu zamansal mesafe, geçmişten gelenlerin şimdiye nüfuz ettiği durumdur. Geçmişini şimdiye taşıyan ve geleceğe ilerleten dildir ve dil bizim bütün bir anlama biçimimizi tarihin aracılık ettiği bir şeye dönüştürmüştür²²⁸. Zamansal

²²⁵ Palmer, **Hermeneutik**, s. 102.

²²⁶ Tatar, **Yazarın Niyeti**, s. 69.

²²⁷ Susan Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik (Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida)**, çev. Hüsemettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yay., 1999, s. 163.

²²⁸ B. R. Wachterhauser, Anlamada Tarih ve Dil, **İnsan Bilimlerine Prolegomena- Dil Gelenek Yorum** (iç), Paradigma, İstanbul 2002, s. 214; Mithat Sancar, **Temel Hakların Yorumu**, Ankara Üniversitesi Kamu Hukuk Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1995, s. 63.

mesafe meşru önyargılar ile meşru olmayan önyargıların birbirilerinden ayrılmasına yarar. Çünkü anlama en iyi aradan geçen zaman ile sağlar²²⁹. Okurun yorumlama imkanının daima geleceğe ilişkin bir yanının olması da hermeneutik faaliyetin bu arada konumlanmasını gerektirir.

Gadamer zamansal mesafeye ilişkin sanat yapıtlarının ve klasiklerin özel bir işlevleri olduğuna değinir. Sanat yapıtlarının, özellikle klasiklerin her çağda söyleyecek yeni bir şeyleri, yeni yorum biçimleri, her çağın sorularına verilecek yeni yanıtları bulunur. Bu özellik anlamlarının tükenmezliğine, geçerliliğine ve çağdaşlığına işaret eder. Bunun için de anlamı geçmiş zaman içinde donmuş bir şey olarak görmemek gerekir²³⁰. Gadamer sanat yapıtlarının klasikler örnek alınarak daima bitimsiz bir şimdilik halinde var olduklarını belirtir. Gadamer için metnin anlamı, yazar ile yorumcunun yazarın niyetiyle kısıtlanmış ufkunun içinde sınırlı bir karşılaşması değildir. Çünkü hem yorumcunun kendi zamanından tamamen sıyrılıp yazarın ufkuna yerleşmesi olanaklı değildir hem de bu iddia zaten daha iyi bir anlama sunmaz.

1. Tarihsel Mesafe ve Süreklilik

Tarihsel mesafe, Gadamer'in hermeneutiğinde çok önemli bir yer tutar. Gadamer en yalın biçimiyle tarihin içinde devinen bireyin hem tarihin bir parçası olduğunu hem de tarihi biçimlendirdiğini belirtir. Yani tarih, hem onun içindeki özneler tarafından anlaşılır hem de özneleri sürükleyerek onları anlaşılır kılar. Bu bakımdan Gadamer'in Kartezyen anlamda mutlak bir özne - nesne ayırımına ve düşünen öznenin yalıtılmış, dokunulmaz bir mutlak referans noktası olarak değerlendirilişine karşı çıkışı Dilthey'in tarihe yaklaşımına benzer. Tarihi anlayan özne, aslında tarihin biçimlendirdiği anlaşılabilir bir nesnedir ve bir yandan da kendisi tarihi anlaşılabilir üzere biçimlendirir. Dilthey hem parçanın bütüne ait oluşuna hem de tarihe ait bir parça olarak bizim onun bir devamı olduğumuza, sürekliliğe değinir²³¹. Gadamer sürekliliği

²²⁹ Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, s. 62, insanın bilgisi hakikat olan ile saf olanın bir karmasıdır ve halis bilgi ile yanlışlığı birbirinden ayıracak olan tek şey zamandır.

²³⁰ Gadamer, **Wahrheit**, 126-18.

²³¹ Önay Sözer, **Anlayan Tarih - Dil Tarihi İlişkisi, Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul, Yazko 1981, s. 42, Dilthey'den bir anıyı aktarır. Dilthey'in kızı Clara Misch, babasının kendisine yapıtlarının gençliğindeki düşüncelerinin bir uygulaması olduğunu anlattığından söyler. Sözer, bu anlatılda Dilthey'in süreklilik kavramının izini bulmuştur. Çünkü Dilthey kendi yaşamına baktığında düşüncelerini, düşüncelerine baktığındaysa kendi yaşamını görmekteydi. Bu, yazılı yapıtlara anlama amacıyla eğilen bir yandan da anlama ediminin gerçekleştiricisi olan bizlerin yöneldiğimiz konuyla olan sürekliliğimizi gösterir.

tarihsel ve varoluşsal olmak üzere iki farklı biçimde ele alır. Tarihsel süreklilik tarih olarak onu tanımlamakta olduğumuza; varoluşsal süreklilik ise bir bütünün aynı zamanda parçası olarak onu temsil ediyor oluşumuza işaret eder. Tarihsel süreklilikte tarihe ait olmak yeterliyken, varoluşsal süreklilikte ait olmanın yanında ait olmanın ötesinde bir temsil işlevi de söz konusudur. Bağlam parçada dile gelerek, bütünü de ortaya çıkarır²³².

Gadamer anlamanın sadece bir yeniden üretme değil aynı zamanda doğrudan bir üretici etkinlik olduğundan söz eder. Bu şu anlama gelir, anlama ile her yeni ilgili, geçmişten gelen bir anlam kalıtında kendisini de anlar. İşte bu daha önce de değinildiği gibi yazarın niyetini aşan bir iştir. Bu nedenle anlamada sorun, yazarın kast ettiği niyetin ilgili/okur tarafından yeniden üretilmesi demek değildir. Bir sanat yapıtının zaman ile kurduğu ilişki onun içinde bulunduğu çağdaş geçerli yani çağdaş olmasında, bir başka deyişle “süreklilik” tesis etmesinde ortaya çıkar²³³. Bir başka açıdan sorun, sanat yapıtının her yeniden deneyimlenmesinde bunun farklı bir biçimde yaşanmasıdır, ancak bu yeni deneyimlerin her biri zamansal bir sürekliliğin sonucudur²³⁴. Çünkü uzay-zamanda tarihsel süreklilik ve zorunlu sonucu olarak özdeşlik sorunu bilindiği üzere aslında ontolojinin en önemli sorunlarından biridir²³⁵. Bu bağlamda geçmişten gelen bir metin madem ki yorumuyla birlikte var oluyordur ve her çağdaş dönemde de canlı kalabilmesi, bir soruya yanıt teşkil edebilmesi gerekir o zaman ontolojinin temel sorusu olarak özdeşlik gündeme gelir²³⁶. Çünkü tarih içinde

²³² Sözer, **Anlayan Tarih**, s. 46.

²³³ Gadamer, **Wahrheit**, s. 126.

²³⁴ Tatar, **Yazarın**, 94. Yazar zamansal sürekliliğin yorumdaki işlevine ilişkin önemli bir noktaya değinir, o da metnin özdeşliği. Yani metnin ‘gerçek’ kendisinin ne olduğu sorunu. Eğer zamansal süreklilik metnin anlamında daima çağdaş ve anlam üreten olmasında zorunluysa o zaman sanat yapıtında özdeşlik zamansal bir belirlenimle sınırlanmak zorunda kalacaktır. Aynı biçimde metnin özdeşliğinin anlamı bu zamansal belirlenimler arasında tarihsel süreklilik olmadan tasarlanabilecek midir sorusu da akla gelir. Bir metnin yorumlarından ayrı bir gerçek kendisinin olup olmadığı sorunu devreye girer.

²³⁵ Nicolai Hartmann ve Martin Heidegger’in öğrencisi Gadamer’in en başından anlamayı ontolojik bir sorun olarak ele alması ve onu yine ontolojinin temel sorunsalları ile değerlendirmesi şaşılacak bir saptama değildir.

²³⁶ Arda Denkel, **Düşünceler ve Gerekçeler**, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2003, s. 320, yazar çağdaş felsefede özdeşlik sorununu betimlerken sürekliliği bir nesnenin varlığının zaman akışı içinde belirli bir süre boyunca kalıcı oluşu olarak betimler. Özdeşliğin böyle süreklilik ile birlikte ele alınışı sayesinde evrende bildiğimiz türden denge, yasa ve düzenlilik bulunabilmesinin koşulu olarak kalıcı nesnelere vardır. Aksi takdirde gelip geçici anlık somut varlıklar, zaman akışında karman çorman bir oluş-yok oluş içinde devinirlerdi. Ayrıca özdeşlik aynı zamanda postmodernizmin de Nietzsche’den devraldığı temel sorunsallardan biridir, Nietzsche batı düşüncesini şeyleri daima kendileriyle özdeş görme konusunda yanılıya düştükleri konusunda eleştirir.

değişime karşın metni bağımsız ve kendisi kılan onun özerkliğidir.

Gadamer özdeşliğe ilişkin sorunu metnin tarihsel sürekliliği içinde onun yorumlanarak ve yorum içinde var olmasıyla ele almıştır. Yorumdan ayrı bir kendinde metin olmadığı, yani apaçık bir biçimde metnin fiili varlığı da yoruma bağlı bulunduğu için metnin özdeşliği de ancak yorum içinde ortaya çıkar. Gadamer zamansal sürekliliği yani metnin birbirini izleyen, doğuran, içeren yorumlarının metinden ayıramayacağını, yorumdan ayrı, kendinde bir metin olmadığını söyler²³⁷. Bir metin kendi başına yoktur, metin kendi varlığını yorumlayan aracısı ile varlık kazanabilir²³⁸.

Gadamer zamansal süreklilik ile sanat yapıtının zaman-üstülüğü ile zamansal birlikteliğini kast eder, yani zaman-üstülüğü zamansallığa bağlı görür. Bu diyalektik bir özelliktir, çünkü zaman-üstülük hem zamansallığın kendisinden hem de ona karşıt bir konumdan kaynaklanır. Zamansallık, zaman-üstülüğün farklı ve özgün yönüyle içinde olduğu ve görüldüğü bir ufuktur. Süreklilik anıldığı gibi her zaman bir çağdaşlık anlamına gelir ve bu da ancak yorum ile olanaklıdır²³⁹. Bu noktada daha önce değinilen tam aracılık, yani bir metnin yorumcusunun, bir bestenin icracısının ya da bir piyesin oyuncusunun eylemlerinin, o eylemlerdeki kimliklerinin saydamlaşmasıyla metnin hakikatının görünürleşmesinden söz ettiğini anımsamak gerekir. Gadamer'e göre tam aracılık metnin çağdaşlığını tesis eder, aracılığın sürekliliği anlamın tarihsel sürekliliğini olanaklı kılar. Metin bu sayede kendi etki tarihini de sürükler ve yorumcusuna bunun üzerinden seslenir.

Zamansal uzaklık Gadamer'e göre birbirinden soyut ve birbirine dokunmayan iki ayrı nokta olan geçmiş ile şimdi arasında birleştirici köprü kurularak aşılması gereken bir engel değildir²⁴⁰. Aksine şimdinin kökleri daima geçmişe uzanır ve geçmiş şimdinin kılcal damarlarına dek sızmış ve onu belirlemiştir. Ancak bu bitmiş ya da tamamlanmış bir süreç de değildir, geleceği de belirlemeyi sürdürür. Bu nedenle Gadamer özellikle köprü metaforunu kullanmıştır. Tarihsel uzaklığı bir bağlayıcı köprü olarak görmenin safdillik olduğuna değinir. Çünkü zamanlar arası köprü metaforu, tarihsel olarak birbirinden uzak noktalara birbirine temas etmeksizin yerleşerek o

²³⁷ Gadamer, **Wahrheit**, s. 127; Sancar, **Temel Hakların**, s. 64.

²³⁸ Gadamer, **Wahrheit**, s. 123.

²³⁹ Gadamer, **Wahrheit**, s. 170.

²⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Tarih Bilinci Sorunu, Hürriyet Vakfı Yayınları, çev. Taha Parla, Ekim 1990, s. 104. Ayrıca Husserl de zamanı geçmiş ile geleceğin birbirinden kopuk iki ayrı parça değil sürekli birbirine karışan iki yana doğru fıskıran bir fıskiye gibi değerlendirir, Zeynep Direk Felsefe Zamanı video, 1. Bölüm.

çağın kavramlarıyla düşünölebileceği ve bu sayede bir nesnelige varılabileceği inancını ve ikisi birbirinden kopuk zamansal noktaları varsayar. Bu kabul edilebilir değildir. Gadamer zamansal uzaklığı daimi olumlu ve üretken bir olay olarak ele almıştır, çünkü açık bir biçimde bu zamansal uzaklık bir kopukluk değil geleneğin gelişmesiyle kazanılan bir sürekliliktir. Zamansal uzaklığın bu süreci çemberseldir ve son bulmaz, bu nedenle de daima yenilenip güncellenir. Nihayete eren, duraklayan bir an bulunmadığından ve içinde bulunulan anın bütünüyle terk edilmesi de mümkün değildir. Anlam anlama süreci içinde kendisi inşa olur. Gadamer Dilthey'ı da bu bağlamda "tarihsici" olmakla eleştirir²⁴¹.

Bir metne ilişkin farklı zamanlardaki birbirinden farklı yorumlar aracılığıyla o metin varlığa gelir. Böyle bir ilişkinin varlığı halinde anlamın tarihsel sürekliliğinde yorumlar arasındaki bu ilişki ile yorumlar birbirlerinden ayrı ve bağımsız inceleme konuları değildir. Bu ilişki birbirine eklenen, bağlanan ve birbirlerini değiştiren birikimler olarak farklı yorumların birbirleri üzerindeki ortaya çıkışlarının deneyimidir. Farklı yorumlar arasındaki geçiş tarihsel sürekliliğe işaret eder. Her yorum metnin varlığını paylaşır, çünkü her metnin anlamı yorumuyla birlikte bir yöne işaret eder²⁴². Yoruma, asla bir sıfır noktasından başlanmaz, daima tarihsel olarak etki altındaki bir bağlamla ilişkili olarak ortaya çıkar.

Metin ile yorum her zaman yeni bir yöne işaret etmek suretiyle var olur, geçmiş bir metni mevcut ana getiren ve bir yorumu ötekisinden ayıran da metin ile yorumun daima yeni bir yöne işaret etmek suretiyle var olmalarıdır. Yani bir metin özgün varlığını farklı yorumlar sayesinde görünür kılabilir. Eğer bir metin ile yorumları ya da metnin yorumlarının tümü birbirinin aynısı olsalardı o zaman metnin anlamının bir anda donup kaldığından, üretkenliğinin tıkanığından söz etmek gerekecekti. Bu yüzden de bir metne durağan, değişmez bir anlam kazandırmaya çalışmak onun hayattan yoksun olduğu, geçmiş ile şimdi arasında kopukluk bulunduğunu var saymak olacaktır. Bir metin değişen koşullara karşı kayıtsız kalsaydı o zaman içinde bulunduğu zamanda söyleyecek yeni bir şeyi bulunmayacaktır. Bu duruma örnek olarak Gadamer kimi edebi biçimlerin geçerliliğini yitirmesini örnek gösterir.

²⁴¹ Jens Olsen, Von Deutungsmacht und Wie Deutung Macht Macht, **Sprache- Recht Gesellschaft**, Mohr Siebeck, s. 32-33, anlama, geçmiş ile şimdi arasında zamansal bir aracılıktır.

²⁴² Tatar, **Yazarın**, s. 115, karıştırılmaması gereken metnin yönünün her zaman değişebilmesi ile metnin yönünün yorum ile aynı olduğu ifadeleridir.

O halde tarihsel süreklilik bir metnin eski yorumundan yeni bir yoruma geçiş süreci anlamına gelir. Ancak bu geçiş işleminin nasıl olacağı önemlidir. Gadamer için anlamın belirliliği metnin sonsuz potansiyelinden ayrılamaz, yani bir mevcut yorum ile belirlenen metnin esasında tam da bu sayede geleceğe açık olması anlamına gelir. Tarihsel süreklilik açısından sorunun söylenmiş olandan henüz söylenmeyene ya da söylenecek olana geçiş sorunu olduğu ortadadır. Geçmiş olan yoruma nüfuz etmek ile yeni ya da farklı bir yoruma yol açıldığından eski yorum yenisi içinde çözülmüştür. Gadamer'e göre geleneğin de her yeni halde sürmesinden söz etmesi gibi eski yorumun da yeni yorum içinde çözünerek sürmesi benzer bir biçimde söz konusudur. Böyleyse eski yorumların metnin yeni yorumlarına bir yön göstererek onları davet eder, yani yeni yorumlar eski yorumlardan hareketle metne aracılık yapar²⁴³.

Gadamer'in hermeneutiğe yüklediği eleştirel görev ise ancak bu zamansal uzaklık sayesinde mümkün olabilecektir. Varlığımızın zorunlu koşulu olan önyargılarımızın hangisinin meşru hangisinin kör önyargılar olduğu ayrımı ancak bu zamansal uzaklık sayesinde yapılır²⁴⁴. Tarihsel süreklilik bir metin söz konusu olduğunda farklı zamanlardaki yorumların kendi aralarındaki iç ilişkisinin ele alınmasını gerektirir.

Edebi klasikler bu bağlamda Gadamer için ayrı bir önem teşkil eder. Klasikler zamanını aşan, her çağda çağcıl kalmayı başarabilen metinlerdir. Tarihle ilişkimiz bizleri sonlu ve sınırlı varlıklar haline getirmiştir. Edebi klasikler ise her çağda geçerli bir yeni yorumları olduğundan geçmişte donmuş ve tükenmiş bir anlam içine hapsolmemişlerdir.

Öncelikle zamansal mesafe Gadamer'e göre aşılması gereken bir engel değildir, çünkü bu biçimde bir çaba tarihselciliğin naif bir varsayımıdır. Zamansal mesafe aksine anlama sürecinin olumlu ve üretken bir olanağı olarak kavranmalıdır. Çünkü zamansal mesafe sayesinde bir metnin veya sanat yapıtının hakiki anlamının bütünüyle ortaya çıkması sağlanır. Fakat Gadamer burada bir metnin/ sanat yapıtının anlamının zaman içinde tamamlanacağını, nihayete ereceğini ve tükeneceğini kast etmez. Çünkü bu sonsuz bir süreçtir ve bu süreçte anlamın yanılgısına ilişkin aceleci

²⁴³ Tatar, **Yazarın Niyeti**, s. 119.

²⁴⁴ Grondin, **Einführung zu Gadamer**, s. 142, yazar Gadamer'in önyargıların meşruluğunu sınamak için önerdiği bu çözümü yeterli bulmaz, çünkü öncelikle bu çözüm zamandaş önyargılar için bir şey söylemez ve ayrıca zamansal mesafenin kimi zaman örtücü bir işlev gördüğü gözden kaçırılmıştır.

nedenler elenir, hakiki anlam temizlenir ve anlamın kuşku götürmez unsurları anlamının yeni kaynaklarıyla sürekli olarak açığa çıkar.

2. Kendimizi Var Ettiğimiz Aracı ve Ortamımız Olarak Dil

Metin, yazıya geçirilmiş sözcükleriyle gizil okurundan ve yazarından koparılmış, yalın bir anlam alanına çıkarılmıştır. Metin, geçmişin şimdi ile birlikte varoluşuna imkân verir. Hermeneutik süreç, yorumcunun yazılı durumdaki yayılmış olan şeyle karşılaşmasıyla başlar²⁴⁵.

Zamansal sürekliliği tesis eden ortam ve aracı içinde bulunduğumuz dildir. Dil, geçmişin üzerinde uzlaşmış birer işaret olan sözcüklere büründürülüp zamanda daima ileriye aktarılmasıyla kendisini yeniler ve üretir. Yani dil de tarihsellikten arı değildir. Böylece metin ile yapılan aracılık dil içinde, dil ortamında ve dil aracılığıyla gerçekleştirilir. Birey için dil dışında bir dünya bulunmaz²⁴⁶.

Dil kendisini konuşanların sayesinde dünyalarını var ettikleri ve içinde de dünyalarının var olduğu bir ortamdır. Geçmiş deneyimlerin aktarılması, bilginin paylaşılması ile oluşturulan toplumsallık dil ile mümkündür. Hayvanların kendine özgü bir iletişim biçimleri elbette vardır, ancak bu iletişim biçimi hiçbir zaman insanların dilde paylaştıkları gibi değildir. İnsanlar dil sayesinde tarihsel deneyimlerini paylaşım çoğaltırlar, insan bütün özelliklerini dile borçludur. Oysa hayvanlar doğanın yani kendilerinin ürünüdürler ve öyle de kalırlar²⁴⁷. Dil dışına çıkmamız düşünemeyecek olan varlık alanımızdır, sadece basit bir haberleşme aracı değildir²⁴⁸. Hayvanların habitatlarının aksine insanların bir dünyaları vardır. Dil varlıkların sonsuzluğu, sınırsızlığı ile dolaysız bir ilişkiye sahiptir. Çünkü dile sahip olmak hayvanlarınkinden

²⁴⁵ Theodor Kisiel, *Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği, İnsan Bilimlerine Prologemona*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma, 2002, ss. 181-209, s. 190.

²⁴⁶ Yasemin Işıktaç, *Dil, Yorumlama ve Hukuk İlişkisi, Ankara Barosu Dergisi*, s. 23, insan için dilin dışında bir dünyanın olmaması onun gerçek anlamda insan olmasının ancak konuşmaya başlama sayesinde olduğu dünyasına sahip olduğu anlamına da gelir. Gadamer, *Hermeneutik Refleksiyonun*, s. 13, biz kendimiz dil olduğumuzdan yalnızca dilde karşılaşabileceğimiz şey bir aynadaki yansımamız değil, bizimle bir arada olan şeyin deneyimlenmesidir.

²⁴⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Doğubatı 2013, s. 282-283, dil insanın bir başarısı değil, onun başarılarıyla birlikte ortaya çıkan bir oluşturma, fakat yine de insan başarılarının bir taşıyıcısıdır.

²⁴⁸ Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, İstanbul, İthaki Yay., 2015, s. 39, yazarın belirttiği gibi dili inceleme biçimleri içinde onu bir nesneymişçesine kendimize dışsallaştırmak mümkün değildir, çünkü dilin dışına çıkabilmek bizler için mümkün değildir. dil ile ilişkimiz bir özne nesne ilişkisi değildir, aksi takdirde öznenin nesnenin dışına çıkması demek olacaktır ve dilin dışında bir özne yoktur.

apayrı bir oluş modunu içerir. Ancak dili olanın bir dünyası da vardır²⁴⁹.

Yabancı bir dili öğrenmek de bu bağlamda anadilimiz içinde ait olduğumuz dünyayı yadsıdığımız anlamına gelmez. Gadamer yabancı bir dili öğrendiğimizde bir gezgin gibi yeni deneyimlerle eve geri döndüğümüzü ifade eder. Bu gezme halinde geri dönmek bile anadilimizi terk etmiş ya da reddetmiş olmayız. Yabancı bir dil dünyasına girerek dünyayı daha önceki deneyimlerimizi ve önyargılarımızı aşabildiğimizde yeni bir görünüşü kavrayabiliriz. Her dil dünyanın bir başka dilde sunulan görünüşünü kendisinden hareketle anlayarak kavrayabilir²⁵⁰.

Dil, kültürün oluşmasını, iletilmesini, var olmasını sağlayan, geçmiş kuşakların deneyimlerini aktarmalarını ve çoğaltmalarını sağlayan bir oluşturdur. Zamansal bağı sürekli ve sağlam tutan dildir²⁵¹. Gadamer'in kast ettiği tarihsel süreklilik dil içinde gerçekleşir. Gadamer'e göre dilin bizzat kendisi bir gelenektir, geçmişin süregelen biçimde yenilenerek kendini koruması, aktarılmasıdır.

Varlığı geçmişten gelip şimdiye bağlayan dil aynı zamanda geleceğe yönelik bir "olanaklar alanı"dır²⁵². Çünkü dil hiçbir zaman tamamlanmış, durağanlaşmış, olup bitmiş bir alan değildir. Dil sürekli gelişimi, değişim ve dönüşüm halindedir. Tarihsellik yani bir geçmişe sahip olmak aynı zamanda geleceğe yönelmiş olmak anlamına da gelir. Dil dinamik yapısıyla sürekli bir gelişim alanıdır. Gadamer daha sonra da değinilecek olan önyargı ve ufuk kavramlarının da dil aracılığıyla ve dil içinde var olduklarına değinir.

Dilin bu çift yanlılığı onun aynı zamanda sürekli değişebilirliğini ve farklılaşabilirliğini de gösterir. Aynı şeyi dile getirmenin aynı dil içinde birbirinden farklı birçok yolu bulunur. Bu durum da dili bir özgürlük imkanı kılar²⁵³. Dilin bu sınırsızlığı ve özgürlük imkanına karşıt bir durum ise Gadamer'in Humboldt'u anımsatarak işaret ettiği dilin değişebilirlik kapasitesi taşıması konuşulan dil için asli bir şeydir. İşte bunun aksine de teknik terim kullanmanın dile şiddet uygulamak olduğuna değinir. Dilde matematiksel bir kesinlik ve sınırlılık olanaklı değildir. Yine böylesi suni bir biçimde ve

²⁴⁹ Gadamer, **Wahrheit**, 2. Cilt 267. Sözelimi insanları bir yabancı dili öğrendiklerinde sudan çıkıp kara hayvanı haline gelen su hayvanları gibi dünya ile ilişkilerini değiştirmezler.

²⁵⁰ Gadamer, **Wahrheit**, 2. C. s. 449.

²⁵¹ Mengüşoğlu, **Felsefeye** s. 283.

²⁵² Mengüşoğlu, **Felsefeye** s. 287.

²⁵³ Gadamer, **Wahrheit**, s. 447, sağır ve dilsizlerin dili gibi ayrık durumlarda bile bir gerçek anlamı sağır ve dilsizler dili değil Gadamer'e göre ifade edilerek seslendirilmiş dili temsil eden bir ikame dil söz konusudur.

dilin ruhuna aykırı olarak üretilen teknik terimler kendi dere yatağına dönecektir, yani dilin istemlerine boyun eğer²⁵⁴.

Gadamer dilin kendi kendisini türeten ve yeniden doğuran özelliğini söz (Wort) ile örneklendirir. Sözü dilbilgisine dilsel bir unsur olarak değil de anlamın en küçük birimi olarak almak gerekir. Söz bu bakımdan bir konuşmanın analizi yapılarak en sonunda varılacak bir parça değildir. “İlk söz” düşüncesi çelişkili bir düşüncedir. Sözün ilk kez çıktığı bir an ve kaynak yoktur, söz daima dolaşımdadır. Söz kendi kendisini yaratır. Dil neyin konuşulacağına ve neyin dil olacağına kendisi karar verir. Bu bakımdan bir sözcüğü dile kazandırmak ya da dolaşıma sokmak bir kimsenin kudretinde değildir, bir sözcük kendi kendisini sunar. Dilde bir söz/sözcük bir kimsenin yaymasıyla kullanılabilirlik kazanmaz, söz kendisini yayar. Zaten bir söz de ancak iletişimde gereksinildiği zaman bir sözcük olur. Dilin kullanılmasının ve alışkanlıklarının kendisi dili yaratır²⁵⁵.

Anlamın her sözcük için tek ve daima o tek anlam olması idealizasyonu anlam kavramından ayrı bir şeye işaret eder, bu da mantıktaki işaretlerin anlamıdır. Husserl fenomenolojisinde tüm sembollerin birbirlerinin arasındaki ayrımları ve sözcüklerin anlamlarını ortaya koymaya çalışır. Oysa aksine dilin cesareti, anlam birliği idealine karşın sözcüklerin anlamlarının kararsızca dalgalanması, değişkenliği ve geniş bir anlam alanına sahip olmasında yatar²⁵⁶. Gadamer dilin bu değişken anlam genişliğini ve kendi kendini çoğaltabilmesini mantıktan devraldığı “okasyon” kavramı ile açıklar. “Okasyonel önermeler”, mantıkta önermelerin anlamlarını besbelli ve apaçık olarak öteki önermeler gibi kendi içlerinde taşımamalarıyla ortaya çıkar. Örneğin “burada” ifadesinin anlaşılabilmesi için kendi anlamının içeriklendirilmesi gerekir²⁵⁷. Böylece okasyonel ifadeler ile dilde bir tür genişleme olası kılınmıştır. Çünkü içerik tek tip olarak denetlenebilir değildir, yeniden doldurulması gerekir. Dilin olanakları da bu kavramda içerildiği gibidir. Okasyonelite konuşmanın, dilin yaşayan durumdaki

²⁵⁴ Gadamer, **Wahrheit**, s. 419-420, Gadamer böylece saf bir teknik terimin var olamayacağına işaret eder, çünkü sembolik mantığın aksine teknik terimler dile ilişkin olarak gündelik konuşmanın dolaşımına dahil olabilir. Oysa sözgelimi Leibniz, dilin böylece ehlileştirilebileceğine tek anlamlı bir biçimde korunabileceğine inanmıştır.

²⁵⁵ Gadamer, **Sprache und Verstehen**, s. 83, Gadamer dili bu türlü betimlemesinin bir dil mitolojizasyonu olmadığına değinir; Demir, **Dilin Belirsizliği**, s. 33, dil ne insandan önce ne de insandan sonradır, daima insanla birlikte, insanın dili insanın dünyasıdır.

²⁵⁶ Gadamer, **Sprache und Verstehen**, das Gadamer Lesebuch, s. 84.

²⁵⁷ Gadamer, **Sprache und Verstehen**, 82.

gücünün mantıksal dışavurumudur. İnsani her konuşma içinde bir sınırsız anlam barındıracak biçimde sonlu ve sınırlıdır²⁵⁸.

Dilin kendisini gizleyen ve işaret ettiğini gizleyen bir yapısı vardır. İşte eğer dilin bu gizleyen ve kendisini de gizleyen yapısı görülürse bu durumda ifadelerin mantığının boyutlarının da ötesine geçebilecek ve bambaşka ufuklara dalabilecektir.²⁵⁹

3. Etki Tarihi Bilinci

Tarihsel süreklilik ve mesafe konusunda değinildiği üzere Gadamer her anlama hadisesinde geçmiş ile geleceğin aynı anda hem birlikte hem de ayrı olarak ikamet ettiklerinden söz eder. İnsan ile dünya arasındaki tarihsel sürekliliğin farkında olmak, yani tarihi anlayışın anlaşılacak şeyin varlığına ait olduğunun bilincini Gadamer, "Etki tarihi bilinci" (Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein) olarak²⁶⁰ tanımlar. Etki tarihi bilinci, bir metnin anlamında tarihsel olarak birikimli bir geleneğin etkisine işaret eder²⁶¹. Yani bu, her yorumun bir sonraki yorumu onun içinde çözünmek yoluyla yönlendirmesi anlamına gelir. Bu noktada Gadamer bir yansıtma ile bilme sürecinden söz eder. Etki tarihi bilinci, bütün anlamların tarihsel olarak konumlandırıldıklarını ve kendilerine ait bir anlam ufukları olduğunu söylemiştir. Bu anlamıyla kavram iki yönlüdür. Öncelikle bilinç, tarih tarafından dönüşüme uğratılır, öte yandan da bu dönüşüme uğramanın, yani kendi tarihselliğinin farkında olmanın bilincidir. Gadamer tarihselci yaklaşımın eksikliğine de işaret eder, tarihselciler kendi tarihselliklerini göz ardı etmişlerdir. Kendi tarihselliğinin ayırıcılığı olmadan da doğru bir anlamın gerçekleştirilmesi mümkün olmayacaktır. Öyleyse Etki tarihi bilinci bir olayın ya da bir yapının tarihi nasıl etkilediği anlamına gelmez; aksine Gadamer için etki tarihi bilinci bir anlama söz konusu olduğunda tüm insani bilinçlerde zorunlu olarak ortaya çıkanların ne olduğunu saptamaya çalışır. Etki Tarihi Bilinci, anlamamız gereken geleneğe karşı içinde bulunduğumuz durum olan hermeneutik durumun bilincidir. Hermeneutik

²⁵⁸ Gadamer, **Wahrheit**, 2. cilt s. 462.

²⁵⁹ Gadamer, **Sprache und Verstehen**, das Gadamer Lesebuch, s. 85.

²⁶⁰ Gadamer'in ürettiği bu kavramın Türkçe çeviri seçimlerinde ayrımlar vardır. Ancak açık bir biçimde "Wirkung" sözcüğünü etkin olarak çevirmek yanlış olacaktır. "Etki Tarihi Bilinci" ise daha doğru bir çeviridir.

²⁶¹ Tatar, **Yazarın Niyeti**, s. 122, değinilmesi gereken şudur ki Gadamer'in gelenek kavramına verdiği önem ile kolektif bir özneye vurgu yapmadığıdır. Metin yani Gadamer için resim, mimari yapı, doğa olayının kolektif adı gelenektir.

durum “karşısında” değil “içinde” bulunduğumuz bir durumdur ve biz onun içinde bulunmamız nedeniyle onu somut olarak tanımlayamayız. Böyleyse bu durum içinden biz bir belli bir mesafeye dek görebiliriz, ki bu da Gadamer’in tarihsellik eleştirisi başta olmak üzere vurguladığı sonlu-sınırlı varlık oluşumuza tekabül eder. Gadamer sınırlı bir anlamadan söz etmekte olduğunu, “ufuk” kavramını devreye sokarak temellendirir.

Gadamer doğa bilimlerinde yöntemin sürekliliği ile mutlak olarak ayrılan araştıran özne – araştırılan nesne ikiliğinin tin bilimleri için uygun olmadığını, çünkü tarih ile geleneği böyle anlamının olanaksızlığını belirtir. İnsan tarihe sahip değil ona aittir, tarih bize değil biz ona aitiz diyerek Gadamer bunu anlatır. Bu bağlamda nasıl “Ben” olarak kendimizi anlamamız için bir “Sen”e gereksinim duyuyorsak daima tarihi anlamak için de gereksinim duymaktayızdır. Ben – Sen ilişkisi bir özne – nesne ilişkisinden ayrıdır. Ben ile Sen birbirleri ile denk, birbirlerine etki edebilen, birbirlerini değiştirip dönüştürmeye açık bir ilişki biçimidir. Etki Tarihi Bilinci bakımından anlama da böylesi bir karşılıklı etkileşim ilişkisini içerir.

Etki tarihi bilinci tarihsel bir duyarlık ya da uyanıklık olarak her anlamaya kendilğinden dahildir. Gadamer’e göre bu etkin tarihle diyaloga girmek ona objektif bir mesafe alabilmekten daha az önemlidir²⁶². Etkin tarih bilinci ayrıca, her anlamada bizim bilincimize etki eden bilincin genel bir felsefi anlamına işaret eder.

Gadamer’in etki tarihi bilincinin Hegel’in Zeitgeist’inin tersine çevrimi olduğunu söylemek olanaklıdır. Bizim bilincimiz bir biçimde zamanın kendi bilincinde bir parça olarak tasarlanmıştır. Son olarak da etkin tarih bilinci refleksif, kendi üzerine kıvrılabilen bir düşüncenin bilincidir. Ancak bu bilinç aynı zamanda refleksiyonun bir sınır bilincidir, Gadamer’e göre de bu sınır bilinci hermeneutik bilgiyi üretir ve ötekine doğru bir açılmayı sağlar²⁶³.

4. Geçmiş Bugüne Taşımada Bir Örnek: Hukuk Hermeneutiği

Gadamer’e göre hukuk metinlerinin yorumlanmasının tarihsel aracılık bakımından özel bir önemi vardır. Hukuk hermeneutiği yorumlanma, uygulanma sürecinde genel hermeneutik sorunsallarına önemli bir örnektir²⁶⁴. Çünkü her hukuk

²⁶² Grondin, **Einführung**, s. 147.

²⁶³ Grondin, **Einführung**, s. 149.

²⁶⁴ Gadamer, **Wahrheit**, s. 346.

metni uygulanması beklenen somut olaya kıyasla daima geçmişe ilişkin bir şeyi söyler, ancak hukuksal yorum ve hüküm kurma süreci daima söz konusu geçmişe ilişkin sözün güncel bir yorumunu gerektirir²⁶⁵. Gadamer tarihçi ve dogmatik yorum arasındaki ayrımın açıkça ortaya koyulabilirliğinin konunun temel sorunu olduğunu belirtir²⁶⁶.

Gadamer öncelikle hukukçu ile tarihçinin yorumlama etkinliklerini karşılaştırmakla işe başlar²⁶⁷. Dogmatik yorumlama ile tarihsel yorumlama olarak değerlendirildiğinde hukukçu ile tarihçinin yorumlama yaklaşımları geçmişteki anlamın şimdi ile ilişkisinin kurulmasında ortaya çıkar. Gadamer arada bir ayrım bulunduğuna değinir, hukukçu geçmişte yazılmış bir metin olan yasa metnini ilgili bir somut dava bağlamında anlamak zorundadır, dogmatik bir yönelimi vardır. Bu bağlamda da ilgili dava yasa metninin yorumlanmasında bir kısıttır. Oysa tarihçi için böyle bir ölçüt yoktur, tarihçi yasanın anlamını uygulamalarından bütünsel bir dizi ile anlar. Yani aslında tarihçi için de yasanın salt geçmişteki anlamını şimdiye uzanan geleneği içinden soyutlayarak anlaması olası değildir²⁶⁸.

Gadamer tarihçi ile hukukçunun yaptıkları arasında bu açıdan bir özdeşlik görür. Tarihçinin görevinin hukuki formülün ilk anlamını yeniden inşa etmek, hukukçunun ise bu anlamı yaşayan gerçekliğe uygulayabilmek olduğunu söylemek Gadamer için doğru değildir. Tarihçi geçmişteki bir anlamı saptarken daima onun bugüne uzantısı, etkileri içinden bakarak anlaşılır kılmaya çalışır. Ancak tarihçi açısından da geçmişin böylesi anlaşılması pürüzsüz ve sorunsuz bir süreç olmayacaktır. Geçmişten gelen bir süreklilik içinde şimdiki pozisyonundan bakan tarihçi geçmişi bir geleneğin içinden anlamlandırır. Tarihçinin hukukçu aksine ele aldığı kurumu, olayı ya da kavramı dogmatik bir gereklilik içinde değerlendirmesi beklenmez²⁶⁹. Hukukçu için de böylesi bir durum söz konusu olmak zorundadır.

²⁶⁵ O. Vahdet İşsevenler , Hermeneutik Bir Yöntem, Hukuku Hermes'ten Dinlemek, **Dönüşen Toplum-Dönüşen Hukuk** (iç.), Yasemin Işıktaç (ed.), Sümer Kitabevi, İstanbul 2016, s. 285.

²⁶⁶ Gadamer, **Wahrheit**, s. 331.

²⁶⁷ Gadamer, **Wahrheit**, s. 330.

²⁶⁸ Forsthoff, **Richterlichen**, s. 12, Gadamer'in de tam bu konuda atıf verdiği Forsthoff dogmatik hukukçunun aynı zamanda tarihçinin işlevinden farksız olduğuna değinir. Çünkü her yasa yorumu, tarihsel olanı da beraberinde taşır.

²⁶⁹ Gadamer, **Wahrheit**, s. 331, Gadamer'in tarihsel mesafede söz ettiği süreklilik kavramına vurgusu tarihçi ve hukukçu karşılaştırmasında düşünülürse daha sağlam olarak anlaşılabilir. Gadamer hiçbir kurumu, yapıyı, anlamı tarih içinde soyutlanmış bir noktada göremediğinden hukukçunun yorumunu da bu savına ideal olduğunu düşünür; Sancar, Temel Hakların, s. 71, hukukçunun görevi

Tarihçi de hukukçu da bir refleksiyon içinde bir yasanın ilk uygulamasını asıl anlamı belirleyen şey olarak tanımlamakla yetinmez, tarihsel değişmeyi dikkate alarak anlama sırasında geçmiş ile şimdinin arabuluculuğunu üstlenir.

Bu yüzden de Gadamer'e göre tarihçilerin bir yasayı, hukuki bir kurumu ya da hukuk metnini geçerliği, güncelliği ortadan kalkmış olsa da var olduğu dönemde ne anlama geldiğini saptamaya, yani bağlamı anlaşılır kılmaya çalışmakla yetindiklerinden oysa hukukçunun ek olarak geçmişin somut şimdiye taşınması ve geleceğe emsal teşkil etmesi sorumluluğunu yüklendiğinden uygulamaya dahil olduğundan söz etmek doğru değildir. Çünkü hukukun cebelleştiği temel sorun tam da hermeneutiğin sorunudur²⁷⁰. Geçmişteki bir anlamın günümüzdeki bir soruna nasıl karşılık vermesi gerektiği tam da hukukun temel bir araştırma alanıdır. Hukuk hermeneutiği bu bağlamda hermeneutiğin geneli için örnek olarak alınmalıdır ve tarihçinin faaliyetinden ayırık ya da farklı değildir. Çünkü tarihsel bilgi de geçmişin bir sürekli şimdi ile ilişkisi içinde anlaşılabilirliğinde elde edilir. Aynı biçimde hukukun da kesintisiz bir süreklilikte güvence altına alma ve hukuki düşünce geleneğini koruma faaliyeti sırasında yaptığı şeydir.

Gadamer yargıcın faaliyetini ele alır. Geçmişten aktarılan hukuku ya da yasayı şimdinin gereksinimlerine uyarlamak yargıcın pratik bir görevidir. Yargıç geçmişte yaratılmış bir metin olarak yasanın hukuk düşüncesini bugün ile uzlaştırabilmelidir. Bu kuşkusuz hukuki bir aracılıktır. Yargıcın şimdisi durumundaki kendi tarihince bir yönelimi bulunur. Yasanın tarihi kalıtı değil de hukuki anlamı bu aracılık ile ortaya çıkarılır. Yargıcın anlamak istediği yasanın hukuki anlamıdır, yasanın yürürlüğe konmasının veya yasa koyucunun özel niyetinin yeniden inşa edilmesi değildir. Hukukçular yasanın kendisiyle ilgilenir, bu doğrudur ve buna ek olarak da yasanın içerdiği normu şimdide söz konusu olan bir davaya uyarlamaları gerekir. Bir hukukçu yasanın tarihsel ilk anlamını bilmek zorundadır. Ancak bu, yasa koyucunun yasama sırasındaki niyetiyle sınırlı değildir, çünkü hukukçu tarihsel koşullardaki değişimleri dikkate almalı ve yasanın normatif işlevini yeniden tanımlamak zorundadır.

Gadamer'e göre yasanın ortaya çıkışından sonraki değişimleri hesaplayarak yasayı normatif işlevini yeniden belirlemektir.

²⁷⁰ Martin Avenarius, *Universelle Hermeneutik und Praxis des Rechtshistorikers und Juristen, Juristische Hermeneutik zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Nomos, 2013, s. 61, Gadamer'in hukuki hermeneutiğin tin bilimleri için bir yol gösterici olduğu savına Avenarius dikkat çeker, çünkü Gadamer önce anlamının ontolojik bir durum olduğunu söylerken bu noktada yöntemsel bir kaygıya işaret eder.

Gadamer'in hukuk uygulamasını bu biçimde betimlemesine hukuk tarihçisi, hukuk felsefecisi Emilio Betti yanıt verir. Betti'ye göre Gadamer'in sözünü ettiği durum, yani hukuk hermeneutiğinin aracılığı kabul edilirse hukuk hermeneutiğinin bir özelliği, ayrıcalığı kalmayacaktır. Bu durumda hukuk hermeneutiği sadece tarihsel hermeneutiğin temel sorunlarını iade etmek ve filolog ile teoloğun da katıldığı hermeneutik sorunun temel birliğini yeniden tesis etmekle yükümlü görülmüştür²⁷¹. Tarihçinin bugün ile kurduğu bağ esasında bambaşka bir boyutta ele alınmalıdır. Betti, Gadamer'in hukukçunun faaliyetini daima uygulama ile bir tutmasını ve anlamının her zaman zaten bir yandan da uygulama olduğu iddiasını eleştirir²⁷². Çünkü Betti uygulama ile anlamayı iki ayrı aşama olarak değerlendirir²⁷³. Buna karşın, Betti Gadamer'in hukuk hermeneutiğinin dogmaya ilişkin kendine özgü yönelimine vurgu yapmasını doğru bulur²⁷⁴. Ancak Gadamer'in ayrımı dogmatik yönelimle sınırlı tutması yeterli değildir.

Betti'ye göre yorumlama süreci ontolojik bir mesele değildir. Betti epistemolojik anlama sorununu çözmeyi amaçlar. Anlama fenomeni etkin bir yorumlayıcı, zihinsel düşünce ve anlam dolu biçimlerde nesnelleşmiş bir zihin arasındaki üçlü bir süreçtir²⁷⁵. Betti bu bağlamda nesne bir yorumun olanaklı olduğuna değinir. Ancak nesnel yoruma ulaşmak için anlam dolu biçimlerde içerilen anlamları bu anlamları iletenin niyetine en yakın biçimde yeniden yapılandırması için dört hermeneutik veçheyi izlemesi gerekir. İlki hermeneutik nesnenin özerkliğidir. Nesne ile kast edilen yazarın niyetinde içerilen ölçütlerle bağlantı kurulması ve kendi gelişim mantığıyla tutarlılık içerisinde anlaşılması gereken özerk anlam dolu biçimlerdir. İkincisi anlamın tutarlılığı ve bütünlük ilkesidir. Bu şu anlama gelir, bir metnin, konuşmanın tekil parçaları ile bu parçalar ile bütün arasındaki karşılıklı içsel ilişkidir. Bu iki ilke de anlamın nesnesi ile ilgilidir, Betti bunun ardından özne ile ilgili başka iki ilkeden de söz eder. Üçüncü ilke, anlamının güncelliğidir. Bu aynı zamanda Bultmann'ın da dikkat

²⁷¹ Betti s. 46.

²⁷² Betti s. 47.

²⁷³ Avenarius, **Universelle**, s. 69, yazar Gadamer'in hukuku uygulama ve tarihsellik içinde anlama özelliklerine "Hakikat ve Yöntem" in el yazısı taslağında değinmediğini, bu ayrımın daha sonra basımın belirginleştiğini vurgular. El yazısı taslağından ayrı olarak, hukuk hermeneutiğinin metin yorumunda yeni bir yaklaşım olabileceği ortaya konmuştur.

²⁷⁴ Betti, s. 48, yazar Gadamer'in hiç olmazsa hukuka ilişkin bir özel yönelime değinmiş olmasını olumlu bulmuştur.

²⁷⁵ Göka/Topçuoğlu/Aktay, **Önce Söz Vardı**, s. 119.

çektığı bir ilkedir, yorumcu yazarın yaratım sürecini ve onun niyetlendiği yeniden yapılandırırken kendi öznelliğinin de bu sürece ve anlamlara uygun olması gerektiğini hesaba katmasını belirtir. Dördüncüsü ise anlamın hermeneutik mütakabiliyeti, yani anlama sırasında yeterli anlamın olmasıdır. Yorumcunun kendi öznelliğini, yaşamsal güncelliğini, yorumladığı nesneden aldığı uyarımla en uygun hale getirmek için heves eder ve önyargılarını denetleyebilmesi olanaklılaşır²⁷⁶. Betti Gadamer'in özneyi yorumlama sürecine katmasını aşılabilir bir öznellik içerdiği gerekçesiyle eleştirir. Ayrıca yorumlanmış nesneye özerklik tanıyarak Betti, Gadamer'i eleştirdiği öznellik riskine karşı durur. Yorumlanacak nesne ile yorumlayan özne arasında bir mesafe bulunur, yani yorum öznenin kendini kattığı bir süreç olarak tanımlanamaz.

Gadamer ise bu konuda Betti'nin eleştirisini öncelikle "Hakikat ve Yöntem" in betimsel bir yaklaşım içerdiği gerekçesiyle yanıtlar. Betti'nin aksine Gadamer bir kurallar dizgesi ya da bir yöntembilgisi geliştirmek peşinde olmadığını belirtir. Zaten Gadamer'e göre tin bilimleri için hermeneutik bir yöntem değil bir disiplindir.

Gadamer daha çok tüm anlama biçimlerinde ortak olan yanları ortaya koymayı amaçlar, bu bağlamda da anlama asla verili bir nesneye yönelik değildir, anlama onun etkisinin tarihine yöneliktir. Çünkü bilinci belirleyen tarihtir. Bu bağlamda da tarihçi her zaman kendi tarihsel ön anlamasını ve önyargılarını rehber edinir, etkili tarih geleneğiyle ilgili her anlamda işe karışacaktır ve bu sebepten de modern tarih biliminin geleneği bir fizik nesnesi gibi yabancı bir şey gibi laboratuvar ortamında deneysel bir bulgu benzeri kurulmuş nesneye dönüştürmesi yararlı olmayacaktır²⁷⁷.

Gadamer, Betti'nin öznellik riski tehlikesine karşı da Betti'nin anlamayı özne ile nesnenin birbirine yabancı iki farklı şeyin karşılaşması olarak görmesini eleştirerek karşılık verir. Oysa Gadamer'e göre anlamadaki özne ile nesne birbirlerine yabancı iki ayrı şey değildir, eğer böyle olsaydı elbette anlama özne bir davranış olarak görülecektir. Ancak Gadamer anlamayı karşılıklı bir soru-yanıt olarak diyalektik ve diyalogik bir süreç biçiminde adlandırır. Anlam alanı da zorunlu olarak da diyalektiktir. Anlamın bu karşılıklı bir alan oluş hali bir bilinçsel düzenek olarak betimlenir. Anlamı taşıyan işaretler nesnel ögeler, özne ögeler ve özne-nesnel ögeler olarak taşınır ya da ulaşırlar. Böyle olunca anlamada anlaşılacak şeyin varlığına dahil olunur ve hermeneutik nesne de özne de tarih içinde ortaya serilirler. Hermeneutik bu

²⁷⁶ Göka/Topçuoğlu/Aktay, **Önce Söz Vardı**, s. 120.

²⁷⁷ Göka/Topçuoğlu/Aktay, **Önce Söz Vardı**, s. 124.

bakımdan tarihçe belirlenmiş bir bilinçtir²⁷⁸.

Hukuk hermeneutiği bağlamında da Gadamer, hukuk tarihçisinin yasanın formunun ilksel anlamını yeniden inşa etmesi ve buna karşın hukukçunun ise şimdinin yaşamsal güncelliği içinde her tür içeriği bir uyumlulaştırma olarak tanımlamayı eleştirir. Gadamer, Betti'nin yaklaşımını böyle betimler ve bunu yeterli bulmaz. Çünkü böylesi bir tanımlama öncelikle hukukçuyu tarihçinin ödevini de içermiş gibi gösterir ve hukukçu onun bir takipçisi gibi görülür.

Gadamer, Savigny'nin yasa koyucunun konumuna yerleşme iddiasıyla yasanın geçmişteki anlamı ile gelecekteki anlamı arasında bir gerilim görmeksizin kabul ettiğini düşünür ve bunu eleştirir. Oysa Savigny'nin bu durumu tarihsel bir gerilimi ve soyut hukuk kuralının tekil bir olaya uyarlanması sorununu görmeksizin kabul ettiğini söylemek yerinde değildir. Savigny yorumun birbirinden ayrı ve biricik olan her olayda bir ortaklığı yakalayabilmeyi ve bu ortaklığı şimdinin parçalarıyla ortaya koyabilmeyi gerektirdiğini söyler. Yasanın uygulanmasının geçmiş ile şimdi arasında bir aracılık olduğunu da ekler. Gadamer'in, Savigny'nin kaygısını doğru değerlendirdiği söylenemez²⁷⁹. Çünkü Savigny genel bir ifade içeren yasaların yaşamın içine doğrudan müdahalesini zaten yapıtının başında bir sorun olarak ortaya koyar. Yine Gadamer ile Savigny'nin örtüştüğünü ikisinin de yargıcın faaliyetinin bir yaratıcı hüner (Kunst) olduğunu söylediklerine de değinilmek gerekir²⁸⁰.

C. Anlamanın Koşulu: Önyargı

Gadamer önyargı kavramına ontolojik bir anlam yüklemiştir. Önyargı anlamanın zorunlu bir koşuludur, bu da anlayacak kimsenin var oluşuna ilişkin bir duruma işaret eder. Çünkü varlığımızı oluşturan yargılarımızdan çok önyargılarımızdır²⁸¹. Bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, onun

²⁷⁸ Göka/Topçuoğlu/Aktay, **Önce Söz Vardı**, s. 124.

²⁷⁹ S. Meder, Grundprobleme und Geschichte der juristischen Hermeneutik, **Rechtswissenschaft und Hermeneutik** (haz. Marcel Senn ve Barbara Fritschi), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2009, s. 22, yazar Gadamer'in bu yanılığını onun Savigny'yi Ernst Forsthoff'un Recht und Sprache makalesinden değerlendirmiş olmasına dayandırmıştır, bu yüzden de Savigny sadece tarihsel bir bakış açısına sahip olarak görmüştür. Meder'e göre Gadamer'in bu yanlış Savigny algısına Avenarius (2013), s. 62, dn, 12 da işaret eder.

²⁸⁰ Gadamer, **Wahrheit**, s. 318, Aristoteles'e atıf vererek yargılama "hüner"inin bir "techne" değil de "phronesis" in bir formu olduğuna değinir.

²⁸¹ Gadamer, **die Universalität**, s. 65, Gadamer bu formülasyonunun Aydınlanma'ya karşı tutumu nedeniyle tahrik edici olduğunu kabul eder, Fransız ve İngiliz Aydınlanmasının başlangıçta kavrama

önyargılarıdır. Gadamer önyargıların zorunlu olarak hakikati tahrif eden şeyler olmadığını ve tarihselliğimizi oluşturanın, yaşamamıza yönünü verenin önyargılarımız olduğunu savunur²⁸².

Bultmann anlamının her türlüşünün yorumcu ile metin arasında yaşayan bir ilişkiyi, yorumcunun ele aldığı konuyla önceden ilişki kurmuş olmasını varsaydığına değinir. Bu hermeneutik gerekliliği o “ön anlama” olarak adlandırır. Çünkü açıktır ki, anlama sürecinde kazanılabilecek bir şey değildir, anlama sürecini önceleyen bir şeydir²⁸³. Yani önyargı bireyin varoluşunu tanımlayan, belirleyen zorunlu bir koşuldur. Bu durumda yapılması gereken Gadamer’e göre meşru önyargılar ve kör önyargılar arasındaki ayrımı koyabilmektir, önyargılardan arınmak değildir. Zaten önyargılarımızdan arınmamız mümkün değildir. Meşru ve gayrı-meşru önyargılar ayrımını koyabilmek için tarihselliğin zorunlu olduğunu ifade eden Gadamer’e göre öncelikle önyargının kavram olarak rehabilite edilmesi yani sağaltılması gerekir.

Tarihsel bilincin eleştirel aklın bir parçası olarak görevi Gadamer için meşru önyargılar ile gayrı meşru önyargıların ayrımını ortaya koymaktır. Önyargılar bu biçimde ortaya konulduktan sonra açıklanmaları sağlanmış, onlarla kurulan ilişki bir itaat ilişkisi değil rasyonel temelde konumlandırılmış olacaktır. Dünyadaki varoluşumuzu anlayabilmemiz önyargılarımız sayesinde olur. Bu bağlamda önyargı, insanın deneyimiyle edindiği ve yine deneyimiyle yanlışılayabileceği ancak sabit ve değişmez olmayan aksine daima hem önyargının sahibini hem de kendisini yenileyen ve değiştiren bir kavramdır. Bu nedenle hermeneutik bir deneyim olarak önyargılarımızı doğabilimsel anlamda hep aynı koşullarda ve biçimde yineleme usulüyle sınavabileceğimiz bir yöntemimiz yoktur. Çünkü tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayrıldığı nokta doğa bilimlerinde deneylerin yinelenebilirliğinin aksine yaşamda ve tin bilimlerinde ele aldığı konularda böylesi objektif bir yinelenebilirliğin yokluğudur. Bu, bir başka yandan da yine Kartezyen düşüncenin eleştirisi anlamına gelir. Descartes’in savunduğu gibi önyargılarımızın tümünü dışarıda bırakarak yapabileceğimiz bir değerlendirme söz konusu değildir, çünkü önyargısız bir anlama ya da bilme düşüncenin hiçbir aşamasında mümkün değildir.

yüklediği olumsuz anlamın temizlenebileceğini düşünür.

²⁸² Gadamer, **Wahrheit**, s. 276; burada değinilmesi gereken şudur, her tarihsel dönemin insanların kendi toplumsal konumlarına, koşullarına göre dünyayı ayrı yorumladıkları savı Marx’tan beri zaten tartışılmaz biçimde kabul edilmiştir. Sancar, **Temel Hakların**, s. 144-145.

²⁸³ Gadamer, **Wahrheit**, s. 97.

Gadamer yapılacak şeyin önyargıları daima riske etmek olduğunu, bunun da Descartes'in salt rasyonel ve monolojik kendilik bilincine karşı, hermenutik bilincin imkanı olarak başta yabancı olana kendimizi açabileceğimiz, diyalojik bir karşılaşma ile mümkün olabileceğini belirtir²⁸⁴. Önyargıları riske etmek ve denemek daimi bir görevimizdir. Bu bağlamda Aristo'nun değişmeyen bilgisi olan "episteme"ye karşı değiştirilebilir olanın bilgisi "phronesis"i tin bilimlerindeki bilgi biçimi olarak önerir. Önyargı ile gelenek kavramlarının yeniden tanımlanması gerekir. Gadamer öncelikle Aydınlanma'nın gelenek, önyargı ve otorite hakkındaki yanlış tanımlarını ortaya koyar ve bir Aydınlanma eleştirisi yapar.

1. Önyargının ve Geleneğin Yeniden Tanımlanması

Gelenek kavramının olumsuz çağrışımının sorumluluğu Gadamer'e göre Aydınlanma düşüncesine aittir. Gelenek kavramı yeniçağ ve Aydınlanma düşüncesi için hem akılcı hem de deneysel eğilimlerde de olumsuzlanır. Çünkü akı her tür dışsal etkenden soyutlanmış olarak değerlendiren rasyonalizm ile bilginin kaynağını salt deneyimde gören ampirizm içinde geleneğin yeri yoktur. Ampirizm duyularla elde edilen bilginin akılda işlenmesi ile yerleşeceğini vurgularken her tür önceden var olan önyargılara ya da geleneklere yer vermez. Gelenek akı bulandıran, bağımsızlığını boyunduruğa vuran bir olgu olarak görüldüğünden Aydınlanma düşüncesi içinde olumlu bir çağrışımı bulunmaz. Akı evrensel olarak tüm insanlarda eşit gören ve tüm deneyim nesnelere bir ve aynı olarak değerlendiren Kant dahil olmak üzere Aydınlanmacıların geneli içinde geleneğin ya da onu çağrıştıracak biçimde tarihselciğin de savunulması olası değildir²⁸⁵. Yine bir doğal haklar düşünürü ve empirist olarak John Locke da geleneğe bağlı kalınarak bir doğal hukuk düşüncesinin yapılandırılmayacağını savunur.

Gelenek, bilimsel sına ile kanıtlanabilir ve doğrulanabilir olan bilginin karşısında konumlandırılmış ve cehaleti temsil ettiği düşünölmüştür. Gelenek kavramı hurafe ve dinsel dogmalar ile eş olarak görüldüğünden aklın antitezi konumunda değerlendirilmiştir. Bunun nedeni uzun süre yaşadığından geleneğin bir parçası olarak görölen dogmanın deney ve gözlem gerekmeksizin üretilmesi ve deneysel kanıtı olmayan şeylerin varlığına inanış anlamındaki hurafenin de uzun süreli ve

²⁸⁴ Bernstein, **Objektivizmin**, s. 186.

²⁸⁵ Özlem, **Anlamdan Geleneğe**, s. 81.

sonraki devirlere taşınan yapısı nedeniyle geleneğin doğrudan bir bileşeni olarak görülmesidir²⁸⁶. 1789 Devrimi'nin hedef aldığı Avrupa'nın eski rejimi pek çok uygulamanın gelenek adı altında meşrulaştırılmasına dayanmıştır. Gelenek ile geçerlilik kazanan bu tür kurumlar, Aydınlanma'nın talep ettiği rasyonel doğrulanma ve meşrulaştırma istemini karşılıksız bırakırlar. Bu nedenle de eşitsizlik, Katolik Kilisesi'nin dini toleranssızlığı, cehalet, sınıfsal ve toplumsal hiyerarşi gibi olumsuzlukların sorumlusu geleneği çağrıştıran her tür kurum olarak görülmüştür. İşte Aydınlanma da rasyonellik ve bilimsellikle Kilisenin baskıcı iktidarını yıkmak, toplumsal eşitsizliği yok etmek için geleneksel olan her şeyi ortadan kaldırmak istemiştir²⁸⁷.

Aydınlanma'nın katı rasyonalitesinin ve eski rejime dayandırdığı gelenek karşıtlığının aksine Tarihselci düşünür Herder geleneğe başka bir anlam yüklemiştir. Kant'ın felsefede olanaksız bir temizleme ideali ile uğraştığını, böylesi bir temizliğin olanaksızlığını, aklın dile ve tarihe öncelenemeyeceğini, çünkü düşünmenin ancak dil ile ve tarihsel olarak oluşan akıl ilkeleri sayesinde olabileceğini belirtmişlerdir. Herder hem olumlu, geliştirici, kültürleştirici hem de olumsuz, geri bıraktıran gelenek türlerinden söz eder; kültürleştirici, yeniden yapılandırıcı özelliğiyle geleneklerin insanlık tarihini üreten ilke olduğuna değinir. İnsan yine insani bir ürün olan gelenek sayesinde oluşur, gelenek bugünde yaşanan bir geçmiş biçimidir. Herder geleneği tarihsel bir birikim olarak görür, insanlığın geçmişten gelen tarihsel birikiminin insanı insan yapan tek şey olduğunu belirtir. Gelenek insanın kendisini oluşturma sürecinde içinde bulunduğu tarihsel ortamın ana unsurudur. Herder'in geleneğe bu yaklaşımı Gadamer'in geleneği rehabilitasyon çabasını andırır.

Tarihselcilik kavramından kapsamlı anlamda ilk söz eden düşünür olarak Hegel de geleneğe olumsuz bir anlam yüklemeyiz. Gelenek, Hegel için kültür üzerine bir düşünüm sürecinin temel bileşeni olarak değerlendirilir. Felsefe ile bilimin gelenek kavramından beslendiklerini, çünkü geleneğin bir tür "kendinin bilincindeki us"a sahip olma anlamına geldiğini vurgular. Ancak Hegel geleneği durağan, katı ve değişmez bir olgu olarak görmez. Gelenek değişime açık, akış içinde devinir. Hegel geleneği

²⁸⁶ Edward Shils, *Gelenek, İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek, Yorum* (iç.), çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul 2002, s. 149, oysa yazar "hurafe"nin ilerencilik ve rasyonalizm için de yaygın olduğundan söz eder.

²⁸⁷ Shils, *Gelenek*, s. 150-151, gelenek gelişmeye, bilim ve akla engel olan her şeyi somutlaştırır.

aktıkça kendisini de çoğaltan ve geliştiren güçlü bir ırmağa benzetir, bu ırmak çıktığı kaynağından uzaklaştıkça da büyüyerek akışını sürdürür. Gelenek bir madde değil, bir tinsel tözdür.

Gelenek “traditum”, yani geçmişten günümüze ulaşan ya da miras kalan şey anlamına gelir. Gelenek ne tür bir bileşim olduğuna ya da fiziksel bir nesne mi yoksa kültürel bir yapı mı olduğuna ilişkin ya da ne süredir işler olduğuna ilişkin bir şey söylemez. Bu tanıma göre geleneğin meşru ya da kabul edilebilir bir geleneğinin bulunup bulunmadığı ya da geçerliliğinin kurumlaşmasının onaylanıp onaylanmadığına ilişkin bir kanıt bulunmaz²⁸⁸. Kesin bir ölçüt varsa o da insan eylemlerinin düşünce aracılığıyla yaratılması ve kuşaklararası bir aktarım olmasıdır²⁸⁹. Aktarılan belirli bir somut eylem değildir, çünkü eylemler gerçekleştikleri anda yok olurlar. Oysa eylemlerin aktarılabilen yanları onların ima ettikleri imajlar veya kalıplar ile bunların yasalaşmalarını gerekli gören, izin veren ya da yasaklayan inançlardır. Bir geleneği kabul edenler, onu gelenek olarak adlandırmazlar (aynı bir çağın o çağın içinde yaşayanlar tarafından değil sonrasındakiler tarafından adlandırılması gibi), geleneğin meşruluğu onu kabul edenler için kendiliğindedir.

Shils geleneği, şimdideki geçmiş, hatta içinde bulunduğu şimdinin son yenilikleri denli de önemli bir parçası olarak tanımlar. Yani gelenek zamansal sürekliliğe, geçmişin etkilerinin şimdiki zamana sızması anlamına gelir. Shils’in bu tanımı geleneğin geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki aracılığına vurgu yapar. Bu vurgudan Gadamer’in geleneğin hermeneutik içindeki işlevini anlamak daha kolay olur. Gelenek geçmiş ile şimdi arasındaki zamansal sınırın belirsizleşmesini, geçmişin şimdi içine sızmasını ve orada sürmesini temsil eder. Bu bağlamda Gadamer’in, metnin yorumunda yazarın niyetine ilişkin yaklaşımı ile geleneğe ilişkin yaklaşımı birbiriyle tutarlılık arz eder. Yazarın niyeti kavramı nasıl geçmişin keskin bir biçimde zaman içinde ayrılabilirdiği bir alanı işaret ettiği için donmuş ve ölü bir anlam biçimi olarak nitelenmekteyse gelenek de aksine akışkan ve aktarılan bir duruma tekabül eder. Bu yüzden Gadamer için gelenek, geçmişin yeniden inşa etmeye gerek kalmaksızın zamanın sürekliliğini temsil eder. Ancak bu aktarım ve zamansal süreklilik değişmez ve sabit aynılık anlamına gelmez. Geleneğin aktarımı içinde değişim, dönüşüm yaşanır. Sözelimi bir metnin ya da bir resmin tıpkıbasımı

²⁸⁸ Shils, **Gelenek**, s. 156.

²⁸⁹ Shils, **Gelenek**, s. 157.

sırasında ikisi de aynı kalır, ancak söz konusu olan o metnin yorumu ise belirli bir zamandaki tüm alıcıları arasında ya da zamansal olarak birbirini izleyen alıcıları arasında aynı kalmaz²⁹⁰.

Gadamer'in gelenek kavramını rehabilite edişinde hem Tarihselci yaklaşımın hem de Hegel'in etkisi görülür. Gadamer'in geleneği değişime açık, devrim zamanları gibi köktenci değişim anlarında bile özünden bir parçayı dönüştürerek taşıyan bir sürekli devinim hali olarak değerlendirmiştir. Gelenek onun için durağan ve geride kalanı yaşatmaya kararlı bir yapı değil, tarihselliğin izini sürdüren bir ontolojik önkoşuldur. Bu noktada değişime, dönüşüme açık olmayan bir gelenek artık zaten yaşamıyordur ve ölü bir gelenektir, daha doğru bir söyleyişle gelenek olma özelliğini yitirmiştir. Geleneğin akıl karşıtlığı, gericilik, muhafazakarlık ile ilişkilendirilmesi ise sorunlu bir tanımlamadır. Bu sorunlu tanımlama ise Gadamer'e göre Aydınlanma denli Aydınlanma'ya Romantik akımın verdiği tepkisi de önemli rol oynamıştır. Aydınlanma nasıl geleneği yıkılması gereken bir şey olarak yanlış tanımladıysa Romantik tepki de tarihsel olarak verili ve kutsanması gereken bir şey olarak yanlış tanımlamıştır, çünkü her ikisi de sonuç olarak geleneği akla karşıt bir konuma yerleştirmiştir²⁹¹. Gadamer'in geleneği merkezine alan yaklaşımını da bu bağlamda ilk bakışta moderniteye karşıt duran bir nostalji saplantısı gibi değerlendirmek yanılgısına düşmek olasıdır, oysa onun düşüncesi geçmişe romantik bir özlemi çok açıkça eleştirir²⁹². Böylesi bir geçmiş özlemi onun düşüncesinin geneline bakıldığında içinde bulunduğumuz önyargılarımızdan ve tarihselliğimizden sıyrılabileceğimiz, onu paranteze alabileceğimiz yanılgısına götürür ki bunu Gadamer bütün hermeneutik yaklaşım boyunca reddetmiştir.

Gadamer öncelikle Aydınlanma'nın akılı evrensel bir mutlak egemen ve kendi kendisini inşa etme konumuna yerleştirmesi ve önyargının her türünün aklın kullanımını engellediği düsturunun da bir başka yanıyla önyargı olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca akıl daima bir gelenek içinde ve önyargılara sahip olarak işlev görür²⁹³. Önce Aydınlanmanın geleneği nasıl tanımladığı ortaya koyulmalıdır,

²⁹⁰ Shils, **Gelenek**, s. 158.

²⁹¹ Bernstein, **Objektivizmin**, s. 188, yazara göre Gadamer gelenek, otorite ve önyargı kavramlarını hermeneutik anlamada ayırt edici olanı saptama bakımından ele aldığını belirtse de onun post-empirisist bilim felsefesi ve tarihiyle de uzlaştığının görmezden gelinemeyeceğini vurgular.

²⁹² Bernstein, **Objektivizmin**, s. 201.

²⁹³ Bernstein, **Objektivizmin**, s. 187, bağlamından ve aidiyetinden soyutlanmış evrensel bir akıl bulunmaz.

ardından geleneğin doğru bir tanımlanması yapılmalıdır. Ona göre Aydınlanma önyargıları otorite ve acelecilik kaynaklı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu nedenle de Gadamer için “otorite”nin yeniden tanımlanması gerekir. Otoritenin kişinin kendi yargısının yerini alması meşru ayırmadır, ancak bu otoritenin hakikatin kaynağı olabileceğini ortadan kaldırmaz. Aydınlanma otoriteyi akıl ve özgürlük anlayışında temellendirerek kör itaat anlamında kullanır. Oysa otorite sahibi olanlar öncelikle kişilerdir ve onların otoritesi de karşısındakine üstünlüğünün kabul edildiğine yani ilgili alanda ayrıcalıklı olduğunun onandığı düşüncesine dayanır. Bu anlamda sözgelimi öğretmen, müdür gibi sıradüzensel olarak üst konumdakinin otoritesi bizzat bu sıradüzenden değil bu sıradüzeni olanaklı kılan otoritenin söylediğinin keyfi ve akıldışı değil ilkece doğrulanabilirliğine, otoritenin meşruiyetinin sağlamlasının yapılabilirliğine dayanır.

Gadamer otoriteyi böylece tanımladıktan sonra geleneğin rolünü ortaya koyar. Gelenek kavramı da otorite gibi yeniden tanımlanması bir tür rehabilite edilmesi gerekir. Geleneğin tanımlanmasında da Aydınlanma ilkesine karşıt bir yan vurgulanır. Gelenek, aklın özgürlüğünün antitezi olarak anlaşılır ve gelenek doğa benzeri verili bir şey sayılır. Gadamer bu hakim perspektifin Romantizm kaynaklı olduğunu savunur. Oysa gelenek bir muhafaza biçimi olduğundan Gadamer onda bir özgürlük ve tarih unsuru görür. Sözgelimi devrim zamanlarında bile eski olanın sanıldığından çok daha fazlası korunur, eski olan yeni bir değer yaratmak üzere yeni ile birleşir. Böyle olunca da tin bilimleri hermeneutiğinde geleneğin ne ifade ettiği üzerinde durulmalıdır. Tin bilimleri için aslolan geçmişten arındırılmış, gelenekten tamamen özgürleşmiş bir biçim değildir. İnsan daima bir gelenek içinde konuşlanmış biçimdedir. İnsanın gelenekte bu konuşlanmışlığı pozitivistin anladığı anlamda bir araştırma nesnesi olarak tasarlanamaz, çünkü gelenek ile insan arasına bu biçimde bir mesafe koymak olanaklı değildir.

Anlam bir gelenek olarak dilde aktarılır. Bu bakımdan da Gelenekler değiştiçe anlam da değişir²⁹⁴. Gadamer analitik felsefenin anlamı yalnızca *sensus literalis* olarak değerlendirmesini 20. Yüzyıl için en etkili akımlardan biri olarak analitik felsefenin tarih bilincinden yoksunluğun sonucu olarak indirgeme ve anlamı yoksullaştırma olarak değerlendirir.

²⁹⁴ Özlem, **Anlamdaki Yorum**, s. 277.

Gadamer burada tin bilimleri ile doğa bilimleri arasında bir farka dikkat çeker. Doğa bilimlerinin inceleme nesnesi doğanın tam bilgisi dahilinde bilinebilecek bir şey olarak ideal biçimde bilinmesi olanaklıyken aynısı tin bilimlerinde söz konusu olamaz. Tarihin tam bilgisi edinilemeyeceğinden, bu nedenle de araştırmamanın yönelebileceği bir “kendinde nesne”den söz edilemeyecektir.

2. Önyargının Ontolojik Anlamı

Gadamer için nasıl dil, kesinlikle bir araç değil içinde var olduğumuz bir alan ise önyargı da ontolojik bir anlama karşılık gelir²⁹⁵. Çünkü öncelikle dil, bir önyargı alanıdır. İnsan nasıl ki geleneğin içinde konuşlanmış durumdaysa dilin de içinde var olur, onun dışında durması olası değildir. Geleneğe bağlı olarak ortaya çıkan önyargılar daima bireyin bir parçası, örnek ya da model, bir kavrayış biçimidir. Bunun bir nedeni insanın apaçık sonlu ve sınırlı bir varlık oluşudur. Bu sonluluk ve sınırlılık daima bir şeye yönelmiş olmak ve bir başka şeye ise yönelmemiş olmakla ilgilidir, insan sonsuz ve mutlak bir bilince sahip olamaz. Bu sonlu-varlık oluş içinde insan karşılaştığı her yeni deneyimde geleneğin içinden ve önyargıları ile bakar. Bir geleneğe aidiyet ve önyargılara sahip olmak Gadamer için aynı zamanda onların değişebilirliği anlamına da gelir. Ancak bu değişebilirlik de mutlak ve aniden olabilecek bir şey değildir. Her tecrübe elbette onu tecrübe edeni de değiştirir, kendisi de değişir. Bu değişim ise sorunsuz değildir. Tecrübe bu yüzden olumsuz karşılaşmalara, yani önyargı evrenimizi değiştirmeye yeterli bir içeriğe sahip olmalıdır. Bunu “hayal kırıklığı” olarak da adlandırmak mümkündür.

Önyargı ile gelenek kavramlarının anlaşılmasında Gadamer hermeneutik daireyi devreye sokar. Gadamer bu kavramı yöntemsel bir sorun olarak değerlendirmeyi. Hermeneutik daire, Heidegger’in vurguladığı üzere ontolojik bir duruma işaret eder. Heidegger hermeneutik daireyi ontolojik bir zemin olarak ele alır. Heidegger için hermeneutik dairede ön anlama metnin anlaşılmasını tesis eder. Oysa hermeneutik öncesinde daima biçimsel olarak ele alınır.

Ancak sürekli ilişki içinde olunan bu gelenek ve önyargılar değişmez, durağan ve etkilenmez kavramlar değildir. Bu nedenle de ne içinden bakarak dünyayı anlamlandırdığımız gelenek ne de daima bir tecrübe vasıtasıyla sınırdığımız ve yanlışlanabilirliğini gördüğümüz önyargılarımız katı duvarları olan bir hapistir. Daima

²⁹⁵ Hekman, *bilgi Sosyolojisi*, s. 167.

değişime ve değiştirmeye açık bir yapıları bulunur, her tecrübe de onları değiştirme gücüne sahiptir.

Habermas, Gadamer'i felsefi hermeneutiğinin ön koşullarından biri olarak önyargıyı göstermesi bakımından eleştirir. Habermas ön yargıyı Gadamer'in betimlediğinin aksine anlamamızı borçlu olduğumuz ufkumuzun zemini olarak görmenin bir tür meşrulaştırma ile egemen ideolojinin üzerini örttüğü yanlış bilinç meselesi olarak görür. Çünkü Habermas'ın betimlediği biçimiyle ideoloji bir tür sistematik tahrif gerçekleştirip, öznenin anlayışını bu yolla çarpıtır. Habermas'a göre bu durum, yanlışlığı-doğruluğu salt deneyimle sınanabilecek önyargılar olarak hafifsenebilecek bir durum değildir²⁹⁶. Anlayan sistematik bir tahrif süreci içinde anladığını doğrulanabilecek-yanlışlanabilecek bir ön-yargı ile değil dışına çıkılamayacak bir ortamda gördüğünden kendini ve anlamasını sınama olasılığı söz konusu değildir. Gadamer'in otoriteyi kavramsal rehabilite etme istemi de bu bakımdan hatalıdır. Otorite, emek/iş, güç/iktidar, dil arasındaki ilişkileri sürekli olarak tahrif eder. İşte dilin otorite tarafından kendi lehine bu tahrifini de kullananlar ve ona tabi olanlar ayırt edemezler.

Bir başka açıdan da Ricoeur iki düşünür arasındaki tartışmayı temel bir yaklaşım ayrımı olarak değerlendirir. Gadamer tin bilimlerini bir kalkış noktası olarak aldığından bu alanda gelenek şimdide kültürel bir kalıtın canlandırılmasıyla ilgilidir. Doğal olarak yeniden yorumlanması ve keşfedilmesi gerekir ama sürekliliğini de koruyabilir. Estetik, tarihsel ve dilsel bilincin de yabancılaştıran mesafesine karşı da bu sebepten mücadele etmeleri gerekir. Oysa Habermas tam da bunun karşıtı olarak empirik- analitik sosyal bilimler disiplininin geliştirdiği eleştirisiyle gözlemlediği düzenliliklerin altında yatan ve yalnızca eleştiri ile dönüştürülebilen ideolojik olarak donmuş birtakım bağımlılık ilişkilerini anlatır. Habermas'ın önyargının karşısına koyduğu refleksiyonun bir öznenin kendini özgürleştirme aracı olarak ontolojinin üzerini örttüğü olanakları genişletici bir etkisi bulunur²⁹⁷.

D. Ufukların Kaynaşması

Gadamer bütün bir anlamının ve yorumun ufukların geçmiş ve gelecek

²⁹⁶Jürgen Habermas, Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

²⁹⁷ Paul Ricoeur, Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, s. 180-181.

arasında, yorumcu ile metnin arasında birbirine kaynaşmasını gerektirdiğini öne sürer²⁹⁸. Ufuk kavramı, içinde bulunduğumuz için asla üzerine çıkamayacağımız ve sınırlı-sonlu bir anlamayı tesis eden hermeneutik durumumuz ile ilgilidir. Gadamer tarafından ufuk, bir noktadan bakıldığında görülebilir her şeyi kapsayan göz erimi olarak tanımlanır. Ufuk içinde yürüdüğümüz, devindikçe bizimle birlikte ilerleyen bir olgudur. Gadamer tarihsellik bilinci ile ufuk kavramını da anlama ile birlikte değerlendirmiştir²⁹⁹.

Biz öncelikle kendi ufukumuzu genişleterek tarihsel bilincin ufkuna yerleştiğimizde, bu durum kendi konumumuzu terk ettiğimiz ve geçmiş önyargılarımızdan arınarak, yani kendi ufuk alanımızdan çıkıp yabancı bir alana yerleşerek anlaşılır kıldığımız anlamına gelmez. Aksine kendi ufukumuzu genişlettiğimiz ve daha genel bir görüş edinebildiğimiz anlamına gelir³⁰⁰. Böylece de bize yabancı dünyaların içine girmemekteyizdir, aksine tam da Gadamer'in belirttiği gibi devinimli bir şimdiliğin sınırları aşılarak tarihi derinliği içeren bir ufkun oluşması tesis edilir. Tarihsel bir ufkun gerçekten anlamaya ulaşabilmesi, bizim içinde bulunduğumuz ve Gadamer'e göre asla dışına çıkamayacağımız ancak meşruluklarını sınavabileceğimiz önyargılarımızın sayesinde. İşte önyargıların bu sürekli sınanması devinim halinde bulunan ufkun da genişlemesi demektir. Güncel ufkumuz geçmişten bağımsız değildir, böylece her anlama sürecinde şimdije ait olan ufuk ile geçmişe ait olan ufuk bir sürekli kaynaşma içindedir. Gadamer anlamanın daima tarihsel bir konumdan yapıldığını ve anlayan herkesin kendi ufkuna sahip olduğunu söyler.

Gadamer için gerçek anlama sürecinde bir metin okunurken okur her zaman ondan bir şey öğrenmeyi bekler. Gerçek bir hermeneutik tutumun bilinci ile kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine açık olmaktır. Bu açık olma hali anlayanın kendisini "ayraçlar içine alması" ile ya da "objektivist bir yansızlık" ile olanaklı değildir. Hermeneutik tutumun tek koşulu

²⁹⁸ Wachterhauser, **Anlamada**, s. 245.

²⁹⁹ Gadamer, **Wahrheit**, s. 387.

³⁰⁰ Hekman, **Bilgi Sosyolojisi**, s. 164, bu sayede Gadamer, metnin anlamını yazarın niyeti ya da okurun niyeti ile sınırlayan görüşlerin sınırlamasından kurtarmıştır. Japp, **Hermeneutik**, s. 299, yazar ise bu tanımda Gadamer'in bir paradoksundan söz eder, ufukların sadece kişinin kendisi için var olduğunu düşünmesi onlardan sadece birinin gerçek olması anlamına gelir. Gadamer bu paradoksun farkındadır ve bunu da olumlar da, çünkü tarihsel bilincin içinde devindiği tek bir ufuk vardır ve bunun doğal sonucu olarak da bu ufuk kavramının kapalı ve tamamlanmış bir yapısı olduğundan söz edilemez.

önyargılarımızın bilincinde olmak ve onların aşırılıklarını törpülemek olarak görülmelidir. Gadamer için ancak bu yolla bir metne ona otantik bir varlık olarak görülebilmek ve onun kendi düşüncelerinin engellerini aşarak kendisini gösterebilme olanağı tanınmıştır.

Gadamer ufuk ile anlamaya bir sınır çizildiğini savunmaz. Çünkü ufuk sürekli devinir, sürekli yer değiştirir. Gadamer bunu sanat yapıtı ile örneklendirir. Ufuk sanat yapıtlarında da mevcuttur. Anlama sürecinde anlayanın ve yapıtın ufukları kaynaşarak ve birleşerek hem yapıtın hem de anlayanın ufukları aşılmıştır. Böyleyse de şimdiye ilişkin bir ufuk asla geçmişten bağımsız değildir.

Başkanın ufkunun sınanmasında Gadamer'e göre ufukların kaynaşması (Horizontverschmelzung) dilin bir başarısıdır³⁰¹. Diyalog, farklı ufukların birleşmesi için uygun bir örnek teşkil eder. Diyalogda bulunacak kişiler karşılardakini gerçekten anlamaya yönelik bir sohbet yürütmeleri durumunda birbirlerinin ufuklarını hesaba katacaklardır. Gadamer bu durumda gerçek bir karşılıklı tanıma amacı gütmeyen sohbetlerin ufukların kaynaşmasını içermediğini vurgular.

1.Hermeneutik Ufkun Olanakları

a.Diyalog Yolu

Gadamer, Hölderlin'e bir atıfla diyalogdan "bizi biz yapan diyalog" olarak söz etmiştir³⁰². Hermeneutiği ötekinin haklı olaabileceği düşüncesini daima hesaba katma olarak tanımlayan Gadamer diyalog yolu ile karşılıklı bir tanıma ve anlaşma zeminini öngörmüştür. Diyalog bizim ötekine kendimizi anlatmak ve anlamak için açtığımız bir imkandır. Bu yanıla diyalog Gadamer için anlama bakımından ontolojik bir içeriğe sahiptir³⁰³.

³⁰¹ Gadamer, **Wahrheit**, s. 383.

³⁰² Otto Friedrich Bollnow, *Das Gesprach*, "Bizi biz yapan diyalog asla sonlanan bir diyalog değildir, bir son söz olmadığı gibi bir lik söz de yoktur" –<http://wernerloch.de/doc/Gespraech.pdf>

³⁰³ Richard Rorty, **Felsefe ve Doğanın Aynası**, çev. Funda Günsoy-Kaya, İstanbul, Paradigma, 20016, s. 326-327, Rorty hermeneutik ile epistemolojiyi karşı karşıya getirmiş hermenutiğin bir daimi söyleşi olmak yoluyla yabancı olanı anlama, epistemolojinin ise tanıdık olanı açıklama şeklinde vuku bulduğuna, epistemolojik olarak kuşatamayacağımız, tanımlayamayacağımız şeyi anlamlı kılma girişimi olduğuna değinmiştir. Gadamer hermeneutiğini de bu betimlemenin temsilcisi olarak görmüştür. Öncelikle Gadamer, felsefi hermenutiğinde diyalağı vazgeçilmez bir unsur olarak görür, bu doğrudur ancak dyalog Rorty'nin ifadesi ile yabancı olanı kabul edip onu anlayamadığımızı itiraf etme işi değildir. Diyalog Gadamer için başka ile kurulan bir ilişkidir. Bu ilişkide Ben de Sen ile değiştirilmeye kendini açmadır. Oysa Rorty bunu normal olan söylemin gözüyle anormal olan söylemin incelenmesi olarak

Platon'un diyalogları, Gadamer'in ufukların kaynaşmasına örnek teşkil edeceğini söylediği diyalog türüdür. Diyalogda önemli olan sorudur, çünkü soru anlamaya yönelmenin ön koşuludur. Sorular anlam ufkunun kendisinden oluştuğu ortamdır. Sorular ve onlara verilen yanıtlar birbirlerini doğuran bir döngüdür, bu noktada asıl zor olan ilk sorunun saptanmasıdır. Çünkü her soru aynı zamanda bir öncekinin yanıtı demektir. Anlam ufkunu yaratan bir ortam olarak bir soruyu ortaya koymak aynı zamanda yanıtın geleceği doğrultuyu da içerir. Çünkü bir soru sormak, aynı zamanda belli bir yöne sahip olmaktır³⁰⁴. Bu durumda da bir soruyu ortaya koyabilmek, sorulan şeyi belli ölçüde bir aydınlığa kavuşturmadır, çünkü bir yanıt daima kendisine yöneldiği soru çerçevesinde anlam kazanır. Bir metni anlamak daima metne temel teşkil eden o soruyu anlamaktır. Diyalogun başlangıcı olarak 'soru'nun özü onun bir anlamı olmasıdır³⁰⁵.

Gadamer için bir diyalogu sürdürmek öncelikle söz konusu diyalogun taraflarının birbirlerini dikkate alarak konuşmalarını gerektirir. Bu nedenle de zorunlu olarak bir soru-yanıt süreci gelişir. Söyleşi sanatının ilk koşulu başkasının bizimle birlikte olduğunun güvence altına alınmasıdır. Bu bakımdan da Platon'un diyaloglarındaki karşılıklı "evet"leme konunun söyleşi sürecinde kendisine göre geliştirildiği bir iç mantığa işaret eder. Böylece diyalog ötekinin ikna olması için onu argümanlara boğmak değil, kanaatini, ciddiyetini dikkate almak anlamına gelir. Diyalog bir test etmek sanatına dönüşür³⁰⁶.

betimlemekle hata yapmıştır, çünkü hermeneutik normal-anormal üzerine bir ikilik kurmaz. Ben olan ile (bu zorunlu, aşlamayani bilincin, algının anılmanın öznesi olan Ben'dir) Sen olan ile (zorunlu bir yabancıdır) teması, konuşması bir normal-anormal ilişkisi değildir. Eğer nomrla-anormal dikotomisi ile değerlendirmeye kalkarsak çünkü hermeneutiğin bir hiyerarşi içinden baktığını ya da basit bir paradigma sorunu olduğu yanlışlığına düşeriz. Ancak çoğul hakikati salt paradigma ayrımı meselesine benzetmek böylece başka olanın, tam da hermeneutiğin sesini duymak sitediği "sen" in merak edilmemesine yol açar. Çünkü ben kendi paradigması içinde geçerliliğini bilir ve bununla yetinebilir, oysa hermeneutik başkasında, Sen'de Ben olanı görmek, kendi meşruluğuma giden yolda Sen olanı işitmeyi bir zorunluluk olarak görür, kendi hakikatini başkasının hakikatinin geçerliliğini bilerek ve merak ederek kurar. Rorty'nin benzetmesinden hermeneutiğin ikincil bir çözüm gibi gördüğü sonucu çıkar. Ancak Gadamer, bir yöntem değilse de hermeneutiği bir yordam olarak tin bilimlerine önermiştir ve bunu epistemolojinn yetmediği yerde devreye girecek bir ikincil çözüm olarak değil, açık antrpoloji den felsefeye, hukuka bütün tin bilimlerine baştan aşağı yeni bir gözle, anlamının bizim dünyada tanıdık tanımadık her tür varlıkla ilişki kurma biçimimiz, ontolojik bir durumumuz olarak görmemiz gerekliliğine değinir.

³⁰⁴ Palmer, **Hermeneutik**, s. 281.

³⁰⁵ Gadamer, **Wahrheit**, s. 368.

³⁰⁶ Gadamer, **Wahrheit**, s. 373.

Platonik diyalogların öneminin nedeninin burada bulunduğunu görmek gerekir, söylenen her şey kendi doğruluk olanaklarına kavuşur ve geçerliliğini sınırlayan her karşı söylemi aşar³⁰⁷.

Gadamer diyalogu karakterize eden şeyin diyalog sırasında konuşulan dilin Soru-yanıt, verme-alma, karşılıklı birbirine yönelik amaçlarla konuşma ve birbirinin niyetini görme sürecindeki anlamın iletimini gerçekleştirmesidir. Yazılı gelenekte bu hermeneutiğin görevidir. İşte bu noktada hermeneutiğin görevini metin ile diyaloga girmek olarak tanımlamak gerekirse diyalog başlangıçta söz konusu olan şeyin anımsanmasıdır. Yorumlandığında yazılı gelenek içinde devindiği yabancılaşma ortamından daima soru – yanıt biçiminde gerçekleşen diyalogun canlı şimdisine geri dönmektir³⁰⁸.

Gadamer gerçek diyalog ile bir tartışmayı birbirinden ayırır. Çünkü ona göre gerçek bir diyalog karşıdakini alt etme amacı gütmeyendir. Karşıdakinin argümanlarını zayıflatmak yerine diyalogun aydınlığında onları görünürleştirir ve kuvvetlendirir³⁰⁹. Bu noktada Gadamer hermeneutiğin görevini bir metni içinde bulunduğu yabancılıktan çıkarmak ve bu soru yanıt süreci olan diyalogun canlı ortamına yerleştirmek olarak görmüştür³¹⁰. Yani bir metin yorumcusuna her zaman yorumcusunun yanıtlamaya çalışacağı bir soru sorar, bu yanıt da yorum ile ortaya konulacaktır³¹¹. Çünkü yorumcunun bir metin karşısındayken diyaloga girdiği ortağı yorumlamayı amaçladığı metindir. Bu diyalogda bir özne-nesne arasındaki epistemolojinin ayrık ilişkisi değil, Gadamer'in betimlediği biçimde bir "Ben-Sen" ilişkisinde karşılaşma biçimi egemendir. Ufukların kaynaşması da diyalog sayesinde vardır. Böylece de metnin ufku ile karşılaşmak yorumcunun kendi ufku aydınlatır. Ufukların kaynaşması yoluyla ortaya çıkan bu karşılaşma ontolojik bir açılım anı ortaya çıkarır³¹². Bu, Gadamer'in deneyime yüklediği olumsuz anlamı da ortaya koyar. Yani deneyimin içeriği olumsuzdur, çünkü eşyanın o kimsenin sandığı gibi olmadığını görmesi anlamının olumsuzluğunun açığa çıktığı bir olgudur. Karşısındakini anlamak için kendisini açan yorumcu aynı zamanda kendisini de anlatır. Çünkü ötekini anlamak

³⁰⁷ Gadamer, **Wahrheit**, s. 374.

³⁰⁸ Gadamer **Wahrheit**, s. 375.

³⁰⁹ Gadamer, **Wahrheit**, s. 349.

³¹⁰ Gadamer, **Wahrheit**, s. 350.

³¹¹ Gadamer, **Wahrheit**, s. 351.

³¹² Palmer, **Hermeneutik**, s. 284.

kendimizi anlayabilmenin biricik yoludur. Bu ifade ortaya koyar ki varlığımızı oluşturan önyargılarımızı sınamak ancak bu yolla olanaklıdır.

Gadamer, ufukların kaynaşması yoluyla bertaraf edemeyeceğimiz, sınırlamayacağımız önyargılarımızı sınayabileceğimizi ortaya koyar. Bu onların değişime, dönüşüme açık oluşlarının göstergesidir. Yani şeyleri anlamak isterken kendimizi onların ufkuna açarız, onları dinleyerek ve onların muhatapları olarak bizlere konuşurlar, sundukları hakikati kabul ederek yaklaşmamız gerekir. Ancak değişime ve sınanmaya açık olan önyargılarımızdan onları paranteze alarak sınırlanmamız mümkün değildir. Böylece ufukların kaynaşması anlamamızı olanaksızlaştıran körleştirici önyargılar ile anlamamızı besleyen meşru önyargıların ayrımını tesis eder.

Ufukların kaynaşması bu anlamda anlaşılacak olan metne/yapıta/şeye karşı duyarlı olma biçimidir, yani onlara katılmak ve onlarla paylaşmak gerekliliği içindeyizdir. Onları dinlememiz gerekir. Gadamer hermeneutiği tarihsel ya da kültürel mesafe dolayısıyla uzaklaştırılan şeyin yeniden konuşTURULMASI ve yabancılaşmanın aşınalaştırılması olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda anlama da Gadamer için anlaşılacak olan kimsenin düşüncesinin anlayacak olan kimsenin onunla ilişkisinde yeniden konumlandırıldığı bir süreç demektir.

Gadamer'in farklı ufukların geçerliliği ve birbirlerine karışması iddiası, onun bir görecelilik savunucusu olduğu söylenemez. Gadamer için görecelik, yorumcunun salt kendi kanaatlerine kapalı kalması, bir metni de kendi beğenisi doğrultusunda yorumlaması anlamına geldiğinden bir diyalog değil bir monologdur. Bir karşılıklı diyalog ve açılma söz konusu değildir. Bu nedenle de Gadamer bir göreceli olmakla eleştirilemez. Çünkü göreceli bir bilinç kendi ufku içinde kesin ve kapalıdır, oysa ufukların kaynaşmasını sağlayan diyalog karşılıklı hakikat iddialarının, önyargıların birbirlerinde sınanmasını sağlar. Farklı bir ufka açıklık onun tarafından dönüştürülmeye, değiştirilmeye açıklıktır. Oysa monolog, kişinin bir yabancı ufku tanıma amacı olmadığı kendi içine kapalılık durumudur. Gadamer bu nedenle bir metin ile karşılaşmayı anlama girişiminde bulunan bizlerin metnin kendimizle konuşur hale getirilmesi olarak tanımlar. Çünkü metnin okurlarıyla elbette "sen" in bizimle konuştuğu gibi konuşmadığı ortadadır. Ancak anlamının bu türü, yani metni konuşTURMA, kendi karar verme yetkimizle sınırlı değildir, metnin bir soru olarak

kendisinden beklenen yanıtı ilişkilidir³¹³.

Hermeneutik fenomeni böyle iki kişi arasındaki bir söyleşi modeline göre incelenince, aslında ayrı gibi duran iki sürecin, bir metni anlamak ile söyleşide bir anlamaya varmanın paylaştıkları temel şeyin her ikisinin de önlerine konan bir konuyla ilgili olmaları ortaya çıkar³¹⁴.

b.Diyalogda Kendimizi Açtığımız Bir Olanak: Başka³¹⁵

Anlamaya ilişkin her yaklaşım başka kavramını gündeme taşır³¹⁶. Anlamak daima başkasına bir yönelmeyi gerektirir³¹⁷. Hermeneutiğin ruhu da daima başkasının da haklı olabileceği düşüncesidir. Bu bakımdan etkin tarih bilincinin anlayana sınırlılığını ufkunun genişliği ile göstermesi sayesinde bilinir ki bilincin bir sınırı bulunur. Bunun farkındalığı sayesinde de ötekinin perspektiflerine açıklık sağlanır³¹⁸.

Gadamer için ufukların kaynaşmasında önemli bir kavramdır “başka”. İnsanın dünyada var oluşu zorunlu bir başka ile karşılaşmayı, onu anlamayı, dahası onu kendimizin bir başkası olarak görmeyi gerektirir. Günümüzde modern bilimlerin artık doğayı salt bir sömürge nesnesi olarak göremeyeceğini, artık onu bir eşlikçimiz ve birlikte yaşadığımız bir başkamız olarak anlamak zorundayız³¹⁹. Bunun ne anlama geldiğini çağımız felsefesi hermeneutik ile birlikte düşünmeye başlamıştır. Bir şeyi bir şey olarak anlayan insan, hermeneutik deneyim ile etkilenir ve kimse bunun istisnası olamaz. Bu bir şey çoğu zaman Gadamer’e göre başka bir insan olabilir. Başka bize

³¹³ Gadamer, **Wahrheit**, 2. cs. 163.

³¹⁴ Gadamer, **Wahrheit**, 2. Cilt s. 164.

³¹⁵ Felsefe Söyleşileri - 10- Zeynep Direk, Başka , https://www.youtube.com/watch?v=Oh0ix_eDM7g&t=13s

Felsefede öteki ile başka arasındaki kavramsal ayrıma dayanılarak Gadamer’in “andere” kavramı başka olarak karşılanmıştır. Öteki kimliklendirilmiş ve değişmesine olanak tanınmayandır. oysa başka kimliklendirilmemiştir, kendilik ile eşit konumdadır. Öteki kendisini bu kimliklendirilmiş savaşımda bulur ve kendisi bu savaşımla ilan etmemiş olsa da bunun içinde konumlandırılmıştır. Başkasının karşısındaki bendir. Ötekide ise böyle değildir. Başkasından öğrenilirken, ötekini ben kurmaktayım. Oysa öteki olandan bir şey öğrenmeyi reddetmekteyizdir.

³¹⁶ Vietta- Gadamer, **im Gespräch**, s. 34-35, Heidegger’in felsefesini öteki kavramı üzerinde hiç durmamış olmasıyla eleştirir. Heidegger’in felsefesini kendi kendisiyle yürütülen bir söyleşi olarak görür; Gadamer, Hermeneutik ve Logosentrizm, s. 335, Derrida’nın anlamının daima kendine mal etmeye/içselleştirmeye dönüşmesini ve başkalığı örtbas etmesi eleştireceğini söyleyerek dikkat eden Gadamer Levinas’ın da bu argümanı savunacağını düşünür. Buna karşın savunması bir ufuktaki kaynaşmanın biricik tek bir ufka işaret etmediği, aksine bir sürerlilik içinde gerçekleşmekte olan akışa işaret ettiği.

³¹⁷ Emilio Betti, **zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre**, Mohr Siebeck, 1988, s. 1.

³¹⁸ Grondin, **Einführung**, s. 158.

³¹⁹ Hans-Georg Gadamer, **Das Erbe Europas**, Suhrkamp Bibliothek, 1989, s. 28.

isteklerini bildirebilir, başkanın söylediklerine kulaklarımız açıktır. Böylesi hermeneutik bir davranış ise asıl önemini başka ile öncelikle diğeri olarak karşılaşmamızda bulur. Başkanın komşuluğunda uzak durulan yabancılik sadece çekingenlikten kaynaklanmaz, bu aynı zamanda bir davet ve kendi ile karşılaşmaya götüren bir başkalık halidir³²⁰. Hepimiz birer başka ve kendiliğizdir.

Başka bizim için kendi kavramlarımızı sorgulamamıza, ondan öğrenebilmemize olanak tanır. Ben kendi özgürlüğünü onun karşısında anlamlandırır. Başka her zaman kendisinden bir şey öğrenmeye açık olduğumuz öznedir. Başka, ben olan tarafından kurulmaz. Başka ile ilişkide ben de kurulur. Bu bakımdan başka ile ilişki önyargıların da dönüşümünü getirir. Bu her zaman sakin, huzurlu bir süreç değildir, çünkü önyargıların dönüşümü bir yıkım da demektir³²¹.

Başka, aynı zamanda öznenin kendisini tanıması için referanstır. Ben objektif bir kendilik içinde hiçbir başkalığa temas etmeden var olamaz. Kendilik de refleksiyon ile kurulan bir süreçtir ve bu süreçte başkanın gözündeki varlığımızla sağlama yaparız. Başka, ahlaki sorumluluğumuzu da yaratandır.

2. Ufkun Varolduğu Zemin Dil

Ufukların kaynaşması aracılığıyla oluşan bu ontolojik açılımın gerçekleştiği ortam dildir³²². Dil salt bir araç değil, geleneği de içeren ve onu konuşanların da içinde var olduğu bir ortamdır. Dil zamansal sürekliliği sağlayan, geçmiş taşıyan bir araçtır, zamanı hem içerir hem de onun tarafından biçimlendirilir. Dilsiz olan, dilden ari bir düşünce, -bu sese dökülmemiş, iç düşünce de olsa- yoktur. Dışarıya yansıtılmamış da olsa her düşünme halinde zorunlu olarak dil içerilir. Yani dil aklın salt ortamı da değildir, çünkü öyle olsaydı dil olmaksızın da aklın ve düşüncenin var olabileceği kabul edilmiş olacaktır³²³. Bu bağlamda dil daima bir çağrıdır. Dil, hem bir değiş-tokuş biçimidir hem de bir işaret edenden bir işaret edilene karşılıklı ve çapraz geçiş

³²⁰ Gadamer, *Das Erbe*, 30-31, Avrupa'nın tam da bu öteki olanı anlamayı Avrupa'nın öncelikli bir seçim olarak çok daha iyi başarabileceği ve bunu yapması gerektiğini vurgular. Avrupa'nın çok dilliliği bu ötekilik anlayışına bir örnektir.

³²¹ Felsefe Söyleşileri - 10- Zeynep Direk - Başka , https://www.youtube.com/watch?v=Oh0ix_eDM7g&t=13s

Direk burada tam da Rimbaud'nun "ben bir başkasıdır" dizesini alıntılar.

³²² Ellul, *Sözün*, s. 28, benzer biçimde yazara göre dil bizi aydınlatan bir şey değil, ufkumuzu belirleyen sınır çizgimizi çizen sınırdır. Bu tanım ufkumuzun hem ortamı hem de sınırının dil olduğunu da düşündürür.

³²³ Bedia Akarsu, *Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul, İnkılap Yay. 1998, s. 37.

ortamıdır³²⁴.

Gadamer'e göre geleceğin dünyasında yolunuzu bulmak isterseniz genç nesil için ayrı kültürler ve dil dünyaları arasında karşılıklı birbirini anlamayı kabul edilebilir kılmak büyük önem taşır. Bu da insanların birbirinden ayrı dilleri öğrenmek zorunda olduğunu ve hepsinden önce de salt çeviri yaparak değil, başkasını kendi dilinde anlamasıyla ortaya koyar. Yabancıları kendisine kabul etmek isteyen bir kültürün bunu tek bir dil ile çözmesi mümkün değildir. Birbirinden farklı kültür dünyalarının birbirilerine taşınması ancak farklı dillerin birlikteliğiyle mümkündür³²⁵. Bilim ve teknik üzerine kurulu uygarlığın birlikte yaşamayı tam anlamıyla tesis edemediği ortadadır. Her insana kendi anadili tarafından sağlanan bir özellik farklı diyalekt tonlarının çözülemeyen farklılıkları miras bırakır. Ama insanların içlerindeki anlaşılma ve anlama güdüsü aralarında daima yeni köprüler kurar. Karşılıklı iletişimde insan daima anlaşmayı sağlayacak sözcükleri bulabilir.

Diyalog kavramını bu noktada ele almak gerekecektir. Diyalogun bir tür ön dilsel yapısı olduğunu hayvanların ve onlardaki anlaşılma olanaklarının varlığında görebiliriz. Hayvanların çıkardığı bir gürültüdür, insanlarınki ise anlamın, tinin dışavurumu olan dildir³²⁶. Dil aracılığıyla kuşkusuz dünya çapında bir ayırım ortaya çıkar. Anne ile çocuğun da sözcükler olmadan anlaşabilmesi, dili öğrenme sürecinin kendisi dünyaya uyum sağlamanın ilk süreçleridir. Bu süreç sözcükleri çocuklar için dünyada bir hakiki kendilik yerine getirmedir. Böylece ötekilerle birlikte geçinme anlamında anlaşma sürecine de başlanır. Anlamak söylenenle birlikte geçinmek anlamına gelir.

Diyaloğun gerçekleştiği ortam ve aracı olarak dilin farklı ufukları karşılaştırmada bir olanak olması bir başka açıdan şu anlama gelir: Herkes anlaşılmak ister. Anlaşılmamak üzere söylenmiş, yazılmış, somutlaşmış bir düşünce

³²⁴ Japp, s. 291; krş. Ellul, **Sözün Düşüşü**, s. 21, Ellul dilin artık doğal yansıtma kuramı ile açıklanmasının terk edilmesini ve onun tamamen rastlantısal bir yapaylık olarak değerlendirilmesini onaylamaz.

³²⁵ Gadamer, **Hören**, s. 52, Avrupa'da günümüzde birden çok dilin konuşulduğu böylesi bir ülke Hollanda ile İsviçre'dir.

³²⁶ Forsthoff s. 4 dn 1, Antik yunan dili hayvanlara ve insanlara özgü olan dili ayrı ayrı adlandırmıştır. Yazar dile ilişkin merakın Herder, Hamann, Humboldt, Schelling ve Jakob Grimm ile birlikte artmasının ardında yaklaşımın başlangıcında bir eksiklik olduğunu belirtmiştir. Ona göre insani tin kendi varoluşundan geriye taşınamaz durumdadır. Bu sebepten dile ilişkin soru felsefenin, tarihin ya da psikolojinin değil teolojinin alanındadır. Dil insanlığın en büyük gizemlerindedir, bu bağlamda Yuhanna İncili'nin açılışı da (Önce Söz vardı) yeterli bir açıklayıcı değildir.

yoktur³²⁷. Konuşmanın amacı anlaşılmasıdır³²⁸.

Hermeneutik diyalogda dilsel anlamının başarısı şimdinin ve geçmişin ufuklarının buluşması ile ortaya çıkar. Hermeneutik süreç normalde yorumcunun yazılı durumdaki aktarılmış metinle şimdiki durumunda karşı karşıya gelmesiyle başlar. Geçmişten yazılı olarak aktarılan şimdi için çağdaştır. Gadamer klasikleri örnek gösterirken tarihsel mesafenin aşılmasından ve onların zaman üstü oluşlarından söz eder. Edebiyat geleneği insanın dünyasına derin bir boyut ve kişiye kendi ufuklarını aşma imkânı sağladığından, burada ve orada olma fırsatı sunar³²⁹.

Değnilmesi gereken bir husus da ufukların kaynaşmasının Hegel'in diyalektiğinden başka bir yapısının olmasıdır. Gadamer iki ufkun birleşmesi ile daimi ve belirli olan bir şeye değil aksine karşılıklı konuşma sürdükçe ortaya çıkan şeye işaret eder. Yani ufukların kaynaşmasından ortaya çıkacak olan şey sürekli bir diyalog halinde olmak ile sağlanır. Bu süreç şöyle ortaya çıkar: Ortak bir zemin üzerinde geçmiş ve mevcut ufuklar ile ötekilik vasıfları inşa edilir ve konuya ilişkin hakikatin bağlayıcılığı ile bir araya toplanırlar. Buradan ortaya çıkan yorum yeni bir yorumdur, eski bir yorumun yinelenmesi değildir, çünkü bu karşılaşmada her iki ufuk da karşılıklı olarak gerçekten sınanır. Bu sayede de konuya yönelik yeni ve beklenmedik bir yorum üretilebilir³³⁰. Ufukların kaynaşmasını bir konu üzerinde sürekli cereyan eden bir birlik ve ayrılık diyalektiği olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Dilin sürekli devinim, değişim ve gelişim halinde olan bir yapısı vardır³³¹. Dil donmuş, ölü, durağan bir anlam ve kullanım olanağı toplamı değildir³³². Çünkü dili anlamak için onun içinde yaşamak gerekir³³³. Bu noktada Gadamer'in sürekli devinimliliğine vurgu yaptığı diyalog biçimindeki karşılaşmayı bir "kaynaşma" (*Verschmelzung*) olarak betimlemesi de dilin bu sürekli değişimine benzer. Kaynaşma, karşı karşıya duranların birbirlerinden

³²⁷ Gadamer, **Jacques Derrida'ya Cevap**, s. 326.

³²⁸ Akarsu, s. 31.

³²⁹ T. Kisiel, *Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği*, **İnsan Bilimlerine Prolegomena**, Paradigma, İstanbul 2002, s. 190.

³³⁰ Tatar, **Yazarın Niyeti**, s. 125.

³³¹ Ellul, **Sözün Düşüşü**, s. 28, dilin yapısı muhataplarını sonsuz yanlış anlamalar çağrışımlar ve yorumlama olanakları ile birlikte yaşar bir konuma getirmiştir.

³³² Akarsu, **Dil**, s. 33-34, yazar bu noktada ölü dillere değinir, ölü dillerin sözcük dağarcıkları gelişime kapalıdır. Dil ve yaşam ayrılmaz bir bütün olduklarından ölü dillerin incelenmesi yaşamla ilişki kopmuş olduğundan en derine inilerek eski ilkelerin yeniden diriltilmesi ile mümkündür.

³³³ Gadamer, **Wahrheit**, s. 171, bu durum ölü diller için de böylece geçerlidir, bu yüzden de hermeneutik sorunsal salt dili düzgün konuşma ustalığıyla yetinmez, konu hakkında doğru bir anlamaya varmak gerekir bu da dilin aracılığıyla ve dil ortamında vuku bulur.

çözülüp ayrılamayacak derecede birbirlerine girdikleri bir hemhal olma ve durağan kalmama anlamına gelir.

Gadamer'in oyun kavramını ele alışı ile dili bir araç değil bir ortam olarak tanımlaması birlikte değerlendirilmelidir. Dil kendisini konuşan öznel aracılığıyla temsil edilir. Böyle olunca da dil de tıpkı bir oyunu oynayan oyuncular aracılığıyla oyunun vuku bulması gibi kendisini var eder³³⁴. Her oyunun kendi kuralları vardır ve oyuncular, oyunu oynayabilmek için bu kurallar konusunda uzlaşmış ve oyunun içinde kendilerini unutmuş olmalıdırlar. Bu süreç dili kullanmaya benzer. Dili kullanırken, onun tarafından içerilmişliğimizi ve onun kurallarını unutmamızdır. Yoksa onu konuşmamız mümkün olmazdı. İşte bir dili konuşmak da bu yanılla bir oyunun içinde olmaya, oyunu oynamaya benzer. Benzer biçimde dil ve oyun ortaya çıkmak için sanki katılımcılarını aracı kılarlar. Nasıl ki oyun, oyuncular sayesinde ortaya çıkar, dil de kendisini konuşanların dolayımında var eder. Şu durumda dil de oyun da aslında vardır, oynanmaz ya da konuşulmaz kendisi oynanır ve konuşur, oyuncu ve konuşan da bir tür araçtır.

Diyalog, tarihi bir metnin sürekliliği içinde var olma tarzıdır. Diyalogun sürekliliği yeni katılımcıları gerektirir. Diyaloğun temel vasfı soru-yanıt diyalektikidir. Diyalog esnasında ortaya çıkan şey, yani logos, diyaloga katılan öznel bilinçlerden birine ait değildir. Çünkü gerçek bir karşılıklı konuşma sonrasında erişilen konu diyalogu olanaklı kılan bir aşkın zemindir³³⁵. Bu anlamda ufukların kaynaşmasını Hegel'in diyalektiği ile karıştırmamalıdır. Çünkü ufukların kaynaşması ile ortaya çıkan şey tez ile antitezin içinde var olan bir yeni sentez değildir, yani ufukların kaynaşmasının sonundan çıkan içinde zaten var olan bir sonuç değildir³³⁶.

Ufukların kaynaşması ile Gadamer'in kast ettiği ortaya şöyle koyulabilecektir; etkili tarih bilinci, hermeneutik ortama ilişkin bir bilinçtir. Öyleyse bu ortamın dışına çıkılamayacaktır ve üstelik onun hakkında tam olarak nesnel bir bilgiye ulaşılamayacaktır. Bu bağlamda tarihsel olarak verili olan, anlama ufukunu sınırlar ve geçmişle olan bağlantımızı sağlar. Ufuk ya da hermeneutik ortam olarak tanımlayabileceğimiz şey sınırlı bir ifşa anlamına gelir³³⁷.

³³⁴ Bernstein, **Objektivizmin**, 207, yazar bu tanımı Gadamer'in praxis ile hermeneutiğin kaynaştırılması için bir tür altyapı çalışması olarak görür.

³³⁵ Tatar, **Yazarın Niyeti**, s. 133.

³³⁶ Tatar, **Yazarın Niyeti**, s. 122.

³³⁷ Tatar, **Yazarın Niyeti**, s. 123, yazara göre burada söz konusu olan Hegelyen bir yatay tez- antitez

E. Anlama-Yorumlama-Uygulama Birlikteliği

Anlama Gadamer'e göre birbirinden ayrılabilen peş peşe bir süreç değil, aksine ayrılamaz biçimde kaynaşmış ortak bir yapıdır. Eski Grekçe bir sözcük olarak "theoria"nın kavramsal açıklanmasına başvurur. "Theoria" Grek düşüncesinde zaten hiçbir zaman sadece düşünsel ve edilgen bir sürece işaret etmez. Gadamer, anlamada örtük bir uygulama rolünü kavramak bize "temel hermeneutik sorunsalın yeniden kazanımı" olarak tanımlar³³⁸. Çünkü Gadamer için hermeneutik geleneğin anlama (*subtilitas intelligendi*, yorum (*subtilitas explicandi*) ve uygulamayı (*subtilitas applicandi*) birbirinden ayrı üç farklı süreç olarak görmesi bir yanlıştır. Bu üç unsur Gadamer'e göre iç içe geçmiş ve birbirinden ayrılamaz süreçler olarak işler. Her anlama edimi yorumu, her yorum da uygulamayı kendiliğinden içerir ve gerektirir³³⁹. Bu bağlamda hukuk uygulamasının Gadamer için özel bir anlamı vardır³⁴⁰. Çünkü bir hukuk kuralının yorumlanması daima konunun saptanması, hukuk kuralının yorumlanması ve uygulama aşamalarını ayırtılamaz biçimde bir arada içerir.

Gadamer, hukukun uygulayıcısı olarak yargıçlar için Aristoteles'in "phronesis"ine özel bir yer verir. Aristoteles, ruhun hakikate erişebileceği episteme, techne, phronesis, sofia, nous olarak adlandırdığı beş bilgi biçiminden söz eder. Bunlardan *techne* ile *phronesis* kavramlarının hukuk ve hermeneutik bakımından özel bir önemleri vardır. Techne, ereği dışarıda olan, imal etmenin bilgisini çağırıştır, zanaatın bilgisidir. Phronesis'in ise ereği kendi içindedir ve davranmak anlamındaki uygulamaya işaret eder, gündelik yaşama ilişkin ahlaki doğrunun bilgisidir. Phronesis, Yunanlıların, değişmez, kesin, sabit olanın, daima var olanın veya daima var olacak olanın bilgisinin bilimsel bilgi sayılması anlayışından bakılarak bir bilimsel bilgi sayılır. Çünkü *phronesis* tekil davranışın bilgisidir, yani hep tek bir durumda nasıl doğru davranılması gerektiğine ilişkin olanın bilgisidir. İmal etmek anlamındaki *technen*in bilgisinde erek dışarıdan koyulabilirken, davranmanın bilgisi anlamındaki phronesis ise yaşamının doğrudan kendisi olduğundan erek içkindir. Phronesis daima, şimdi ve burada olana ilişkin nasıl doğru davranılacağına ilişkin bilgisini verir. Bu anlamda *phronesis*

ilişkisi değildir, bu yüzden de dikey bir sentez kesintisine uğramaz.

³³⁸ Bernstein, **Objektivizmin**, s. 202.

³³⁹ Bernstein, **Objektivizmin**, s. 54.

³⁴⁰ Işıktaç, **Hukuk Normunun**, s. 33, yazar hukukun anlamlandırılması sorununun hukukun yorumlanması sorunu olduğuna değinir. Bu tam da Gadamer'in kast ettiği anlamda bir eş zamanlılık bakımından değerlendirilmelidir.

evrensel, tümel ve değişmez olanın bilgisi deęildir³⁴¹.

Techne ile phronesis tekile uygulanma bakımından benzerdirler. Techne de tekil durumun bilgisidir. Bu bakımdan ilk elde ikisinin de birbirlerine benzedikleri düşünülür. Teknik yetkinliğe sahip kimse somut bir durumda bu genel kuralı nasıl uygulayacağını biliyordur. Gelenek ve eğitim doğru olanın paylaşılması için öğrenmenin yollarından en önemlisidir³⁴². Techne ile phronesis'i birbirine bağlayan emarelerden biri uygulamadır. Ancak aralarındaki en önemli ayırım öğrenme kavramına ilişkindir, çünkü teknik bilgiyi insan bir tür öğrenme ile kavrar, dolayısıyla unutulması da mümkündür³⁴³. Ancak ahlaki bilgi böyle değildir. Çünkü insan daima bir 'davranan'dır, yani kendisinden bir karar vermesi beklenen bir durum içinde bulunur. Söz konusu durumun neyi gerektirdiği bu durum kavranmadan ortaya koyulamaz. Aristoteles etiğinde durum doğru tepkiyi belirler. Anlaşılanın doğru önyargıyı belirlemesi de benzer bir durumdur. Uygulama kavramı belirli bir gerilimi ortaya koyar, çünkü uygulama yine ancak öncesinde de bir şeylere sahip olduğunda söz konusudur³⁴⁴.

Gadamer hukuk hermeneutiğinin en önemli özelliğinin daima yorum ile uygulamanın eş anlı işlemesi olduğuna değinir. Bu özelliği ile hukuk hermeneutiği, onun genel hermeneutik yaklaşımı için bir örnektir. Hukuk hermeneutiği Gadamer için daha önce de belirtildiği üzere çok önemli bir rol oynar, çünkü hukuk hermeneutiği daima her anlamada ortak olarak içerilen bir süreç olan uygulamayla bir aradadır³⁴⁵. Anlamada her zaman anlaşılan metnin yorumun şimdideki durumuna uyarlanması anlamına gelen bir uygulama ortaya çıkar³⁴⁶. Gadamer için uygulama hep, hermeneutik süreçte anlama ve yorumlama ile birlikte bütünleyici bir unsurdur³⁴⁷.

Hukuk olan yasalarda kodifiye edilmiş olandır. Buna karşın Aristoteles yargıçların yargılama yetisine ilişkin techneden değil *phronesis*ten söz eder. Hukuk

³⁴¹ Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 100, bu anlamda yunan düşüncesinde ideal bir episteme bilgisi matematiğin bilgisidir, ancak episteme bilginin tek yolu değildir.

³⁴² Gadamer, **Wahrheit**, s. 102.

³⁴³ Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 101, ahlaki bilgi olarak phronesis bir somut olaya uyarlanamamışsa zaten bir ahlaki bilgi olarak değerlendirilemez; Solmaz Zelyut : Aristoteles Okumaları I - Nikomakhos'a Etik, III. Kitap , https://www.youtube.com/watch?v=_jM6v1bOSyM ; Solmaz Zelyut : Aristoteles Okumaları II - Nikomakhos'a Etik, III. Kitap, <https://www.youtube.com/watch?v=NuyCEXJpGs&t=318s>

³⁴⁴ Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 102.

³⁴⁵ S. Meder, **Ius non scriptum**, s. 157.

³⁴⁶ Gadamer, **Wahrheit**, s. 313.

³⁴⁷ Gadamer, **Wahrheit**, s. 313.

uygulamasý bir techne faaliyeti değildir, çünkü öncelikle hukuki kural bir genel kuraldır ve onun tikel somut bir olaya uyarlanması phronesisin ahlaki duyarlığı gibi somut olaya ilişkin bir doğru davranmayı içerir. Hukukun uygulanmasında bir imal (herstellen) faaliyeti değil, bir davranış (handeln) faaliyeti söz konusudur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GADAMER'İN HERMENEUTİK DÜŞÜNCESİNİN HUKUKA YANSIMALARI

Bu bölümde öncelikle hukukta yorumun statüsü sorunu, hukuk metninde anlamın ölçütleri ve hukukun yorumdan ayrı bir anlamı olup olamayacağı üzerinde durulacaktır. Yasa yorumu bir mantık işlemi değil, daima yaratıcı bir etkinliği de içeren bir faaliyettir. Bir hukuk metninin anlamı uygulanacak her somut olayda ortaya çıkar. Bu da yorumun anlam için ontolojik bir zorunluluk olduğu anlamına gelir.

Hukuk düzeninin hüküm kurmak için gerekli gördüğü tutarlı ve ikna edici bir ölçüt olarak maddi gerçekliğin inşa edilmesi ve hermeneutik bir ölçüt olarak vicdani kanaat üzerinde durulacaktır. Gadamer geçmişte yitip gitmiş bir olayın anımsanmasında sadece bir yeniden inşa değil bir baştan inşa olduğundan söz eder. Tanıklar beyanlarıyla maddi gerçekliği inşa eden anlatıcılardır. Doğrudanlık ilkesi de maddi gerçekliğin, gerçekliği bizzat araştıran özne olarak yargıçlarca deneyimlenerek inşasını sağlar. Bu sayede yargıç kanıtları bizzat kendi duyu organları ile deneyimleyecek, bir tür katılım ile kendinde inşa edecektir. Hukukta, doğrudanlık sayesinde Gadamer hermeneutiğini andırarak öznenin kendini katmasıyla bir anlama süreci oluşur.

Bu bölümde Gadamer'in yargıca yüklediği etken role bağlı olarak Dworkin'in Herkül'ü ile Aristoteles'in phronesis sahibi yargıçı karşılaştırılacaktır. Yargıcın hüküm verme yeteneğini bir sanat gibi kullanarak çözüm getirme biçimlerinden hermeneutiği ilgilendiren en önemli zemin hakkaniyettir. Somut durum adaleti olarak hakkaniyet tam da phronimos olan yargıcın çözümleyebileceği bir düğümdür.

Son olarak hermeneutik adaletsizlik kavramına değinilecektir. Tek sorun, hukukun ötekileştirdiği kesimlerin sadece kendilerini ifade edebilecekleri bir dilden yoksun kalmaları değil aynı zamanda onların kendilerini anlayabilecekleri bir zeminden de yoksun kalmalarıdır. Çünkü anlama dil içinde gerçekleşir, dil de Gadamer'in dediği gibi bizzat kendisi bir gelenek niteliğini taşır. Oysa Gadamer'in hermeneutiği başka olanların deneyimlerine, kendilerini anlatmalarına ve

anlamlandırmalarına bir açıklık sunar. Bu bakımdan hermeneutik hukukun işitmediği ötekileştirdiklerinin kendilerini ifadesine hukuk içinde bir imkan sağlar.

A.Hukukta Yorum Sürecinin Niteliği

Bir hukuk metninin uygulanması için yazılı metnin tekil olaya uyarlanması, bunun için de kararı verecek olan yargıç tarafından yorumlanması gereklidir. Yargıcın yasanın uygulanmasına ilişkin her kararı bir yorumdur, çünkü karar yargıç tarafından yasanın nasıl anlaşıldığının ortaya konulmasını ifade eder. Hukukun her uygulanması onun bir görünümü olarak yasanın yorumlanmasını zorunlu kılar. Yani hukuk metninin yorumlanması kimi zaman değil, daima gereksinim duyulan bir etkinliktir. Oysa yorumun öğretilerde yalnızca yasanın anlamının belirsiz kaldığı zamanlarda başvurulmuş bir etkinlik olduğunu savunan görüşler de vardır. Yorumun her zaman mı yoksa yalnızca metnin anlamının bulanık olduğu durumlarda mı başvurulacak bir etkinlik olduğu hermeneutik geleneğinde anımsanacağı üzere bir kırılma anıdır. Hermeneutik geleneğinde Schleiermacher gibi hukuk hermeneutiği için de Savigny yorumun yalnızca anlamın belirsiz olduğu zamanlarda değil metnin her anlaşılmasında yapılan bir şey olduğu anlayışını getirmiştir. Bu bakımdan da hukukta yorumun statüsünün tanımlanması onun sınırlarını çizer³⁴⁸.

Hukukta yasanın uygulanmasına ilişkin yorumu yapacak olan yetkili mahkemelerdir, yani yargıçlardır. Bu nedenle de yasa koyucu ile yargıç konularının karşı karşıya geldikleri düşünülür. Yargıçların yetkisi ve yargılama faaliyeti yüzünden yasa koyucunun iradesinin çiğneneceğinden çekinilir. Montesquieu ünlü deyişinde “yargıçların yasa koyucunun ağzı olduklarını” söylerken bu kaygısını ifade etmiştir. Bir hukuk metnini yorumlamak, metnin zaten sabitlenmiş anlamını iletmek midir yoksa her hukuki olguda anlamı baştan yaratmak mıdır sorusunun yanıtı, yargıcın yorum faaliyetini niteleyecektir. Yorum eğer Montesquieu'nün öne sürdüğü gibi bir faaliyetse yargıcın kendi yeteneğine ilişkin bir özelliği söz konusu olmayacaktır, ancak eğer

³⁴⁸ Gadamer, **Wahrheit**, s. 315, Bu sorun aynı zamanda hukuki yorumun metin ile ilişkisinin nasıl tanımlandığıyla ilgilidir. Eğer yorumu ontolojik zorunluluk olarak değerlendirirsek bu durumda yorumu yalın bir mantıksal süreç değil Gadamer'in de savunduğu gibi yargıcın da katıldığı yaratıcı bir süreç olarak değerlendiririz. Ancak yoruma yasanın anlamının kapalı olduğu bazı durumlarda başvurulduğunu düşünürsek yargıcın yaratıcı faaliyette bulunmadığını, hukuk yargılamasının düz bir mantıksal süreç olduğunu düşünebiliriz. Çünkü anlamın kapalı olmadığı durumları ve doğrudan bir anlamı ilettiği varsayılmış olacaktır.

yorum anlamın inşa edilmesiyle bu durumda yargıçtan beklenen kendisinin de sürece dahil olacağı bir etkinliktir.

Bu bağlamda hukuk yorumuna yaklaşımlarına ilişkin genel kabul görmüş bulunan Kemal Gözler'in sınıflandırmasına değinilmelidir. Bu kuramlardan ilki klasik yorum kuramı, karşıtı ise realist yorum kuramıdır. Klasik yorum kuramına göre yargıçlar kararlarında yeni bir şey ortaya koymışlardır, büyük önerme olarak yasa maddesi zaten tikel olguyu içerir. Yargıç da önermeyi hazır olarak bulur. Yargı etkinliği de ancak bu büyük önerme olarak ifade edilen yasa maddesinin somut olaya denk düşürülerek uygulanmasıdır³⁴⁹. Yargıç yasanın uygulayıcısıdır, karar verme sürecinde kendinden katacağı yaratıcı bir özelliği yoktur. Anlam yasa müdahaleyi gerektirmeden kendinde ve hazırda bulunmuştur. Yorum, yalnızca yasa metninin anlamının kapalı olduğu zamanlarda gereklidir. Bu da yorumun yasanın uygulanması için zorunlu olarak ortaya koyulacak bir faaliyet olmadığı anlamına gelir. Başka bir deyişle yargıcın yasa metnini olaya uyarlamasının adı yorum değildir. Bu yaklaşım, hermeneutik geleneğinde de modern öncesine denk düşer. Anımsanacağı üzere yorumun yalnızca bir metnin anlamının kapalı olduğu kısımlarında değil tümünde yapılması gerektiğini Schleiermacher ve dönemdaşı Savigny savunmuştur.

Oysa realist yorum kuramında yargıcın faaliyeti, yaratıcı olarak tanımlanmıştır. Yasa metninin anlamını belirlemek yargıca düşmüştür. Yasa koyucu yasa metnini hazırlasa bile onu uygulama için biçimlendirmeye ve içeriklendirmeye yargıç yetkili ve görevli olduğundan neredeyse gerçek yasa koyucu yargıç olarak tanımlanmıştır. Yargıç bu anlamda büyük önermenin de gerçek yaratıcısıdır³⁵⁰. Klasik yorum kuramının aksine yorum kaçınılmaz bir etkinliktir, hukukun her yeni olayda uygulaması daima kendiliğinden bir yorumlama faaliyetidir. Realist yorum kuramına göre bir hukuk metni birden fazla normu içerebileceğinden, anlamında da sürekli bir belirsizlik söz konusudur. Yani bir hukuk metni birden fazla anlam taşıyabilir, o birden çok anlamların potansiyelidir. Bu nedenle de yorum işlemi metnin içerdiği alternatif normlar arasında yapılan bir seçimdir. Metinlerin kendi kendilerini yorumlamaları imkansızdır, yorumların bir yorumcuya bağlı olarak ve onun tarafından yapılması gerekir³⁵¹.

³⁴⁹ Kemal Gözler, **Hukuka Giriş**, Ekin Kitabevi Yay., 2018, s. 274.

³⁵⁰ Gözler, **Hukuka Giriş**, s. 274.

³⁵¹ Gözler, **Hukuka Giriş**, s. 277.

Realist kuram olarak sınıflandırılan yaklaşıma göre yorum, yorumcunun iradesine bağlı bir etkinliktir. Bu bağlamda yorumdan önce sadece bir metin varsa ve metnin içerdiği birden fazla normdan sadece birini yargıç seçecekse yasa koyucu olarak nitelenebilecek kimse yasanın yazarı değil onun yorumcusudur. Böyle olunca da yorum bir tanıma işlemi değil bir irade işlemidir, yani yargıç yasa metninde yer alan bir normu tanıyıp onaylamakla yetinmez, çünkü onu yorumlayacak olan yargıçtan evvel kendinde saklı yasa metninin objektif bir anlamı yoktur³⁵². Çünkü anlam metinde kendiliğinden var olan ve kendiliğinden vücuda gelen bir şey değildir.

Gözler, realist yorum kuramının modern hermeneutiğin bir özelliği olan metinlerin kendi kendilerini yorumlayamadıkları, daima bir yorumcuya gereksinim duydukları savunusuna benzerliğine işaret etmiştir³⁵³. Realist kuram Gadamer'in her metnin ancak yorumlandığı zaman varlık kazandığı ve yoruma ontolojik bir anlam atfetmesini düşündürür³⁵⁴. Gözler realist yorum kuramını hukuk hermeneutiği ile doğrudan ilişkili görmüştür, realist yaklaşım için yorum sorunu doğrudan hermeneutik bir süreç olarak değerlendirmiştir³⁵⁵. Realist kuram yorumlananın hukuk normu değil hukuk metni olduğunu ve bu yorumlama işleminin metinde birden çok içerilme olasılığına sahip normlardan birini tanımak anlamına geleceğini ifade eder. Bu bağlamda da yorum metinde içerilen hazır anlamın tanınması değil yorumcunun iradesi ile yaptığı bir işlemdir³⁵⁶. Yorumcu hukuk metninde içerilen birden çok anlamın içinden birini seçer, ancak hukuk kuralının uygulanması için metnin anlamının belirlenmesi daima bir yorumlama anlamına gelir. Çünkü hukuk normu söz konusu metnin anlamıdır ve anlam da ancak yorum ile ortaya çıkar. Hukuk metnin anlamı doğrudan algılanabilir bir şey değildir, bunun için yoruma gereksinim duyar³⁵⁷.

³⁵² Gözler, **Hukuka Giriş**, s. 278, bu iddia Gadamer'in yorumlanmamış bir metnin olmadığı sözüyle özdeştir. Ancak buradan yargıcın keyfi bir yorumcu olduğu sonucuna gidilmemelidir. Çünkü metnin otoritesi ile yorumun tabi olduğu kurallar başka bir şeydir ancak metnin yorum öncesinde ve ona gereksinim duymadan kendiliğinden bir anlamı olduğunu düşünmek ise başkadır.

³⁵³ Gözler, **Realist Yorum**, s. 212, genel hermeneutik kuramı içinde yazarın niyetine ağırlık verildiğini belirtmiştir, bu eğilim kanonun bir kısmını oluşturduğuna daha önce değinilmişti. Yazar, Dn 31.de ise yorumda yorumcunun önkabullerinin ve niyetinin önem taşımasından söz etmiştir, ancak bu hermeneutiğin bir koludur, Gadamer için böyle bir şeyden söz edilemez. Yorumcunun katılımını daima vurgulamasına karşın Gadamer'de yorumcunun iradesinden değil yorumcunun ufkundan ve önyargısından söz edilir.

³⁵⁴ Gözler, **Realist Yorum**, s. 209.

³⁵⁵ Gözler, **Realist Yorum**, s. 210.

³⁵⁶ Kemal Gözler, **Hukukun Genel Teorisine Giriş**, Ankara, US-A Yayıncılık, 1998, s. 190.

³⁵⁷ Gözler, **Hukukun Genel Teorisine**, s. 187.

1. Hukuk Yorumunun Statüsü

Hukuk metinlerinde yorum işlemi ya bir mantıksal faaliyettir ya da yaratıcılığın devreye girdiği bir süreçtir. Hukuk metninin yorumlanması işinin nasıl tanımlanacağı yargıcın rolünü de belirler. Çünkü eğer yorum salt bir mantık süreci olarak görülecekse yargıcın kendisinden sunacağı bir yaratıcı katkısı yoktur. Bu durumda yargıç da metindeki açık anlamı somut olaya doğrudan uyarlayan, edilgen bir aracı olarak kalır. Oysa yasa yorumu eğer yargıcın kendisini de kattığı yaratıcı bir işlemse bu durumda yargıcın varlığı önem kazanacaktır. Yargıç, yasanın yorumunda anlamı her defasında yeniden yaratacaktır. Yasa metni her olayda başka bir sonuca ve anlama olanak tanıyacaktır. Metnin anlamı durağan, kesin, mutlak ve özdeş olmadığından yargıca bağımlı olacaktır. Yargıç yaratıcı bir faaliyet yürüten etkin bir özne olarak yorumlamada başrolde yer alacaktır.

Hukuk yorumu mantıkçı yaklaşım tarafından altlama (subsumtion) olarak tanımlanır³⁵⁸. Altalama mantıkta, daha dar çerçeveli kavramların daha geniş olanlarca içerilmesidir. Bu durum da ancak büyük önerme ile küçük önermenin her ikisinin de betimlenmesiyle yani büyük önermenin hangi özelliklerinin küçük önermede yinelenildiğinin saptanmasıyla mümkündür. Çünkü küçük önermenin başkaca özellikleri daha vardır, ve bu sayede büyük önermeden özelleşerek ayrılması söz konusudur. Örneğin atlar, omurgalılar familyasının bir alt sınıfıdır. İşte, hukuk uygulamasında ise küçük kavramın büyük kavrama altlanması değil, yasadaki vakıanın altına somut olayın yerleştirilmesi söz konusudur. Esasında somut olay bir dilsel ifade ile betimlenir, yani dile dökülür ve dönüştürülür. Bu noktada gündelik dil ile hukuk dilindeki kavramların anlamlarındaki ayrımlar da altlama kategorisi bakımından sorun oluşturur. Bir başka sorun da altlamada büyük önermenin tüm ayrıntılarının şaşmaz ve değişmez biçimde kesin olarak tanımlanması gerekliliğidir. Oysa hukuk yasası için bu olası değildir³⁵⁹.

³⁵⁸ Vecdi Aral, **Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine**, İstanbul, On İki Levha Yay, 2012, s. 180; Yasemin Işıkaç, **Hukuk Normunun Mantıksal Analizi**, İstanbul, Filiz Kitabevi, 2004, s. 105.

³⁵⁹ Karl Larenz, **Methodenlehre der Rechtswissenschaft**, Berlin, Springer Verlag, 1995 s. 94-95, Larenz'e göre yasanın saydığı özellikleri taşıyan hukuki tipiklik ve tamamlanmayı gerektiren değer ölçütleri ise kesin bir tanımdan kaçınır. Bir yaşam olayının bir tipiklik olarak atanması ya da doldurulması gereken bir ölçütün anlamlandırılması altlama olarak tanımlanamaz, ancak değer yüklü bir atama işidir. Engisch ise karşıt görüştedir, ona göre hukuki hüküm kurma süreci bir altlama işidir, ancak o bu süreci farklı tanımlamıştır; ona göre hüküm kurulacak olan somut olgunun özelliklerinin üst kavram ile değil hüküm kurulacak olan olgunun daha önceki olaylarla eşit tutularak göz önüne

Atlama ile kast edilen tümdengelim yolu ile hukuki vakıaya ulaşma sürecidir, özel olan yaşam olayı genel olan hukuk normuna denk düşürülerek hukuki yargıya varılır. Atlamada büyük önerme yasa maddesi, küçük önerme de somut olay olarak görülür. Öyleyse büyük nerme, “Eğer T olayı gerçekleştirilirse R hukuki sonucu ortaya çıkmalıdır” olacaktır. Büyük nerme koşullu bir ifadedir, ancak küçük önermede böylesi bir durum yoktur, küçük önerme yalnızca bir betimlemedir. Öyleyse küçük önermede, A kişisinin eylediği S eylemi T vakıasına denk dřr³⁶⁰. Örneğin, TCK md. 141 uyarınca zilyedinin rızası olmadan bir taşınır malı kendisine veya başkasına bir yarar sağlamak maksadıyla bulunduğu yerden alan kimseye bir yıldan üç yıla dek hapis cezası verilmelidir. X adlı kimse Y adlı kimsenin cüzdanını Y’nin rızası olmadan almıştır. Öyleyse X adlı kimse R cezasına çarptırılacaktır. Oysa yasa maddesinde betimlenen eylemin, X’in yaptığıyla özdeş olarak değerlendirilmesi başkaca ek muhakeme süreçlerini de beraberinde getirir. Çünkü sözgelimi taşınır malın ne olduğunu bilmeyen bir kimse bu konuda emin olamaz. Oysa bir hukukçu için bu kolaydır, çünkü bu konuyla ilgili bir hukukçunun sahip olduğu verili doğru öncüller bulunur³⁶¹.

Atlamada ancak öncüllerin doğruluğu koşulunda varılan sonuç da doğru olacaktır, öncüllerin yanlış olması durumunda ulaşılan yargı da yanlış olacaktır. Bu nedenle hukuksal karar verme sürecinde içerikler önemlidir. Ancak hukuksal tasımın imkanları hukuk güvenliği bakımından ona hukukçuların peşinde olduğu değerden bağımsız ve kesin bir yasa uygulaması olanağı sunduğundan önemlidir. Atlama için bir başka risk de bir somut olayın yalnızca tek bir hukuki norm ile ilişkilendirilemeyeceği, çoğu zaman ceza hukukunda da medeni hukukta da birden çok norm ile ilişkilendirilmesinin mümkün olmasıdır. Bu durumda tek bir somut olayın hangi hukuk normuna uyarlanacağı sorununda atlama çözüm için yeterli deęildir³⁶².

Hukuk normu, yargıcın yargılama faaliyeti ile uygulamada yer bularak hayata geçirilir. Hukuk metninin yorumlanması yargıcın hem bir görevi hem de yetkisidir. Gadamer yargıcın, hukuk kurallarını önüne sunulan her bir somut ve özel olaya dümdüz “uygulamadığını” savunur. Tam aksine Gadamer’e göre yargıç her yeni

alınmasıdır.

³⁶⁰ Heinrich Honsell/ Theo Mayer Maly, **Rechtswissenschaft**, Nomos Verlag, 2017, s. 83.

³⁶¹ Ertuğrul Uzun, **Hukuk Metodolojisinin Sorunları**, İstanbül, İthaki Yayınları, 2016, s. 88-89.

³⁶² Honsell/ Maly, **Rechtswissenschaft**, s. 84-85, abartılması durumunda yargıcı bir atlama otomati olarak değerlendirmek mümkündür.

durumda yasayı ve önceki olayları yeniden yorumlamalı ve kendine mal etmelidir³⁶³. Aristoteles'in phronesisini hukuk hermeneutiği ile birlikte ele almasıyla Gadamer evrensel ile özelin sıkı sıkıya birlikte belirlenme sürecini ortaya koyarak genel hermeneutik için bir örnek oluşturur³⁶⁴.

Bir hukuk metninin genel ve soyut olması demek, onun somut bir varlığa bağlı bir içerikten uzak olması demektir. Maddeden uzak bir içeriğe sahip olan hukuk metni için vakıadaki öznelerin yasa metninde hiçbir yeri yoktur. Norm soyuttur, maddi bir içerikten bağımsızdır. Oysa eğer yoruma atılma denirse bu durumda bir maddi içeriğin maddi olmayan bir norm tarafından içerilmesi söz konusudur. Bu iddia da bir maddenin, bir madde olmayışta içerildiğini ortaya koyar. Olgunun çözümü sürecini atılma olarak görmek, gerçekliğin bir norma tipik olarak aynı biçimde uyarlandığını varsaymaktır. Halbuki olgu gerçekliğin bir parçasıdır, normun değildir³⁶⁵.

Mantıksal bir süreç olarak atılmada asla bir olgunun hangi ayrıntılarının karar ile ilişkili, hangilerinin ise önemsiz olduklarına ilişkin bir açıklama kuralı yoktur. Olayın hangi ayrıntılarının eleneceği konusunda atılma yönteminin göstereceği bir yol yoktur, hukukçu normdan doğacak olana yardımcı olacaktır. Çünkü atılma tek başına hüküm kurulmasında önemli ve belirleyici olan özgün ayrıntıların seçilmesini, buna karşın önemli ve belirleyici olmayanların ise elenmesinin nasıl gerçekleştiğini açıklamaz³⁶⁶. Gadamer yargılama faaliyetini bir atılma işlemi olarak değerlendirmeyi "amatör bir yaklaşım" olarak görmüştür, çünkü atılma bir mantıksal süreçken yasanın uygulanması sadece tikelin genelin altına yerleştirildiği yalın bir mantıksal işlem değildir³⁶⁷. Bir hukuk normunun "soyutluk uykusu"ndan uyandırılarak bu sayede betimlenen gerçekliğin bileşenlerini içerebilmesi için bir somut olay sayesinde canlandırılması gerekir³⁶⁸.

Yaşamdaki olaylar karşımıza hukuk metninde yazılı olduğu gibi çıkmazlar. Bir

³⁶³ Gadamer, **Wahrheit**, 315.

³⁶⁴ Bernstein, **Objektivizimin**, s. 211. Burada belki akla takılan şu olur, Gadamer hermeneutiği bir yöntem olarak görmediğini iddia etmekteydi ancak hukuk hermeneutiğini daima genel hermeneutik ve tin bilimlerinin içinde bulunduğu kriz için bir çıkış olarak önerirken bir çelişkiye düşmüş gibi görünür.

³⁶⁵ Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 110.

³⁶⁶ Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 111, bu nokta aynı zamanda Savigny'nin söz ettiği normun gündelik yaşama adım atması için yapılması gerekeni çağırıştırır, birinci bölümde Savigny'ye değinilmiştir.

³⁶⁷ Hassemer, **Juristische**, s. 209.

³⁶⁸ Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 112, tanım yazara aittir. Yazar kendi seçtiği bir kararda Almanya ilk derece mahkemesi ile Alman Yargıtayı'nın kararları arasındaki ayrıma dikkati çekerek bunun apaçık yargıçların yaratıcılıkları sayesinde olanaklı olduğuna değinir.

olgu bize “borç ilişkisinde borçlu alacaklıya sözleşmeden doğan bir sorumluluğun ihlali dolayısıyla tazminat ile sorumlu olması” biçiminde çıksaydı bu durumda çözülmesi gereken bir sorun, tanımlanması gereken somut olay olmayacaktır. Ancak somut olaylar ilgililerine bu biçimde görünmezler. Tanımlanmaları ve hukuki olarak niteliklerinin belirlenmesi gerekir, bunun için de somut olayın hangi özelliklerinin göz önünde bulundurulacağı ayrıca saptanmalıdır. Olayın çözümlenmesi şöyle bir süreci içerir: Hukuk normu sadece, sorumluluk ihlali içeren davranışın ardından ne yapılması gerektiğini gösterir, ancak sorumluluk ihlalinin tek tek hangi durumlar olduğunu, yani içeriğinin nasıl doldurulması gerektiğini göstermez. Hukuk normunun kendiliğinden bir anlamı yoktur. Bu durumda hukukçunun sorumluluk ihlali kavramının tanımlanması konusunda bir ön-anlamaya da sahip olması gerekmez. Yani yargıcın özgün yetisi sayesinde bir olayın ona uygun düşen norm ile karşılıklı bir ilişki kurarak belirlemesi söz konusudur. Hukukçu daima yaratıcı bir bilinçle bu süreci ilerletir³⁶⁹. Normun anlamı somut durumda kendisini açık eder. Hukukçunun yaratıcı gücü olgunun betimlenmesiyle ilgili normun saptanması olanağını tanır.

Kıta Avrupası hukuk sistemine ek olarak içtihadi nitelikte olan *common law* sistemi bir uyumsuzluğun sonraki davaların çözümünde yol gösterici örneklemeyi (analoji) geçerli yöntem olarak ortaya koyar. *Common law* yargıcı, emsal kararları kendi önüne gelen kararında dikkate alır, ancak bu dikkate alma mutlak bir bağlayıcılık değildir. Her olay birbirinden ayrı olduğu için yargıcın ayrı bir karar verme olasılığı bulunur, yargıçlar her hukuki olaydaki davranış kalıplarını tanımlamalıdır ve bu kalıpların arasında emsallerinden hangisine uyduğunu bulmak zorundadır³⁷⁰.

Altımanın ardından değinilmesi gereken bir başka yaklaşım da Charles Sanders Peirce’inkidir. Peirce, klasik mantığın tümevarım ile tümdengelim yöntemlerinin yanında üçüncü usavurma yöntemini abdüksiyon olarak tanımlamış ve bunu *common law* sistemi içinde yargıcın karar verme sürecini açıklayıcı bir süreç olarak görmüştür. Peirce hukuk yorumu için “abdüksiyon” kavramını önermiştir³⁷¹. Abdüksiyon, yeni durumların açıklanması, hipotezlerin temellendirilmesi, yeni bilgi üretilmesinin aracıdır, Peirce bu kavramı Aristoteles’ten almıştır³⁷². Abdüksiyon,

³⁶⁹ Kaspers, *Jurisprudenz*, s. 116; Ertuğrul Uzun, *Akıl Tutkunu Hukuk*, İstanbul: XII Levha Yay., 2010, s. 12-13 .

³⁷⁰ Ertuğrul Uzun, *Hukuk Göstergibilimi*, İstanbul, Nora Kitap, 2017, s. 192.

³⁷¹ Uzun, *Göstergibilim*, s. 197.

³⁷² Uzun, *Göstergibilim*, s. 198.

hukukta yargıcın ilk elde nasıl olup da yasanın bir başka maddesi değil, öbürünü seçtiği, yani uygulanacak hukuk kuralının bulunması sürecinin tanımlanmasıdır³⁷³.

Abdüksiyon, Peirce tarafından bir tür sentez olarak betimlenmiştir, çünkü tümdengelim yeni bir bilgi yaratmaz, tümevarım ise sınıflandırma işine yaramaz. Örneğin bir avuç nohut görüldüyse ve ortalıkta nohut dolu bir heybe varsa bu birbirinden bağımsız iki bilgi ancak abdüksiyon ile bir araya getirilir ve eldeki nohutların ilgili çantadan çıktıkları sonucuna varılabilir. Abdüksiyon ile çanta ve nohutlar arasındaki uzaklık, çantanın büyüklüğü, nohutların kilosu gibi veriler de kullanılabilir³⁷⁴. Mantık için geçerli çıkarım sunmasa da araştırılabilecek yeni eylemler ve yeni çıkarımlar için doğruluk olasılığı içeren bir yeni önerme yaratılır. Abdüksiyon tümevarımdan daha güvenli bir sonuç sağlar³⁷⁵. Bu bağlamda Peirce'nin düşündükleriyle açıklanacak olursa yargıç muhakemeye bir keşifle, izlenimle başlar³⁷⁶.

Peirce'inkine benzer yaklaşım Holmes'ta da söz konusudur. Holmes'in işaret ettiği nokta yargıçların doğrudan matematiksel bir akıl yürütme ile hukuki yargıya ulaşmadıklarıdır. Yargıçlar genel bir kuramla işe başlamazlar. Yargıcın fiilen uygulamasından önce hukuki bir kavramın varlığından söz edilemez. Hukuki kavramlar belirli davaların sonuçlarını açıklamada yardımcı kuramlar olarak dahildirler ve öteki olguların ışığında değiştirilebilirler³⁷⁷.

Yargılama sürecinde, yargıcın olguyu hukuki bakımdan tanımlama işleminin abdüksiyon ya da analogi olduğu yaklaşımlarında da bir aksaklık bulunmaz. Yargıç analogiyi kurarken analoginin birinci öncülünü hukuksal usavurmada verili olarak kabul etse de aslında böylesi bir öncüle sahip değildir. Yani hiçbir çıkarım kendiliğinden durup dururken ortaya çıkmaz. Tümdengelimden önce de daima bir sorun ya da soru vardır. Bu soruyu Şafak Ural, önermeyle ilgili sorulacak bir ilksel "niçin" olarak adlandırır. Bu 'niçin' sorusu hukuksal usavurma bakımından 'neden' sorusuna

³⁷³ Ertuğrul Uzun, Hukuksal Usavurmada Dedüksiyonun Yersizliği, Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar Sempozyumu-IV -İstanbul, Türkiye, 25-29 Ağustos 2008, **HUSA-Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi**, s. 60. yazar bunu karanlık ve aydınlatılmamış bir süreç olarak tanımlar, hukuk literatüründe henüz yeterince üzerinde durulmamıştır.

³⁷⁴ Uzun, **Göstergebilim**, s. 202-203.

³⁷⁵ Uzun, **Göstergebilim**, s. 201.

³⁷⁶ Uzun, **Göstergebilim** s. 206, (Holmes'ten aktaran).

³⁷⁷ Uzun, **Hukuksal Usavurmada**, s. 6.

çevrilebilir³⁷⁸. Gadamer'in metnin anlaşılmasında okurun/ muhatabın daima bir soru ile yaklaşması, anlamayı daima bir soru- yanıt diyalektiğinin ilerleyişi olarak betimlemesi, usavurma öncesi öncüllerin bir araya getirilmesi sorununa denk düşer. Daha önce de değinildiği üzere Gadamer metinleri okurken okurun /ilgilinin bir soru ile yaklaştığına, anlamının bu soruya bir yanıt içerdiğine değinmiştir. Okurun/yorumlayanın kendisine sorulmuş bir "soru" düşüncesi fenomenolojideki yönelimselliği çağırır³⁷⁹. Husserl'in belirttiği gibi bilinç daima kendi dışındaki bir şeylerin bilincidir, bir şeye yönelir. Bu yaklaşım işte insan davranışının basit bir nedensellik içermediğine, nedenselliği aşan yönelimsellik anlamındaki niyetli eylemine işaret eder³⁸⁰. İnsanın eylemleri bilinçli olduğu gibi amaca yöneliktir, niyetlidir³⁸¹.

Anlamak daimi bir risk alma işidir, hukuk yasalarının anlaşılmasında da aynısı geçerlidir. Yorumda güvenilirliğin sağlanması için yorumcunun kendi yorumunun norm ile örtüşmesi olduğu kadar olgunun açıklığı ile örtüşmesinden de sorumludur. Norm, olgunun çözülmesi için önemli bir işleve sahiptir. Neyin aranacağını önceden belirler. Sözgelimi, ilgili yasa maddesi sorumluluk ihlalden söz ederek olayda araştırılması gerekeni vermiştir. Bir olayı bir dava haline getirmekte normun varlığı kurucu bir işleve sahiptir, aynı durum karşıtıyla da geçerlidir. Yani olgu da normu belirler. Norm ile olgu arasındaki birbirini yaratma ilişkisi karşılıklıdır. Ancak normun ifade ettiği "sorumluluk ihlali" kavramının anlamının ne olduğu ise durağan bir anlama sahip değildir, her yeni hukuki olayda içeriği yeniden betimler³⁸². Olgu ile norm karşılıklı bir sürekli ilişki

³⁷⁸ Uzun, **Hukuksal Usavurmada**, s. 9-10, Şafak Ural'dan akt. Dedüksiyonda Öncüller mi Yoksa Sonuç mu Önce Gelir?, s. 523, Ural şöyle bir örnek sunar, eğer yeşil kalemimi arıyorsam ve tüm kalemlerimi okulda bırakmışsam, bu iki öncülün bir araya getirilmesi ile yeşil kalemimin o halde okulda olduğu sonucuna ulaşabilirim der. Yani eğer aradığım bir yeşil kalem yoksa söz konusu öncüllerin bir araya getirilmesi için neden bulunmaz.

³⁷⁹ Harun Tepe, XXV. Düşüncenin İzinde, E. Husserl. <https://www.youtube.com/watch?v=7YG6F8eAQb4&t=492s>

Burada belki Husserl'in öznesinin yönelimselliğinin kurucu (konsitativ) işlevini anımsamalıdır. Husserl'e göre öznenin yönelimi ile nesne artık nesne olur. Yönelimsellik bu bakımdan kurucudur. Gadamer'in diyalogundaki sorunun da böylesi kurucu bir işlevi vardır. Sorudan önce kendinde bir anlam yoktur. Belki hukukun da olguya yönelmeden önce onun kendiliğinden hukuki bir karakter edinmemesi durumu buna benzetilebilir, hukuki vasıflandırmanın da hukuk anlamında kurucu bir işlev vardır.

³⁸⁰ Niyazi Öktem, **Fenomenoloji ve Hukuk (Hukukun Özü Sorunu)**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1982, s. 30-31.

³⁸¹ Ernest Hırş, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri**, (güncel dile uyarlayan Selçuk Baran), Banka ve Ticaret Hukuku Araştırmaları Enstitüsü, Ankara Üçüncü Tıpkı Basım, Ankara 2001, s. 51.

³⁸² Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 117.

içindedirler. Bu karşılıklılık ve süreklilik hali birbirlerine etki ettikleri, birbirlerini biçimlendirdikleri anlamına gelir.

Bir hukuk olayının çözümü süreci bakımından yargıcın işlemini betimleyecek bir başka noktaya daha değinilmelidir. Hukuksal usavurma sürecinde yargıçların salt klasik formel mantık kurallarıyla düşünmediklerinin ve yargı kurmadıklarının bir başka işareti de “usa yatkınlık” kavramıdır. Usa yatkınlık kavramı ile formel mantığın ötesindeki insanın niyetli eyleminin mantığına işaret eden materyel mantık söz konusudur³⁸³. Hukukun formelliği karşıtı cephesinin bir temsilcisi olan Luis Recasens-Siches hukukun ussallığını eleştirir ve hukuku insan yapısı olması nedeniyle doğa bilimlerinin fizik doğayı açıklarken dayandığından ayrı ve tümüyle insan eyleminin amaçlılığıyla belirlenmiş bir ussallıkla betimler. Recasens-Siches, ussal olmayan ama usa ilişkinliğin kapsamında anlaşılması gereken bir “usa yatkınlık”tan söz eder. Bu kavramın açıklanmasına ilişkin örnek kültürlerarası bir ayrılığın hukuki buyrukların yorumlanmasını haklılaştırabilen, usa uygun kılan yaklaşımla ilgilidir. Örnek şöyledir: “Gara köpekle girilmez” ifadesi Polonyalı bir kapı görevlisi ile Hint bir kapı görevlisi tarafından ayrı yorumlanabilecektir. Eğer kapıda yazan uyarı sözcüğü sözcüğüne birebir yorumlamaya kalkılsa, gara inekle girilmeye çalışılması makul görülebilecekken sağduyu gereğince bunun mümkün olmadığı anlaşılacaktır. Oysa Hindistan’da kutsal bir hayvan olan inekle gara girmeye çalışılmasında ise aynı biçimde bir usavurma geçerli olamayacaktır, çünkü Hindistan’da kutsal sayılan inekle her yere girilebileceği ön kabulü söz konusudur. Bu ayrımın içeriklendirilmesi ve açıklanması hukukun materyel mantığı sayesinde³⁸⁴. Ayrı alemlerin birbirlerine taşınması disiplini olarak hermeneutik verilen örneğin çözümlenmesi bakımından da işlevseldir. Çünkü ilgili normun içeriği hukuk geleneğinin bir tarihsellik bağlamı içinde taşıdığı anlam ile doldurulur. Örnekte verilen Polonyalı kapı görevlisi ile Hint kapı görevlisinin tarihsel bağlamına göre ilgili normda usa yatkın bir çıkarım yapabilmek ilgililerin ait oldukları kültürün de bir getirisidir. Dolayısıyla, yazılı hukuk kuralının kendinde, yorumdan azade mutlak bir anlamı bulunmaz. Anlam hukukta da yoruma muhtaçtır.

³⁸³ Atalay, Bir Hukuk Mantığı Var mıdır?, **Hukuk Kuramı**, C. 2 S. 6. Kasım-Aralık 2015, s. 25.

³⁸⁴ Atalay, **Bir Hukuk Mantığı**, s.26-27, materyel hukuk mantığının iki ayrı cephesi bulunur: Birincisi Perelmann’ın temsil ettiği Retorik Mantıkî ötekisi ise Rechasens Siches’in temsil ettiği materyel mantıktır.

Hukuki argümantasyon sürecinde, yorumlamanın hukuki karar vermedeki rolünü gerektiği gibi anlayabilmek için keşif bağlamı ile gerekçelendirme bağlamını birbirinden ayrı iki süreç olarak değerlendirmek gerekir. Keşif bağlamı, doğru kararı bulma, yani ilgili yasa maddesini saptama süreciyle; gerekçelendirme bağlamı ise bu kararın gerekçelendirilmesinde kullanılacak değerlendirme standartlarıyla ilgilidir³⁸⁵. Bu iki süreci daima birbirinden kesin bir biçimde ayırmak olanaklı değildir. Ancak bu iki aşama arasındaki ayırım, hukuki argümantasyonun niteliğini belirleyecek standartların sağlanması bakımından önemlidir. Yargıçlar kararlarını altta yatan düşüncelerinin anlaşılması ve kabul görmesi için gerekçelendirmek zorundadırlar. Yani doğru kararı bulma sürecini anlatmak ve süreçte yer alan saikleri ortaya koymak zorunluluğu söz konusudur³⁸⁶. Dolayısıyla hukukta hüküm kurma süreci düz bir mantık işlemi değildir. Bir mantık işlemi olarak altlamayı içerir, ancak altlamanın birkaç adım daha ötesine geçilir. Bu bakımdan hukuksal yorum Gadamer'in hukuk yorumununun altlama olmadığı ifadesi tek başına yeterli değildir, hukuksal yorum ve karar verme süreci altlamayı da içeren ancak onun ötesine geçen bir süreçtir. Öznenin anlaması, anlaşılacak şeye katılımını da gerektiren ontolojik bir kiplik olduğundan yargıçların yorumlama faaliyeti için de bu geçerlidir. Yargıç hazır bulunan iki anlamı birbirine mekanikçi gibi eşleştirmez,³⁸⁷. Hüküm kurmak, bir hüner işi olarak atıf verilen yasanın da her yeni kararda yeniden bulunmasıdır.

2. Hukuk Metninde Anlamın Ölçütleri

Hukuk metninin ne ifade ettiğini ortaya koyabilmek için anlamı belirleyici otoritenin de üzerinde durulması gerekir. Anlam, yazarın niyeti ise okur ve ilgili otorite olarak yazar, yani yasa koyucunun niyeti onaylanmak zorundadır. Eğer anlam metnin kendi başına sahip olduğu bir şeye o zaman okurunun her okumasında kurulacak bir anlam mevcuttur. Hukukta da bu anlam uygulama ile, yani yargıçların hükümleri

³⁸⁵ Feteris, **Hukuki**, s. 17.

³⁸⁶ Feteris, **Hukuki**, s. 18, hukuki argümantasyonun rasyonalitesine ilişkin araştırması gerekçelendirme bağlamında bulunan argümanlarla ilişkili gerekliliklerle ilgilenir. Karar aşaması anlamındaki keşif bağlamı gerekçelendirme sürecinin konusu değildir. Karar süreci psikolojik bir süreçtir, bu sıfatla da başka bir araştırmasının konusunu oluşturur. Bkz.yukarıda dn 190, Uzun tam da bu sürecin “karanlık” olduğuna değinmiştir.

³⁸⁷ Özkan Ağaş, **Ceza ve Adalet**, İstanbul, Metis Yayınevi, 2013, s. 67, yasayı her seferinde sanki yargıç kendisi icat ediyormuş gibi kararın kendi tekilliği içinde yalnızdır. Bu yasanın her defasında baştan keşfedilmesi işidir.

ile ortaya çıkacaktır. Anlam ya metnin kendisinde hep aynı biçimde, şaşmaz ve değişmez olarak var oluşunun keşfedilmesini bekler ya da okurun kendini katmasıyla değişerek, ancak keyfi bir denetlenemezlik de olmadan inşa olunur.

Metnin anlamının özdeşliği hukuk metninin hukukun kestirilebilirliği anlamındaki sorunudur. Metnin anlamının okurundan bağımsız olmaması anlamın özdeşliğini ilk bakışta imkansız kıldığından her yorumcuya göre değişen keyfi bir anlam riski hukuk düzeninin vaatlerini de riske sokar gibi görünür. Oysa Gadamer metnin okurundan bağımsız kendinde özdeşliliğinin olmamasının metnin her okumada birbirine tamamen karşıt anlamlar vermesi olmadığına, anlamın sınırının metnin konusu (die Sache) ile çizildiğine dikkat çekerek yasanın da kendisinin içerdiği ama yargıcın her uygulamada yeniden kurduğu bir anlamdan söz eder. Gadamer her metnin gelmek istediği bir anlamın olduğunu söyleyerek metnin kendisinin bir otoritesine değinmiştir. Bu da metnin her okur tarafından keyfi yorumunun meşruluğunun önünü kapar.

Gadamer'in hukuk hermeneutiği, hukuk güvenliğini bu bakımdan tehlikeye düşürmemiş, aksine metnin/yasanın kendi anlamının okur/yargıç eliye canlandırıldığından söz etmiştir. Hermeneutik, yargıcı kurucu bir konuma yerleştirirken karar sürecinde onun sınırsız keyfililiğinin önünü elbette açmaz.

Anlamın ilgilinin inşası ile var olması demek onun keyfililiği demek değildir, ancak okur olmadığı zamanda metnin kendinden keşfedilmesi gereken, ilgisini edilgen bir biçimde bekleyen bir anlam kavramından söz etmek de mümkün olamaz. Anlam içrek düşüncelerin herkesçe gözlemlenebilir olgular arasından seçilenlere benzer içerikler olarak aktarılır. İçrek olan her ilgili tarafından aynı biçimde algılanmasına neden olacak belirtilerle içerik halinde nesnelleşir. Anlamdan söz edebilmek için, anlamın fiziksel, nesnel ve herkesçe gözlemlenen bir şeye bağlanması bir özniteliktir; anlamlılık için anlamı taşıdığı öne sürülebilecek herkesçe algılanabilen bir şeyin varlığı zorunlu koşuldur³⁸⁸. Hukuk hermeneutiği bakımından yasa yorumunun objektifliği düşüncesi felsefi hermeneutik bağlamında da geri

³⁸⁸ Arda Denkel, **Anlam ve Nedensellik**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996, s. 103, anlamın bu denli nesnel, üzerinde herkesçe algılanabilirliği onun her türlüşünün meşru olmadığını, keyfi olmadığını işaret eder. Yazar bu koşulu yerine getirmeyen bir şeye anlamlılık atfetmenin ya anlam sözcüğünü ayrı bir anlamda kullanmak olduğuna ya da anlamlılık üzerinden bir benzetme yapılır. Sözelimi yaşamın anlamı, bir acının anlamı gibi şeylerden söz edildiğinde aslında anlam sözcüğüyle amaç, değer ya da neden gibi kavramlar karşılanır.

dönüşsüz ve kesin biçimde bertaraf edilmiştir. Hukuk metinlerinin anlamlarının bulunmasında belirleyici ölçüt olarak yasa yorumunun kuralları da doğru olan yasa anlamının içeriğinin çıkarılmasını sağlamaz, yasanın doğru bir anlamının neye göre kurulması ve ne olması gerektiğinin yordamını ortaya koyar. Yorum yöntemleri, yasanın anlamını belirlemez ya da işaret etmezler, onu kurarlar³⁸⁹.

Hukuk metinlerinin yorumlanmasında³⁹⁰ yasa metninin amacını gözetken objektif yorum yaklaşımı ile metnin yazarını yani yasa koyucunun yasa yapımında gözettiği amacı önceleyen sübjektif yorum yaklaşımı yorumun amacında ve yorumun ölçütlerinde farklılık gözetir. Yorumun amacına yönelik ölçütteki farklılık dolayısıyla bu teknikler objektif ve sübjektif yorum olarak adlandırılmıştır. Objektif kuram temsilcilerince yorumcu, yasanın anlamını dar çerçevede tutmalı, yani metinde söylenen ile sınırlı kalmalıdır. Oysa sübjektif kuram temsilcilerine göre yorumcu yasa koyucunun normun yürürlüğe girdiği sıradaki vurgulamak istediği niyetini saptamalıdır. Aralarındaki ayrımı aslında şöyle de saptamak olasıdır: Objektif kurama göre amaç, söylenenin ne söylediğini açık edebilmek iken sübjektif kurama göre söylenende düşünülmüş bir niyetin açık edilmesidir³⁹¹.

Yasanın anlamını belirleyen bir ölçüt olarak yasa koyucu, niyeti araştırılacak bir yalın yazar değildir, yasa koyucunun kendine özgü bir otoritesi vardır³⁹². Objektif kuramlar yasanın, yasa koyucunun iradesinden bağımsız olduğunu savunurlar. Sübjektif kuram ise yasa koyucunun yasa metnini bizzat kendisinin ortaya çıkardığını ve normun içeriğini belirlediğini, bu durumda yasa koyucunun iradesinin hesaba katılmamasının mümkün olmayacağını öne sürer. Normun varlığı doğrudan yasa koyucunun iradesine bağlıdır. Yasa koyucunun alelade bir metnin yazarından ayrımı olmadığı düşüncesi ise yerinde değildir, çünkü yasa koyma yetkisi herkesin elinde değildir, ancak herkes hukuk dışı bir metin yazma yetkisine sahiptir. Yasa yapmak yasa koyucunun tek başına icra etmesi gereken hak ve ödevidir. Otoritesi de bu hak

³⁸⁹ Neumann, **Rechtswandlung**, s. 92-93, bir başka deyişle yasanın anlamının ne olduğu seçilen yoruma bağlı olarak değişir. Yazara göre abartılı bir söyleyişle ne denli yorum yöntemi bulunmaktaysa o denli çok anlam da bulunur.

³⁹⁰ Ali Nazım Sözer, **Hukukta Yöntembilim Yorum Yöntemleri Hukuk Oluşturma Yöntemleri (Yargıç Hukuku)**, İzmir, Beta Yay., 2008, s. 38, yazar hermeneutiğin genel yorum yaklaşımlarını (lafzi, gai, sistematik, tarihsel) hukuka uyarladığı bir şema ile iletir.

³⁹¹ Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 138, Bu nokta Kaspers'e göre Gadamer ile Schleiermacher'in çatıştıkları noktadır, çünkü Gadamer Schleiermacher değerlendirmesinde yöntemin amacını tartışmıştır.

³⁹² Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 139.

ve sorumluluğundan ileri gelir. Ancak yasa koyucunun niyetinin her durumda anlaşılması da olanaklı değildir. Belli kimselerden oluşan yasa koyucunun niyetinin ve ereğinin keşfedilmesi oldukça güçtür³⁹³. Çünkü “yasa koyucu” bir şahıs topluluğu olarak içindeki bireyleri aşan bir kavram olsa da, yine de anlamda birçok kimsenin bir arada olduğu bir topluluktur ve tek tek bu kimselerin niyetlerinin saptanması mümkün değildir. Sorun yine bir şahıs topluluğunun niyetinin anlamın ölçütü olarak ortaya konması gerekliliğidir. Bir başka eleştiri cephesi ise yasa koyucunun yasayı yaptıktan sonra değişmesinin ardından yasanın herhangi bir değişime uğramaksızın yürürlüğünü sürdürmesi durumunda yorum için dikkate alınacak olanın hangisinin niyeti olacağıdır³⁹⁴. Ayrıca bir hukuk metninin yürürlüğe girmesinin üzerinden on yıllar geçtikten sonra, daima yasa koyucunun iradesinin saptanması hem gereksiz hem de son derece güçtür. Çünkü toplumsal-ekonomik koşullar daha çok değişeceğinden kuralın uygulanmasının karşılık gelmesi beklenen gereksinimi de aynı olmayacaktır³⁹⁵. Bu noktada Gadamer eleştirisinde geçmiş bir zaman diliminde sanki dondurulmuş ve durağanlaştırılmış bir halde anlamın orada kısıtlanmış olduğu varsayımına karşıdır. Böyle bir tasarı Gadamer’e göre yanlıştır, çünkü zaman daima kesintisiz bir sürekliliktir. Anlam da bu nedenle geçmişin bir noktasında donmuş olarak algılanamaz. Hele yazarın metni yazdığı sıradaki niyetiyle sınırlamaya kalkması kabul edilemeyecektir. Çünkü metin, yazarı yasa koyucu da olsa yazarını çoktan aşmış, onu geride bırakmış, ondan bağımsızlaşmıştır.

Gadamer metnin özerkliğine yaptığı vurgu ile hukuk metninin teleolojik yorumuna yaklaşmıştır. Yazarın zayıflayan otoritesi ile bir metnin anlamını kısıtlamak eğer mümkün değilse o zaman yasa koyucunun niyeti de hukuk metninin yorum ölçütü olarak kabul edilmemelidir. Gadamer bir hukuk metni ile hukuk dışı bir metnin yazarı arasındaki ayrımı kabul eder. Çünkü bir hukuk metninin yazarı resmi olarak desteklenmiş bir otoriteye sahiptir ve bir hukuk metnini ondan başkasının yazması olanaklı değildir. Ancak yine de yasa koyucunun elinden çıktıktan sonra bir hukuk metninin anlamını onun iradesi ile sınırlamak söz konusu değildir. Çünkü yasa

³⁹³ Işıktaç/Metin, **Hukuk Metodolojisi**, s. 213, benzer biçimde bir akit yapmak için uzlaşan farklı taraflar için de akitte ortaya koyulan iradenin kime ait olduğunu belirlemek de bir sorundur.

³⁹⁴ Işıktaç/Metin, **Hukuk Metodolojisi**, s. 216.

³⁹⁵ Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 140, sözgelimi Alman BGB yürürlüğe girmesinin üzerinden yüzyılı aşkın zaman geçmiştir, bu durumda da yasa koyucunun iradesinin saptanması ve günün koşullarında bunun bir anlam ifade etmesi mümkün değildir.

koyucunun iradesi de, yazarın iradesi gibi ölmüş bir niyetin canlandırılması çabasından ibarettir. Oysa her durumda yasa koyucunun niyetinin tutanakların, yasa görüşmeleri metinlerinin incelenmesi ile yeniden ortaya koyulması olası değildir.

Gadamer'in hukuk yorumuna ilişkin bu klasik tartışmadaki katkısı öncelikle genel hermeneutik kuramı içinde yazarın niyetine ilişkin yaklaşımını doğrudan hukuk hermeneutiği için de dile getirmiş olmasıdır. Yazarın niyeti Gadamer'in genel hermeneutik yaklaşımında da belirttiği üzere ölmüş, sonlanmış bir süreçtir. Gadamer'e göre bunun yeniden inşası ya da keşfi için çabalamak, artık sonlanmış bir içeriğin yeniden inşasını denemek anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. Bu bağlamda yasa koyucu için de aynı gerekçeyi öne sürmüştür. Gadamer yasa koyucunun niyetinin yorum gereksinen her uyuşmazlıkta yeniden ele alınmasının ve tek geçerli ölçüt olarak sunulmasının metnin anlaşılmasını olanaksızlaştırdığını vurgular³⁹⁶. Gadamer hermeneutiği yasa koyucunun özel otoritesini kabul etmekle birlikte bunun her durumda temel sınırlayıcı olarak görülmesinden yana değildir.

Hukuk metninin yazarını başka tür metinlerden ayıran onun bu metni yazmasının hem bir yetki hem de bir ödev olmasıdır, ancak bu yetki ve ödev oluş metnin anlamının belirlenmesinde yazarın özne olarak niyetinin ortaya konulmasında yeterli değildir. Çünkü her ne denli hukuk metnini yaratmak yazara özgülenmiş resmi bir yetki ve ödevse de ortaya çıkan metin, yazarlarının öngörebileceğinden çok daha fazla olasılıktaki tekil olayı etkiler ve onların bu yetkiyi bırakmalarından sonra da anlamını ve geçerliliğini korumayı sürdürür. Bu bakımdan hukuk metninde de anlam yasa koyucunun iradesini çoktan aşar.

Hukuk metnini bir edebiyat metninden ayıran özellikler üzerinde de durulmalıdır. Yazılı her içerik salt harflere, alfabeye dayanıyor olması dolayısıyla aynı erekselliği ve işlevselliği içermez. Edebiyat eleştirisi ile hukuk felsefesi metinlerinin ayrı ölçütlere göre değerlendirilmesi onların birbirlerinden aşağı ya da yukarıda oldukları ya da birbirlerinden keskin bir çizgiyle ayrıldıkları anlamına da gelmez. Hukuk metninin yorumlanmasında getirilecek ölçütler olması gibi edebiyat eleştirisi için de böylesi ölçütler vardır, hiçbir yorum elbette keyfi değildir. Edebiyat eleştirisi insanın dünyadaki yerini anlamasında apaçık ontolojik bir gerekliliğe işaret eder, bu bağlamda benzer biçimde felsefe metinleri için de anlamın keyfiliğinden söz edilemez.

³⁹⁶ Gadamer, **Wahrheit**, s. 330.

Bu ise hukuk ile bir paralellik içerir. Hukuk metnini, ötekilerden ayıran nokta yaratıcısının ve uygulayıcısının devlet olması, yaratıcısının bunun için özellikle görevlendirilmiş ve yetkilendirilmiş olmasıdır. Bir başka deyişle edebiyat metni de hukuk metni de elbette aynı yorum kurallarına sahiptir ancak bu onların niteliklerinin ve getirilerinin aynı olduğu anlamına gelmez. Bir edebiyat metni herkesin tabii olduğu, yaşam içinde uyulması gereken, okusanız da okumasanız da sorumlu tutulduğunuz bir metin değildir. Oysa bir hukuk metni böyledir, yasayı bilmemek bir mazeret değildir. Haberdar olsak da olmasak da yaşamımızı o metne göre düzenlememiz beklenir. Öte yandan bir başka eleştiri ise metinleri birbirinden ayıran özlerin olmadığı bağlamsal bir ayırım olduğudur. Bağlamsalın dışında bir ayırım olmaması gerekçesi bir metnin karakterini belirleyen bir bağlamın varlığına işaret ettiğinden esasında tam da o metni edebi bir tür mü yoksa bir hukuki tür mü ortaya koyan bir bağlamın mevcudiyetine işaret eder³⁹⁷. Yani belirleyen bir otorite olarak bir bağlam söz konusudur, bu durumda da özsel olmamak gerekçesiyle bir ayırımın hiç olmayacağı ileri sürülemez³⁹⁸.

3. Yorumdan Ayrı Bir Hukuk Metni Olabilir mi?

Modern hermeneutiğin müjdecisi olarak değerlendirilen³⁹⁹ Nietzsche “İyinin ve Kötünün Ötesinde” adlı yapıtında, ahlaksal olguların olmadığını, bunların sadece yorumlarının var olduğunu söylemiştir⁴⁰⁰. Nietzsche olguların kendinde var olmadıklarını savunurken Kant’ın “kendinde şey” kavramını da eleştirmiş⁴⁰¹, böylece kendiliğinde, yorumcusunun bakışından yalıtılmış olguların olmadığını, ancak yorumcular tarafından anlaşıldıkları, yorumlandıkları biçimleriyle yorumların var olduğunu belirtmiştir⁴⁰². Bu iddia hem yorumun gerektiğinde başvuru bir anlama

³⁹⁷ krşğ görş. Gökhan Yavuz Demir, Edebi Bir Tür Olarak Hukuk, **Hukuk Kuramı**, C. 2, S. 6, Kasım-Aralık 2015.

³⁹⁸ <https://t24.com.tr/k24/yazi/ulker-ince,2145>

³⁹⁹ Alan D. Schrift, Perspektivizm ve Yorumcu Pluralizm, **İnsan Bilimlerine Prolegomena**, s. 333, dn. 1, Nietzsche ile Dilthey, Heidegger ve Gadamer’in felsefi hermeneutiği arasındaki ilişki ortaya koyulmuştur.

⁴⁰⁰ Friedrich Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, s. 83, paragraf 108, “ahlaksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlaksal yorumu vardır.”

⁴⁰¹ Schrift, **Perspektivizm**, s. 339, “kendinde olgu” yoktur çünkü onlara olgular haline gelmelerinde önce daima bir anlam yüklenmiştir. Olgu olarak etiketlenmeye çalışılan bir şey sürekli akıştan yalıtılmışlık içinde bir sınıflandırmayı gerektirir. Olgular bu sürekli akış içindeki verili olmayan ama icat edilen şeylerdir.

⁴⁰² Friedrich Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik**, (çev. Zeynep Alangoya), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 122, “... sakıncalı ‘saf akıl’ ‘mutlak tinsellik’ ‘kendi başına bilgi’ gibi çelişkili kavramların ahtapot kollarından tasarlanması mümkün olmayan bir gözün tasarlanması talep edilir

aracı olmadığını, çünkü olguların ancak yorumlanmayla var olduklarını hem de öznesinden bağımsız bir gerçekliğin olmadığını ifade eder. Kant, öznenin ve yorumdan bağımsız kendinde gerçekliğin var olduğunu ancak öznenin buna nüfuz edemediğini, ancak usun kategorileri aracılığıyla bunların algılanabildiklerini söylerken bir bağımsız olgu kavramını işaret etmekteydi. Oysa Nietzsche, Kant'ın bu yanını eleştirirken bir çığır açar. Yorum artık var oluşun zorunlu bir koşuludur, yorumsuz bir olgu, doğrudan bir kesinlik yoktur⁴⁰³. Olguların bizim onları anladığımızdan başka, kendilerinde bir hakikatleri yoktur. Bu bağlamda yorum yaşamda olduğu gibi metinleri anlamının da tek yoludur⁴⁰⁴. Bir filolog olarak Nietzsche metinlerin anlamlarını ortaya koymak için yorumun kaçınılmazlığını görmüştür. Filoloji dil anıtlarını yeniden anlamlandırarak, metinleri anlayarak onlardan yeni metinler ortaya çıkarır, bu bağlamda yorum da nihai bir adım değildir. Varoluşun kendisi gibi yorum da sürekli devinim durumunda bir oluşur⁴⁰⁵. Yorumlanması gerekmeyen kendinde bir metin anlamı yoktur. Öyleyse bu durum hukuk metni için de geçerlidir.

Yorumun, hukuk metni açısından kurucu bir işlevi olduğu düşüncesi ile yasa metninde verili bir mutlak doğru olduğu varsayımı geçersizleşmiştir⁴⁰⁶. Metnin yorumu

burada hep, öyle bir göz ki yönü olmayacak, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlerinin önü alınmış olacak, bu kuvvetlerden yoksun olacak, oysa ancak bu kuvvetler sayesinde görmek 'bir şeyi' görmek olur, hep bir saçmalık ve olmayan bir göz kavramı talep edilir burada kısacası. Yalnızca bir görüş açısından görme, yalnızca bir görüş açısından 'bilme' vardır ve bir konuya ilişkin ne denli ok duygulanıma söz hakkı verirsek, bir konuya ne denli çok ve farklı gözle bakmayı becerirsek, o konu hakkındaki 'kavramımız', 'nesnelliğimiz' o denli eksiksiz olur. İstenci tümünden elemek, duygulanımları topyekun askıya almak; diyelim ki yapabildik bunu: Nasıl) Zihni hadim etmek demek olmaz mı?"

⁴⁰³ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün**, s. 25, Nietzsche öyle ki bilginin mutlaklığının, doğrudanlığının kendi içinde çelişkili bir ifade olduğunu savunur. "Ama 'dolaysız kesinlik', 'mutlak bilgi' ve kendi başına şey', bir contradictio in adjecto içerir, yüz kez söyledim."

⁴⁰⁴ Karl Jaspers, **Nietzsche**, çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Alkım Yayınevi, 2008, s. 454, varoluşun yorum ile yorumlanmışlık dışında ne olabileceği insanın anlayışından kavranamaz, çünkü bu anlayış hem kendini hem şeyleri ancak bir yorum sayesinde anlayabilecektir. Tüm varoluş Nietzsche için yorumlanmışlıktır, kendi içinde şey olmadığı gibi mutlak farkında oluş da yoktur. Mutlaklığın bu yok oluşunu referans noktasının yitimi olarak da yorumlamak olasıdır, Erdem Çiftçi, "Friedrich Nietzsche", ed. Eray Yağanak, **Felsefe Diyalogları**, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2006, s.207-208, bu yanıyla bilim dindeki tanrısal hakikat yerine bilimsel hakikati yerleştirmiştir, din de bilim de aynı safta yer alırlar.

⁴⁰⁵ Jaspers, **Nietzsche**, s. 461, yorumlama nihai olmamakla bu sonsuz devinimi yorumlamanın kendi ayırımında oluşudur, yani yorumların yorumlarında bir tamamlamaya erişir. Jaspers 'e göre Nietzsche'nin istediği budur, yorumlamayı yorumlama olarak kavramak ama yorumdaki varlığı da bırakmamak.

⁴⁰⁶ Hassemer, **Juristische**, s. 202, yazar yasanın tek anlamlılık, eksiksizlik inancının Menfaatler içtihadı okulunca düzeltildiğine değinir.

ontolojik bağımlılığı, güncel hukuk felsefesi tartışmaları bakımından ideal bir hukuk modelinin de yıkılmasını da gündeme getirir. Yasa metninde kararlaştırılmış ve verili bir mutlak norm anlamı bulunmadığından ancak yorumun bir ürünü olarak yasa metninden bir norma ulaşılır. Bu bağlamda hukuk kuramında tartışılır olan hukuk ideal bir düzen olarak verili değilse, hukuk normatif bir istemli toplumsal bir olgudur⁴⁰⁷. Hukuk yorumunun da böylesi bir inşa edici yanı bulunmasından elbette hukuk uygulamasının tamamen keyfi bir içeriği olduğu çıkmamalıdır, çünkü bu inşaîliğin de tıpkı dil gibi semantik olarak bağlı olduğu hem kendi zamanı hem de politik-kurumsal bir düzen bağlamı bulunur. Bir dilsel olgu olarak hukukun da yine dilin kuralları gibi ideal değil sosyal bir bağlamı vardır, çünkü semantik olan pragmatikte kendini konumlandırır. Hukuk uygulaması da praksis içinde anlamını bulur. Dil praksisinde semantik kuralların inşaî olduğu savunusu ilgili dil topluluğunun kolektif praksisine bağlıdır, bu da uzlaşımın tamamen bir keyfilik olmadığı anlamına gelir⁴⁰⁸.

Hukukun platonik anlamda ideal bir doğruluğunun olmadığı ve uzlaşımsallık içerdiği düşüncesi kural kuşkuculuğu ile karşılaşır. Bu düşüncenin radikal hali hukuk metnini “kağıtta yazılı birtakım mürekkep lekeleri” olarak görür ve anlamın tamamen inşaî olduğunu dile getirir. Her ne kadar yasa metinleri keyfi ve rastlantısal işaret birleşimleri gibi görünse de dilin uzlaşımsallığı da anlamın tamamen keyfiliği değildir. Yasa metinleri de semantik olarak dilsel kurallara bağlıdır, toplumsal bir olgu olmaları da siyasal ve kurumsal bir bağlam ile de kısıtlanmış olduklarını ifade eder. Hukuk uygulayıcısının da yorum eylemi daima günceldir ve bu güncelliğin de ölçütü kendi zamansallığıdır.

Gadamer için hukuk hermeneutiği örneği bu bağlamda metnin her inşasının yorumla, yani hukukun doğru ve benzer uygulamasıyla ne denli ilişkili olduğunu örnekleyecek bir açıklıkta kendisini gösterir⁴⁰⁹. Gadamer’e göre hukuki ve benzer biçimde teolojik hermeneutiğin ortak özellikleri somut olayda daima uygulama ile anlam kazanmasıdır, yasa yalnızca tarihsel olarak ve edilgin biçimde anlaşılacakla yetinemez, hukuki geçerliliği somut duruma uygulanmasıyla ve yorumla ortaya çıkar. Anlama, Gadamer için bu durumda daima uygulamadır da⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ Neumann, **Rechtsanwendung**, s. 89.

⁴⁰⁸ Neumann, **Rechtsanwendung**, s. 90-91,

⁴⁰⁹ Gadamer, **Metin ve Yorum**, s. 301.

⁴¹⁰ Habermas, **Gadamer’in**, s. 219.

Hukuk metinlerinin yorumlanması mahkeme kararları denli, sözgelimi yönetmeliklerin doğrudan ilgilileri tarafından uygulanma biçimleri de buna dahil olarak değerlendirilebilir. Kendinde anlam ise yorumcunun dahil olmadığı, yorumcunun da metnin de edilgen bir konumda anlamı yalnızca hazır bulmakla yetindiği (bu bakımdan anlamı bir yaratma değil salt bir keşif eylemiyle aldığı), yorumcunun metinle hemhal olmaması demektir. Okur ile metin arasındaki diyalog ilişkisi de yine metne bir başvuru anlamına geleceğinden bu anlamın metin bakımından sınırını teşkil eder, keyfilik ya da yorum olasılıklarının çokluğu üzerinde ve karşısında metin ile kurulacak bir ilk ilişki noktasında kalır⁴¹¹.

Gadamer okur ile metin arasındaki ilişkiyi, insanın kullandığı aletlerle ilişkisine benzeterek ifade eder. Metindeki anlam yükü, okurunun metinde derinleştiği ölçüde bilince girer. Metin, okurunun okuduktan sonra arkasında bıraktığı bir nesne değildir, insan konuştuğu sözcükleri kullandıktan sonra onlarla arasına yerine kaldıracağı aletler gibi mesafe koyamaz⁴¹². Zaten Gadamer'e göre insan kullandığı aletlerini de nesnelere gibi arasına mesafe koyarak göremez, çünkü onlarla çalışır. Bu alet edinme aleti kullananını da içerir, karşılıklı bir etkileşim anlamına gelir⁴¹³.

Yorumun ontolojik olarak zorunlu anlamı insanın dünya ile doğrudan, yorumlama olmaksızın bütünüyle ve aracısız bir iletişiminin olanaksızlığı demektir. Bir şeyi daima bir şey olarak anlamayız⁴¹⁴. Anlamamızın bu biçimiyle, yani yalnızca yorum ile bir şey bir olgu haline gelebilir.

a.Hukuk Normunun Ontolojik Zorunlu Koşulu Olarak Yorum

Hukuk ile dil arasındaki ilişki karakteristik olarak hukukun, yargı mercilerinin uygulamaları ile gerçekleşme alanı bulduğudur. Hukuk kararında içerilen düşünce kendisini sözde bedenlenmiş halde bulur ve onunla da konuşulan söz olarak varlığa adım atar. Karar dile gelmiştir, bu sayede de yargı geçerli ve etkili hale gelmiştir. Yargıcın kararını açıklamasıyla artık kendinden ayrılmış ve anlamın ifade edilmesiyle bağlayıcılık kazanmıştır. İfade ile dışsallaşan anlam kendisini ifade eden yargıç da

⁴¹¹ Gadamer, **Metin ve Yorum**, s. 294, Gadamer bir metnin yorumcusunun metinde olan şeyi istediğine değinir.

⁴¹² Gadamer, **Metin ve Yorum**, s. 315-316.

⁴¹³ Gadamer, **Metin ve Yorum**, s. 286.

⁴¹⁴ Gadamer, **Metin ve Yorum**, s. 294; Heidegger'in anlamının ön-yapısı konusunda değinilmiştir.

dahil olmak üzere bütün ilgilileri bağlar. Kararın kamusallaşması nitelik bakımından süreçte yer alanlar ile onun adli sürecin ilgililerinin öteki ilgililerinininkinden ayrıdır. Bu kurucu bir olgudur, çünkü onun icrası sayesinde bir mahkeme kararı kurulmuş durumdadır⁴¹⁵. Bu bakımdan Gadamer'e ve Forsthoff'a göre, hukuk bilimini mahkeme kararlarının öğretisi olduğu sürece teoloji ile metodolojik bakımdan tam bir örtüşme içindedir. Çünkü ruhbanın kendine özgü görevi öğreti ya da konferans değil tebliğdir⁴¹⁶. Teoloji ve hukuk bilimi, Forsthoff'a göre hermeneutik yani yoruma ilişkin bilim alanlarıdır.

Gadamer hukuka özgü olarak anlama-yorumlama-uygulama sürecinin eşzamanlı işlediğine değinir. Hukuk için bir olgunun anlaşılıp uygun yasa maddesinin yorumlanması süreci daima uygulamayı da beraberinde getirir, uygulama ile yorumda kutsal ya da hukuki bir metnin biricik doğru anlamını ilk kez olarak keşfedilip daha sonra da ilgili anlamı şimdiye uyarlamak yoktur, anlama yasanın dikkatlice uygulanması, metnin özenli yorumu sayesinde vuku bulur⁴¹⁷. Hukuktaki daimi eşzamanlılık Gadamer için genel hermeneutik kuramında bir emsal teşkil eder. Jean Grondin, Gadamer'in yaklaşımını hermeneutiğin temel sorunu olan uygulama (applicatio) ayrımı sorununa dönüş anlamında, bir tür anlamının etiği olarak değerlendirmiştir. Çünkü etik daima yaşamla iç içe ve uygulamaya dönük bir felsefe alanıdır. Grondin, anlamının uygulama ile birlikteliğinde hermeneutiği de felsefenin bu alanıyla ilgili olarak değerlendirir.

Gadamer anlamının her zaman zaten eşzamanlı olarak yorumlamayı da içerdiğine değinir. Hermeneutiğin eskil bir sorunu olarak anlama (subtilitas intelligendi) ve yorumlamaya (subtilitas explicandi) Gadamer uygulamayı da (subtilitas applicandi) eklemiştir. Gadamer'in "uygulamanın hermeneutik sorunu" olarak tanımladığı bu durum kökenini pietist hermeneutikten alır. Çünkü pietist hermeneutik anlamının ancak ve ancak muhataplarına doğrudan uygulanma olanağı sağlarsa gerçekleşebileceğini ileri sürer. Dolayısıyla, bireysel ahlaka vurgu yapan bir akım olarak pietizm için salt anlama ile yorumlama süreçleri arasında bir ayrım yeterli

⁴¹⁵ Ernst Forsthoff, **Recht und Sprache, Prolegomena zu einer Richterlichen Hermeneutik**, Sonderausgabe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1940, s. 2-3.

⁴¹⁶ Forsthoff, **Richterlichen**, s. 3, sözcüğün Luther'in evanjelik ibadet sürecini kurduğu anlamında tebliğ bir vaazdır. Bu da aynı hukuk gibi kurucu bir dışsallaştırma eylemidir, bu sayede de toplumda bir şeyler ortaya çıkar. Gadamer "Hakikat ve Yöntem"de hukukun özgün rolüne ilişkin yazdığı bölümde Forsthoff'a doğrudan atıf verir.

⁴¹⁷ West, **Kita Avrupası**, s. 184.

değildir, uygulamaya yönelmek zorunludur. Hukuk uygulaması işte her zaman bu üçlü süreci eşzamanlı bir arada sürdürür. Gadamer bu noktada J. J. Rambach'a atıf vermiştir. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*'de ilahi hermeneutiğin yazının anlamını keşfetmek ile onu açık etmenin yanında üçüncü bir görev olarak onu uygulamaktan da söz eder.

Kast edilen kutsal metnin güncel duruma vaiz tarafından doğru uyarlanması gerekliliğidir⁴¹⁸. İşte tam bu noktada Gadamer yargıçların da benzer biçimde somut duruma göre metni her defasında yeniden yorumlamakla ya da genel olan yasayı uyarlamakla benzeştiklerini ortaya koyar. Gadamer böylece hermeneutiği tarihsel-filolojik yorumun salt bilişsel modelinden almış ve pratik hukuki ve teolojik hermeuneutik zeminine yerleştirerek bir tür paradigma değişimi sağlamıştır⁴¹⁹.

Gadamer'e göre anlamanın uygulama ile ayrılığı düşüncesi romantizm akımı sayesinde yeniden aşılmış ve birleştirilmiştir. Romantizm ile yorumun istenildiği anda anlamaya sonradan eklenen bir boyut değil aksine zorunlu bir durum olduğu gösterilmiştir. Yorum aslında anlamanın dışsallaşmış biçiminden öte bir şey değildir. Hukuk hermeneutiğinde de anlamının dışsallaşması bakımından bir gerilimden yasanın yorum aracılığıyla bir yargıya dönüşmesinden söz edilir⁴²⁰. Burada yorumcu olarak yargıcın yetkisinin sınırının anımsatılması gerekir, yargıç yasa metninin buyurduğuyla sınırlı kalmaktır. Metnin anlamının ortaya koyucusu, metni varlığa getirici olarak yargıç metinden metnin kast etmediği bir anlamı çıkaramaz, metin kendi içinde kavranarak anlama ulaşılmalıdır. İşte hukuk yorumu da daima ifadesindeki genellik dolayısıyla eksik kalmaya mahkum olan yasanın her somut olayda yeniden kendisini göstermesidir, ancak bu önceden verili olanın özel duruma denk düşürülmesi değildir⁴²¹. Aksine uygulama zaten hukuk yasanının her anlaşılmasında yeniden içerilir.

Klasik hukuk anlayışına rengini veren de aynı biçimde anlama ile uygulamayı

⁴¹⁸ Grondin, *Einführung zu Gadamer*, s. 159-160, Rambach doğrudan "subtilitas applicandi" kavramını kullanmamıştır. Applicatio kavramına yapılan bu vurgunun pietizme eklendiği düşüncesi de ilk kez Schleiermacher yayıncısı Friedrich Lücke tarafından dile getirilmiştir.

⁴¹⁹ Grondin, *Einführung zu Gadamer*, 161, yazar Gadamer'in yaklaşımını önce hermenetik için bir devrim olarak adlandırmış ancak Gadamer'in devrim sözcüğünden pek hoşlanmadığını eklemiştir. Bu bakımdan Gadamer daha ona uygun bir ifadeyle yitik bir ipucunu yeniden keşfetmiştir.

⁴²⁰ Uğur, *Hukukta Yorum*, s. 189.

⁴²¹ Uğur, *Hukukta Yorum*, s. 190, çünkü bu yine metnin evrensel ve ayrı bir şey olarak anlaşılması ardından da uygulamaya geçilmesi anlamına gelecektir.

birbirinden ayırmaktır. Bu daha önce değinildiği üzere epistemolojik Kartezyen özne – nesne ayrımının ontolojik bir boyuta taşınmış halidir. Oysa Gadamer için asıl olanın anlamadır, metnin dışarıdan anlaşılması söz konusu değildir⁴²². Gadamer'in hukuk hermeneutiğine yaklaşımında öne çıkan yargıcın eylemidir, yargıç anlamının doğrudan uygulamaya da bağlı olduğunu ortaya koyar. Gadamer'in, hukuk hermeneutiğinin genel bir hermeneutik yaklaşımı için örnek oluşturması düşüncesi de bu noktadan yola çıkar⁴²³. Bugünkü hukuk hermeneutiğinin felsefi hermeneutik ile benzer bir yanı vardır, hukuk metinlerinin normatif anlamlarının onların yorumlanması ve tekil olaylara uygulanmaları onların geçerlilik istemlerinden ortaya çıkar. Yasanın hukukun anlamı bakımından her bir uygulandığı yeni bir gerçekliği yeniden yaratması da bu geçerlilik istemini gösterir⁴²⁴. Yasa metni böylece her tekil ve somut olayda uygulanmasının bir kuramının değil de şeylerin sözcüklerle ortaya konmasını ya da hukuki realist bir bakışla pratik bir hukuki kararın mevcudiyetinden söz etmek gereklidir⁴²⁵. Bu bağlamda Gadamer'in genel hermeneutiğinin temel unsuru olan uygulama, hem hukuk hermeneutiğini neden örnek gösterdiğinin gerekçesini sunar. Çünkü hukuk daima uygulanan bir yasa ile var olur, hem de hukuk hermeneutiğinin daima bir genel durumu özel ve tekilde vücuda getirmeyi temsil eder.

b.Yasanın Somut Olayın Biricikliğinde Canlanması

Bir hukuk metni var olmak için daima bir somut olay aracılığıyla uygulamaya geçirilmesi gerekir. Felsefi hermeneutik bakımından hukuktaki işleyişi hiçbir genel kuralın daima bütün tek tek durumları asla tek başına kuşatamayacağına işaret etmekteydi, bir özel durumu bir genel yasanın kapsamına yerleştirmek bir yorumlama faaliyetidir⁴²⁶. Yasa henüz mevcut değildir, her zaman var olmak üzere hazırda

⁴²² Uzun, **Yorumu Hukuktan**, s. 254, yazar

⁴²³ Uzun, **Yorumu Hukuktan**, s. 254, yazara göre Gadamer'in hukuk yorumunda gördüğü bu özellik yorumlanabilir her tür olay için geçerli olduğunu yani öyleyse hukuka özgü ayrı bir yorum anlayışının geçerliliğini kabul etmez, evrensel bir yorum anlayışına vurgu yapar.

⁴²⁴ Werner Krawietz, *Juristische Hermeneutik als normatives Handlungs- und Forschungsparadigma? Kommunikationstheoretische Überlegungen zur Normen- und Handlungstheorie des modernen Rechts*, **Rechtswissenschaft und Hermeneutik** derl.Marcel Senn, Barbara Fritschi, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009, s. 115.

⁴²⁵ Krawietz, **juristische**, s. 116.

⁴²⁶ Hans Georg Gadamer, *Kuşkucu Hermeneutik*, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (İç.), derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002. s. 151, yargıcın görevi adalet sağlama amacıyla en uyumlu kurala göre bir sınıflama yapmaktır, bu da doğrudan hakkaniyetle ilgili bir eski sorunsaldır.

bekler⁴²⁷. Bu şu anlama gelir, kendinde ve kendisini yorumlayan öznesinden bağımsız bir hakikat tasarlanamayacağı gibi somut olaya uyarlanmadığında anlamı ve işlevi ortaya koyulabilecek bir hukuk metninin anlamından da söz edilemeyecektir.

Yasal anlamın her uygulanması, başka bir ifadeyle yasanın anlamının somutlaştırılması ve ileriye dönük olarak süregelen bir belirlenmesi, yasanın her yorumlanmasının bir yaşam olgusu bakımından sadece yeniden inşa edici (rekonstruktif) değil, aksine uygulayıcı ve inşa edici de olduğu anlamına gelir. Çünkü somut olayda yasa metninin hükme bağlanması beklenen hukuki sorun daha önce yasa metninde içerilmeyen bir soru niteliğindedir. Yasa metninden hükme bağlanması istenen her olay henüz yaşanmamış ve yasa metninin karşısına henüz çıkmamıştır. Bu nedenle de hukuki hermeneutik öncelikle pratik bir görevi yerine getirir⁴²⁸.

Gadamer'in felsefesi bir bakıma pragmatik bir felsefe gibi görünür, çünkü uygulamaya ilişkin kaygısından vazgeçmemiştir⁴²⁹. Bu bağlamda hukuk metni uygulanarak var olabilmek için daima yorumlanmak zorundadır. Gadamer bir metnin anlaşılmasından öte var olması için, yani ontolojik bir zorunlu koşul olarak yorumdan söz eder. Çünkü anlam okumak ile, yani okurun okuduğu metne kendisinin de katılımı ile ortaya çıkabilir⁴³⁰. Gadamer metnin kendisinin anlamına ilişkin bir otoritesinin, yazarından da ve okurundan da azade bir anlamının olduğuna değinir, metnin kendisinin gelmek istediği bir anlamı vardır. Bir yargıcın somut olay hakkında hüküm kurması tıpkı bir müzik yapıtının icra edilmesine benzetilir. Müzisyenlerin icrasından önce ortada bir şarkı/beste yoktur, kağıtta yazan ancak müzisyenlerin onu icra

⁴²⁷ Benjamin Cardozo, **Yargı Sürecinin Doğası**, (çev. Muzaffer Dülger, Sedat Erçin), İstanbul, Tekin Yayınevi, s. 75, yazar yasanın yalnızca bir mahkeme hükmünde somutlaştığında gerçekleştirilebilmekte olduğuna değinir. Yasa artık gerçekleştirildiği anda da sona erer; Ağaş, **Ceza**, s. 66-67, burada yargıç her kararında yasayı canlandırdığı gibi aynı zamanda kendisi de bu karar ediminin sorumluluğunu yeniden alır, kararın tekilliğinin hakkı yargıç tarafından ancak bu sayede verilebilecektir.

⁴²⁸ Krawietz, 116, yazar bu durumu Değerler ve Menfaatler İçtihadı yaklaşımlarıyla özdeş görür.

⁴²⁹ Hekman, **Bilgi Sosyolojisi**, s. İstanbul 2008, Gadamer'in felsefesini pragmatik olarak değerlendirilebileceğini savunur. Oysa Grondin'in değerlendirmesi, anlamının etiği olarak hermeneutik sorunsal Gadamer'in uygulama ile kast ettiğine ilişkin daha yerinde bir saptamadır. Çünkü Gadamer salt sonuçlarına göre ortaya koyabileceğimiz bir kuramdan söz etmez.

⁴³⁰ Gadamer, **Anfang der Philosophie**, s. 40, Gadamer katılım (Teilnahme) kavramına genel felsefesi içinde önemli bir yer verir. Tin bilimleri, gözlemcinin ve gözlemlenenin birbirinden etkilendiği bir ortamı işaret eder, işte bu karşılıklı etkilenmenin de aynı zamanda tin bilimlerinin kendisine özgü sürecinin bir parçası olması durumu katılımdır. Doğa bilimleri ise bu katılımdan söz edilemeyen bir araştırma yöntemine sahiptir, araştırma nesnesi araştırmacının ondan etkilenmesini içermez. Sartre bu objektifleştirilmiş bakış tasavvurunda, bakanın aynı zamanda bakılan olduğu düşüncesinin göz ardı edildiğine değinir.

etmesiyle hayata gelir. İşte hukuk metninin yorumlanmasının zorunluluğu da burada ortaya çıkar. Bir somut olguda canlanana dek hukuk metni de atıldır. Bu nedenle de bir hukuk metni ancak yorumlanması sayesinde ve zorunlu olarak her defasında yorumlanarak varlığa gelir.

Yargılama faaliyetinin yaratıcı bir etkinlik mi olduğu yoksa yargıcın Montesquie'nün andığı gibi "yasanın ağzı" olan salt bir uygulamacı mı olduğu yorum açısından karşıt görüşleri içeren bir tartışma alanıdır. Kısaca 19. yüzyılda Avrupa hukuk ile siyaset felsefesinin egemen ideolojisi Montesquieu'nün belirttiği üzere kuvvetler ayrılığıdır ve bu öğretiyeye göre yasa koyucunun görevi açık normlar formüle etmek ve yargıcın görevi de normları somut olaya uyarlamaktır. Yargıçların önlerine gelen uyumsuzluğu genel bir hukuk kuralı kapsamına yerleştirecekleri varsayılır. Ancak 20. yüzyılda yasa koyucu ile yargıcın görevlerine ilişkin düşünceler değişmiştir. Yasa koyucu toplumdaki her olası olayı ve yeni gelişmeyi anında yakalayamayacağı, ön göremeyeceğinden dolayı kendisini yeni olaylarda kullanılabilecek biçimde yargıcın yorumlaması gereken genel kurallarla sınırlar. Yargıçlar hukuk kurallarını yorumlama ve özel olaylar için somut normlar formüle etme özgürlüğüne/ esnekliğine sahip olmalıdırlar. Yani yargıçların otomatik olarak genel kuraldan bir karar çıkarsamadıkları düşüncesi gelişmiştir⁴³¹.

Yargılamanın yaratıcı bir etkinlik olduğu esasında yorumun ontolojik bir zorunluluk olduğu görüşünün de zorunlu bir sonucudur. Hukuki argümantasyon bu anlamda doğa bilimlerindeki gibi bir kesinlik içermez. Üst derece mahkemesinin argümantasyonunun alt dereceye göre ikna ediciliği, eğer ortada makam ayrımından kaynaklanan bir erk ilişkisi olmasa idi daha iyi olan argümanın etkisi olarak tanımlanabilir. Çünkü bir üst derece mahkemesi ile alt derecenin argümantasyonu tam tersi biçimde de düşünülmesi olasılığı söz konusudur. Mahkemenin karar verme süreci bir argümantasyon olduğu için onunla uzlaşılabilir, ancak uzlaşılmaması da olasıdır. Üst yargılama mercinin kararının ilk derece mahkemesine göre geçerli olmasının nedeni yasal bir otoriteye sahip olmasıdır. Ancak mahkemelerin durumlarının tamamen yer değiştirdiği bir olasılıkta tam tersi bir süreç de söz konusudur⁴³².

⁴³¹ Feteris, **Hukuki**, s. 10, nihai kararın kabul edilebilirliğini sağlamak için yargıcın yaptığı yorumun hesabını vermesi gerekir. Bu hesap verme işi hukuki argümantasyon sürecidir.

⁴³² Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 114.

Yargıcın yargılama faaliyeti söz konusu olduğunda salt bir “yeniden yaratma” ya da “yeniden tekrarlama” işleminden söz etmek doğru olmayacaktır. Çünkü her ikisinde de ya var olan yapı aynen oluşturulur ya da yargıcın kendinden katabileceği bir şey olmaksızın yalın bir kopyalama işlemi düşünülmüştür. Oysa yasa koyucunun sözleri öncelikle edimsiz bir hukuk evrenine aittirler, yani henüz bildirişimleri tamamlanmamıştır. Sözelimi kağıt üzerine yazılı notaların aktüalize edilmeleri için icra edilmeleri gerekir⁴³³. Bu yapılmadan notaların kağıt üzerinde gizil bir güce sahip olmaları, ancak varlığa henüz gelmemeleri, yargıç tarafından henüz uygulanmamış yasa metinleri için de geçerlidir⁴³⁴.

Gadamer için uygulama hiçbir zaman verili bir tümelin kendi başına anlama ve daha sonra bunu somut olaya uygulama anlamına gelmez, uygulama bir tümelin kendisini anlamaktır. Yasa yorumunda da yasanın tikel duruma keyfi uyarlanması söz konusu değildir. Yargıçlar, yasa koyucularla aynı anlam içinde yasa yapmazlar, uygulama yasanın normatif içeriği ya da işlevinin ayrı bir bağlamda korunmasını amaçlar⁴³⁵.

Yargıçların yaptığı yalnızca tekil olayı bir kereliğine çözüme ulaştırmakla yetinmek değildir, verilen ve uygulanan kararın içinde bulunduğu sistemin çelişkisizliğinin sağlanmasına çabalarlar. Yargıç maddi adaleti ararken aynı zamanda adalet ile de bağlıdır, yargı daima tekil olay ile kuralın karşılıklı değişim içinde olmasını gözetir⁴³⁶. Bu aynı zamanda hermeneutik döngünün hukuk hermeneutiğinde kendine bulunduğu yere işaret eder⁴³⁷.

Hukuk hermeneutiği yasanın somutlaştırılması bağlamında hukuk felsefesi açısından olan- olması gereken ayırımına tekabül eder⁴³⁸. Hukuk hermeneutiği yasa ile somut olay arasında bir köprü olmasının yanında doğal hukuk ile pozitif hukuk

⁴³³ Ertuğrul Uzun, Yapısalcı Hukuk Göstergebilimi ve Hukukta Anlam Yaratılması, **Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler**, Legal Yay., 2010, s. 346. Greimas buna “hukuksal doğrulama” der ve bu tanımla yargıcın rolünü bir teyit edici olarak konumlamıştır. krş. Gadamer de benzer örneği vererek hukuk metinlerinin önemine değinmiştir, dn 163. Daha önce “ins Leben treten” (yaşama katılmaları) ifadesi ile Savigny bundan söz etmiştir.

⁴³⁴ Uzun, **Hukukta Anlam**, s. 351.

⁴³⁵ West, **Kıta Avrupası Felsefesi**, s. 185.

⁴³⁶ Hans Peter Walter, Hermeneutik und Rechtspraxis, **Rechtswissenschaft und Hermeneutik** iç. (derl.Marcel Senn, Barbara Fritschi), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009. s. 130.

⁴³⁷ Walter, **Rechtspraxis**, s. 131.

⁴³⁸ Hassemer, **Juristische**, s. 205, yazar Almanya’da hukuk hermeneutiğinin iki ana kaynağı olduğunu belirtir. İlki hukuk yöntem öğretisi, ikincisi de hukuk felsefesidir.

arasındaki işlevi bakımından bir önem arz eder. Hukukun olan ile olması gerekenin bir uyumu olduğu önermesi hukuk hermeneutiğinin hukuk felsefesine ilişkin yanını hukuk metodolojisine ilişkin yasanın somut duruma uygulanması, yanına bağlar⁴³⁹. Geçerli hukuk kuralının bulunması (*Rechtsfindung*) daima norm ile yaşam olgusunun birbirine uyarlanmasıdır.

Her bir hukuki olay kendine özgü, tüm unsurlarıyla yinelenmeyen ve tikel bir yaşam olgusudur. Yukarıda neden hukuki bir karar verme sürecinin salt bir mantıksal işlem anlamında altlama olarak tanımlanamayacağına ve hukuki karar verme ve uygulama sürecinin niteliğine değinilirken, bu husus da göz önünde bulundurulmuştur. Olgular, hukuki olarak tanımlanacak özelliklerinin kendiliğinden açık ve tartışmasız olduğu, kendiliğinden hukuki durumlar değildir. Hukuk açısından kimi durumlar önemliken kimi durumlar aynı önemde değildir. Yine kavramlar hukukun diliyle gündelik dilde birbirinden farklı anlamlara gelirler⁴⁴⁰.

Örnek olarak bir tazminat davasında tazminata konu olan eylemin hukuka aykırılığı kendiliğinden ortada değildir, sürekli yinelenen genel biçimli bir yapısı yoktur. Bir tazminat davasında, tazminata konu eylemin kendisi değil onun niteliğine ilişkin bir çıkarım olarak tanımlanması sayesinde hüküm kurulur. Sözgelimi MK. md. 24 kişilik hakkına saldırılan kimsenin saldırıda bulunanlara karşı yargıçtan bir korunma isteminde bulunabileceğini, kişilik hakkı zedelenen kimsenin rızası, daha üstün nitelikte özel veya kamusal yarar ya da kanunun verdiği yetkinin kullanılması sebeplerinden biriyle haklı kılınmadıkça, kişilik haklarına yapılan her saldırı hukuka aykırı olduğunu hükme bağlamıştır. Ancak öncelikle kişilik hakkına saldırı hallerinin tek tek neler olduğuna değinmemiştir. Her hukuki olay bu yasa maddesinin içeriğini yeniden doldurur ve belirler. Her somut olay yasanın içeriğini doldurur⁴⁴¹. Hangi sözün veya davranışın ne zaman kişilik hakkı ihlali olduğu ne zamansa hukuka aykırılığı ortadan kaldıran bir halin bulunduğu tikel bağlamı içinde yalnızca yargıcın yaratıcı bir sanat olarak vereceği bir karar ile hükme bağlanabilecektir, yoksa tek tek her söz ve davranışa ilişkin hukukta bir ifade bulunmaz⁴⁴². İşte yargıcın, yargılama etkinliği

⁴³⁹ Hassemer, *Juristische*, s. 206.

⁴⁴⁰ Uzun, *Hukukta Anlam*, s. 351, yazar buna yağma suçunu örnek verir. Yağmanın TDK Sözlüğü'nde ve TCK ilgili maddesindeki tanımları birbirinden ayırır. Bu ayırım hukuki bir sonuç doğurur.

⁴⁴¹ Kaspers, *Jurisprudenz*, s. 115, bu içerik doldurulması aynı zamanda normu geleceğe dönük olarak etkiler. Yazar, kendi ele aldığı örnek kararda bir sorumluluk ihlaline dayalı tazminat davasına değinmiştir. Buna göre sorumluluk ihlali kavramının içeriğinin anlamı boştur ve boş kalacaktır.

⁴⁴² Örnek olarak, Yargıtay Hukuk Genel Kurulu E. 1997/4-290 K. 1997/496 T. 4.6.1999,

sırasındaki görevini yaratıcı kılan da bu durumdur.

Bir örnek ile karar verme sürecindeki yaratıcı özellik açıklanmaya çalışılacaktır. Yargıtay Hukuk Genel Kurulu'nun E. 1997/4-290 K. 1997/496 T. 4.6.1999 sayılı kararında eski bayındırlık bakanı hakkında yapılan yolsuzluk haberlerinin MK. Md. 24 kapsamında kişilik hakkı ihlali olduğu iddiası ile açılan tazminat davası ele alınmıştır. Bu kararda görüleceği üzere ihalede baskı iddiası ve davacı bakanın görevden istifası olguları MK md. 24'te anılan kamu yararı dolayısıyla haber yapılmada kişilik hakkı ihlalini hukuka uygun kılan unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Basın özgürlüğü ve sorumluluğunun tam da bu durumları haber yapmak olduğu konusunda bir çıkarım yapılmıştır. Oysa yasada bunlara ilişkin en ufak bir ifade yer almaz. Yargıcın işte her olayın bu kendine özgürlüğü ve tikelliği içinde yasada yer almayan unsurlarla bağdaştırması, olaydan hangi özelliklerin çekip çıkarılması ve ele alınacak ayrıntıları seçmesi yaratıcı bir etkinliktir. Yargıç için bakanın yaşı, adı, ihalenin ne ihalesi olduğu, koalisyon hükümetinde hangi kanattan

(... “ 1 – Dosyadaki yazılara, kararın dayandığı kanıtlarla yasaya uygun gerektirici nedenlere ve özellikle delillerin değerlendirilmesinde bir isabetsizlik görülmemesine göre davacının temyiz itirazları reddedilmelidir. 2 – Aleyhlerine hüküm kurulan davalıların temyizlerine gelince; Davalı Mustafa Yılmaz, koalisyon hükümetinin SHP kanadından Bayındırlık Bakanı iken ihalelerde yolsuzluk ve baskı yapıldığı iddiasıyla Bakanlıktan ve partisinden istifa ederken bazı açıklamalarda bulunmuş ve bu açıklamalar davalı gazete ile birlikte bir çok gazetede yayınlanmıştır. Sabah Gazetesinde bu haberle ilgili olarak davacının isminin geçmesi nedeniyle, davacı, kişilik haklarına basın yoluyla saldırıldığı iddiasıyla eldeki manevi tazminat davasını açmıştır. İhalede baskı iddiası, Bakan'ın Bakanlıktan ve partisinden istifası, kamuoyunu çok yakından ilgilendiren olaylardır; günceldir. Bunların haber yapılması ve eleştirilmesi basın için bir zorunluluktur; atlanması ise okuyucusu tarafından gazetenin sorgulanmasını, okuyucunun onun hakkında olumsuz değerlendirmede bulunmasını gerektirir. Açıklamayı bir bakanın yapması, her milletvekili için kural olarak gelinilmesi hedeflenen bir makam olan Bakanlık'tan istifanın gerçekleşmesi ve partiden dahi ayrılması olguları karşısında, gazeteciden artık başka bir araştırma ve soruşturma beklenemez. Kaldı ki, gazete, daha sonra tezip edilmeyen bu haberi vermekle kalmamış, sorumlu bir gazetecilik örneğiyle, davacının açıklamalarına da aynı haberde yer vermiştir. Gerek haberde, gerekse konuyla ilgili eleştiri yazısında öyle biçim dengesi korunmuş; amacı ve işin kapsamını aşan ifade tarzından da kaçınılmıştır. Gazete, ancak demokratik toplumlarda geçerli olan ve onu vazgeçilmez kılan "haber vermek, eleştiri yapmak" biçimindeki görevini yerine getirmiştir. İşte bu görev yerine getirilirken çoğu zaman, demokratik toplum anayasalarında her ikisi de “temel hak ve özgürlükler” kapsamına alınan kişilik hakkıyla basın özgürlüğü çatışır. Bu çatışmada, kişilik haklarına yönelik saldırının “hukuka aykırılık” unsurunu kaldıran koşullar varsa; yani yayımlama olayında kamu yararı, güncellik, gerçeklik ve öyle biçim dengesi gerçekleşmişse yayını yapan kişilere sorumluluk yüklenemez. Davacının davaya konu haber/yazıda isminin geçmesi ise; davalı Mustafa Bakan Mustafa Yılmaz vekilinin hem duruşmada hem de dilekçelerinde bildirip iddia ettiği TBMM kulisindeki müvekkiline karşı yapılan saldırı nedeniyle ortaya çıkan bir unsurdur. O halde davalı gazetede çıkan haber ve yazı nedeniyle davacının kişilik haklarına saldırı yapıldığını kabule dayanan yerel mahkeme kararı bozulmalıdır...) gerekçesiyle bozularak dosya yerine geri çevirmekle yeniden yapılan yargılama sonunda; mahkemece önceki kararda direnilmiştir.

olduğu bir önem taşımaz. Ancak neyin kararı için önem teşkil edeceğini yargıç seçer, kararının argümantasyonunu da buna göre geliştirir. Çünkü her hukuk kuralının, dış dünyada gerçekleşme olasılığına sahip bir 'olay'ı betimlediğini, yargıcın karar verirken yaptığı işlemin ise, önüne getirilen olayı kendince betimleyerek hukukun tanımladığı hukuki olayla arasında benzerlik kurmak olduğunu söyleyebiliriz⁴⁴³.

Daha önce hukuki karar vermenin neden salt bir altlama işlemi olarak adlandırılmayacağına değinilmiştir. Bu bağlamda, Gadamer'in yargıcın faaliyetinin yaratıcı bir işlem olduğu düşüncesi ve yargıcın Aristoteles'in *phronesis* kavramı ile birlikte yargılamayı sanatsal bir etkinlik olarak ele alınması düşünülünce Türkiye hukuk sistemi için de yargıcın faaliyeti yine yaratıcı özellikler içerdiğinden söz edilebilecektir. Kıta Avrupası gibi Türk hukukunda da yasa ile hukuki bir sonuç doğurması talep edilen olayın daimi karşılıklılığı geleceğe dönük olarak birbirilerini biçimlendirir ve etkiler.

Yargıcın faaliyeti bu bakımdan ne klasik mantık anlamında bir işlemdir ne de düz ve mekanik bir süreçtir ve realist yorum kuramına göre Montesquie'nün dediğinin aksine yargıç yasanın yalnızca ağzı değil, gerçek yasa koyucunun kendisidir.⁴⁴⁴ Her olayın biricikliği yukarıda anıldığı üzere ilgili olayı kendisi kılan özelliklerinin kendine özgülüğünü, yasada içerilmeyişlerini ve bir anlatı olarak seçilecek unsurlarının yargıç tarafından belirlenmesini gerektirir. Norm yalnızca neyin araştırılması, neyin bulunması gerektiğini ortaya koyar, örnek alınan olayda bu önce kişilik hakkı, ardından ilgili maddede geçen hukuka uygunluk nedeni olarak kamusal yarar kavramıdır. Kamusal yarar kavramı da ilgili olay ile yeniden içeriklendirilir. Betimlenen somut olay sayesinde neyin araştırılacağı ortaya koyulacaktır, neyin kamu yararı neyin ise hukuka aykırılık hali olduğunun içeriğini dolduracak ve belirleyecektir. Normun kendinde bir anlamı yoktur, anlam kendisini daima somut olayda açığa çıkarır. Somut olayın ayrıntılarının anımsanması geleceğe yönelik de bir bellek ilgili norm hakkında bir bellek inşa eder ve bu durum doğrudan normun belirlenmesi anlamına da gelir⁴⁴⁵. Bu ise, daha önce de anıldığı üzere Gadamer'in kendinde bir metnin anlamının olmadığı, ancak anlamın da yorumcu/ yargıç tarafından dışarıdan

⁴⁴³ Uzun, **Hukusal Usavurmada**, s. 5.

⁴⁴⁴ Kemal Gözler, **Realist Yorum Teorisi ve Mekanist Anayasa Anlayışı**, Anayasa Yargısı 15, 1998, s. 209-210.

⁴⁴⁵ Kaspers, **Jurisprudenz**, s. 116.

taşınmadığı yalnız yorumcu / yargıç tarafından yorumlanmadıkça kendinde bir anlamdan söz edilemeyeceğine işaret eder. Yasanın anlamı yargıçların her yorumlamasında yeniden ve yeniden yaratılır. Gadamer'den daha önce alıntılandığı üzere de yargıcın faaliyeti salt bir yeniden üretici değil doğrudan anlamı yaratıcı bir eylemdir.

Genel bir normu ifade eden soyut bir metin olarak yasanın daima kendisinin tek tek tüketmesinin olanaksız olduğu somut olgulara bir yanıt içermesi beklenir. Bu durumda yasa metninin ifade ettiklerinin somut olaya bir yanıt teşkil edecek biçimde uyarlanması somut olayın da tanımlanmasını gerektiren yaratıcı bir etkinliktir. Hukuk hermeneutiği böylece soyut olan hukuk normunu ve somut olay ile birlikte değerlendirmeye, tam da genel hermeneutiğin işlevi gibi ayrı alemleri birbirilerine nakletmeye mahirdir. Bir hukuk normunu ihtiva eden yasa somut olayın biricikliği, yinelenemezliği ve benzersizliğine taşınır. Bu süreç muhakkak ki yorumcunun yani yargıcın kendine özgü yetilerini, somut olayın hukuki tanımlanmasında yaratıcı yanını ortaya koymasını gerektirecektir. Çünkü yasalar konu edindikleri durumları tek tek tanımlamazlar.

Yargıcın yargılama faaliyetinin yaratıcı bir etkinlik olması hermeneutik bakımından akla, yargıcın boşluk doldurma görevini getirir. Hermeneutik döngü kavramında bütün ile parça ilişkisi yasa boşluğunun doldurulmasında da söz konusu olacaktır⁴⁴⁶. Parça bütün içinde anlam kazanacağından hukuk önüne gelen her olay bu bütünün bir parçası olarak bütünün anlamından nasibini alacaktır. Kıta Avrupası geleneği büyük ölçüde yasaların genişleyen erimi ile esnekliği hem anayasalar bakımından hem de hukuki ilkeler bakımından tarihsel koşullara ve toplumsal tasarımlara da temas edecek bir yorum gerekecektir, bu tür yorum salt soyut metnin somutlaştırılmasından öteye gider. Yargıcın hukuk yaratması durumunda hukukun var olan kurallar içinden saptanması değil, yeni bir hukuk yaratılması söz konusudur. Bu yaratım süreci de kararın gerekçesinde açıklanır, hüküm bu sayede denetlenebilir, makul ve eleştirilebilir demektir⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ Uzun, **Metodoloji**, ss-123, Alexy hermeneutik modelin merkezine yerleştirdiği hermeneutik döngüyü üçe ayırır. İlki önanlayış ile metin arasındaki ilişkidir. Önanlayış metnin yorumcusunun hipotezidir, yani hukuksal sorunun doğru çözümüyle ilgili yorumcunun varsayım veya beklentisidir. İkinci hermeneutik döngü bütün-parça ilişkisi bakımından normun anlaşılabilmesi için norm düzeneğinin ve aynı zamanda da norm düzeneğini anlayabilmek için normları tek tek anlayabilmenin gerekliliğidir. Üçüncü hermeneutik döngü ise norm ile olgu arasındadır.

⁴⁴⁷ Walter, **Rechtspraxis**, s. 135.

B. Hukukun Hermeneutik Ufku Olarak Maddi Gerçeklik

Maddi gerçeklik hukuksal bir hükmün verilmesi için dayanak olacak tutarlı bir zemindir. Hüküm meşruluğunu yargıcın gerekçesi gibi tutarlı bir maddi gerçeklik sayesinde edinir. Çünkü sözgelimi ceza hukukunda “şüpheden sanık yararlanır” ilkesi açıkça maddi gerçekliğin tesis edilememesi durumunda kopuk kopuk işaretlerle hüküm kurulamayacağını gösterir.

Maddi gerçekliği mutlak gerçeklikten ayıran, onun geçmişteki yaşanmış hakikatin birebir yansıtılması olmadığından maddi gerçekliğin inşa edilişi sorun olarak ortaya çıkar. Çünkü hakikatin birebir yansıtılması madem ki mümkün değildir, öyleyse onun inşa edilmiş biçimi de geçmişin tutarlı bir hikaye biçiminde anlatılmasında önem kazanır. Geçmiş yalnızca olay yeri ve toplanan bulgular ile mi canlandırılacaktır yoksa olay tanık olmuşların anlatımıyla mı, tanıkların dinlenmesinde yargıçların delillerle ilişkiye geçmesi bizzat kendisinin deneyimlemesiyle mi yoksa başkalarının dolayısıyla mı olacaktır önemli hususlardır.

Hermeneutik ile geçmişte olanın güncel olanda nasıl gerçekleştiğinin yeniden ve daha doğru bir biçimde inşasında da önemli bir rol oynar. Çünkü geçmişteki gerçekliğin matematik bir kesinlikle ortaya koyulması mümkün değildir⁴⁴⁸. Bu bağlamda hermeneutik ile hem yargıcın yargılama esnasında hukuk kuralını yorumunda ve somut olaya uyarlamasında olduğu denli tanık beyanları ve delillerin değerlendirilmesi ile inşa edilen maddi gerçeklik bakımından da önemli bir rol oluşturacaktır. Vicdani kanaat maddi gerçekliğin oluştuğuna ilişkin bir objektif ölçüttür. Hukuki mesele Doğrudanlık maddi gerçekliğin inşasında önemli bir hukuk ilkesidir.

Hermeneutik nasıl tarihin anlaşılması için kullanılacak uygun bir yaklaşımsa bu bağlamda hukuk bakımından maddi gerçekliğin tarihsel mesafeye karşın yeniden inşasını sağlamak ve aynı zamanda somut durum adaleti olarak hakkaniyete yaklaşmak için de bir kapı aralar.

1. Hükmün Mutlak Gerçeklik Değil Maddi Gerçeklik Üzerine Kurulması

Hakikat yani mutlak gerçeklik ile maddi gerçeklik arasındaki ayırım hukukun da

⁴⁴⁸ Feyzioğlu, **Vicdani**, s. 82-83, vicdani kanaat bakımından da mahkemelerin keyfi davranmaları olasılığı çekincesiyle matematik hesaplarına göre bir yaklaşımın da getirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu mümkün olmamıştır, çünkü vicdani kanaate de ne zaman ulaşılacağını önceden hesaplamak olanaklı değildir.

gözettiği bir ayrımdır. Gerçeklik öznenin, kendisini tanımlayabilecek bir bilinçten, bilenden bağımsız olarak var olan şeylere ilişkin bir özellik iken; hakikat ya da doğruluk varlığını bir varolana ilişkin bildirimde bulunan bir özneye, yani kendisini bir bilene borçludur.⁴⁴⁹ Hukuk, üzerine bir hüküm kurmak için maddi gerçekliği arar, mutlak gerçekliğin yani hakikatin peşine düşmez. Muhakeme sonucunda ulaşılan yargısal gerçeğin aynı zamanda bilimsel gerçekle örtüşmesi beklenir⁴⁵⁰.

Ceza hukukunda maddi gerçeğin re'sen bulunması hukukun kamu düzenini tesisine ilişkin amaçlarındandır. Ancak elbette maddi gerçeğin saptanmasında her tür delilin kullanılması hukuka uygun görülmemiştir. Hukuktan beklenen tüm dünyanın yanması pahasına hakikatin ortaya çıkarılıp adaletin sağlanması değildir, aynı zamanda toplumsal düzenin sürdürülmesi, yargılama ekonomisi ve yurttaşlarda adil ve meşru bir karar verildiğine ilişkin kanaatin de oluşması beklenir⁴⁵¹. Hukukun maddi gerçeği aramasının bir son noktasının olmasının en önemli nedeni hukuk barışının sağlanmasıdır⁴⁵². Hukuk sistemi, hukuk barışını sağlamayı maddi gerçeğin dokunulmazlığı anlamında bir ölçüt olarak değerlendirir. Adalet yalnızca tesis edilmekle yetinilemez, aynı zamanda uygulandığına ilişkin inandırıcı bir biçimde ikna olunmalı ve kuşkuya yer kalmamalıdır. Adaletin sağlandığına ilişkin bir kanı oluşmalıdır. Bu bakımdan bir hukuki kararın hazırlanması değil onun temsil edilmesi inandırıcılığını sağlar⁴⁵³.

Yargılama makamı için uyumsuzluk konusu olayın nasıl gerçekleştiği sorunu çözümlenirken deliller üzerinden hareket etmek zorunludur. Bu bağlamda geçmişte yaşanmış olayın simülasyonunu duruşma salonunda oluşturmaya çalışmak gerekir. Yani yargılama makamından beklenen geçmişte yaşanmış olaya dolaylı bir biçimde

⁴⁴⁹ Harun Tepe, **Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya da Hakikat**, Ankara, Bilgesu Yay., 2016, s. 19.

⁴⁵⁰ Ş. Görgün/L. Börü/B. Toraman/M. Kodakoğlu, **Medenî Usul Hukuku**, Ankara, Yetkin, 2018, s. ; bu durumun aksi bir örnek Yargıtay 2. HD 24.03.1969 6478/1561 ABD 1969/3 ss. 563-564; Yargıtay DNA testi değil de kan testine bakılarak babalık hükmü kurmuş, davalının gelişen gen tekniği sayesinde DNA testi araştırması yaptırması ve mahkemenin kararına karşıt bir sonuç elde etmesiyle Yargıtay'dan yargılamanın yenilenmesi istemi karşısında yeni teknik gelişmelerin yargılamanın yenilenmesine imkan tanımayacağı yönünde karar çıkmıştır. Bu karar gösterir ki hukuk kulaklarını tıkayıp kendisinin kurduğu bir tutarlı hikayeyi kanıtlanmış hakikatin yerine yeğleyebilir, adaleti ve gerektiğinde kamu düzeninin yerine kendi sözünün kurduğu hukuk barışını tutabilir.

⁴⁵¹ Hakan Karakehya, **Dolaylı Maddi Gerçek: Ceza Muhakemesinde Yargılama Makamının Maddi Gerçeğe Deliller Aracılığıyla Ulaşma Zorunluluğu Üzerine**, **TAAD**, Yıl 7 Sayı 27 , Temmuz 2016, s. 64.

⁴⁵² Karakehya, **Dolaylı**, s. 66.

⁴⁵³ Walter, **Rechtspraxis**, s. 133.

ulaşması gerekliliğidir⁴⁵⁴. Yargıcın doğrudan tanıdığı olduğu bir olay hakkında bu tanıklığını gerekçe göstererek bir karar vermesi hukuk düzeninin istediği objektiflik düşüncesine aykırıdır. Bir olayın tanıdığı olan yargıcın doğrudan kendi deneyimiyle verdiği kararını tüm çevrenin bu karara ikna etmesi mümkün değildir. Çünkü bu kararında olaya bir mesafe ile bakıp gerekçelendirmesi beklenemeyecektir. Ortaya konulan deliller ile kamuoyunda aynı rasyonel düşünme süreci ile aynı kanaate varılacağı düşüncesi oluşmalıdır. Kamuoyunda yargıcın objektif bir kanıya göre değil kendi gözlemlerine ve algısına göre bir karar verdiği yargısının oluşması tehlikesi olacaktır. Duruşmada ortaya konulamayan ve üzerinde tartışılmayacak olan delillere göre verilen kararın da adil olmadığı düşüncesi kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle maddi gerçekliğin dolaylı yoldan elde edilmesi yeğlenmiştir⁴⁵⁵.

Ele alınması gereken sorun somut olgunun hukuki tanımının yapılıırken bu işlemin bir keşif mi yoksa inşai faaliyet mi mi olduğu, hakikatin Nietzscheci anlamda yaratılması gereken mi yoksa Kantçı anlamda bulunması gereken bir şey mi olduğudur⁴⁵⁶. Çünkü hukuk düzeni, somut olayı yasal unsurlarla yeniden ortaya koymaya, onu yeniden yapılandırmaya çalışır. Hukuki karar da bu yapılandırma sürecinin sağlamlığı var sayılarak verilmiştir⁴⁵⁷.

Hem ceza yargısı hem de adli yargı “ne olursa olsun yeter ki uyumsuzluk konusu olayın hakikatine ulaşılsın” amacıyla değildir. Mutlak gerçek anlamındaki hakikat hukukun daha baştan vaz geçtiği bir kavramdır. Kaldı ki, hukuk kendi yanılabilirliğini olağanüstü kanun yolları ile zaten kabul etmiştir.

Maddi gerçeklik, hukukun ikna olacağı ve hüküm kurmasına yeterli olan bir

⁴⁵⁴ Karakehya, **Dolaylı** s. 73.

⁴⁵⁵ Karakehya, **Dolaylı** s. 74.

⁴⁵⁶ Schrift, **Perspektivizm**, s. 343.

⁴⁵⁷ Her ne kadar gündelik dilde eş anlamlıymış gibi kullanılsalar da kanıtlama ile tanıtlama, kanıt ile tanıt arasındaki kavramsal ayrım ortaya koyulmalıdır. Hukuksal bakımdan maddi gerçekliğin ortaya konulması bir kanıtlama işlemidir. Kanıtlama salt mantığa ilişkin bir terim olarak ortak bir terime sahip iki önerme arasında işlem ile kaplam bakımından var olan bir ilişkiyi ortaya koyar. Tanıtlama ise ortak terimleri içermeyen önermeler arasında bir nedensellik bağlantısı kurma işlemi olarak anlaşılır. Tanıtlamada bir savın doğruluğu ya da yanlışlığı gösterilerek yapılır. Örneğin, nesnelere yere düşmesini yerçekimine dayandırmak tanıtlama demekken, bütün insanların ölümlü olduğu bilgisinden yola çıkarak A'nın da ölümlü olduğu gerçeğini çıkarmak kanıtlama anlamındadır. Grund ile causa kavramları arasındaki ayrım önem kazanmıştır. Grund yani sebep, kanıtlama işleminde kanıt durumundaki önermede dile getirilen iddiyken, causa yani neden tanıtlama işleminde tanıt (beweis) durumundaki önermede dile getirilen nesne veya olgu durumundadır, Doğan Özlem, **Mantık Klasik/Sembolik Mantık**, İstanbul, İnkılap Yay, 2006, s. 164. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 2016, s. 395-396.

gerçeklik kurgusu anlamına gelir. Bu bakımdan hukuk düzeninin hukuk barışı adına usule ilişkin hükümleri, yargılamanın her adımında ortaya çıkabilecek bir hakikat olasılığından vazgeçtiğini ortaya koyar. Öyleyse de hukuk düzeni hakikati keşfetmez ya da yeniden inşa etmez, aksine maddi gerçekliği bizzat kendisi inşa eder. Bu durumda da tutarlı bir örgüsünün olması gerekir.

Hukuk düzeninin geçmişin inşasındaki sınırı, hukuka uygun delildir. Hukuk düzeni hakikatin ne olursa olsun ortaya çıkarılmasını değil, inandırıcı olduğuna ilişkin ilgililerinin ve kamuoyunun da buna ikna olmasını istemiştir. Gerçeklik tanıkların beyanlarıyla ve delillerle yeniden inşa edilirken bunun mutlak ve tam bir betimlenmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü geçmişte kalmış bir olgunun tüm ayrıntılarıyla mutlak olarak yeniden ortaya çıkarılması aradaki zamansal mesafeden dolayı mümkün değildir. Geçmişin her türlü yorumu temelde eksiklidir. Geçmişe ilişkin hikaye edicilik yapılması mümkün olan bir şeydir⁴⁵⁸.

Değinilmesi gereken bir başka husus da usul hukukuna ilişkin medeni ve ceza hukuku ayrımıdır. Medeni yargılama delillerin taraflarca getirilmesini beklerken ceza yargısında yargıcın re'sen araştırma ilkesi egemendir. Bu durum medeni ve ceza yargılamasının maddi gerçekliğin sağlanmasında farklı bir beklentilerinin olduğunu, yani medeni yargılamanın şekli gerçeklikle yetinirken ceza yargılamasının maddi gerçeklik peşinde olduğunu düşündürebilir. Oysa bu yanılgıdır. Çünkü iki usul arasındaki ayrımın nedeni esasında medeni hukukta uyumsuzluğun ayrıntılarına uyumsuzluk tarafları en doğru biçimde vakıf olduklarından onların delilleri getirmeleri beklenmez. Ayrıca ceza ile medeni usul olarak birden çok usulün varlığı birden çok gerçeklik olduğuna değil gerçeğe varmak için tutulan yöntemin çokluğuna işaret eder⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ Habermas, **Gadamer'in**, s. 216, yazar bunu geleceğin zaman bakımından taşrasında yaşamak olarak adlandırılmıştır. Yazar yine bu eksikli olma halinin geçmişin tam bir yorumunun geleceğin tam bir yorumunu varsaydığı anlamına geldiğini belirtir.

⁴⁵⁹ Yavuz Alangoya, **Medeni Usul Hukukunda Vakıaların ve Delillerin Toplanması İlişkin İlkeler**, Fakülteler Matbaası, 1979, s. 87-88, medeni usulde taraf iradelerine tanına bu üstlülük ile tarafların feraget, sulh, kabulü gibi işlemleri ayrıca yargılamaya son verebilir. Bu durumda da amaca ulaşılması gereği ortadan kalkar.

2. Maddi Gerçekliğin Yaratılması

a. Hukukun Tutarlı Bir Hikaye Olma Beklentisi

Hukuk düzeninin konu edindiği uyumsuzluk, geçmişte olup bittiği ileri sürülen bir olaydır. Muhakeme faaliyeti maddi olayların bir araya gelmesi anlamındaki maddi sorunun oluşunu yetkili bir makamın sonuca varması, ispata ulaşılması, gerçeğin saptanması anlamında bir sonuca ulaştırmalıdır⁴⁶⁰. Geçmişle ilgili bu olayın muhakeme sürecinde canlandırılması, yani temsil edilmesi gerekir⁴⁶¹. Geçmişteki olayın hukuk muhakemesinde yeniden temsil edilebilmesi delil araçlarının doğru değerlendirilmesine bağlıdır. Delil kaynakları muhakeme makamlarının algılamasının malzemesini oluşturan ve uyumsuzluk konusu olayla ilgili temsil gücü olması ihtimali bulunan ya da muhakeme makamlarına incelenecek bir beyan sunan varlık olarak adlandırılır⁴⁶². Tarafların savunmaları yargıcı aydınlatmak, etkilemek işlevini gören, bu bağlamda da adaletin sağlanmasına yardımcı olan ögeler olarak değerlendirilir⁴⁶³.

Hukuk düzeni bakımından gerçeklik maddi gerçeklik ile mutlak gerçeklik olarak incelenir. Mutlak gerçek, artık aksinin kabulü hiçbir biçimde olanaklı olmayan, her türlü değişik olasılığın bertaraf edildiği gerçektir. Maddi gerçek de geçmişte olup bitmiş olayların onun belli parçalarını temsil eden araçlar yani deliller (kanıtlar) aracılığıyla güncel olarak ortaya konulmuş halidir. Muhakeme sonunda bulunan maddi gerçeğin mutlak gerçeğe uygunluğunun kesin olarak bilinebilmesi olanaklı değildir. Çünkü maddi gerçek o konuda ulaşılabilecek en doğru bilgilere dayanmakla birlikte tasavvur edilebilecek her tür kuşku bertaraf edilememiştir⁴⁶⁴. Türkiye’de ceza hukukun re’sen araştırmakla yükümlü olduğu maddi gerçekliğin mutlak gerçeğe uyumsuz olmasına bağlı olarak yasa koyucu muhakemenin iadesi gibi olağanüstü yasa yollarını düzenlemiştir⁴⁶⁵. Hükmün kesinleşmesinden sonra gerçeğin daha farklı olduğunu ortaya çıkması durumunda geri dönülebilecek ve telafi edilebilecek

⁴⁶⁰ Fezyioğlu, **Tanıklık**, s. 2.

⁴⁶¹ Fezyioğlu, **Ceza Muhakemesinde Vicdani Kanaat**, Ankara, Yetkin Yayınları, 2002, s. 139.

⁴⁶² Fezyioğlu, **Vicdani**, s. 140.

⁴⁶³ Chaim Perelman, Hukuksal Uslamlama ve Hukuk Mantiği, çev. Tuğba Ballıgil, **İÜHF** Cilt 52, Sayı 1-4, s. 701.

⁴⁶⁴ Fezyioğlu, **Vicdani**, s. 72.

⁴⁶⁵ Fezyioğlu, **Vicdani**, s. 73, bu bağlamda beyan delilleri ya da akıl yürütme yoluyla somut olguya ilişkin boşluk doldurma yöntemi ile ulaşılan sonuçların maddi gerçekliğe uygun olmamam objektif ihtimali yazara göre daha yüksektir.

cezaların varlığı mümkün olmalıdır⁴⁶⁶.

Delil yani kanıt, bir olguyu matematiksel olarak doğrulamak değil bir gerçekliğe işaret etmek anlamına gelir. Dolayısıyla hukuki olgunun matematiksel mutlak bir kesinlik içinde ortaya konulması mümkün değildir, her durumda maddi olgunun yeniden ortaya koyulması dolaylı yoldan yapılacak, bu da gerçekliğin inşa edilmesi anlamına gelecektir. Bu bağlamda tanıkların rolü büyük önem taşır.

Hukuk sistemi olguları re'sen araştırmakla yükümlüdür, ancak bunun da hukuka uygun deliller ve medeni hukuk bakımından da taraf iradelerinin üstünlüğü bakımından bir sınırı vardır⁴⁶⁷. Dolayısıyla hukukun aradığı ne salt anlatıdır ne de salt hakikattir. Eğer salt hakikatin peşine düşmüş olsaydı usule ve süreye ilişkin hükümlerin katı uygulanması hukuk sisteminde içerilmiş olmayacaktır. Olağanüstü kanun yolları ise artık hükmün öyle olmayabileceği değil öyle olmadığına ilişkin güçlü delillerin varlığı olduğundan hukukun buna sırtını dönmeye kendi kendini inkar etmesi olacaktır. Hem düzen bakımından hem de kendisine ithaf ettiği kendi meşruiyeti bakımından olağanüstü kanun yolları hakikatin tanınmasına olanak sunmuştur.

Maddi gerçeklik ceza hukukunda kuşkuyla yer kalmayacak derecede atılı suçun kendisi tarafından işlendiğinin ispatlandığına ikna olunmasıdır. Bu bakımdan Yargıtay Ceza Genel Kurulu "yüksek de olsa bir ihtimale dayanarak" hüküm kurmanın hukuka aykırı olduğundan söz etmiştir⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ Fezyioğlu, **Vicdani**, s. 87. Ancak bu durumda farklı bir şeye dikkat edilmelidir, geri döndürülebilirlik kavramı yeniden tanımlanmalıdır. Çünkü sözgelimi hapis cezasının infazı durumunda geri dönülebilirlikten nasıl söz edilecektir? Geçen zaman ne biçimde telafi edilecek, yaşamda yitirilen zaman geri döndürülecektir? Telafi edilebilecek tek şey yaşamda kalmayı sürdürmek midir?

⁴⁶⁷ Fezyioğlu, **Vicdani**, s. 92-93, özel hukukta da kamu düzenine dahil olan durumlarda yargıç tarafların ikrarı ile bağlı kabul edilmemiştir, yine re'sen araştırma yükümlülüğü bulunur.

⁴⁶⁸ Yargıtay Ceza Genel Kurulu, "Öte yandan, amacı her somut olayda maddi gerçeğe ulaşarak adaleti sağlamak, suç işlediği sabit bulunan faili cezalandırmak, kamu düzeninin bozulmasını önlemek ve bozulan kamu düzenini yeniden kurmak olan ceza muhakemesinin en önemli ve evrensel ilkelerinden birisi de, öğretisi ve uygulamada; "suçsuzluk" ya da "masumiyet karinesi" olarak adlandırılan kuralın uzantısı olan ve "in dubio pro reo" olarak da ifade edilen "şüpheden sanık yararlanır" ilkesidir. Bu ilkenin özü, ceza davasında sanığın mahkumiyetine karar verilmesi bakımından göz önünde bulundurulması gereken herhangi bir soruna dair şüphenin mutlaka sanık lehine değerlendirilmesidir. Oldukça geniş bir uygulama alanı bulunan bu kural, davaya konu suçun işlenip işlenmediği, işlenmiş ise sanık tarafından işlenip işlenmediği ve gerçekleştirilme şekli konusunda şüphe belirmesi halinde de geçerlidir. Sanığın bir suçtan cezalandırılmasına karar verilebilmesinin temel şartı, mütmen suçun sanık tarafından işlendiğinin hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kesinlikle ispat edilebilmesidir. Gerçekleşme biçimi şüpheli ya da tam olarak aydınlatılmamış olay ya da iddialar sanık aleyhine yorumlanarak bir mahkumiyet hükmü kurulamayacaktır. Ceza mahkumiyeti, toplanan delillerin bir kısmına dayanılıp diğer bir kısmı gözardı edilerek ulaşılan kanaate değil kesin ve açık bir ispata dayanmalı, bu ispat hiçbir şüphe veya başka türlü oluşa imkan vermeyecek açıklıkta bulunmalıdır.

Maddi gerçekliğin tutarlı bir anlatı olmasının üzerine hüküm kurulabilmesi için yeterli bir temel olması tanıkların işlevlerinde de göze çarpar. Sözelimi tanık beyanlarının çelişmesi durumunda üst derece mahkemesi başka delillerle hakikatin araştırılmasını değil de tanık beyanlarındaki çelişkilerin giderilmesini bekler⁴⁶⁹.

Yargıçlar kararlarını ortaya koyarlarken bir seçim yaparlar, gerekçelendirme yargıcın ilgili kararı neden seçtiğinin bir açıklanmasıyla meşrulaştırılmasıdır, çünkü hukukta formel bir ispat usulü söz konusu değildir⁴⁷⁰. Gerekçelendirme zorunluluğu ile ilk derece yargıcı bir doğru kararın varlığını varsaymalıdır ki gerekçelendirmesini de buna göre kurabilmiştir, tek bir doğru yanıt düşüncesi yargılamanın muhatabı yargıç için bulunur⁴⁷¹.

b. Maddi Gerçekliğe İkna Olmanın Objektif Ölçütü: Vicdani Kanaat

Hukukun dikkate aldığı maddi gerçekliğin inşasında önemli bir ölçüt vicdani kanaattir. Çünkü yargıçlar kararlarını verirlerken maddi gerçekliğe ilişkin objektif anlamda vicdani kanaatlerini ortaya koyarlar. Vicdani kanaat objektif bir ikna olma ölçütü ile tesis edilmiştir. Karar mercii olarak yargıçlar, jüriler bir sözcünün karşısındaki vicdani kanaatinin oluşması beklenen bir dinleyici kitlesi olarak betimlenmiştir⁴⁷². Bu

Yüksek de olsa bir ihtimale dayanarak sanığın mahkumiyetine karar vermek, ceza muhakemesinin en önemli amacı olan gerçeğe ulaşmadan hüküm kurmak anlamına gelecektir.

⁴⁶⁹ Yargıtay Ceza Genel Kurulu E. 2007/1-43 K. 2007/101 T. 1.5.200; “Ceza yargılamasının amacı, somut gerçeğin, Yargılama Yasasının öngördüğü usuller çerçevesinde hiçbir kuşkuyla yer vermeyecek şekilde saptanmasına dayanır. Yargılama Yasamız ise, adil, etkin ve hukuka uygun bir yargılama yapılmasını amaçlar. O halde, yargılama usulüne uygun kurallar, Ceza ve Yargılama Yasalarının açıklanan bu amaçlarına uygun olarak yorumlanmalı ve amaçlanan hususların somut olayda gerçekleşip gerçekleşmediği değerlendirilerek bir sonuca ulaşılmalıdır. Dosyada bulunan eksiklikler maddi gerçeği esas alan ceza yargılamasının amacına aykırıdır. Kuşkuyla kalan hususlardaki kuşkular giderilmeden sanığın cezalandırılması, varsayımlara dayanacağından yasaya aykırıdır.” ; Yargıtay 22. Hukuk Dairesi E. 2013/4910 K. 2013/7655 T. 11.4.2013; “... Şahit anlatımları arasında çelişki olup bu çelişki giderilmeden karar verilmesi hatalıdır ...”

⁴⁷⁰ Feteris, **Hukuki**, s. 88.-89, işte yargıç bu gerekçelendirme ile verili bir an ve yerde hukuk cemaatini oluşturan bütün rasyonel insanlara hitap eder. Dinleyici kitlesi toplumsal ve tarihsel olarak belirlenir.

⁴⁷¹ Neumann, **Rechtsanwendung**, s. 96, Yazar tek bir doğru yanıtın varlığını yargıcın kaçamayacağı bir sorun olarak görür. Yargıç, hermeneutik perspektifin çok anlamlılığına sığınıp birden çok doğru kararı ortaya koyamayacaktır. Makul olma- makul olmam ölçütü ancak üst derece mahkemesi tarafından kullanılabilir. Çünkü yorumu kurucu değil denetleyici bir işlev gören üst derece mahkemesi, hukuksal ve maddi olguya içrek değil dışrak bir makamdır. Oysa ilk derece mahkemesi içrek bir makam olarak tek bir doğru yorumun varlığını iddia etmekle sorumludur. Yazar içrek-dışrak ikiciliğinin hemeneutik bağlam içinde tartışmalı olduğunu ortaya koyar.

⁴⁷² Perelman, **Uslamlama**, s. 704, yazar karar merci olarak yargıçları, jürileri ikna edilmesi gereken bir dinleyici kitlesi olarak tanımlar. Perelman’ın dinleyici kitlesi kavramı yanlış anlaşılmalıdır, dinleyici

objektifliği tesis eden de kararın gerekçesidir. Vicdani kanaat bu bağlamda ilk anda tamamen sübjektif bir ölçüt gibi görüldüğünden keyfilik kuşkusu uyandırmıştır, ancak yargıcın kararının hesap verilebilirliğini sağlayan gerekçe yazılması zorunluluğu bunu engellemiştir. Vicdani kanaat, ispata ulaşıldığına ilişkin kullanılan ölçüttür⁴⁷³. Vicdani kanaat bu bağlamda maddi gerçekliğin inşası için bir sınama ölçütüdür. Vicdani kanaat, maddi uyuşmazlığı çözümeğe yetkili makamın son soruşturmada muhakeme faaliyeti sonucuna aklını rehber yaparak ve hukukun koyduğu usul ve esaslar içerisinde kalarak, maddi olayın oluş biçimine ilişkin ulaştığı, kendi açısından kuşkuyla yer vermeyen bir kanaat olarak tanımlanmıştır⁴⁷⁴. Vicdani kanaat bu bağlamda hem bir ölçüttür hem de bir sonuçtur. Vicdani kanaate akıl yürütme ve muhakeme faaliyetinin sonucunda ulaşılr ve uyuşmazlık konusu olay açısından bakıldığında ispatın gerçekleştiğinin söylenebilmesi için yetkili makamın vicdani kanaate ulaşması gerekir. Ancak vicdani kanaat matematiksel olarak ölçülebilir ve kesinlenebilir bir ölçüt değildir. Her somut olayda yargıcın kendi vicdanında oluşur⁴⁷⁵. Bu yanıyla vicdani kanaat bir phronesis türüne benzetilebilir.

Bu bağlamda hukukun hakikati sadece yeniden değil, baştan da inşa ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Hukuk düzeni hakikati ne tam bir keşif ne de tam bir inşa etme sürecidir. Bütün delillerle öznelerin, tarihselliğin içinde bağımlı bir perspektiften hukuk düzeni bir çoklu gerçekliği yeniden inşa etmek istemiştir⁴⁷⁶. Vicdani kanaat hakikatin ve gerçekliğin matematiksel bir kanıtlama ile yerine konamadığının, hukukun sağlamasını yine tin bilimlerinin kendine özgü bir yordamı olarak objektif bir ikna ölçütü ile tesis edilmesinin de göstergesidir. Tin bilimleri nasıl araştırma yöntemi olarak doğa bilimleri gibi laboratuvar ortamında, araştırmacının katılım göstermediği bir araştırma evreni tesis edemiyorsa hukuk da delillerin birliğini sınavacak bir

kitlesinin inkasının objektif ölçütlerini “evrensel” olmak sıfatı oluşturur. Perelman’ın dinleyici kitlesi “evrensel”dir. Dinleyici kitlesini tanımak onun benimsediği varsayılan, geliştirilmesi istenen kanıtlamada öncüllerden yararlanabilecek tezlerin hangileri olduğunu bilmek için önemlidir.

⁴⁷³ Feyzioğlu, **Vicdani**, s. 71, yazar vicdani kanaati mihenk taşı olarak tanımlar. Bu mihenk taşı kullanılarak, sanığın isnad konusu tipik fiili işlediği ya da işlemediği konusunda ispata ulaşılacaktır. Sanığın isnad konusu tipik fiili işlediği sonucuna ulaşılmasında olduğu gibi, bir ispattır ve bu ispatta kullanılan ölçüt, vicdani kanaattir. 0

⁴⁷⁴ Feyzioğlu, **Vicdani**, s. 108.

⁴⁷⁵ Feyzioğlu, **Vicdani**, s. 111.

⁴⁷⁶ Schriff, **Perspektivizm**, s. 346, yazarın dikkat çektiği Nietzsche’nin yüz gözlü Argos’u bir adalet dehası olarak bir yorumcu yaratık olarak çok önemlidir, her şeyi en güçlü ışığın altına yerleştirir ve onu her açıdan gözlemler. Argos perspektif duyumunu her değer yargısı içinde kavramayı öğrenmiştir ve perspektifin çoğalan oyununu sınırlamayı reddeder.

mekanik uygunluk ölçüsü, tanıklar dinlendikten sonra onları doğrulayacak bir yalan makinesi, hesaba vurulabilir bir mutlaklık yoktur. Fakat bu söylenenden hukukun her anlatıya ikna olacağı, onun salt bir anlatı arayışı olduğu sonucuna ulaşılabileceği düşüncesi eksik uslamlama ile ulaşılan yanlış bir sonuçtur, tıpkı tin bilimlerini doğa bilimlerinin karşısına konumlandırıp, bu ikisini birbirinden ayrı ve birbiriyle yarışmak zorundaymış gibi görüp ardından da bu varsayımsal yarışta tin bilimlerinin yenilgisini ilan etmeye benzer. Çünkü hukukun yanılabilirliği onun yanılmak zorunda olduğu anlamına gelmez, tin bilimlerinin matematik mutlak kesinlikten yoksun oluşu onun hiçbir objektif ölçütü içermediği demek değildir.

Hukukun bir anlatı ve ikna olan yanını göz ardı etmemek demek ondan beklentimizi doğru olarak tasarlamak ve onu daima ona aşkın ölçütlerle eleştiriye tabi tutmaktan vazgeçmemek gerekliliği anlamına gelir. Madem ki geçmişteki hakikatin kendisini hukukun hüküm kurduğu gerçekliğin kendisine uygunluğu bakımından bizzat sınavabileceği bir düzlem yoktur, madem ki hakikatin varlığı mutlak olarak doğrulanamayacaktır ancak sadece hakikatin temsil edildiğine kani olunabilecektir, o zaman bu kusurluluk ve eksiklik olabildiğince azaltılmalı, azaltılmıyorsa hukukun yanılmışlığını göz önünde tutulmak gerekecektir.

Hukukun bu yanılabilirliği meşruiyet sorununu da düşündürür. Madem ki hukuk hükmü yanılabilirliğini kabullenmiştir, bu durumda meşruluğunu yitirme riskini de kabul etmiş sayılır. Yargı kararları bilindiği üzere “Türk Milleti adına” verilir, bu da her yargı kararının meşruluğunu kararın doğduğu anda kendiliğinden varsayar. Ancak bu riskin anımsanması gerekliliği hukuktan sırt çevirmek değil, onun yanılabilirliği bilinciyle kararları, sonuç doğuran hükümlerini sorgulanamaz, referansı kendi varlığı olan mutlak hakikatler olarak kabul etmemek gerekliliğidir.

Vicdani kanaat, yalnızca maddi meselenin çözümünde kullanılabilecek bir ölçüttür. Bu bakımdan Ay md. 138’i de bu kapsamda ele almak gereklidir. Çünkü hukuki sorunun çözümü somut olaya uygulanacak hukuk kurallarının bulunmasını ve yorumlanmasını, takdir yetkisini, hukuk yaratılmasını içerir⁴⁷⁷. Maddi sorunun çözümü ise hukuki sorunun çözümünden önce gelir. Vicdani kanaate ulaşılması maddi sorunun çözülmesinin bir ölçütüdür⁴⁷⁸.

Gadamer’in anlamın sınırı olarak metnin konusu yaklaşımı vicdani kanaatin

⁴⁷⁷ Feyzioğlu, **Vicdani**, s. 116-117.

⁴⁷⁸ Feyzioğlu, **Vicdani**, s. 123,

objektif inşası ile örtüşür. Çünkü yargıcın vereceği hükme ikna oluşu her ne kadar onun kendi vicdanında oluşacaksa da bunun keyfi olması mümkün değildir. Öyleyse çoğul ama meşru olması beklenen bir hakikat anlayışıyla yargıcın gerekçeli vicdani kanatı birbirlerini karşılar. Vicdani kanaat, maddi gerçekliğe ilişkin objektif bir ölçüt olarak anlamı inşa eden otoritedir.

c. Maddi Gerçekliği İnşa Eden Özne: Anlatıcı Olarak Tanık

Yaşanan bir olayın tanığı olmak onun doğruluğunu ortaya koyacak bir referans olmak demektir. Tanık, olayın kanıtıdır. Tanığın anlatımları delil aracı, tanığın kendisi ise delilin kaynağıdır. Bu nedenle de tanığın kişiliğinin dava konusu olay ve olgularla ilgisi yokmuş gibi görünmüştür. Oysa tanığın kimliği onun beyanlarına inanılabilirliği ve güvenilirliğinin ortaya koyulması için önemlidir⁴⁷⁹. Yani tanık kendisini tanıklık ettiği olaylara katmadan doğrudan yansıtılabilir bir pencere olarak görülemez.

Tanık duyu organları aracılığıyla elde ettiği bilgileri mahkemeye anlatan kimsedir, dolayısıyla bilgisine ilişkin sorun duyu organlarının epistemolojideki yeriyle ilgilidir⁴⁸⁰. Yani tanıklığa ilişkin hukuk düzeninin çekincesi tanığın beyanlarının objektifliği sorunu, epistemolojisyeye ilişkin bir sorundur. Hukuk düzeni tarafından tanığın tanıklık ettiği olaylara kendi yorumunu katmadan aktarması beklenir. Oysa Kant'tan bu yana bilgi sorununda şeyleri olduğu gibi (Ding an sich) olarak algılayıp bilebilmenin olanaksızlığı ortaya koyulmuştur. Şeyleri oldukları gibi bilmek mümkün olmadığından, onları ancak bize sunuldukları biçimiyle bizim sonlu, sınırlı varlıklar olarak varlığımızın sınırlarıyla anlayabilmemiz ve dilimizin sınırınca da aktarabilmemiz mümkündür. Bu yüzden de hukukun doğa bilimlerindeki gibi kesinlik, mutlaklık beklentisi hukukun tanıkları bakımından da olanaksızdır⁴⁸¹.

Hukuk düzeni tanıklığa hem yargıcın tanığı olduğu olgunun yargılayıcısı olamayacağı bakımından hem de tanık dinlemenin zorunluluğu bakımından özel bir işlev yüklemiştir. Tanık beyanının güvenilirliği, kesinliği tartışmalı olsa da tanıklığın bertaraf edilebileceği bir hukuk sistemi henüz gerçekleşmiş değildir ve

⁴⁷⁹ Mesut Ertanhan, **Medeni Yargılama Hukukunda Tanık ve Tanıklık**, Ankara, Seçkin, 2005, s. 288.

⁴⁸⁰ Ertanhan, **Tanık**, s. 48.

⁴⁸¹ Husserl'in de felsefeyi kesin bir bilim olarak konumlandırmak istemesi bu epistemolojik soruna dayanır, Harun Tepe, <https://www.youtube.com/watch?v=7YG6F8eAQb4&t=2231s>.

gerçekleştirilebilecek gibi değildir⁴⁸².

Öncelikle tanık olarak dinlenecek kimsenin ifadesini yazılı iletmesi, ses kaydı yapıp ilgili makamlara iletmesi mümkün değildir. Tanığın bizzat hazır bulunması istinabe ile bile olsa zorunludur. Bu ise tanığın varlığının, sesinin, ifadesinin, hazır bulunuşunun yargılama için zorunluluğuna işaret eder. Yazılı metnin değil metnin sözlü ifadesinin hakikati temsil ettiği ön kabulü, sözün yazıya üstünlüğü iddiasına uygun düşer. Hukuk sistemi, tanığın beyanını hazır bulunuşla, istinabe yolu ile bile olsa kendi varlığını onaylayarak, kendi varlığına tanıklık ederek orada bulunuşuyla adliyede oluşuyla ya da bir görevli huzurunda vermekle sözün önceliğini onaylar. Metnin kendisine güven duyulmadığının, metni seslendirenin varlığının gereksinimini ve zorunluluğunu ortaya koyar. Bu bağlamda hukuk düzeni ikna olmak ve doğru kararı verebilmek için metnin ötesinde metni doğrulayacak kanıtlar arar. Metnin ötesi/dışı, duruşmalara hakim olan ilkeler bakımından, yargıcın kararının ölçütü ve sonucu anlamındaki vicdani kanaatin oluşumunda vazgeçilmez bir rol oynar.

Bu bağlamda tanıklık eden, ilgili husumeti önceden bilen bir yargıcın bir yanıyla aslında somut olaya egemen olarak daha sağlıklı bir karar verebileceği düşünülürse de esasında hukuk sistemi yargıcın olaya yabancı olmasını kararının meşru görünmesi bakımından yeğler. Çünkü hukuk düzeninin beklediği yargıcın uyuşmazlık konusunun dışından bir otorite olarak kendisine temsil edilerek aktarılan konuda vicdani kanaatinin ikna edilmişlik varsayımıyla oluşturulmasıdır. Yargıcın vicdani kanaatinin duruşma usulüyle tesis edildiği, verdiği kararı bu sayede ikna olarak vermiş olması istenmiştir. Hukuk düzeni bu bakımdan geçmişte hapsolan olayın yeniden oluşturulmasını istemiş, yargıcın da özellikle jüri sisteminin geçerli olduğu düzenlerdeki gibi tamamen dışarıdan bir göz olmasını uygun görmüştür. Yargıcın hukuki olguya bizzat tanık olmaması gerekliliği peşinde olunan gerçekliğin keşfedilmesi değil yaratılmasının beklediği anlamına gelir. Çünkü eğer tanığı olsa idi doğrudan izlediği, işittiği gerçekliği inşa etmesi değil keşfetmesi olası olacaktı. Bu bakımdan yargıcın tanıklığının reddi bir yanıyla tarafsızlık görüntüsünün hakikate yeğlenmesi anlamında okunabilecektir. Belki de esas mesele tarafsızlık ile hakikatin bir arada bulunamamasıdır, çünkü hakikat öznesini gerektirir.

Tanığın yargıç karşısında bulunuşu, yargıcın hüküm kurması için temel bir

⁴⁸² Feyzioğlu, **Tanık**, s. 3, ceza hukukunda özellikle önceden delil hazırlamanın olanaksızlığı nedeniyle tanık beyanının önemi hukukun öteki alanlarına göre çok daha büyüktür.

gereklilik olarak görülmüştür⁴⁸³. Yargıcın kararında ikna olması tanığın kendisinde uyandıracağı kanaate bağlı görülmeseydi tanığın bizzat mahkemede bulunması beklenmezdi. Bununla birlikte tanık pozitivist bir yaklaşımın aksine tanıklık ettiği olguyla arasında onun katılımının olmadığı, olayın onu biçimlendirmedeği ya da dış kouşllardan azade bir ispat makinesi olmadığından kendisini etkileyen çokça etken vardır. Tanığın yaşı, psikolojik durumu, tanık olduğu olayla arasındaki tarihsel mesafe gibi değişkenlerin tanıklık edilen olayın mahkeme tarafından inandırıcılığında önemli bir rolü bulunur⁴⁸⁴. İnsan belleği değişken, kırılğan, kendisini silen ve kuran kimi zaman da olmayanı var gibi gösterebilen eksiklik bir yapıdır, Yargıtay bu durumu göz ardı etmemiştir⁴⁸⁵.

Unutulmaması gereken bir husus da tanık beyanlarının çelişmesi halinde Yargıtay'ın daima tanık ifadelerinin aslının araştırılması değil çelişkilerin giderilmesi doğrultusunda karar verdiğidir. Bu durumda hukukun adil görünmesi gibi aynı zamanda tutarlı bir anlatı olmasını da ortaya koyar⁴⁸⁶.

⁴⁸³ Yürürlükteki CMK md. 180 uyarınca tanığın naiple veya istinabe yoluyla dinlenmesi usulüne değinilmiştir.: (1) Hastalık veya malûllük veya giderilmesi olanağı bulunmayan başka bir nedenle bir tanık veya bilirkişinin uzun ve önceden bilinmeyen bir zaman için duruşmada hazır bulunmasının olanaklı bulunmayacağı anlaşılırsa, mahkeme onun bir naiple veya istinabe yoluyla dinlenmesine karar verebilir. (2) Bu hüküm, konutlarının yetkili mahkemenin yargı çevresi dışında bulunmasından dolayı getirilmesi zor olan tanık ve bilirkişinin dinlenmesinde de uygulanır. (3) Davayı görmekte olan mahkeme, zorunluluk olmadıkça, büyükşehir belediye sınırları içerisinde bulunan şikâyetçi, katılan, sanık, müdafî veya vekil, tanık ve bilirkişilerin istinabe yoluyla dinlenmesine karar veremez. (4) İstinabe olunan mahkeme, büyükşehir belediye sınırları içerisinde ise, ilgililer kendi yargı çevresinde bulunmasa da büyükşehir belediye sınırları içerisinde yerine getirilmesi gereken istinabe evrakını geri çevirmeksizin gereğini yapar. (5) Yukarıdaki fıkralar içeriğine göre tanık veya bilirkişinin aynı anda görüntülü ve sesli iletişim tekniğinin kullanılması suretiyle dinlenebilmeleri olanağının varlığı hâlinde bu yöntem uygulanarak ifade alınır. Buna olanak verecek teknik donanımın kurulmasına ve kullanılmasına ilişkin esas ve usuller yönetmelikte gösterilir.

⁴⁸⁴ M. Kızıl, Tanık İfadesi ve İnandırıcılık, **Ankara Barosu Dergisi**, 2014-2, ss 396-407.

⁴⁸⁵ E. 2003/2265 K. 2003/3189 T. 10.4.2003, "Mahkemece, istek tanık sözlerine dayanılarak kısmen hüküm altına alınmıştır. Tanık sözlerinin inandırıcı güç ve nitelikte olduğu söylenemez. Öte yandan tesbiti istenilen süreler çok öncelere ilişkin bulunduğundan tanıkların bu sürelerle ilgili bilgileri bugüne değin eksiksiz olarak hafızalarında korumaları da hayatın olağan akışına ve yaşam deneyimlerine uygun düşmez. Yapılacak iş, tesbiti istenilen ve hak düşürücü süreye uğramayan çalışmalarla ilgili dört aylık sigorta primleri bordrolarının Kurumdan getirtilerek, davanın nitelikçe Kamu düzenine ilişkin olduğu gözönünde tutularak davacı ile birlikte çalışan ve dönem bordrolarında kayıtlı kişiler ve komşu işverenlerin kayıtlarına geçmiş kimselerin tesbit edilerek anılan kişilerin bilgilerine başvurulmak ve sonucuna göre karar vermektir"

⁴⁸⁶ Burada kesinlikle hukuku salt bir edebi tür olarak tasnif etme doğru olmayacaktır. Hukuk salt bir anlatı değildir, anlatı olan bir yanı vardır. Hukuk salt hakikat değildir, hem hakikati ister hem de bunu istediğine ilgisini ikna ettiğiyle ilgilenir. karşıt görüş için G. Y. Demir, Edebi Bir Tür Olarak Hukuk, **Hukuk**

Tanık dinlenmesinin anlamı maddi gerçeğin bir insanın anlatısı yoluyla kurulması demektir. Yargıtay bu konuda tanık anlatımlarındaki çelişkileri ikincil bir husus olarak görmemiş, böylesi bir durumda anlatımlardaki çelişkilerin giderilmesi gerektiğini hükme bağlamıştır. Tanığın kimliğinin de inandırıcılığın tesisinde ayrı önemi bulunur. Hukuk sistemi tanığın kimliğinin doğruluğunu ve hazır bulunuşunu bekler.

Hukuk öğretisi, tanık anlatımının kendisinden bir şey katmaması, olanı doğrudan anlatması gerekliliğine vurgu yapar⁴⁸⁷. Tanığın gördüğünü olduğu gibi aktarabilmesi olarak betimlenen bu beklenti yorum ile anlamayı birbirinden ayrı olgular olarak varsayar. Oysa bir kimsenin tanıklık ettiği hakikati kendiliğinden sıyrılarak, kendiliğine ilişkin algısını ve anlayışını geride bırakarak ya da askıya alarak kendi dışına çıkıp hakikati kendiliğinde algılaması mümkün değildir. Bu durum hakikati öğrenemeyeceğimiz anlamına gelmez, aksine bizim ona katılarak onu kurmamızdan ayrı bir kendinde hakikat yoktur demektir. Bu yüzden tanıklık edilen bir olaya ilişkin anlatımda tanığın kendini katmadan aktarması beklentisi yerinde değildir. Ancak bilinçli çarpıtmadan söz edilebilecektir ki bu da zaten yalancı tanıklık olarak tanımlanır ve cezaya bağlanır. Bir tanığın gördüğü, işittiği, belleğine işlediği ve aktardığı olguda dikkatini çeken ayrıntılarla bir başkasının dikkatini çeken ayrıntılar bu sebepten önem taşır. Bu nedenle hukukun tarafsızlık ve nesnellik beklentisinin yeniden tanımlanması gerekir.

Tanık özne, tanıklık ettiği somut olay yaşanırken bir tanıklık bilincine sahip değildir. Tanıklık etmesi kendisine sonradan yapılan bir teklif sonrasında üstlenilen bir roldür. Özne kendiliğinin deneyiminin daimi bir tanıklığını yapar. Ama hukuki anlamda tanıklığını etmesi beklenen olgu ona daima dışsaldır. Hukuk tarafından tanıklık ettiği hakikatin sadece ileticisi konumundadır. Hakikatin güvenilirliğini, hakikiliğini, inanılabilirliğini tanığa güvenildiği için varsayılmıştır. Tanığın hakikati gördüğü, bildiği bu bakımdan da başkasına gerek duyulmadığı düşünülmüştür. Tanıklık edilen hakikatin tarihselliği boyutu hakikat olanın geçmiş zamanında aslında hakiki değildir ve tanığın

Kuramı, 1, C. 2, S. 6, Kasım-Aralık 2015, ss. 45-51.

⁴⁸⁷ C. Akil, M. Ercan Özler, Tanıklık Beyanının Delil Değerinin Değerlendirilmesi Hakkında Bir İnceleme (Yargıtay Hukuk Genel Kurulu'nun 25.02.2015 Tarihli Kararının Değerlendirilmesi) **TAAD**, Yıl: 9, Sayı: 34, 2018, s. 62-63.

beyanı ile yeni bir kurgu içinde yaratılır⁴⁸⁸.

Yargıcın bir karara varabilmesi bakımından maddi gerçekliğin yeniden inşasının oluşturulmasında egemen bazı ilkeler vardır. Bunlar, sözlülük, alenilik, bağlılık, yüze karşılık, doğrudan doğruyalık ve kesiksizliktir. Bu ilkeler sağlıklı bir vicdani kanat oluşması için gereklidir⁴⁸⁹. Yargıcın verdiği hükme kendisinin de kani olarak verdiğinin ölçütü ve aracısı olarak bu ilkeler delillerle doğrudan temas ve sözün önceliğine işaret eder. Gadamer daha önce de değinildiği üzere her metnin canlanmak istediğini belirtmiştir. Metnin, yazılı olanın kendisini sağlayacak, meşru kılacak, doğrulayacak kaynağının, referansının olmaması hukukun yeğlediği bir durum değildir. Hukuk sisteminin söze yazıdan daha çok öncelik tanınması hakikatin sağlamasını yapabileceği, doğruluğunu denetleyebileceği bir referans sisteminin varlığını gereksinir. Bu istem ve gereksinim de Derrida'nın Heidegger'den devralarak betimlediği Batı Metafiziği kavramını andırır. Gadamer'in Derrida ile yürüttüğü tartışmada Derrida Batı metafiziği düşüncesinde sözün yazıya üstünlüğünün varsayıldığını, söz ile tüm Batı düşünce dünyasında egemen olan huzur/bulunuş metafiziği bağlamında bir şeyin aslına varabilme düşüncesinin belirlediğini vurgulamıştır.

Derrida yazıda bu huzurun, söylenin aslına varabilme düşüncesinin kaçtığını, göndergelerin ipinin kaçtığını, isteyen yorumuna açık hale geldiğini belirtmiştir. Bir insanın niyetini ancak onunla konuştuğumuz, onu gördüğümüz zaman vakıf olabileceğimiz ve onun kendi söyledikleri hakkında yönlendirmeleri olduğu zaman onun ne dediğini anlayabileceğimiz düşüncesi egemendir. Oysa yazıda bir insanın niyetini ona referans vererek ve onun denetiminde anlamak olası değildir. Derrida'ya göre işte bu bağlamda konuşmacının sözü despotiktir, çünkü sözün o karar verilemez ve özgürce yayılma potansiyeli üzerinde kurduğu şiddet içerikli denetimi sayesinde dinleyici üzerinde baskı uygular. Artık dinleyen sözün görünür referanslarına ve yönlendirmelerine çoğu kere mahkum olduğundan söz içinde işleyen ve karşıtı ortaya konulamayan anlam düzeneği sürekli dinleyicinin aleyhine ortaya çıkar⁴⁹⁰.

Sözlülük ilkesi uyarınca son soruşturmada duruşmanın sözlü yapılacağı

⁴⁸⁸ Burkhard Liebsh s. 222

⁴⁸⁹ Feyzioğlu, Tanık, s. 165, dn 470, duruşmanın temel ilkeleri doğrultusunda, kanıt kaynaklarıyla yüz yüzelik ve doğrudanlık kuralları uyarınca ilişki kurulmak, sözlülük kuralı gereğince de tanıklar duruşma yapan yargıçlarca bizzat dinlenmek, duruşmada edinilen izlenimlere göre hüküm kurmak zorundadır.

⁴⁹⁰ Aktay/Göka/Topçuoğlu, **Önce Söz Vardı**, s. 209.

hükme bağlanmıştır. Bu ilkenin nedeni tarafların yetkili makamın vicdanına hitap edebilmelerini sağlar, bir başka nedeni de dürüst muhakeme (adil yargılama) ilkesidir. Davanın tarafları ile toplum sözlü soruşturma muhakemesinin dürüstlüğü konusunda ikna olma imkanını edinirler⁴⁹¹.

Tanıklık kurumu ve yargıcın vicdani kanaati maddi gerçekliğin kopya değil temsil edildiğinin göstergesidirler. Bu bakımdan hukuk mutlak ve değişmez hakikatin peşinde olmadığını ve buna erişemeyeceğini zaten başından kabul etmiştir. İnşa ettiği maddi gerçekliğin mutlak gerçeklikten ayrı olduğunu, yanılabilirliğini kabul etmiştir. Hukuk içinde kurulan bir hükmün geçerliliği mutlak hakikati tesis ettiği için değil, inandırıcı bir ve tutarlı bir maddi gerçekliğe ulaşabildiği anlamına gelir. Akılda tutulması gereken de hukukun mutlak hakikatin peşinde olmadığı gibi mutlak adaleti de amaçlayamadığıdır.

Tanıktan beklenenin olayı çarpıtmadan anlatması, yorum katmaması düşüncesi ise kendi içinde bir çelişki içerir. Bir anlatı, bir olaya ilişkin tanıklık daha en başından yorumun kendiliğinden var olduğu anlamına gelir. Çünkü yorumsuz bir anlama ve anlatma Nietzsche'nin ortaya koyduğu üzere yoktur. Ancak yorumun sınırı Gadamer'in metin için öngördüğü konu ve metnin özerkliği, tanıklık edilen hukuki olay bakımından da geçerlidir. Sözelimi kimse bir cinayete ilişkin görgü tanıklığı yapılması beklenirken maktülün faili öldürdüğüne ilişkin bir sonuç çıkaramayacaktır, ortada bir fail ve maktul vardır. Bir metnin, bir olayın tek doğru yorumu olmayabilir, ancak neyin yanlış olduğunu ortaya koymak mümkündür. Metnin kendi gelmek istediği anlamı reddedip, her çıkarımı okurun nereye isterse oraya çekebileceği bir zeminde birbirine denk ve meşru görmek yanıltıcı bir tutumdur. Bir anlamı belirleyecek geçerli bir otoritenin varlığı her zaman bir hakikat iddiasının ötekileri üzerinde şiddet uygulaması olarak okunmamalıdır⁴⁹². Bu konuda yorum sınırsız, denetimsiz ve her biri meşru değildir⁴⁹³.

⁴⁹¹ Feyzioğlu, **Vicdani**, s. 166.

⁴⁹² Murat Baç, Richard Rorty, <https://www.youtube.com/watch?v=IBrwwxx9Po8&t=5896s>

Rorty'nin temsil ettiği yaklaşım her yorumun meşru olması veya bir yorumu bir başkasından daha doğru görmemizi sağlayacak bir temel arayışının başka yorumlar üzerinde hakimiyet kurdukları düşüncesidir. Bu düşünce her tür yorumun meşruluğuna kapı araladığı için kabul edilemezdir, çünkü hermeneutiğe ilişkin anlama denetlenemez değildir, bir fen bilimi dalı olmaması onun her anlamın kendini eşdeğerde görebileceği, meselenin salt bir paradigma meselesi olduğu anlamına gelmez. Rorty'nin metninde de atıf verdiği Gadamerfen bilimlerinin yöntemi eleştirisini yaparken asla bu denli bir keyfiliği savunmamıştır.

⁴⁹³ Umberto Eco, "Yorum ve Tarih", **Yorum ve Aşırı Yorum**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Can Yayınları,

Sonuçta hükmün kurulmasında bir ölçüt olarak vicdani kanaat kavramı ve en önemli delil aracı tanıklık hukukun mutlak bir zeminde değil, yanlışlanabilir ve kaygan bir zeminde temellendiği anlamına gelir. Bu sebeptendir ki hukuk yanlışlanabilirliğini kabul etmiş, örtülü biçimde hakikati elde edemeyeceğini de olağanüstü kanun yollarını düzenleyerek de bu yanlışlanabilirliğine telafi imkanı sağlamak istemiştir. Hukukun, hakikate mutlak biçimde ulaşamaması ondan beklentimizi de anlamlandırmalıdır. Hukuk ne Nietzsche'nin bingözlü Argos'u gibi hakikati tüm açılardan kuşatabilir ne de mutlak bir tanrısal görüşe sahiptir. Ancak bu elbette hukukun belirsiz, nereye çekilirse oraya gitmesi mümkün, kaypak, köksüz, dayanaksız bir yapı olduğu demek değildir. Hukukun yanlışlanabilirliği onun her hükmünde yanlışlanacağı anlamına gelmez.

d. Maddi Gerçekliğin İnşasını Biçimlendiren İlke: Doğrudanlık

Hukuki süreçte dikkat çeken bir nokta vardır. Sözlülük, doğrudanlık gibi ilkeler tanıkların, sanıkların orada bulunuşlarını gerektirir, onların bireysel varlıklarına ağırlık verir. Madem ki böyledir, bu durumda bir duruşmayı başından sonuna aynı yargıcın tamamlaması gerekir. Çünkü bir yargıç tanıkların dinlenmesi süreci de dahil olmak üzere, uyuşmazlığa başından sonuna hakimdir. Ancak hem sözlülük ve doğrudanlık esasının ilke olarak hakim olması hem de yargıçların sanki kimliklerinin hiçbir önemi yokmuşçasına değişebilmeleri sağlıklı bir duruşma sürecini tartıştırmıştır. Bu sebeple hukuk düzeni duruşmada egemen ilkeleri arasında doğrudanlık ilkesini saymakla birlikte yargıçların bakmakta oldukları davada baştan sona, hükme bağlayana dek durmalarını gerektirmemekle bir çelişkiye düşer.

Doğrudanlık ilkesi yargılama hukukunda yargılama makamının delillere ilişkin kişisel izlenim elde etmesine aracılık sağlamak, yargıya güveni sağlamak ve yargılamanın basit çabuk ve ucuz biçimde sonuçlanması ve gerçeğin açığa çıkarılmasını sağlamak amaçlarına hizmet eder. Bu ilke kurulan hükmün adil ve doğru olmasını sağlar, bu da toplum barışının kurulmasına hukukun işlerliğini temin eder. Doğrudanlık sayesinde yargıcın takdir hakkını doğru kullandığı ve davanın daha hızlı görülebilmesinin sağlandığı varsayılır⁴⁹⁴.

2018, s. 40. Eco sözgelimi İncil'in birçok yorumunun olabileceğine, hepsinin geçerliliğinin doğruluğuna değinir. Ama en basitinden Karındaşın Jack eylemlerini İncil'e dayandırıyor ise artık bunun yanlış bir yorum olduğunun aşikarlığına değinmek zorunda olduğumuza işaret eder.

⁴⁹⁴ A. S. Arslan, **Medeni Usul Hukukunda Delillerin Toplanması ve Doğrudanlık İlkesi (6100 Sayılı**

Doğrudanlık ilkesi hukukun empirik bilgi edinme biçimini tanır, çünkü doğrudanlık yargıcın kendi duyu organlarıyla edindiği bilgiye öncelik verir. Doğrudanlık böylece yargılama makamının delillerle bizzat ilişki kurmasıyla daha adil bir kararı güvencelediğini ortaya koyar. Hüküm kuracak olan yargıcın vardığı hükmü objektif bir ikni olma ile gerekçelendirebilmesi için delil araçları ile doğrudan kendisinin ilişki kurması beklenir. Elbette doğrudanlık ilkesi istisnasız değildir. Medeni yargılama tanığa soru kağıdı gönderilmesi HMK md. 246 ile istinabe md. 197 doğrudanlık için istisnai hallerdir.⁴⁹⁵

Doğrudanlık ilkesinin istinabe yoluyla ihlali durumunda delillerin hukuki kalitesinin eleştirilmesi gerekir. Eğer koşullar oluşmuşsa ilgililer tanığın zorla getirtilip bizzat dava yargıcı tarafından dinlenilmesini isteme hakkına sahip değildirler. İstinabe için tanığın dava yeri mahkemesinden uzak bir yerde bulunması, mahkemenin kendi yargı çevresi bulunması, karar verecek mahkeme önüne getirilmesinin imkansız olması, ya da imkansız olmasa bile çok güç olması ve istinabe isteminin tutanak ile yapılması gerekir. Ayrıca tanığın bulunduğu yerde sorgulamanın yapılmasının hakikatin araştırılmasında ve bulunmasında sözgelimi trafik kazasında kaza tanıklarının kaza yerini yeniden incelemelerinin daha eksiksiz anımsamalarına imkan sunacağı ve belleklerini tazeleyecekleri ortadadır⁴⁹⁶.

Gadamer hermeneutiği için anlamının koşullarından olan zamansal mesafe usul hukukunda maadi gerçekliğin inşasında bu ilkenin bir boyutu da zamansal anlamda doğrudanlık kavramı ile karşılaşılır. Delillerin toplanması ile hükmün kurulması arasında geçen sürenin çok olmaması gerekir. Hüküm verecek olan yargıcın belleğindeki olaya ilişkin izlerin zayıflamaması beklenir. Zamansal doğrudanlık kesiksizlik ve çabukluk ilkeleriyle de bir örtüşme sağlanır⁴⁹⁷.

Doğrudanlığın amaçları arasında yer alan mahkemenin aracısız teması ve bizzat değerlendirmesi istemi maddi gerçekliğin yargıcın vicdani kanaati onun tarafından, yalnızca onun varlığıyla ve onun dahilyle oluşabilmesi anlamına gelir.

Hukuk Muhakemeleri Kanunu Çerçevesinde), Vedat Kitapçılık, İstanbul, s. 8-9.

⁴⁹⁵ HMK md. 246 Tanığa soru kağıdı gönderilmesi

(1) Hâkim gerekli görülen hâllerde, sözlü olarak dinlenmesi yerine, belirlenecek süre içinde cevaplarını yazılı olarak bildirmesi için tanığa soru kağıdı gönderilmesine karar verebilir. Bu şekilde işlem yapılması, tanığın vereceği cevabın hükme yeterli olup olmadığı hususunu hâkimin takdir etmesine engel olamaz. Hâkim, verilen yazılı cevapların yetersiz olması hâlinde, tanığı dinlemek üzere davet edebilir.

⁴⁹⁶ Arslan, **Doğrudanlık İlkesi**, s. 194.

⁴⁹⁷ Arslan, **Doğrudanlık İlkesi**, s. 52-53.

Bunun elbette meşrulaştırılmayan bir keyfilik olmadığına değinilmiştir. Ancak yine de yargılama yargıcın kendisini, öznesini, benliğini dışarıda tutan bir süreç değildir. Dolayısıyla bu noktada tam da Gadamer'in bütün bir tin bilimlerini karakterize eden özellik olarak andığı katılım (Teilnahme) kavramı ortaya çıkar. Doğrudanlık, yargıcın delil araçlarına kendisinin katılımını, delil araçları ile kendisinin temasını gerektirir. Naip yargıçlık, yani istinabeden ayrı olarak bir toplu mahkeme heyetinden tek bir yargıcın dinlemesi, delil araçlarıyla teması heyetin tümünün kendi değerlendirmesini sınırlar, çünkü heyet delil araçlarına naip olarak yetkilendirilen yargıcın değerlendirmesi dolayısıyla yaklaşılır. Duruşmaya hakim ilkelerden doğrudanlık Gadamer için yargıcın varlığını yani anlayacak öznenin kendliğini öne çıkarmıştır.

C. Sağır Olan Hukukun Kulağını Hermeneutik İle Açmak

Aristoteles'in pratik bilgelik anlamındaki phronesis kavramı Gadamer'in de hukuk hermeneutiğinde yargıcın karar verme sürecini açıklayan bilgi biçimidir. Aristoteles'in "Nikomakhos'a Etik" kitabında kullandığı *phronesis*, episteme'nin evrensel, soyut, genel kavramın bilgisi değil özel, somut, tikel, bireysel olanın bilgisidir. Bu anlamıyla phronesis bilgisi genel ve soyut hale getirilemediğinden başkasına aktarımı söz konusu değildir, *phronesis* idrak edilebilir ve algılanabilir. Bu şu demektir, *phronesis* türü bilgi ancak ve ancak somut duruma maruz kalınması sırasında edinilebilecek özelin karmaşık yapısıyla karşılaşılınca ortaya çıkabilecek bir bilgi türüdür⁴⁹⁸. Techne ise zanaat anlamında bir üretimin bilgisidir ve öğretilir bir özelliğe sahiptir.

Yasayı uygulamak Gadamer'e göre garip bir belirsizlik içerir, oysa techne bilgisini uygulayan zanaatkar işleyeceği nesnenin ve ona uygulayacağı kuralların bilgisine tamamen sahiptir. Oysa phronesiste böylesi bir genel ve her durumda aynı kalan kesin bir bilgi yoktur, ancak bu hal keyfilik anlamına gelmez. Phronesisin durum merkezli bir kural yapısı vardır. Bir formülün olmadığı durumda doğru ve makul davranmak anlamına gelmez. Bu bağlamda kendinde bir durum bilgisi yoktur, ancak somut olayda ortaya çıkacak bir bilgidir. Hukuk için de Gadamer'e göre aynı durum

⁴⁹⁸ Sezgin Seymen Çebi, Aristoteles'te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme, **Hukuk Kuramı**, C. 2, S. 6, Kasım- Aralık 2015, ss. 1-19, s. 3, ancak phronesis episteme'den mutlak anlamda da ayrı değildir. Bir özel durumda phronesis uygulamadaki başarısızlık iki nedene dayanıyor olabilecektir: Ya yeterli bir episteme bilgisine sahip değildir ya da içinde bulunduğumuz özel durumla ilgili yeterince deneyime sahip olmamamızdır.

geçerlidir, önce normun bilgisi ardından bunun olaya uyarlanması söz konusu değildir, aksine normun bilgisi zaten somut olayda ortaya çıkar. Evrensel ancak öznel olarak anlaşılabilir durumdadır⁴⁹⁹. Bu bağlamda da hermeneutik ancak phronesis yoluyla olanaklıdır, yani yorum hem kuramsal hem de kılışsal bir etkinliktir⁵⁰⁰.

1. Hukukun Somut Olaya Hermeneutik ile Yakınlaşması

a. Adaleti Sağlayacak İki Hermeneutik Yargıç Figürü: Aristoteles'in Phronimos'u ile Dworkin'in Herkül'ü

Yargılama sürecine ilişkin yargıyı devletin öteki yetki ve işlevlerinden ayıracak belli başlı hususlar bulunur. Bunlardan ilki yargıçların karar verme yetkilerinin sıkı bir çerçeveye içinde sınırlanmış olmasıdır. Bu sınırlama hukukun bilgisinin bilinmesi ve olgunun paylaşılması doğrultusunda tamamlanır. İkincisi yargıçsal kararın ad hoc olması yani, onun yalnızca belirli bir yaşam olgusu için ortada olmasıdır. Yargıç yaşamın bölünemezliği ve sürekliliği içinden söz konusu olguyu kesip alır⁵⁰¹.

Aristoteles tarafından ortaya koyulmuş olan dağıtıcı ve denkleştirici adalet ayrımlarından hangisinin hukukun konusu olacağı hukuk felsefesinin kadim bir tartışma konusudur. Dağıtıcı adalet geometrik, denkleştirici adalet aritmetik adalet olarak tanımlanır⁵⁰². Modern hukukun eşitlik iddiası, her durumda eksiksiz bir oransal adaletin sağlanmasını içermez. Her somut durumun kendi koşullarında değerlendirilip buna göre sonuca bağlanması modern hukuk anlayışının en temel tartışma konusudur⁵⁰³. Gadamer yasaların genel ve soyut bir niteliğe sahip olmalarından dolayı daima eksik olacaklarından, çünkü bütün somut olayların öngörülmesinin olanaksız olduğundan söz etmiştir. Bu sorun yasanın yetersizliğinden değil, birbirini

⁴⁹⁹ Çebi, **Aristoteles'te Phronesis**, s. 4.

⁵⁰⁰ Çebi, **Aristoteles'te Phronesis**, s. 13.

⁵⁰¹ Forsthoff, **Richterlichen**, s. 31, yazara göre üçüncüsü ise *status quo* olma anıdır. Yargıcın verdiği karar aslında ne geçmişi içerir ne de geleceğe yöneliktir, o daima şimdidedir. Ancak Forsthoff'un bu saptamasına katılmak olası görünmüyor. Her ne kadar yargıç kararını daima bitimsiz bir şimdije ilişkin olarak verse de bu karar bir bütün sistemin geçmişi ve geleceği içinde bir parça olma iddiasında olmalıdır; Özcan, **Hukuk Devleti**, s. 323, yaşam organı yasayı yapar sadece ancak onu formüle etmek yani bir ifade kalıbına oturtup uygulama içinde süreklilik kazandırmak yargıcın işidir.

⁵⁰² Özlem, **Kavram**, s. 86-87.

⁵⁰³ Özlem, **Kavram**, s. 95- 96, Yazar çokça eleştirdiği neoliberalizmin adalet anlayışının seçenezsizlik içinde sunulmasına karşı da Aristoteles'in phronesis kavramına başvurulması gerektiğine değinir. Neoliberalizmin sunduklarının tek doğru ve mutlak bir zorunluluk olmadığını anlayabilmenin, bunu görelileştirebilmenin tek yolu Özlem'e göre Aristoteles'in phronesisidir. Aksi takdirde insanlık tarihinin en büyük adaletsizlikleri, eşitsizlikleri hak etmedikleri ona tabi olan bizlerin gözünde meşrulaşacaktır.

yinelemeyecek somut olayların hepsini daha başından beri içermeyeceğindedir.

Bu noktada önemli bir yenilik söz konusu olabilecektir. Hukukun yorumlanmasına ilişkin yöntemlerin hemen hepsi norm merkezli bir paradigma içerir. Oysa ölçeceği nesnenin biçimini alarak ölçmek metaforu belirleyenin ölçek değil somut nesne olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda phronesis ile norm merkezli değil olay merkezli bir yargılama paradigmasından söz edilebilecektir. Somut olayın biçimlendirdiği ve varlığa getirdiği hukuk normları doğru olarak koyulduklarında ilgili siyasal toplumun benzer olaylar için öngördüğü adalet anlayışını yansıtmalarının yanı sıra bir de ilgili siyasal toplumun iyisinin de açıklayıcısı olacaklardır. Çünkü phronesis bir yargıç için içinde bulunduğu toplumun tarihini, ekonomisini, siyasal koşullarını içselleştirerek bilen bir konum anlamına gelir. Bu bağlamda somut olay tarafından biçimlendirilen ve her defasında yeni bir biçime girerek yeni bir varlık kazanan hukuk normu içeriğini yitirmez. Yani yargılama sürecinde karar vermek, keyfi ve denetlenemez bir işlem değildir. Karar kuralsız değildir, ancak somut olaya göre hukuk normu biçimlenir. Yargıç çözümü gereken somut olayın içinde gerçekleştiği toplumun bir üyesi olarak karar verirken soyut adalet kavramına bir içerik kazandırır.

Gadamer'in hermeneutik yaklaşımında yargılamanın diyalojik bir ilerleyişi vardır. Çünkü bir kural olarak normu ve bir praksis olarak da somut olayı ele alırken diyalojik bir düşünme biçimi gelişir. Yargıç somut olaya bağlı kalarak yorum etkinliğinde bir anlama ile yorumlama süreci geliştirmek zorundadır⁵⁰⁴.

Yargıcın işinin somut olay tarafından belirlenmesini ise empati yapmak olarak tanımlamak yerinde olmayacaktır⁵⁰⁵. Empati bir tür psikolojik yer değiştirme olarak tanımlanabilir, ilgilinin ussal yetisinde ortaya çıkar. Çünkü empati psikolojik bir süreçle sınırlıdır. Oysa phronesis ile tesis edilen pratik bilgelik salt bir karşıdakinin yerine geçme değildir. Ne de hemeneutik ile yapılan metin yorumu yazarın ya da okurun yerine geçmek ile tanımlanabilir. Üstelik Gadamer metnin anlamının ortaya konulmasında yazarın niyetinin bulunması düşüncesine empati ve psikolojizm eleştirisini getirir. Oysa Gadamer anlamın evrenselleştirilebilirliğine vurgu yapmıştır.

Yasanın genelliği ve evrenselliği daima tekil ve somut olayı öngöremediğinden

⁵⁰⁴ Çebi, *Aristoteles'te Phronesis*, s. 15.

⁵⁰⁵ Çebi, *Aristoteles'te Phronesis*, s. 18, yazar aksine Gadamer'in yargıcının empati sahibi olarak bu işi yaptığını değinir, oysa Gadamer'in önerdiği kavram empati değildir.

eksik kalacaktır. Yani yasa daima adaletsizlik riskini içerir, çünkü yasa her somut olayı betimlememiştir. İşte phronesis tam da somut durum bilgeliği anlamına geldiğinden somut durumlar için adil bir doğru yanıtın olasılığı anlamına gelir.

Somut durum adaleti anlamındaki hakkaniyetin ise phronesis ile birlikte yürüyen bir yargılamada yeri tartışılmalıdır. Çünkü phronesis yargıcın bir yetisidir illa ki somut durumdaki ilgililerin adalet istemine karşılık olmak zorunda değildir. Hakkaniyet ile phronesis arasındaki ayrım somut durum adaletinin tesisinde merkeze alınan taraf bakımından kurulabilir. Phronesis, yorumcu yargıcın bir yetisi iken hakkaniyetin somut durumun normla ilişkisi üzerinden kurgulandığını söylemek yerinde olacaktır. Hakkaniyet somut durumun yargılayıcının kendine ilişkin bir dahli olmaksızın adaleti olarak değerlendirilebilecekken phronesis bir özneye bağlı tekil olayın, yaşamın bilgeliğidir. Hakkaniyet ise bir yeti değil, somut durumun istemlerine ve gereksinimlerine yanıt veren bir adalet biçimidir.

Yorum yapacak olanın bir yetisi olarak phronesis hukuk hermeneutiğinde de yargıç modelinin betimlenmesi için önemlidir. Yorumcunun yorumlanana katılımı daha önce de değinildiği gibi Kartezyen özne-nesne ayrımını reddetmekte olduğundan phronesis bağlamında yorumcunun özel bir önemi bulunur.

Gadamerci bir yorum etkinliğinde yargıcın ele alması gereken üç boyut bulunur: Somut uyuşmazlığın tarafları, somut uyuşmazlığın kendisi, uygulanacak hukuk normu. Gadamer'in yargıcı Dworkin'in mutlak ve aşkın bir bakışa sahip olan yargıç Herkül'den farklı olarak phronesis ile bildiklerini ontolojik bir sorunsal haline getirmiştir, oysa Herkül'ün bilgiye ilişkin yetileri epistemolojik düzlemle sınırlıdır.

Ancak Dworkin'in hukuk kuramında Gadamer'in etkisi belirgindir⁵⁰⁶. Dworkin hukuk kuramının önemli bir kısmını yoruma ayırmıştır. Dworkin yorumu uygulamadan ayırmayan görüşüyle de hermeneutiğe yakınlığını ortaya koyar. Bu bağlamda Dworkin tam da Gadamer'in temsil ettiği geleneğin yorumun zorunlu ve ontolojik bir koşul sayılması gibi yaklaşır, yorumdan önce kendinde bir metnin varlığını kabul etmez. Bu bağlamda yorum, içinde bulunulan geleneğin toplumun bir parçası olmakla ilgili ve onun sayesinde yapılan bir işlemdir.

Dworkin hukuk uygulayıcısı yargıçları, yorumunu birden çok yazarın birlikte bütünlük ve uygunluk içinde bir ortak zincirleme roman yazarı olarak görür. Ancak bu

⁵⁰⁶ Sevtap Metin, Ronald Dworkin'in Teorisinde Yorum Yaklaşımı, **İÜHFİM**. C. LXL S. 1-2, ss. 35-83, 2003, s. 37.

zincirleme roman benzetmesinde yorum daima bir hikayeyi olabilecek en iyi duruma getirme çabasıdır. Yargıçlar çetin bir davayı karara bağlarken her bir hikayeyi hukuk politikası bakımından en iyi hikaye haline getirir⁵⁰⁷.

Uygunluk ilkesi geçmiş kararların tarihsel yorumunu, yargısal gerekçelere yani zincirleme romandaki bir önceki bölümüne göre yapmayı gerektirir. Bütünlük ilkesi ise söz konusu romanın bütünüyle tutarlı bir anlam oluşturmayı, ilgili hukuksal olaya uygun olacak hukuksal öyküyü zincirin parçası olarak yazmayı ve sonunda da “en iyi ışık” altında verilen kararın haklılaştırılmasını sağlar⁵⁰⁸. Bütünlük geçmişteki davalarla tutarlı olmanın da ötesindedir. Uygunluk da gelecek için doğru olanı da gösterir. Bir metnin nasıl okunması gerektiği onun okuruna bağlıdır, yorumcu artık bu bütünlük idealini gerçekleştirme yükümlülüğü altındadır. Bir yargıç bu bağlamda hukuk tarihini ve geleneğini yorumlar, hukuk tarihini yeniden yazar⁵⁰⁹.

Dworkin’in yargıç modeli Herkül hiçbir davaya salt o davaya göre haklı ve doğru görünen bir karar vermez, daima genel kuramın aynı konudaki hukuk uygulaması tarihinin ve politik ahlakın ideal kesişim noktasında bulunan bir hüküm verir⁵¹⁰.

Bu bağlamda Dworkin için varsayımsal romanın yazarlarının birbirlerinden ayrı biçimde yazmaları olasıdır. Yargıçların birbirlerinden ayrı karar verebilme olasılıklarının sınırını çizen ise yukarıda anılan bütünlük ile uygunluk kavramlarıdır⁵¹¹. Kolay davalarda tek bir doğru yanıt ulaşmak kolaydır, ancak çetin davalarda yani ilgili hukuk kuralının ilk elde bulunamayacağı davalarda hukuk kuralı olmasa da mevcut hukuk ilkelerinde yola çıkılarak içlerinden en uygun olanının bu tek doğru yanıtı seçmesi söz konusu olacaktır⁵¹². Bu tür çetin davalarda yargıçtan beklenen onun tutarlı ve hukuki olaya uygun bir teori kurmasıdır. Dworkin bu teoriyi kurucu yorum teorisi olarak niteler.

Kurucu yorum Dworkin’e göre bir amaca, bir değere ve bir gerçekliğe yöneliktir ve türünün ya da biçiminin en iyi örneğini oluşturmak için konusu ya da partiği üzerine

⁵⁰⁷ Metin, **Dworkin**, s. 74, dikkat edilmesi gereken şudur, yorum ile en iyi hale getirilecek olan yorum konusu değildir, gerçekte olduğu biçimde göstermek gerektir.

⁵⁰⁸ Sağlam, **Derrida- Dworkin**, s. 289.

⁵⁰⁹ Metin, **Dworkin**, s. 58-59.

⁵¹⁰ Ahmet Ulvi Türkbağ, **Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin’in Hukuk Kuramı**, İstanbul, Derin Yay., 2012, s. 116.

⁵¹¹ Metin, **Dworkin**, s. 44, bu yaklaşım “akıl yolu birdir” varsayımına dayanır.

⁵¹² Metin, **Dworkin**, s. 51.

bir amacın empoze edilmesi olarak tanımlar⁵¹³. Hukukta kurucu yorum hukuksal önermelerin olası tüm yorumlanma çeşitliliği içinde yargıcın “en iyi ışık” altında tek bir doğru yanıt bulmasıdır⁵¹⁴. Bu en iyi ışık kavramı yukarıda tanımlandığı biçimiyle bütünlük ve uygunluk ilkeleri ve aynı yorum oyununun parçası olarak zincirleme romanın otak yazarları olması ile açıklar.

Dworkin’in sosyoloji, felsefe, ekonomi, siyaset bilen, mutlak bilgiye sahip yargıç modeli olarak Herkül, Aristoteles ile Gadamer’in *phronesis* sahibi yargıç rolünden oldukça ayırır. Herkül bilgilerini içselleştirmeden yargılama işlemi yerine getirir. Çünkü hermeneutiğin öngördüğü toplumsal, tarihsel, siyasal koşulların bilgisi gerekliliği farklı alemlerin birbirine taşınabilmesi anlamında bir gerekliliktir. Yani bir panoramik bakış ile içeriğin bilgisi, yorumlamanın bir bağlama yerleştirme işi olarak ortaya çıkmasını sağlar. Yani hermeneutik ile Gadamer yargıcın evrenseli tekil içinde görebilmeyi ve birbirlerine taşımayı ortaya koyar. Yargıcın konumu için bu bağlamda çeviriye ilişkin her dilin aynı zamanda o kültürün taşıyıcı olduğundan çevirinin sorunsalıyla bağdaştırılabilir: Çevirinin salt sözcük bilgisi ile yetinmediği hem dili hem de kültürel ve tarihsel bir bağlamı ortaya koyan bir faaliyet olduğu ortadadır. Hukuki karar verme süreci de benzer biçimde hukuk kuralının yalın bilgisi ile yetinemeyecektir, doğru bir karar için yargıcın ait olduğu toplumun bağlamını yani tarihsel, kültürel, siyasal koşullarını da bilmesi gerekir. Gadamer’in *phronesis* sahibi yargıcı da işte epistemenin evrensel bilgisine önceden sahip olup onu *phronesis*in tekil durumuna sonradan uyarlamaz, bütünlüğü içinde epistemeyi bu bilgisi ve yetisi sayesinde *phronesiste* var eder.

Oysa Dworkin’in Herkül’ü bu bilgisi ile somut olayın normun içeriğini belirlemesini sağlamaz. Herkül, normu içeriğe uyarlar. Bildikleri, yetileri, yeterlilikleri yargıç Herkül için ontolojik bir sorunsal değildir. Çünkü Herkül’ün yasayı yorumu esasen hukuk normunun somut olay ile kurduğu zorunlu bir ilişkiye işaret etmez. Dworkin yorum sorununu norm-olay gerilimi bağlamında bir varlık sorunu değil salt yargılama sürecine ilişkin bir sorun olarak görmüştür. Dworkin anlamayı dünyada var

⁵¹³ Sağlam, **Derrida ve Dworkin**, s. 284; Ronald Dworkin, **Hukukun Hükümraniği**, çev. Ertuğrul Uzun, Nora kitap 2018 s. 12.

⁵¹⁴ Sağlam, **Derrida ve Dworkin**, s. 287, yazar Dworkin’in kurucu yorumdan yana olmasını liberal bir düşünür olmasıyla açıklar. Dworkin’in liberalizmi özünü eşit ilgi ve saygı hakkının oluşturduğu bireysel hakların önem ve önceliğine dayanır. Bireysel haklar faydacılık karşıtı ve çoğunlukçu olmayan bir karaktere sahiptirler. Dworkin ayrıca bireysel haklarla çatışmayan öteki toplumsal, ahlaki ve politik değerlerin korunması gerektiğini savunur.

olan insanın ontolojik zorunlu bir edimi olarak görmekten söz etmediğinden hukuk normunu doğru uygulayabilmek çabasıyla sosyoloji, felsefe, tarih bilgisine sahip olması beklenen yargıç Herkül'den de anlamaya ilişkin böylesi bir beklentiye sahip olunmamalıdır. Herkül'ün bildikleri onu dünyanın içindeki anlayan-yorumlayan insan olarak değil sadece ilgili somut olayı çözüme kavuşturmak için bilgi sahibidir.

Herkül'ün bildikleri ayrıca Gadamer'in yoruma özne olarak katılımını da içermez. Herkül yargılama sürecinde özneliğini de kapı dışında bırakmıştır. Gadamer'in sözünü ettiği insanın zorunlu olarak sahip olunan önyargılara ise hiç yer yoktur. Herkül bir özne değil mutlak bir yorum mekanizmasıdır. Herkül önyargılarından arınmış bir modeldir. Oysa Gadamer'in *phronesis* sahibi yargıcı varoluşunun koşulu olan bu anlamayı ve yorumlamayı kendi tarihselliği içinde öğrenerek gerçekleştirir. Aşkın ve üstün değildir, somut olayda nasıl bir karar vermesi gerektiğini bilir, hüküm kurma sanatında becerikli ve yeteneklidir.

Ancak Dworkin Herkül'ün ilgili dava için vereceği yargı kararının öncelikle önvarsayılan bir tek doğru yanıtı saptayabileceğini ve bu kararın da asla salt ilgili dava için geçerli olmakla yetinmeyeceğini vurgulamıştır⁵¹⁵. Herkül'ün vereceği karar öncelikle bütünlüklü bir yargı kararları ve hukuk sistemi içinde yerini almalıdır ve önceki kararlarla uygunluk içinde olmalıdır. Dworkin'in bu yaklaşımı Gadamer'in hermeneutiğinin tekil ile evrenselin, somut olay ile soyut normun eşanlı bir arada oluşuna denk düşer. Dworkin'in her yargıcı kendi varlığını ve işlevini tarihteki sayısız kararlar, yapılar, uzlaşımlar ve pratikler zincirinin uyumlu bir halkası olarak kabul eder. Bu bağlamda Herkül parçası olduğu bir gelenekten haberdardır ve o mirasın bir uzantısı olarak hareket eder. Herkül kesinlikle yoktan bir hukuk inşa etmez, var olanı yeniden bulur. Herkül kararlarının geçmişe uygunluğunu sınar. Bu bağlamda gelecek de aynı biçimde bu geleneğin ve geçmişin bir uzantısı olarak tasarlanır. Gelecek de bu hukuksal bütünün bir parçasıdır⁵¹⁶. Bu bağlamda hukuk sisteminin bir parçasını tesis edecek bir parça olarak yargısal bütünlük ve bir tarihsel geleneğe ve hukuk sisteminin temel amacına uygunluk yargıçlara bütün bir hukuk kurallarını tek bir yazarın elinden çıkmışçasına vermesini gerektirecektir.

⁵¹⁵ Rabia Sağlam, Derrida ve Dworkin Arasındaki İlişki: Yapıbozum ve Yargıç Herkül, **AÜHFD**, 62 (1) 2012: 275-320, s. 289, Herkül Dworkin'in önvarsaydığı tek doğru yanıtı her dava bulabilecek yetkinliğe sahiptir. Yazar tek doğru yanıtın bulunma süreci ve gerçekleşme koşulları epistemolojik bir kesinliğe odaklanmak yerine böyle bir kesinliğin varsayılması gerektiğinin kaçınılmazlığını ortaya koyar.

⁵¹⁶ Sağlam, **Derrida ve Dworkin**, s. 287.

Dworkin yargı kararlarını ve hukuku her bir kararın yeni bir ekleme yapıldığı bir büyük roman olarak gördüğünden, her bir yargıç birbirinden haberli bir tutarlığı sağlamakla da sorumludur⁵¹⁷. Hukukun zincirleme bir roman yazımı olarak yaratılması gerektiğini belirtir. Hukuk her bir ayrı yazarının birbirini tamamladığı ve aslında tek bir yazarmışçasına birbiriyle bütünleşebildikleri bir roman gibidir. Yargıçlar da bu romanın birbirlerini bütünleyen yazarlarıdır. Bu ortaklık aynı zamanda yorumun bir sınırlaması anlamına da gelir, romanın ortak yazarları birbirlerini tamamladıkları gibi denetlerler de. Bir zincirin uyumlu halkası olarak yorumun sınırları kendinden önceki yorumlar toplamıyla çizilmiştir. Bu husus da Gadamer'in hermeneutiğinde temel unsur olan geleneğin rolüyle benzer. Hermeneutik, tarihin dünü ve yarını birbirine bağlayan bir sürekliliği içinde anlamın keyfiliğini sınırlar. Metnin gelmek istediği anlam, onun tarihselliğince oluşturulur. Dolayısıyla nasıl Gadamer için yorumcunun sınırsız bir yorumlama yetkisi bulunmazsa, Dworkin'in yargıçları için de yorumun ölçütsüzlüğünden söz edilemez.

Dworkin'in yoruma yaklaşımını kurucudur. Sanatsal ve toplumsal açıklamada bir yöntem olarak kullanılan kurucu yorumun hukuka uyarlanması ise hukuksal önermelerin olası tüm yorumlanma biçimlerine içinde yargıcın en iyi ışık altında tek bir doğru yanıtın bulunması anlamına gelir⁵¹⁸. Kurucu yorum yukarıda ele alındığı biçimiyle Dworkin'in Herkül'ünün hukuku yeniden inşa ettiği anlamına gelmez, Dworkin'in Herkül'ü hukuk ilkeleri ışığında varolan hukuku yeniden bulur. Herkül verili durumda hakkaniyeti sınavacaktır ve geleceği de hukuksal bütünü bir parçası olacağını bilerek ilgili hukuk olgularında kararlaştırarak kurar⁵¹⁹.

Herkül'ün zor davalar için de yasa metinlerinin ya da hukuk ilkelerinin boşluk bıraktığı yerlerde de bu hukuk sisteminin bütünü için vereceği bir tek doğru yanıt bulunur⁵²⁰. Herkül bu sorunun üstesinden daima hukuksal ilkelere ve kurallara bağlanarak gelebilir. Gadamer'in yargıcının phronesis sığındığı yerde Herkül yorumlamada bütüne eklenerek yapabilir. Herkül'ün tek doğru yanıt bulmasını sağlayan Aristoteles'in phronesis yetisi sayesinde olmaz. Her ne kadar Dworkin

⁵¹⁷ Ronald Dworkin, **Hukukun Hükümranlığı**, çev. Ertuğrul Uzun, İstanbul, Nora Kitap, 2018, s. 225.

⁵¹⁸ Sağlam, **Derrida ve Dworkin**, s. 284, sanat eleştirisinde ve toplumsal açıklamada kullanmak amacıyla tek bir yorum biçimi olarak kurucu yorum adını verdiği bir genel teknik geliştirmiştir.

⁵¹⁹ Sağlam, **Derrida ve Dworkin**, s. 287.

⁵²⁰ Sağlam, **Derrida ve Dworkin**, s. 283, zor davalarda yargıç kararlarına yorum yoluyla hukuksal standartları ve ilkeleri uyarlar ve gerekçe olarak sunabilir. Yazara göre Dworkin'in amacı her hukuksal standardı içine alacak bir yorum tekniği oluşturmaktır.

hukuku bir yargılama pratiğinden ayrı düşünmese de bunun sonucunda hukuk teorisi ve pratiği arasındaki birliktelik Aristoteles'in somut durum bilgeliği anlamında yargıcın edimini betimleyecek bir *phronesis*ine denk düşmez. Çünkü *phronesis* deneyimle edinilmiş, bir kereliğin ve aktarılamaz olanın bilgisiyken Herkül'ün zor davaları çözümleyebilmesi onun aşkın bir görüye sahip olmasından kaynaklanır.

Tek doğru yanıt varsayımı ile somut durum bilgeliği farklıdır. *Phronesis* ilgisine aşkın bir görü sağlamaz, oysa Dworkin'in Herkül'ü bu aşkın görüyü edinerek tek doğru yanıtı ulaşabilmiş gibidir. Bu bir çelişki gibidir, Herkül hem bir geleneğin mirasını devraldığıнын bilincindedir hem de bu mirasın üzerine çıkabilmiş gibi şaşmaz bir görü edinebilmiştir. *Phronimos* ise insan üstü bir görü ve yeti değildir, tam da insanın yaşam deneyiminde doğru yerde durabilmesi anlamına gelir. Herkül daha adıyla tanrısal bir yetiye işaret eder.

b. Hermeneutiğin Hakkaniyete Yaklaştırma Olanığı

En kabaca somut durum adaleti olan hakkaniyet, Medeni Kanun'da md. 4.'te "III. Hâkimin takdir yetkisi - Kanunun takdir yetkisi tanıdığı veya durumun gereklerini ya da haklı sebepleri göz önünde tutmayı emrettiği konularda hâkim, hukuka ve hakkaniyete göre karar verir." yer alır. Medeni Kanun hakkaniyeti yargıcın takdir yetkisini belirleyecek bir ölçüt olarak görmüştür. Hakkaniyet yargıcın kararını dayandıracığı bir sına ve sağlama ölçütü olarak öngörülmüştür. Ancak hakkaniyetin medeni hukuktaki işlerlik alanı sınırsız değildir⁵²¹. Yargıca her hukuki olayda kendisine hakkaniyete uygun hüküm kurabilme yetkisi ve görevi verilmemiştir. Yasanın, yargıca ya bir takdir yetkisini tanıması ya da somut durumun özgün koşullarına göre hüküm kurması gerekliliğini doğrudan emretmesi gerekir. Hakkaniyetin adaleti destekleyen bir yanı olduğu gibi adaletle çatışan bir yanı da

⁵²¹Ahmet M. Kılıçoğlu, **Cevdet Yavuz'a Armağan Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi**, 2016, ss. 1787- 1832, Medeni Kanunumuzu Nasıl Değiştirdik?, Medeni kanunun önceki ilgili maddesi"hak ve nısfet"iken yapılan değişiklik "hukuk ve hakkaniyet" olarak değiştirilmiştir. Bu değişikliğin eskisinin anlamını karşılayıp karşılamadığı bir sorundur. Yazar, Akıntürk'ün yanıtını aktarır: "Metinde yer alan hak hukuku ifade eder. Hakim karar verirken hukuk kurallarına göre hareket eder. Metindeki nısfet eski bir terim olup hakkaniyeti ifade eder. Hakim karar verirken sadece hukuk kurallarına göre değil ayrıca somut olayda uygulanması gereken hakkaniyet kurallarına göre hareketle yükümlüdür. Örneğin: Ayırt etme gücünden yoksun olanlar haksız eylemleri sonucu verdikleri zararlardan sorumlu değildir. Bu bir hukuk kuralıdır. Hakim buna göre karar verir. Yeni TBK. md. 65 somut olayın niteliğine göre hakkaniyet gerektirdiği takdirde ayırt etme gücünden yoksun olan kişinin verdiği zararlardan sorumlu tutulmasına karar verilebilir. Bu durumda hakim hakkaniyete göre hareket etmektedir"

bulunur. Hakkaniyet boşlukları doldururken değişen tarihsel ve toplumsal koşulları da göz önüne alarak adalete bir katkı sunar⁵²².

Hakkaniyet, Roma Hukuku'nda *aeuqitas* sözcüğü ile karşılanır, Umur'un Roma Hukuk Sözlüğü'nde *aequitas*ın karşılığı şöyle tanımlanmıştır: "adalet, hakkaniyet, eşitlik, nasafet,kökü itibariyle birlik ve eşitlik anlamına gelir. Bu sözcük Romalılar nezdinde hukukun özünü ve gayesini ifade eder. Hukuk onlar için fertlerin cemiyet içindeki faaliyetlerinde aöoe şuuruna göre herkes için eşit olan şart ile hudutları tayin eder. Bu bakımdan *aequitas* eskimiş veya eksik kalmış olan *ius kaideleryle* tezat halinde olabilir." Cicero içi *aequitas* aynı durumlara aynı hukukun uygulanmasını istemektir" diye tanımlamıştır. Antik Yunan'da da bu kavram üzerinde Aristoteles durmuştur. Aristoteles *epieikeia* sözcüğü ile hakkaniyeti karşılanır. *Epieikeis* sözcüğü etimolojik "kanunun uygulandığı gerçek adalet hali" olarak tanımlanmıştır.

Hermeneutiğin hakkaniyete yaklaştırma, yargıca takdir yetkisi tanındığında somut durum adaletini tesis etme konusunda bir imkan sunduğu açıktır. Çünkü hermeneutik ile hukukun mutahabının hem kendi özgün koşulları içindeki konumunun anlaşılması sağlanacak hem de bu özgün ve somut durum hermeneutik döngünün bir parçası olduğundan bütün içindeki yeri saptanacaktır. Bu da durumun gereklerini toplumsal düzen içinde ama bireyin koşullarının gereksindiği özeni de gözeterek somut durum adaletinin gerçekleşmesini sağlayacaktır.

Gadamer'in sağduyu sahibi pratik bilgelikle dolu *phronimosu* yargıç modeli somut durumun gereklerini yerine getirirken hukuka ilişkin temel bir sorun olarak hakkaniyet akla gelir. Modern hukuk düzeninin genel, soyut ve objektiflik savı ilgililerine sayılı yasa maddelerinde belirtilen ayrık durumlar dışında eşit olarak uygulanması somut durumu kedine özgü koşullarının göz ardı edilmesine neden olur. Bu durumda her durumun kendine özgü koşullarının ve bağlamının anlaşılmasına yol veren bir yaklaşım olarak hermeneutik için hakkaniyetin ne dereceye dek sağlanabileceği düşünülmüştür.

Aristoteles'ten bu yana yapılmakta olan dağıtıcı adalet – denkleştirici adalet ayrımı hakkaniyet kavramının tanımlanmasına da yaklaştırır. Somut durum adaletinin

⁵²² Kadri Gürten, **Aequitas**, Adalet Yayınevi, Ankara 2008, s. 31-32; Gadamer, **Kuşkucu**, s. 151, yazar Aristoteles'e atıf yaparak adaleti sağlayacak tek kavramın hakkaniyet olduğunu söyler. Çünkü yasayı yorumlarken adalete katkı sunmak amacındayızdır ve bu somut olay ile gerçekleşir.

bireysel özellikleri öne çıkarıcı yanı eşitliğin asla sağlanamaması anlamına da gelir. Adaletin somut olayların ve insanların tüm özelliklerinin ve ayrılıklarının dikkate alınmasına hakkaniyet denir. Hakkaniyet herkesin gereksinim, yetenek ve olanakları bakımından eşit tutulmasının yanı sıra, bireylerin kendilerine özgü özelliklerinin dikkat dışı bırakılmamasını öngörür. Hakkaniyet, hukuki ilişkilerdeki ve bireylerin özel durumlarındaki ayrımların gözetilmesidir, yani bireyin esenliğinin göz önünde tutulmasıdır⁵²³. Bu yanıyla hakkaniyet yargıcın her somut olayda uygulanacak hükmü vermesiyle ortaya çıkar. Çünkü hukukun yapısı gereği her bir olay ve bireyin kendine özgü durumunu anlayabilecek, öngörebilecek ve kapsayabilecek kuralları koyması mümkün değildir⁵²⁴.

Somut durumun özgün koşullarına göre değişken bir adalet biçimi olarak hakkaniyet kavramı hukuk hermeneutiğinin öngördüğü çözümleri andırır. Aristoteles'e göre iyi bir yargıç Lesboslu mimarların tekniğindeki gibi hareket etmelidir, yani aynı kalmayan, değişen, esnek, malzemesinin biçimine giren kurşun gibi olaya uygun karar vermelidir⁵²⁵. Hakkaniyet bir başka tanımıyla yasanın sözüne değil doğal bir doğruluk hissine göre verilen kararı ifade eder⁵²⁶. Hakkaniyet bir cetvel ölçüsüne değil mezura ölçüsüne benzetilir. Sözelimi doğada bir ölçüm yapılacaksa bunun düz bir cetvelle yapılması olanaklı değildir. Ancak bir taşın ölçümü ancak onun biçimini alabilen mezura ile yapılabilir. İşte hermeneutiğin hukuka girişi de böylesi bir biçimde somut durum adaleti anlamında, somut durumun koşullarının içine girerek bir adaleti sağlar⁵²⁷. Mezura örneği ile kast edilen şudur: yasa bir norm olmadan varlığa gelmez. Somut olay sayesinde hukuk normuna ontolojik anlamını veren, onu her keresinde kendine uyarlayarak yeni bir biçimde var eden somut olaydır.

Hakkaniyet, Pandektist G.W. F. Puchta tarafından hukukta iki biçimde görülür: birincisi hukukun hakkaniyet istemine tam bir kaşılık verdiği *aequum ius* (hakkaniyet ve saf huku) ikincisi de hukukun ayrıık durumları ve hakkaniyetli hukuk. İlki hukuk

⁵²³ Thomas Henkel, **Begriffsjurisprudenz und Billigkeit (zum Rechtsformalismus der Pandektistik nach G. F. Puchta)**, Böhlau Verlag, 2004, s. 123. Yazar bu tanımda bireyin eseliği ile toplumsal esenlik arasında bir çatışma olduğuna dikkat çeker. Bu bakımdan da bireysel olanın ve genel olanın esenliğinin sağlanmasında bir çatışma yaşanacaktır.

⁵²⁴ Vecdi Aral, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, İstanbul, XII Levha Yay., 2012, s. 136-137.

⁵²⁵ Aristoteles, **Nikhomakhos'a Etik**, 1137, 25-30.

⁵²⁶ M. Fabraguettes, **Adalet Mantiği ve Hüküm Verme Sanatı**, Ankara Yeni Cezaevi Matbaası, 1945, s. 381.

⁵²⁷ Sezgin Seymen Çebi, Aristoteles'te Phronesis, s. 14.

ilişkilerinin kendiliğinden bireysel özellikleri gözeteyeceği demektir, bunun çin hukukun da yargıca gerken takdir alanını sağlaması beklenir. Yargıca hakkaniyeti hükmüne katabileceği bir takdir yetkisi tanınması Puchta'nın yargıç figürüne de uyum sağlar, çünkü Puchta yargıcı bir yalın bir altlama makinesi olarak görmez. İkincisi yani ayırık durumlar aracılığıyla hakkaniyet çiğnenemez bir hukuk kuralının belli kimseler ya da ilişkiler bakımından istisnai bir kural getirmesidir⁵²⁸.

Hermeneutik ayrı alemlerin birbirlerine taşınmasıyla somut olay adaleti olarak nitelenebilecek hakkaniyetin tesisinde büyük önem arz eder. Hakkaniyet bir somut olayın gerektirdiği kendine özgü koşullara göre bir yanıt verilmesi, somut durumun ilgililerinin öznel gereksinimleri ve mazeretlerinin göz önünde bulundurulmasını karşılar. Hermeneutik, ötekinin haklılığına açıklığıyla ötekinin geçmişini, yaşam koşullarını, aidiyetlerini, kendisini toplumsal bakımdan dezavantajlı ya da avantajlı kılan özelliklerini dinlemeyi, onun öyküsünü ve hakikatini inşa etmeyi ve anlamayı olanaklılaştırır. En azından bu bakımdan hermeneutik hukuka apaçık bir imkan sunar. Hukuktan elbette sınırsız bir hakkaniyet beklenmesi adaletsizliğe neden olabilecektir ancak ötekinin ötekiliğini dinleme konusunda belli bir yordam ile sınırlar önerir. Bu bakımdan hukuk kuralının hiçe sayılması, yargıca sınırsız bir takdir yetkisi tanınması riski söz konusu değildir. Hermeneutik, yargıcın dava yanlarını dinlemeyerek onların öykülerinin hukukun sorusunun bir yanıtlanmasında bir olanak sağlar.

Birden çok hakikatlerin birbirilerini geçersizleştirmeden varlıklarını sürdürebilmelerinin kabulü olarak hermeneutik hukukun ilgililerinin beklenti ve istemlerinin de bu bakımdan değerlendirilmesine imkan tanır. Hakkaniyete yaklaşılması hukuk düzeninin hermeneutik yordamı yürütmesi sayesinde olabilecektir.

2. “Hermeneutik Adaletsizlik” ve Muhataplarının Dili

Gadamer'in geçmişin ve geleneğin bir sürdürümü anlamındaki önyargının bir biçimde hukuk kültüründeki yerine de değinmek gerekir. Hukuk kültürleri daha önce de “inek giremez/köpek giremez” tabela örneğinde de verildiği gibi belli bir geleneğin sonucu olarak ortaya çıkar. Bir tarihsellik içinde doğmuşlardır. Toplumsal önkabullerin

⁵²⁸ Henkel, **Puchta**, s. 125-126, Puchta ilkin yargıcın hüküm kurarken hukukun özümüyle sözü arasındaki ayrımı görebilmeyi işaret eder.

hukukta yasalar haline gelip yer bulduğu açık bir gerçektir, çünkü yasalar hiçbir tarihselliği olmayan, kendiliğinden onay görmüş, salt rasyonel mantık ilkeleri değildirler. Bu bakımdan hukuk geleneğinin kendisinin bir sistematik adaletsizliğe neden olduğundan söz edilir⁵²⁹.

Pozitif Hukukun bir hukuk kültürü ve geleneğinin içinden geldiği aşıkardır. Hukuk bu bağlamda kendi dilini yaratmıştır. Hukukun kendi dilinden kasıt mantık ya da matematik gibi bilimsel formel bir kesinlik dili değildir. Hukukun dili, ona egemen paradigmanın, sahip olduğu geleneği anlamlandıran Gadamerci anlamda önyargılarının kurduğu bir kavramlar, anlamlar ve düzenlemeler bütünüdür. Marjinalize edilenlerin “deneyim (Erlebnis)”leri hukuk düzeninde yerini bulamaz. Kendilerini ifade edecek, anlamlandıracak ve anlayabilecek bir ortamları yoktur. Deneyim, felsefi hermeneutiğin temel kavramlarından biridir, bu bakımdan adaletsizliğin kendisini gösterdiği nokta tam da bu deneyimin kendisine yer açamamasıdır.

Miranda Fricker’ın bu noktada hukukta bir epistemik adaletsizlik türü olarak hermeneutik adaletsizlik kavramından da söz etmek gerekir. Hermeneutik adaletsizlik Fricker’a göre anlamın üretiminin kaynaklandığı daima yapısal bir şeydir. Anlatan mağdurun deneyimini aktaracağı ya da deneyimini dinleyen için anlamlı kılabilceği, yorumlayıcı kaynakların eksikliği söz konusudur. Bunun nedeni de o kişinin veya grubun önyargıyla marjinalleştirilmesidir⁵³⁰. Sözelimi cinsel taciz vakasında mağdur başına geleni anlatması durumunda bile maruz kaldığı adaletsizliği anlamlı kılacak ve yorumlayacak kaynaklara sahip olmayacaktır, çünkü hukuk düzeni erkek egemen bir bilinçle sağlanır ve öteki konumuna düşürdüklerini marjinalize ederek kendilerini ifade etmelerini ve anlamlandırmalarını engeller. Bu sebeple hermeneutik adaletsizlik bir bilgi boşluğu anlamına geldiğinden özneyi kişilik inşasında geride bırakır. Fricker bu boşluğu yalnızca mağdurun zarar gördüğü bir durum olarak tanımlar. Bu epistemolojik boşlukları da tıpkı altındaki zarar gördüğü ozon tabakasındaki bir delik benzetmesiyle açıklar. Çünkü hermeneutik adaletsizlikte toplumsal kurumlar egemen olanlar tarafından yapılandırıldığı için ötekilerin kendi deneyimlerini anlayabilecekleri

⁵²⁹ Uygur, **Hukukta**, s. 117-118, buna örnek olarak eleştirel feminist hukukçuların toplumun ataerkil yapısının hukuka açıkça yansıdığını savunmaları örnek gösterilebilir.

⁵³⁰ Fricker, **Epistemic**, s. 147.

ve ifade edebilecekleri bir alan bulunmaz⁵³¹.

Fricker hermeneutik adaletsizliğin dinleyenlerden kaynaklanmadığını, yapısal olduğunu belirtmiştir. Çünkü toplumsal dünyanın yorumlanmasında marjinalleştirilen belli bir grubun deneyimlerini aktaracak kavramların yer verilmez. Marjinalleştirilen grup kendi deneyimlerini aktarabilecek bir dilden yoksun bırakılmıştır. Önyargı da güçlü olan grup tarafından oluşturulur. Dezavantajlı olan grubun marjinalize edilmesi Fricker tarafından epistemolojik bir eksiklik olarak betimlenmiştir⁵³². Hermeneutik eşitsizlik durumunda dezavantajlı grupların üyeleri marjinalize edilmiştir. Hermeneutik marjinalizasyon daima zorla dayatılmıştır, çünkü her zaman bir güçsüzlük söz konusudur. Hermeneutik adaletsizlik mağdurun yaşadığı bir toplumsal deneyimin, yapısal bir kimlik önyargısı nedeniyle toplumsal ortak hermeneutik kaynaklardan dolayı sürekli ve geniş çaplı olarak görünmez kılınmasıdır.⁵³³

Fricker'ın söz ettiği önyargı bu bağlamda bir tür olağan ve normal olan, üzerinden kavramların tarif edildiği kerteriz kavram olarak görülmelidir. Bu bağlamda da hukuk düzeni erkek egemen bir paradigmaya sahip olduğundan kavramları, yarattığı hakları, uygulamaları da meşruluğunu böylesi bir zeminden sağlar. Bu bağlamda Fricker bilme kapasitemizde de mağdur grup olarak yetersiz imkanlarla kuşatıldığını belirtir. Böylece marjinalleştirilen grup kendisine yapılan haksızlığı

⁵³¹ Fricker, **Epistemic**, s. 148-149, bu yanıyla da hermeneutik adaletsizlik epistemolojik bir eşitsizliğe evrildiğinden bilişsel bir haksızlık ve dezavantaja yol açar. Ayrıca kadınların deneyimlerini aktarma çabaları değersizleştirilip 'duygusal' olmakla eleştirilmiştir. Oysa hakikat öznenin varlığı sınındığından duygusallık bir eleştiri değil kanımızca bir betimleme, saptama olabilir. Kadının dilinin daima objektif olmamakla bir tutulması gözden kaçmamalıdır. Tanıklığın objektiflik beklentisi ile hermeneutik adaletsizlik bağlamdan Fricker'ın değindiği "kadınların duygusallığı ile gerçekliğin bambaşka olduğu" eleştirisi tam da birbiriyle örtüşür. Egemen söylem nesnel değildir ki, egemen olduğu için kendisini gizlemiş, görünmezlikle meşrulaşabilmiştir.

⁵³² Laura Beeby, A Critique of Hermeneutical Injustice, **The Aristotelian Society**, Vol. CXI, Part 3, ss. 479-484; s. 483 yazar, Fricker'ın örnek gördüğü Carmita Wood olayını değerlendirir. Wood işyerinde bir üstünün cinsel tacizlerine maruz kalmış, önce bunu anlamlandıramamış ancak knedisiyle benzer durumdakilerle deneyimlerin paylaşınca anlamlandırabilmiştir. Beeby bu durumda Fricker'ın tanımıyla mağdurun kendisini ifade edebileceği zemini bulamamasının bir epistemolojik eksiklik olarak nitelemesini ele almıştır. Bu durumda erkek egemen düzeni anlamlandıramamak epistemolojik bir eksiklik değil cinsiyetçilik temelli bir toplumsal adaletsizlik yapısı olduğundan epistemik bir adaletsizliğin değil hakkında epistemik çıkarımlara neden olan bir adaletsizlik olarak nitelemiştir. Yani adaletsizliğin kaynağı epistemik değil, sonucu epistemiktir.

⁵³³ Fricker, **Hermeneutic**, s. 153-154, yazar kadınların kendi deneyimlerini paylaşarak anlamlandırabildikleri kadın çemberleri, ve "me too" gibi hareketleri ile bu dilden ve tanımlamadan yoksun kalma durumunun aşılacağına değinir. Anlamın oluşturulması ve aktarımı böylece öznenin egemen söylemden ödünç aldığı kavramlarla değil, birbirlerini bulmaları sayelerinde kendi kavramlarıyla olabilecektir.

tanımlayamadığı gibi aktaramaz. Gülriz Uygur, Opuz vs. Türkiye davasını hermeneutik adaletsizlik bakımından uygun bir örnek olarak gösterir. Çünkü Opuz davasında mağdurların kadın olmaları dolayısıyla öncelikle şikayetleri dinlenmez, erkek olan devlet makamlarındaki görevliler tarafından ciddiye alınmaz, ayrıca aile içi şiddet kavramının mevcut toplumsal paradigma içinde bir anlamı ve karşılığı bulunur⁵³⁴.

Hukuk kültürünün elbette matematiksel bir tarafsızlık içinde salt bir mantıksal sistem olarak konumlandırılması mümkün olmayacaktır. Malzemesi ve öznesi insan olan olgulardan pozitivizm beklentisi yanlıştır. Ancak meşru- meşru olmayan önyargıların tartışılması hukuk düzeni için de gereklidir. Birbirinden ayrı alemlerin birbirlerine taşınması olarak hermeneutik hukukta da mağduru aleminin göz önünde bulundurulması gerekir. Bu göz önünde bulundurma somut durum adaleti anlamında hakkaniyetten öte bir gerekliliktir. Bu durumda bilinmeyen, tanınmayan, yabancı olunan elem ve ızdırabın duyurulmasını olanaklı kılmak ve onun üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Öncelikle somut durumdan, tek ve biricik olandan yola çıkılmalıdır⁵³⁵. Çünkü hermeneutik daima Gadamer'in vurguladığı gibi bir öteki'ni dinlemeyi, öteki'nin merak etmeyi, öteki'ni anlamayı gerektirir. Hermeneutik bize yabancı olanı anlayabilme sanatı olarak hukuk sisteminde de kavramlaştırma, hukukun hangi olguları tanıyıp nasıl sınıflandıracacağı bakımından önemli bir görev yüklenir. Komisyonlara sunulan raporlar, sivil toplum kuruluşlarının araştırmaları ve talepleri bu doğrultuda değerlendirilmeli ve hukukun görmezden gelerek marjinalleştirdiği, yer vermediği mağdur grubuna ilişkin kavramsallaştırmanın da yapılması gerekir. Hukuk dilinin, yasaların, yönetmeliklerin bir egemenin ağzından yazıldığı unutulmamalıdır ki daima karşısındaki dezavantajlı grupların hak ve adalet istemlerini de anlaşılabilir bir zemine oturabilmesi mümkün olabilsin.

Fricker'ın hermeneutik adaletsizliğinin yapısal olması özelliği bir suçlu ve sorumlu bulunamaması riski bakımından eleştirilir. Çünkü fail de aynı yapısal adaletsizlik içine doğar ve bu yapısal adaletsizlik içinde yetişir. Failin de aynı mağduru gibi içinde büyüdüğü ve bakışını biçimlendiren bu yapı dolayısıyla eyleminden ne dereceye dek sorumlu tutulabileceği tartışılmalıdır, çünkü aynı epistemik eksiklik kendisi için de gereklidir. Dolayısıyla bu yapısal durum toplumsal koşulların arka planındaki güç ilişkilerinin önemini ortaya koyduğundan bu düşünce doğrultusunda

⁵³⁴ Uygur, **Hukukta**, s. 108-109.

⁵³⁵ Uygur, **Hukukta**, s. 135.

hermeneutik adaletsizliğin faili sözgelimi cinsiyetçi bakışın zeminini hazırladığı bir cinsel taciz olayında tacizci değildir denebilecektir. Çünkü söz konusu yapısal adaletsizlik eşitsizlik ve marjinalizasyon arka planından beslenerek ortaya çıkmıştır. Fricker, failin de aynı anlam üretimlerine maruz kaldığından onun da tam ve mutlak olarak eyleminden tekil olarak sorumlu tutulamayacağını, çünkü eylemin egemenin gözünde bir suç olarak zaten tanımlanmadığını ileri sürer. Böyle bakınca sorumlunun tekil olmaması riski doğar, ancak Fricker fail ile mağdur arasındaki eşitsizliği sorumluluk bakımından gözden kaçırmaz, çünkü failin deneyimini ne olursa olsun tanımlayabileceği, iletebileceği bir zemini bulunur⁵³⁶.

Gadamer diyalogun ortamı ve aracısı olarak dilin bir ufuk ve içinde kendimizi var ettiğimiz ortam ve kendimizi ifade aracımız olduğunu belirtir. Bu bağlamda da kendimizi var ve ifade ettiğimiz bir uzlaşma alanı olarak dilden dışlanmışlık söz konusudur. Bu tam da hermeneutiğin var oluş tanımındaki birbirine yabancı alemlerin taşınması, çevrilmesi sürecini içerir. Yargıcın ufku bu bakımdan karar verme sürecinde önem taşır. Hukukun genel ve soyut kurallar biçiminde düzenlenmiş olması elbette bu derece bireyselliğin önüne geçmeyi tesis eder, ancak hermeneutik adaletsizlik yargı merciinde bir insan olduğunu hesaba katmamız gerektiğini bize anımsatır. Özneler gibi hukukun aklının da kendi tarihsel, kültürel, kavramsal bağlamını teşkil eden bir ufku vardır. Hukuki kavramlar bir egemen kültürel sistem içinde kendine bir öteki yaratarak ve bu ötekini de dışlayarak, anlam dışı bırakarak var olur. Bu noktada ötekinin ufkunun kendisini açmasını sağlamak onun temsil edildiğinin de teminatıdır. Hukuk olanı değil olması gerekeni yansıtan yapısıyla marjinalize edilen ötekinin deneyimlerini koruma altına alabilmenin yolunu açma imkanına sahiptir.

⁵³⁶ Beeby, **A Critique**, s. 483-484, yazar Carmina Wood olayını örnekleyerek bu düzeni geleneğinin yeniden üreticisi ve taşıyıcısı olarak mağdurun da failin de aynı zamanda hem mağdur hem fail olabileceklerinin göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkati çeker. Her ikisinin de toplumsal hermeneutik bir kaynaktaki bilişsel bir dezavantajlılık dolayısıyla zorlandıklarını, her ikisinin de cinsiyet rolleri bakımından doğru bir anlayışa sahip olamadıklarını ortaya koyar.

SONUÇ

Hans-Georg Gadamer ile ontolojik bir nitelik kazanan anlama edimini kendi düşüncesi felsefi hermeneutik ile betimlemeye uğraşır. Anlama bizim dünyadaki yerimizi kurduğu kadar kendimizi de kurduğumuz bir zemindir. Hermeneutik modern öncesi dönemde metnin anlamının yalnızca kapalı olduğu yerlerinin anlamının ortaya koyulmaya çalışıldığı bir disiplinken Schleiermacher ve von Savigny ile bu düşünce de değişmiştir. Sözcük anlamını tanrı "Hermes"ten aldığı kabul edilen hermeneutik anlamada bir aracılık faaliyetidir. Hermes birbirinden tamamen ayrı iki dünya arasında bir arabulucuk yaparak tanrıların buyruğunu ölümlü insanların anlayabileceği bir biçimde dönüştürür. Hermes anlamın oluşmasında edilgen bir yansıtıcı değildir. Hermes anlamı taşımak için onu kendinde inşa eder. Anlam, Hermes'in aktardığına, biçimlendirdiğine vardır. Bir hamur nasıl yoğrulursa Hermes de anlamı öyle biçimlendirir. İşte bu yanıyla hermeneutik anlamın onu anlayandan, iletenden ve anlatandan bağımsız olmadığına işaret eder.

Çalışmamızın birinci bölümünde Hans-Georg Gadamer'in felsefi hermeneutik yaklaşımını kurarken etkilendiği isimlere değinildi. Hermeneutiğin, tin bilimlerinin, doğa bilimleri karşısında bulunduğu çıkmazda bir yöntem olarak kullanılması önerisi Wilhelm Dilthey tarafından getirilmiştir. Doğa bilimlerindeki mutlaklığın tin bilimlerinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülmüş, Dilthey de bunun bir eksiklik değil farklılık olduğu düşüncesiyle tin bilimlerine itibarını kazandırmak istemiştir. Gadamer ise Dilthey'in bu çabasını tin bilimlerinin doğa bilimleri yarıştırılması olarak değerlendirmiş, bu bakımdan da Dilthey'in esasında tin bilimlerini bu iyileştirme istemini eleştirmiştir. Ayrıca Gadamer, Dilthey'in tin bilimlerindeki öznenin kensi sonucu ve sınırlılığının bilgisi demek olan tarihselcilik anlayışından hermeneutik yöntemine geçişini imkan edici bulmadığından eleştirir. Dilthey'in çözümlendiği biçimiyle tarihsel anlam bağlamları sürekli değişip dönüşmekteyse eğer bu durumda nesnelliği sağlayacak bir bilme tarzına ulaşılabilmesi olanaksızlaşır ve tarihsel bilincin kendisi ütöpik bir ideale dönüşmesi riskini Dilthey hermeneutik döngü kavramına başvurarak çözümlenmeye çalışmıştır. Bütün parça diyalektiği içinde bir tarihsel dönemi ötekine bağlayarak bir anlamayı olanaklı kılanın hermeneutik döngü olduğu kurgusu

Gadamer'e göre tarihsel bir özne olarak gözlemcinin bulunduğu yere bağımlılığının aşılabilirliğini varsayar ve Dilthey'in epistemolojik refleksiyonunu Ranke'nin kendisini unutmaması beklenen tarihsel bilinç yaklaşımına benzetir. Sorun Gadamer tarafından sonlu insan bilincinin sonsuz anlamayı nasıl olanaklı kılabiliridir, çünkü Hegel ile ayrıştığı nokta tam da bu sonluluk düşüncesidir. Gadamer hermenetiğin bir yöntem olarak vasıflandırılmasına da karşı çıkar. Hermeneutik, öznenin nesnesine uzak durabildiği bir bilimsel yöntem değil, deneyimi öznenin daimi katılımı ile anlamlandıran bir disiplindir.

Modern hukuk hermenetiğinin kurucularından sayılan Friedrich Carl von Savigny de hukuk yorumuna ilişkin ilkeler sıralamıştır. Savigny bu ilkeleriyle yorumun hukukun var olması için zorunlu bir eylem olduğuna yani yasanın kendinde bir anlamının bulunmadığını ortaya koymuştur. Yargıcın işlevini de yasanın somut olayla hayat bulmasını sağlamak olduğunu, bunun da sanatsal bir yeti olduğunu vurgulamıştır. Gadamer ise Savigny'yi yargıcın bu tarihsel ve somut olaya ilişkin aracılık işlevini göz ardı ettiğini, dolayısıyla yasanın hayat bulmasında tarihsel gerilimi gözden kaçırdığını öne sürerek eleştirir. Oysa Savigny tarihsel ve norm-olgu gerilimini gözden kaçırmamış, tam da bu konuya değinmiştir.

Birinci bölümde ele alınan bir başka düşünür Gadamer'in felsefe hocası Martin Heidegger'dir. Martin Heidegger hermenetiğe bir yöntemden çok varoluşun kendini açtığı anlamını Dasein'in anlayabilmesinin yolu olarak bakmış ve ontolojik bir anlam yüklemiştir. Hermeneutik çember Gadamer'de ve Heidegger'de değişik bir yaklaşımla ele alınır, Heidegger için varoluş ön plandadır ve anlamının gelişimi yorumlar. Anlama anlaşılmanın tanınması değil, anlamada önerilen olanakların işlenmesidir. Oysa Gadamer için bu öncelikle bir nesnellik modelinin yöntemsel eleştirisidir. Her anlayanın anladığı şeyde içerilmesini ani katılımı dışlamak demek olan objektif yöntemin iddiasına karşıdır. Heidegger'in önyapısı bu aidiyete ontolojik bir karakter sağlamıştır. Gadamer Heidegger'i başkasını anlama imkanını kapattığı, Dasein'in başkasına kendisini açarak bir dönüşüm imkanını da yok saydığı gerekçesiyle bir monolog olmakla eleştirir. Oysa Gadamer felsefi hermenetiği hakikatin çokluğu içinde başkasının haklı olabilme imkanının kabulü olarak görmüştür.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde ise Gadamer'in felsefi hermenetiğini kuruluşunda belirleyici unsurlar ele alınmıştır. Bunlar anlamının otoritesini kurucu olarak metnin konusu ve özerkliği, geçmiş ile şimdi arasında tarihsel mesafe ve

süreklilik, önyargı ve geleneğin yeniden anlamlandırılması, ufukların kaynaşması ve anlama-yorum-uygulamanın birliğidir. Gadamer metnin anlamında yazarın niyetinin bir mutlak belirleyici olmadığını, anlamın donmuşluğu ve teklifi içinde kendini yineleyen duran bir mutlaklık ile özdeş kılınamayacağını, ancak metnin kendisinin konusu (die Sache) olarak adlandırılabilir bir kendi anlamının olduğunu söyleyerek anlamın denetlenemez ve keyfi olduğunu değil anlayacak öznenin de katılımını gerektirdiğine işaret eder.

İkinci unsur Gadamer'in Anlamayı bir tarihsel süreklilik içinde geçmiş ile gelecek arasındaki bir arabulucuk içinde geleneğin taşıyıcısı ve bizzat var olduğumuz ortam olarak dil içinde gerçekleştirdiğimiz savıdır. Dil bir aracı ve ortam olarak öznenin kendini de anlamasının ve anlamlandırmasının yoludur. Hukuk hermeneutiği öncelikle daima geçmişte kalmış bir olayı bugüne taşıma işlemini sürekli yinelenmesiye genel bir örnek teşkil eder. Gadamer hukuk hermeneutiğini bu yanıyla model olarak göstererek hukukun tin bilimleri içindeki yerini de sağlamlaştırır. Hukuku kendi içinde kapalı teknik bir sistem olarak değerlendirmek ona tin bilimleri içinde dışarıya, başkaca tin bilimleri disiplinlerini anlamaya kapalı bir yapıda olarak gördüğünden dışarıdan soyutlanmasına neden olmaktadır. Gadamer hukuku tin bilimleri içinde yol gösterici bir noktada tutar. Hukuk disiplini hermeneutik çember bakımından hem geçmişin sürekli şimdije taşınması hem de tekilin genel içine yerleştirilmesi ile hermeneutiğin tin bilimleri disiplinindeki yerini gösterir.

Çalışmamızda Gadamer'in düşüncesinin değinilen bir diğer unsuru da anlamının zorunlu bir koşulu olarak önyargı ve gelenekten söz etmesidir. Çokça yanlış anlaşıldığı geleneğin ve önyargının rehabilitasyonu çabası ile Gadamer önyargı ve geleneğe övgü dizmez, aksine bizim dünyayı daima önyargılarımız ile anlayabildiğimizi ve onların hangisinin haklı hangisinin haksız olduklarını ancak deneyimleyerek bulabileceğimizi belirtir. Aynı şekilde gelenek için de geçerlidir, Gadamer için en şiddetli kopuş dönemleri devrimlerde bile bir gelenek hali söz konusudur. Gelenek bizim içinden yetişerek anlayışımızı biçimlendirdiğimiz bir atmosferdir. Bu onu kendiliğinden olumlu ya da olumsuz kılmaz. Bu noktada Gadamer'in Habermas ile yürüttüğü tartışma önemlidir, çünkü Habermas geleneği böyle tanımladığımızda ideolojik bir aksaklık olan sürekli bir yanlış bilincin kendini yeniden inşasının görünmezleşeceğine hatta meşrulaşabileceğine değinir.

Anlamının zorunlu bir parçası olarak başkasının anlam ufkuyla

kendimizinkini çakıştırarak başkanın bizi değiştirmesine imkan tanımamız anlamında ufukların kaynaşmasıdır. Ufuk bizim anlam sınışımızı belirleyen bir kavramdır. Başkanın ufkuyla kendimizinki karşılaştığında Hegelci bir diyalektikten çok Platoncu anlamıyla Ben ile Sen arasındaki bir karşılıklı açıklık halinde ilerler. Hegelci diyalektik bir olanın kendi içinden çıkan bir antitez ve senteze dönüşümdür, oysa ufukların kaynaşmasındaki Ben'in içinde çıkmayan bir başka olan Sen'dir. Bu bakımdan Gadamer'in diyalogu sonlanmayan bir süreklilik halidir, Sen ile sürekli bir karşılaşma imkanını açık tutar.

Gadamer felsefi hermeneutik için anlama-yorum-uygulamanın eşzamanlı işlediğinden söz eder. Bir şeyin bize kendinde ve mutlak görünmesi olanaksız olduğundan (Kant anlamında numen-fenomen ayrımı değildir söz konusu olan) bir şeyi tek ve mutlak biçimde anlamamız mümkün değildir, her anlama kendiliğinden aynı zamanda bir yorumdur da. Bu yanıyla hermeneutiğin bu üçlü eşliliği en belirgin biçimiyle hukuki hermeneutikte ortaya çıkar. Çünkü bir yasanın uygulanması onun daima doğru anlaşılmasını ve yorumlanmasını beraberinde taşır. Hukukta bu üçünün birlikteliği ontolojik bir zorunluluk halini almıştır. Çünkü yasanın kendinde bir anlamı bulunmaz, o daima canlandırılmak için bir yargıç bakımından hayata geçirilmeye muhtaçtır.

Çalışmamızın üçüncü bölümü ise Gadamer'in hukuk hermeneutiğine ve hukuk pratiklerine katkısını ele alır. Yargılama faaliyetinin vasıflandırılması, hukukta hakikat ve adalet arayışının sınırları, hukuk metninde yorumun sınırı, hukukta ötekinin sesinin duyulması gibi sonuçlar Gadamer'in hukuk hermeneutiği önerisini hukuk felsefesi için önemli kılar. Üçüncü bölümde öncelikle hukukta yorumun statüsü hermeneutik bakımından yaratıcı bir faaliyet olarak değerlendirilir. Hukuki yorum Gadamer hermeneutiği bakımından salt bir atllama işlemi olarak görülmez, ancak Gadamer yorumun statüsüne ilişkin yaratıcı bir faaliyet olmasının ve atllamanın ötesinde olmasının dışında bir görüş bildirmemiştir. Bu bakımdan yorum faaliyetini nitelemekte kullanılan çeşitli yaklaşımlara değinilmiş, Peirce'nin abdüksiyonu, Recasens-Siches'in materyal mantığı bunlardandır. Yaratıcı bir faaliyet olarak genel kural ile samout olayın birbirine uyarlanması karşılıklı bir biçimlendirme sürecidir. Olay ile yasa birbirlerini birlikte yaratırlar. Somut olay ile yasa birbirlerini uzaktan izleyen iki durağan şey değildir.

Hukuk yorumunda bir başka sorun da hukuk metninde anlamın ölçütüdür.

Gadamer hermeneutiği anlamın ölçütünü ne yazarın niyeti ne de okurun niyeti olarak görmüştür. Metnin kendi konusu ve gelmek istediği bir anlamı olduğundan hukuk metninin anlam ölçütü de metnin kendisidir. Hukuk metninde bu bakımdan ancak her yeni yargı kararıyla canlanan ve her zaman bu kararlar var olmak üzere olan bir anlam imkanları söz konusudur. Yasa mahkeme hükmünde somutlaşır. İşte bu nedenle de hukuk metninin kendinde ve her daim kendisiyle özdeş bir tek anlamı bulunmaz. Hukuk metninin anlamı onun ontolojik bir koşulu olarak yorumlanmasına bağlıdır. Ayrıca hukuk metninin her yeni yorumu onun aynı zamanda uygulamaya geçmesi ve biricik somut olayda canlanması demektir. Bu bakımdan bir yasadaki birbirinden ayrı anlamlar çıkarılması olasıdır, ancak bu ayrı anlamlar denetlenemez ve keyfi bir sınırsızlık da içeremez.

Yargıç hukukta boşluk doldururken daima belli bir hukuk kültürü ve hukuk sistemi içinden parça -bütün diyalektiğindeki sürekli döngüden yararlanarak hareket edebilecektir. Geçmişin şimdiye taşınması, ayrı alemlerin birbirlerine nakli konusunda alemler arası bir arabuluculuk görevi hukukun yine hermeneutikten öğreneceği bir alana işaret eder. Yargılama süreci daima geçmişte olmuş bitmiş bir gerçeklik üzerine kurulur. Gadamer anlamının ve yorumun bir yeniden yaratma değil, bir yaratma işi olduğuna değinmiştir. Bu değinisi hukukun aradığı maddi gerçeklik için de geçerlidir. Hukuk geçmişte olup bitmiş olanı aynıyla yansıtamayacağından, mutlak gerçekliğin değil ilgilileri ve kendini de ikna edebileceği bir gerçekliğin inşasının peşindedir. Bu bakımdan da hukuk kendi içinde tutarlı bir anlatı olma beklentisi içindedir.

Hukukun peşinde olduğu maddi gerçekliğin anlatıcısı tanıklardır. Tanıklık kurumu hukuk sisteminin belki de hem insan belleğine ve ifadesine dayalı olduğundan mutlak hakikat iddiasından uzağa düşürme riskini içinde barındırır. Çünkü tanığın ifedelerinde matematik bir kesinlik ve tanığın tanıklık ettiği olaya bir mesafesi bulunmaz. Bellek şaşabilir, kaldı ki insanın kendisinin tanıklık ettiğinin dışında kendinde mutlak bir hakikat bulunmaz. Bu durum hukukun idealize edildiği anlamda mutlak bir doğru üzerine hüküm kurmadığını gösterir. Hukukun yanılma riski daha başından maddi gerçeklik mutlak gerçeklik ayırımıyla ortaya konur. Hukuku tam da fen bilimlerinden ayıran, onu yasaların matematiği olmaktan çıkaran tam da bu unutulmuş insan etkinliğidir. Yasanın somutlaşması ona tabi olan ilgililer tarafından inşa edilir. Tanığın tarafsız ve kendi yorumunu katmadan anlatması mümkün değildir, çünkü tanığın tanıklık etmesi bir yorum türüdür. Hukuktan beklentimizin yeniden

tanımlanmasının yanısıra hukukun da kendi içinde ilgilerinden beklentisini yeniden tanımlaması, risklerini tanıması gerekir.

Maddi gerçekliğin yaratılmasında en önemli ilkelerden biri doğrudanlıktır. Bu ilkelerin amacı da yargıcın hüküm kurmasına olanak tanıyacak olan araçlarla bizzat iletişim kurmasını koşullandırır. Yargıç en doğru hükmü kendi duyularıyla deneyimleyerek edinecek, böylece vardığı hükmün adil olduğuna da ilgililerin ikna olması sağlanacaktır. Çünkü hukuk sisteminin adil olması kadar adil olduğuna inanılması da mühimdir.

Hukuk sistemi her tekil olayın kendi adalet istemini her zaman dinlemez. Genel, soyut ve objektif yasa somut durumun isterlerini ve koşullarını göz önüne almaz, almakla yükümlü de değildir. Bu noktada yargılama faaliyetinin mekanik ve teknik olmayan yani bir *techneden* çok bir *phronesis* olma özelliği devreye girer. Aristoteles yargıcın yaratıcı bir özellik olarak *phronesis* sahibi olduğunu, somut durumda karar verme yetisinin bir yaşam bilgeliği gerektirdiğini ortaya koyar. *Phronesis* somut durumun kendi ölçütlerine göre değerlendirilip somut duruma göre doğru davranma becerisi ise bir benzeri yargıç için de kuşkusuz her hüküm kurma anında yeniden geçerli olacaktır. *Phronesis* somut duruma ilişkin olmakla ilk elde hakkaniyeti andırır. Oysa hakkaniyet somut durumun kendi koşullarına göre uyarlanarak bir karşılık bulunması gerekliliğidir, yani hakkaniyet daima somut olgunun ilgililerinin gereksinimlerini merkeze alan bir yaklaşımdır. Oysa *phronesis* karar verecek olanın somut durumda merkeze illa ki ilgiliyi almadan ama somut olayı karşılayacak en uygun kararın verilmesi, yani yargıcın kendisinin yaşamın her farklı durumuna göre beklenen bir özelliğidir ve hukukla çelişmesi gerekmez. Bu bakımdan da Gadamer'in Aristoteles'e atıf yapan *phronesis* sahibi yargıcı yasayı daha doğru ve gerçekçi bir anlayışla değerlendirebilecektir.

Gadamer'in hukuk hermeneutiğinin bir başka yanı ise somut durum adaletine işaret ederek hakkaniyete alan açmasıdır. Hakkaniyet somut durum adaleti olarak hukukun sağlamayı vaat ettiği genel adalet ve eşitlik düşüncesiyle çelişir. Hermeneutik işte her somut durumun kendine özgü adalet istemi olarak yasa gerektirdiğinde hakkaniyetin sesini duymaya olanak sağlar. Çünkü Gadamer hermeneutik için daima "başkasının haklı olma olasılığını kabul etmek" olarak tanımını verir.

Aristoteles'in *phronesis* sahibi yargıcının yanında Dworkin'in Herkül'ü de sahip

olduğu nitelikleriyle Gadamer'in hukuk hermeneutiğindeki yargıç modelini andırır. Dworkin hukuk kurallarının bir bütünlük ve tutarlılık içinde, geçmişten şimdiye birbirini tamamlayan bir roman gibi yazılması gerektiğini belirtir. Dworkin hukuk uygulayıcısı yargıçları, yorumunu birden çok yazarın birlikte bütünlük ve uygunluk içinde bir ortak zincirleme roman yazarı olarak görür. Yargıçlar çetin bir davayı karara bağlarken her bir hikayeyi hukuk politikası bakımından en iyi hikaye haline getirir.

Hermeneutik hukuka egemen söylem içinde kendi deneyimlerini ifade edecek alan ve fırsat bulamayan, hatta bu deneyimlerini kendileri de tanımlayamayan marjinalize edilmiş toplumsal grupların kendilerini ifade etmeleri için de bir olanak sunar. Miranda Fricker'ın sözünü ettiği hermeneutik adaletsizlik kavramı yapısal bir sorundur. Çünkü marjinalleştirilen grup kendi deneyimlerini aktarabilecek bir dilden yoksun bırakılmıştır. Önyargı da güçlü olan grup tarafından oluşturulur. Dezavantajlı olan grubun marjinalize edilmesi Fricker tarafından epistemolojik bir eksiklik olarak betimlenmiştir. Hermeneutik eşitsizlik durumunda dezavantajlı grupların üyeleri marjinalize edilmiştir. Hermeneutik marjinalizasyon daima zorla dayatılmıştır, çünkü her zaman bir güçsüzlük söz konusudur. Hermeneutik adaletsizlik mağdurun yaşadığı bir toplumsal deneyimin, yapısal bir kimlik önyargısı nedeniyle toplumsal ortak hermeneutik kaynaklardan dolayı sürekli ve geniş çaplı olarak görünmez kılınmasıdır.

Hukukun sistemi içindeki aksaklıkları, hakikate ulaşamayacağını maddi gerçeklik mutlak gerçeklik ayırımıyla kabul etmesi, olağanüstü kanun yolları ile kabul ederek kendi yanılabilirliğini de göz önünde bulundurmuştur. Geçmişe ilişkin Mutlak gerçek anlamında hakikat sonrasında asla eksiksiz ulaşılamayacak bir durumdur. Üstelik öznenen bağımsız bir hakikat de yoktur, bu bağlamda hukuk bir kâni olma- ispatlanma ve inandırma işidir. Bu durum onun değerini düşürmez, hukuka duyduğumuz gereksinimin yerini bir başkasıyla değiştirmek mümkün değildir. Hukukun eksikli olması, tanrısal bir mutlak akıl sahibi ve adalet peşinde sistem olmaması ondan beklentimizi ve ona yaklaşımımızı biçimlendirmelidir. Yorumun bir zorunluluk olması, yorumsuz kendinden bir hakikatin olmaması, yanılma olasılığının varlığı yargıçların bir matematik işlemi değil de bir yaratıcı işlem yürütmeleri tıpkı yüzleri silik bir madeni para ile yazı tura oynamaya benzetir. Hukuksal kararın mutlak hakikat ile bir laboratuvar ortamında sınanması mümkün değildir. Hukuku güvenilir kılmak ve ondan mutlak olarak kuşku duymamak adına yargılama faaliyetinin, maddi gerçekliğin elde edilmişindeki etkenlerin ve ilkelerin aslında nasıl da bu beklentinin uzağında olduğu

gözden kaçmamalıdır.

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin hukuka uyarlanması tin bilimlerine örnek bir konuma yerleştirmesi hukukun bu doğa bilimlerine özgü şaşmazlık, mutlaklık beklentisinden uzağa düşerken tin bilimlerine yakın durduğunu bize anımsatır. Ancak şaşma ve mutlaklıktan uzak kalış hali asla hukuksuz bir durum önerisi değildir. Hukukun öznesi ve nesnesi insan olan bir disiplin olduğunun akıldan çıkarılmaması, eksiklik ve şaşma riskine karşın ilgililerinin yaşamları üzerinde daimi bir zorlama ve dönüştürme kudreti bulunması onun üzerine düşünmeyi sürekli gündemde tutmalıdır. Hukuk felsefesine ilişkin yasanın anlamı, yargıcın tikel olay ile tümel yasa arasındaki aracılık işlevi, anlamı kurucu rolü ve hukukun ilgililerine ulaştığı dilin kimliği evrensel sorunlardır. Hukukun yalnızca bugününe değil varlığına ilişkin sorunlarına Gadamer'in felsefi hermeneutik düşüncesi içinde ciddi yanıtlar vardır.

KAYNAKÇA

Agtaş, Özkan:	Ceza ve Adalet , İstanbul, Metis Kitap, 2013.
Akarsu, Bedia:	Dil Kültür Bağlantısı , İstanbul, İnkılap Yay. 1998.
Akarsu, Bedia:	Felsefe Terimleri Sözlüğü , İstanbul, İnkılap Yay., 2016.
Akbaş, Kasım:	Friedrich Carl von Savigny Tarihsel Hukuk Okulu Geleneği, İÜHFM , Cilt 74, Sayı 1, Ss 53-72
Akil C., Ercan Özler M.:	Tanıklık Beyanının Delil Değerinin Değerlendirilmesi Hakkında Bir İnceleme (Yargıtay Hukuk Genel Kurulu'nun 25.02.2015 Tarihli Kararının Değerlendirilmesi) TAAD , Yıl: 9, Sayı: 34, 2018.
Alangoya Yavuz:	Medeni Usul Hukukunda Vakıaların ve Delillerin Toplanmasına İlişkin İlkeler , İstanbul: Fakülteler Matbaası 1979.
Aral, Vecdi:	Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları , İstanbul: XII. Levha, 2012.
Aral, Vecdi:	Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine , İstanbul: XII. Levha, 2010.
Aristoteles :	Yorum Üzerine , çev. Saffet Babür, Ankara: İmge 2002.
Aristoteles :	Nikhomakhos'a Etik , çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay. 2017.
Arslan A. S.:	6100 sayılı Hukuk Muhakemleri Kanunu Çerçevesinde Medeni Usul Hukukunda Delillerin Toplanması ve Doğrudanlık İlkesi , Adalet Y, Ankara 2012.
Avenarius, Martin:	Universelle Hermeneutik und Praxis ders REchtshistorikers und Juristen. Die Entwicklung ihres Verhältnisses im Lichte der Diskussion zwischen Gadamer und Wieacker, (haz. S. MEder, G. Carlizzi, C-E Mecke, C. Sorge); juristische Hermeneutik

	zwischen Vergangenheit und Heute , Nomos Verlag, 2013.
Bauman, Zygmunt :	Hermenötik ve Sosyal Bilimler , çev. Hüseyin Oruç, İstanbul: 2017, Ayrıntı Yay.
Beeby, Laura:	A Critic of Hermeneutical Injustice , The Arsitotelian Society, 2011. Vol 111 (2011), pp 479-486.
Bernstein, Richard J.:	Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi , Feridun Yılmaz (çev.), Paradigma Y., 2009
Bilen, Osman,	Çağdaş Yorum Bilim Kuramları Felsefi Ve Eleştirel Hermeneutik , Doğu Batı Yayınları, 2016.
Birand, Kamuran:	Dilthey ile Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi , Ankara, Örnek Matbaası, 1954.
Bruns, Gerhard:	Antik Hermenötik , İstanbul, Yeni Zamanlar Yay. 2001.
Cardozo, Benjamin:	Yargı Sürecinin Doğası , (çev. Muzaffer Dülger, Sedat Erçin), İstanbul, Tekin yayınevi, 2018.
Cevizci Ahmet:	Felsefe Sözlüğü , İstanbul: Paradigma Yay, 2005.
Çebi Sezgin Seymen:	Aristoteles'te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme, Hukuk Kuramı , C. 2, S. 6, Kasım- Aralık 2015, ss. 1-19.
Erdem Çiftçi,	"Friedrich Nietzsche", ed. Eray Yağanak, Felsefe Diyalogları , İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2006.
Demir, Gökhan Yavuz:	Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği , İstanbul, İthaki Yayınları, 2015
Denkel, Arda:	Düşünceler ve Gerekçeler , Doruk Y., 2003.
Denkel, Arda:	Anlam ve Nedensellik , Kabalcı Yay. 1996.
Derrida, Jacques:	"Gadamer'e Üç Soru" (çev.Hüsamettin Aslan), Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler , Derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

Dilthey Wilhelm:	Hermeneutik ve Tin Bilimleri , İstanbul: Notos Kitap, 2012.
Dilthey, Wilhelm:	Hermeneutiğin Doğuşu, Hermeneutik ve Tin Bilimleri , çev. der. Doğan Özlem, İstanbul: Notos 2016.
Dilthey, Wilhelm:	"İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat", Hermeneutik ve Tin Bilimleri , çev. Ve der. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma 1999.
Direk, Zeynep:	Felsefe Söyleşileri 10 - Başka https://www.youtube.com/watch?v=Oh0ix_eDM7q&t=13s
Eco, Umberto:	"Yorum ve Tarih", çev. Kemal Atakay, Yorum ve Aşırı Yorum Can Yay., İstanbul 2013, ss. 39-62.
Eco, Umberto:	"Yazar ile Metin Arasında", çev. Kemal Atakay, Yorum ve Aşırı Yorum , Can yayınları, İstanbul, 2013, ss. 87-111.
Ellul, Jacques:	Sözün Düşüşü , (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998.
Ertanhan, Mesut:	Medeni Yargılama Hukukunda Tanık ve Tanıklık, Seçkin, Ankara 2005.
Fabriguettes M. P.:	Adalet Mantığı ve Hüküm Verme Sanatı , Yeni Cezaevi Matbaası, Ankara 1945.
Feteris, Eveline T. :	Hukuki Argümantasyonun Temelleri , çev. Ertuğrul Uzun, İstanbul: Paradigma yay. 2010.
Feyzioğlu, Metin:	Ceza Muhakemesinde Vicdani Kanaat , Ankara, Yetkin, 2002.
Feyzioğlu, Metin:	Ceza Muhakemesi Hukukunda Tanıklık , Ankara, US-A Yay., 1996.
Forsthoff, Ernst:	Recht und Sprache : Prolegomena zu einer richterlichen Hermeneutik , Halle: Niemeyer 1940.
Fricker, Miranda:	Epistemic Injustice Power and Ethics of Knowing , Oxford University Press, 2007.

Gadamer, Hans Georg:	Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik; Tübingen : J.C.B. Mohr Siebeck, 1990.
Gadamer, Hans Georg:	Der Anfang des Wissens, Reclam, 1999.
Gadamer, Hans Georg:	Der Anfang der Philosophie, Philip Reclam, 1996.
Gadamer, Hans Georg:	Kuşkucu Hermeneutik, Hermenutik ve Hümaniter Disiplinler (İç.), Derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
Gadamer, Hans Georg:	Metin ve Yorum, Hermeneutiğe Giriş (İç.), Derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
Gadamer, Hans Georg:	Hermeneutik, Hermeneutik Üzerine Yazılar (İç.), İstanbul, İnkılap Yayınları, 2003.
Gadamer, Hans Georg:	Ağrı Temel Bir Fenomene Dair Tıbbi Felsefi Terapötik Değerlendirmeler; (çev: Kamile Kaş Keskin, Mesut Keskin), Avesta Yay. 2013.
Gadamer, Hans Georg:	"Eleştirmenlerime Cevap", Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler , Derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
Gadamer, Hans Georg:	Hermeneutik ve Logosentrizm Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler , Derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
Gadamer, Hans Georg:	"Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", Retorik Hermeneutik ve sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş iç. Derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
Gadamer, Hans Georg:	Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı, Hermeneutik Üzerine Yazılar (İç.), İstanbul, İnkılap Yay., 2003.
Gadamer, Hans Georg:	İnsan ve Dil, İnsan Bilimlerine Prologemona , der. Ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul Paradigma İstanbul 2002, 65-72.
Gadamer, Hans Georg:	Hermeneutische Entwürfe, Mohr Siebeck 2000.

Gadamer, Hans-Georg:	Das Erbe Europas , Suhrkamp Verlag, 1989, Frankfurt.
Gadamer, Hans-Georg:	Hermeneutik und Historik , Heidelberg, Carl Winter Universitaets verlag, 1987.
Gadamer, Hans-Georg:	Klassische und philosophische Hermeneutik, Gadamer Lesebuch (iç. Jean Grondin), Mohr Siebeck, 1997.
Gadamer, H. G.:	Die Universalitaet des hermeneutischen Problems, Gadamer Lesebuch (iç. Jean Grondin), Mohr Siebeck, 1997.
Gadamer, Hans- Georg:	Felsefe ve Edebiyat, Edebiyat Nedir? (iç), Babil Yayınları, çev. Şahbender Çoraklı-Ahmet Sarı, Erzurum 2002.
Göka Erol / Topçuoğlu, Abdullah:	Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme , Vadi Yayınları, 1996.
Ş. Görgün/ L. Börü/ B. Toraman/M. Kodakoğlu :	Medenî Usul Hukuku , 7. Bası, Ankara : Yetkin.
Gözler, Kemal:	Realist Yorum Teorisi ve Mekanist Anayasa Anlayışı, Anayasa Yargısı 15 , 1998.
Gözler, Kemal:	Hukukun Genel Teorisine Giriş , Ankara, US-A Yayıncılık, 1998.
Gözler, Kemal:	Hukuka Giriş , Ekin Yayınevi, 2016.
Grondin, Jean :	Einführung zu Gadamer , UTB Verlag, Stuttgart, 2000.
Grondin, Jean:	Einführung in die Philosophische Hermeneutik , WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft); Auflage: 2., 2001.
Grondin, Jean:	Emilio Betti'ye Göre Kesin Bir Bilim olarak Hermeneötik, (çev. Zeki Özcan), Uludağ Üniveristei İlahiyat Fakültesi , Sayı 6, Cilt 6, 1994, ss. 381- 401.
Grondin Jean:	Hermeneutik, Hermeneutik Cogito , Yapı Kredi Yayınları, Kış 2017.
Gülenç, Kurtul:	"Wilhelm Dilthey'de Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları", Hermeneutik, Cogito , Yapı Kredi Yayınları, Sayı 89/Kış 2017, ss. 129-144.

Gürten, Kadri:	Roma Hukukunda Hakkaniyet: Aequitas , Adalet Yay., Ankara 2008.
Habermas, Jürgen :	Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi, Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler , Derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
Hançerlioğlu, Orhan:	Felsefe Sözlüğü , Remzi Kitabevi, 2016.
Hassemer, Winfried:	Juristische Hermeneutik Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy. Vol. 72, No. 2 (1986), pp. 195-212.
Heidegger, Martin :	Dilin Doğası, İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş iç. Derl. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
Heidegger Martin:	Varlık ve Zaman , çev. Kaan Ökten, İstanbul, Agora kitaplığı, 2006.
Hekman Susan:	Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik , çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yay. 1999.
Henkel Thomas:	Begriffsjurisprudenz und Billigkeit (zum Rechtsformalismus des Pandektistik nach G. F. Puchta) , Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2016.
Heper, Altan:	Almanya'da Hukukta Yorum Üzerine Bazı Düşünceler , Ankara Barosu Dergisi, 2012/1.
Hirsch, Ernst D.:	Gadamer'in Yorum Teorisi, İslami Araştırmalar Dergisi , (çev. Ramazan Ertürk), Cilt 16, Sayı : 3, 2003, ss. 405-415.
Hirş, Ernest:	Hukuk Felsefsi ve Sosyolojisi Dersleri , (güncel dile uyarlayan Selçuk Baran), Banka ve Ticaret Hukuku Araştırmaları Enstitüsü, Üçüncü Tıpkı Basım, Ankara 2001.
Hoşgör Kubilay:	Davos Tartışması Cassirer ve Heidegger, Felsefe Diyalogları , (haz. Eray Yağanak), Sentez 2016.
Hoy, David Couzens:	Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş, İnsan Bilimlerine Prolegomena : Dil Gelenek ve Yorum (iç Derl. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma 2002, 251-275.

Husserl, Edmund:	Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe , (çev. Abdullah Kaygı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2014.
İşıktaç, Yasemin :	Hukuk Felsefesi , İstanbul: Filiz Kitabevi, 2015.
İşıktaç, Yasemin:	Hukuk Normunun Mantıksal Analiz Ve Uygulaması , İstanbul: Filiz Kitabevi, 2004.
İşıktaç, Yasemin:	Yargıcın Hukuk Yaratma Fonksiyonu Üzerine Bir İnceleme”, İstanbul Barosu Dergisi , Cilt:62, Sayı:1-2-3, Ocak Şubat Mart 1998, S.81-85.
İşıktaç, Yasemin:	“ Dil, Yorumlama Ve Hukuk İlişkisi ”, Ankara Barosu Dergisi, Sayı:2001/1, S.23-34.
İşıktaç, Yasemin/ Metin, Sevtap :	Hukuk Metodolojisi , İstanbul: Filiz kitabevi, 2010.
İşsevenler, Osman Vahdet:	Hermenötik ve Yöntem, Hukuku Hermes'ten Dinlemek; Dönüşen Toplum - Dönüşen Hukuk 2 Yöntem, (iç.), der. Yasemin İşıktaç, İstanbul, Sümer Yayınevi : 2016.
Japp, Uwe:	Hermeneutik, Filoloji Ve Edebiyat, Hermeneutik Üzerine Yazılar (İç.), İnkılap Yay. 2003.
Jaspers, Karl :	Nietzsche , çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Alkım Yay. 2008.
Jung, Matthias:	Hermeneutik Zur Einführung , Hamburg, Junius Varlag, 2012.
Karakehya, Hakan:	Dolaylı Maddi Gerçek: Ceza Muhakemesinde Yargılama Makamının Maddi Gerçeğe Deliller Aracılığıyla Ulaşma Zorunlulu Üzerine, TAAD , Yıl:7, Sayı:27 (Temmuz 2016), ss. 59-82.
Kartal, Onur:	Başkasının Politikası Husserl Heidegger Levinas , İstanbul, İletişim Ya., 2017.
Kaspers, Jens:	Philosophie- Hermeneutik- Jurisprudenz (Die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's für die Rechtswissenschaft) , Duncker & Humblot Verlag, Berlin 2013.
Kılıç,	Anlamın İnşası Ve Anlama Etkinliği Bağlamında Geleneğin

Muharrem:	Sorunsallaştırılması , SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Aralık 2010, Sayı: 22, ss.117-126.
Kılıç, Muharrem:	Hukuksal Ve Teolojik Metinleri Anlama Sorunu Felsefi Hermenötik Bağlamında Bir Analiz, HFSA 12 , İstanbul Barosu Yayınları 2005
Kılıçoğlu, Ahmet. M.:	Medeni Kanunumuzu Nasıl Değiştirdik?, Cevdet Yavuz'a Armağan, Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi , 2016, ss. 1787- 1832.
Kisiel, Theodor:	Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği, İnsan Bilimlerine Prologemona , der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul Paradigma İstanbul 2002, ss. 181-209.
Krawietz, Werner:	Juristische Hermeneutik als normatives Handlungs- und Forschungsparadigma? Kommunikationstheoretische Überlegungen zur Normen- und Handlungstheorie des modernen Rechts, Rechtswissenschaft und Hermeneutik iç. (derl.Marcel Senn, Barbara Fritschi), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009.
Manav, Faruk:	Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik , Ankara : Elis Kitap 2014.
Meder, Stefan:	Grundprobleme und geschichte der juristischen Hermeneutik, Rechtswissenschaft und Hermeneutik (derl. Marcel Senn, Barbara Fritschi), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009.
Meder, Stefan:	Ius non scriptum Traditionen privater Rechtsetzung , Mohr Siebeck, 2009.
Meder Stefan:	Interpretation und Konstruktion. Zur juristischen Hermeneutik von Francis Lieber (1800-1872); juristische Hermeneutik zwischen Vergangenheit und Heute , Nomos 2013.
Meder, Stefan:	Zetetik versus Dogmatik? Eine Grundfrage der juristischen und theologischen Hermeneutik, (Haz. Meder / Carlizzi / Sorge), Juristische Hermeneutik Zwischen Vergangenheit Und Zukunft , Baden – Baden: Nomos Verlag 2013.
Mengüşoğlu, Takiyettin:	Felsefi Antropoloji - İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri ,

	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1971.
Mengüsoğlu, Takiyettin:	Felsefeye Giriş , Ankara, Doğubatı, 2013.
Mengüsoğlu, Takiyettin:	İnsan Felsefesi , Ankara, Doğubatı, 2017.
Metin, Sevtap:	Ronald Dworkin'in Teorisinde Yorum Yaklaşımı, İÜHF . C. LXL S. 1-2, 35-83, 2003.
Meyer, Micheal:	Retorik , Ankara, Dost Yay. 2009.
Misch, Georg:	Yöntem Problemi : Hermeneutik Ve Ontoloji, Hermeneutik Üzerine Yazılar (İç.), İnkılap Yay. 2003.
Misch, Georg :	Tin Bilimleri Kuramı içinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi, Hermeneutik Üzerine Yazılar (İç.), İnkılap Yay. 2003
Misgeld, Dieter:	Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine, Hermenutiğe Giriş (İç.), Derl. Hüsamettin Aslan, Paradigma Yay., 2002.
Nietzsche, Friedrich :	İyinin ve Kötünün Ötesinde , çev. Ahmet İnam, Say Yay. 2015.
Nietzsche, Friedrich :	Putların Alacakaranlığı , çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 2013.
Nietzsche, Friedrich :	Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik , çev. Zeynep Alangoya, İstanbul Kabalcı Yay. 2011.
Ormitson, Gayle, Schrift A.,	Hermeneutiğe Giriş, Hermenutiğe Giriş (İç.), (Derl.) Hüsamettin Aslan, Paradigma Yay., 2002.
Olsen, J.:	von Deutungsmacht und Wie Deutung Macht Macht, Sprache-Recht Gesellschaft , Mohr Siebeck, 2012.
Otacı, Cengiz:	Hermenötik (Yorum Bilim Ve Ceza Kanunlarının Yorumu) , TBB Dergisi, 2010 (89), 439- 491.
Ökçesiz, Hayrettin:	Hukukta Anlam ve Değer, Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler (iç.), İstanbul: Legal Yayıncılık, 2008, ss. 333- 343.
Öktem, Niyazi:	Fenomenoloji ve Hukuk (Hukukun Özü Sorunu) , Üçdal Neşriyat, İstanbul 1982.
Özcan, Mehmet Tevfik:	Modern Toplum ve Hukuk Devleti , İstanbul: XII Levha Y., 2008.
Özlem, Doğan:	Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam, Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler (iç.), İstanbul: Legal Yayıncılık, 2008, ss. 263-

	283.
Özlem, Doğan:	Metinlerle Hermeneutik Dersleri I , İstanbul, Notos Kitap, 2013.
Özlem, Doğan:	Metinlerle Hermeneutik Dersleri II , İstanbul, Notos Kitap, 2013.
Özlem, Doğan:	Mantık - Klasik/Sembolik Mantık - Mantık Felsefesi , İstanbul, İnkılap Yay, 2006.
Özlem, Doğan:	Tarih Felsefesi , İstanbul, Notos Kitap, 2015.
Özlem, Doğan:	Kavramlar Ve Tarihleri , İstanbul, Notos Kitap, 2016.
Palmer, Richard E.:	Hermenötik , (çev. İbrahim Görener), İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2015.
Ricoeur, Paul:	Yorum Teorisi Söylem Ve Artı Anlam , İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.
Riedel, Manfred:	"Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı", Hermeneutik Üzerine Yazılar , der. Veçev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap KİTabevi, 2003, ss 57-93.
Rorty, Richard:	Felsefe ve Doğanın Aynası , (çev. Funda Günsoy-Kaya), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
Perelman, Chaim:	Hukuksal Uslamlama ve Hukuk Mantığı; çev. Tuğba Ballıgil, İÜHFM Cilt 52, Sayı 1-4, s. 701
Pöggeler, Otto:	Heidegger Bugün , Heidegger Üzerine İki Yazı iç., (çev. Doğan özlem), İnkılap Yay, İstanbul 2006.
Sağlam, Rabia:	Derrida ve Dworkin Arasındaki İlişki: Yapıbozum ve Yargıç Herkül, AÜHFD , 61 (1) 2012:275-320.
Sancar, Mithat:	Temel Hakların Yorumu , Ankara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Doktora Tezi, 1995.
Savigny, Friedrich Carl von.:	System des Heutigen Römischen Rechts Band 1 , Berlin, 1840. Kap. IV.
Senn, Marcel:	Recht, Sprache, und Geschichte, oder die Massgeblichkeir der Hermeneutik im Recht, Rechtswissenschaft und Hermeneutik iç. (derl.Marcel Senn, Barbara Fritschi), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009.
Sözer, Ali	Hukukta Yöntembilim , İzmir, Beta yay, 2013.

Nazım:	
Sözer, Önay:	Anlayan Tarih, İstanbul, Yazko, 1981.
Sözer, Önay:	Felsefenin ABC'si, Say yay., 2014.
Stanley, J. W.:	Die gebrochene Tradition: zur Genese der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer, Königshausen & Neumann, 2005.
Taşdelen, Vefa:	Hermeneutiğin Evrimi, Ankara, Hece Yay., 2008.
Tatar, Burhanettin:	Hermenötik (Yorum Bilim) ve Sosyal Bilimler (22/10/2016) https://www.youtube.com/watch?v=8wSUVGMaKik&t=360s
Tatar, Burhanettin:	Felsefi Hemenötik Ve Yazarın Niyeti, İstanbul: Vadi Yay.,1999.
Tatar, Burhanettin:	3 Derste Hermeneutik, İstanbul: Vadi Yayınları 2017.
Tepe, Harun:	Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat, Ankara, Bilgesu Yay., 2016
Topakkaya, Aslan:	Wilhelm Dilthey Ve Felsefesi, İstanbul: Say Yay. 2016.
Topakkaya, Aslan:	"Dilthey-Gadamer İlişisini Gadamer Üzerinden Okumak", Hermeneutik, Cogito , Yapı Kredi Yayınları, sayı 89/ Kış 2017, ss.145-160.
Toprak, Metin:	Hermeneutik ve Edebiyat, İstanbul: Bulut Yay., 2003.
Türkbağ, Ahmet Ulvi:	Kanıtlanamayanı Kanıtlamak : Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı, İstanbul, Derin Yay. , 2012.
Uğur, Aydın:	Hermeneutik: Eski Bir Yorum Yöntemini Yeniden Gündeme Gelişi Ve Hukuk Alanına Uygulanması, Ankara Üniversitesi SBF D , C 38, S. 1-4, 1983, ss. 181-195.
Umur, Ziya:	Roma Hukuku, Beta Basım Yayım.
Uzun, Ertuğrul:	Hukuk Yorumdur, İÜHF M C. LXXII, S. 1, S. 99-104, 2014.
Uzun, Ertuğrul:	Hukuk Metodolojisinin Sorunları, İstanbul: İthaki Yay., 2016.
Uzun, Ertuğrul:	Hukuk Göstergibilimi, İstanbul, Nora Kitap, 2017.
Uzun, Ertuğrul:	Akıl Tutkunu Hukuk, İstanbul, On İki Levha Yay., 2010.
Uzun, Ertuğrul:	Yapısalcı Hukuk Göstergibilimi ve Hukukta Anlam Yaratılması, Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler (iç.), İstanbul: Legal

	Yayıncılık, 2008, ss. 343-355.
Uzun, Ertuğrul :	“Hukuksal Usavurmada Dedüksiyonun Yersizliği” Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar Sempozyumu-IV -İstanbul, Türkiye, 25-29 Ağustos 2008. HFSA-Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi-22 , ss. 11-25.
Uzun, Ertuğrul:	Vecdi Aral’ın Hukuki Yorum Anlayışı, Hukuk Kuramı , C. 3, S. 1, Ocak-Şubat 2016, (çevrimiçi), ss. 1-5.
Uzun, Ertuğrul:	Yorumu Hukuktan Kurtarmak, Ankara Barosu Dergisi , 2016/ 2, ss. 229-264.
Uzun, Ertuğrul.:	Yorum Yöntemlerini Bilmek Yorum Yapabilmek İçin Yeterli midir? - Hukuk Doktrini, Klasik Yorum Yöntemleri ve Hukuki Argümantasyon Teorisi’, HFSA 25. Kitap, Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-V , İstanbul, 13-17 Eylül 2010 bildirileri, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2012, ss. 95-96
Uygur, Gülriz :	Hukukta Adaletsizliği Görmek , Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
Vietta, Silvio:	im Gespräch mit Hans- Georg Gadamer , Wilhelm Fink Verlag, 2002.
Wachterhauser, Brice B.:	Anlamada Tarih ve Dil, İnsan Bilimlerine Prolegomena , der. Ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul Paradigma İstanbul 2002, ss. 209-251.
Walter, Hans.- Peter:	Hermeneutik und Rechtspraxis, Rechtswissenschaft und Hermeneutik iç. (derl.Marcel Senn, Barbara Fritschi), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009.
West, David:	Kıta Avrupası Felsefesine Giriş , çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay. 2005.
Yaltıraklı, Ufuk:	Pozitivizmin Hermeneutik Sınırları https://www.youtube.com/watch?v=4BstggpPjas
Baç, Murat:	“Rorty ve Pragmatizm” https://www.youtube.com/watch?v=IBrwwxx9Po8&t=5355s

ÖZGEÇMİŞ

Melike Belkıs Aydın 1984 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördü. Yüksek Lisans çalışmasını Marmara Üniversitesi'nde medeni hukuk alanında "Yapay Döllenme Tekniklerinin Soybağı Hukuku ve Kişilik Hakkı Bakımından Sonuçları" başlıklı teziyle tamamlamıştır.

2013 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne Kamu Hukuku doktora programında kaydolmuş, yeterlik sınavını 2016'da tamamlamıştır. 2012 yılından beri Anadolu Üniversitesi'nde Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi alanında araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.