

FELSEFİ HERMENEUTİK ve *SERSERİ* ŞİİRİNİN FELSEFİ HERMENEUTİK AÇISINDAN YORUMLAMA DENEMESİ

Ulaş BİNGÖL*

Metnin anlamı, sadece bazen değil, genellikle yazarını aşar:

(Gadamer)

Özet

Genel olarak açıklama ve yorumlama anlamlarında kullanılan hermeneutik disiplinin uzun bir geçmişi vardır. XVIII. yüzyılın sonlarına kadar kutsal kitapların ve hukuk metinlerinin yorumlanmasında başvurulan hermeneutik, XIX. yüzyılda edebî metinlerin açıklanmasında kullanılmaya başlanır. Schleiermacher, anlama ve yorumlama uğraşına felsefi bir sorun olarak bakarak hermeneutiğin ilgi alanını genişletir. Dilthey ve Heidegger'in katkılarıyla birlikte anlamlandırma sorunu felsefenin başlı başına bir konusu haline gelir. Gadamer ise söz konusu sorun üzerine ayrıntılı bir şekilde durarak felsefi hermeneutiğini geliştirir. Onun düşüncesine göre felsefi hermeneutik, anlamlandırmayı okuyucu ile metin arasındaki karşılıklı bir diyalog olarak kabul eder. Metnin anlamının yazarın niyeti ile sınırlandırılmayacağını ifade ederek anlamın yazarın ufku ile yorumcunun ufkunun kesişmesiyle meydana geldiğini belirtir. Bu çalışmanın amacı felsefi hermeneutiğin ana hatlarını ortaya koymak ve bir metnin felsefi hermeneutik açısından ne şekilde yorumlanacağını belirlemektir.

Anahtar Kelimeler: *Felsefi Hermeneutik, Gadamer, Necip Fazıl Kısakürek, Şiir.*

Gönderilme Tarihi: 08.04.2019

Kabul Tarihi: 10.06.2019

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, email: ulasedebiyat@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3093-1036.

PHILOSOPHICAL HERMENEUTIC AND AN ATTEMPT OF INTERPRETING *SERSERİ* POETRY

Abstract

Hermeneutics generally used in terms of explanation and interpretation goes back to deep periods of history. Hermeneutics that it is referenced in interpretation of holy books and legal texts until late 18th century has began interpreting literary texts in 19th century. Schleirmacher extended concern of hermeneutics by looking at understanding and interpreting as a philosophical problem. Interpretation problem became a topic of philosophy with the contributions of Dilthey and Heidegger. Gadamer develops his philosophical hermeneutics by dwelling on interpretation problem. His philosophical hermeneutics accepts to understanding a dialogue between reader and text. He indicates that meaning occurs by intersecting author's horizon and reader's horizon by expressing the meaning of the text is not limited to the author's intention. The purpose of this study is to reveal essentials of philosophical hermeneutics and to determine how to interpret a text in terms of philosophical hermeneutics.

Keywords: *Philosophical Hermeneutics, Gadamer, Necip Fazıl Kısakürek, Poetry.*

GİRİŞ

Türkçede yorum bilgisi, yorumlama, yorumbilim gibi anlamlarda kullanılan hermeneutik kelimesinin hem kökeni hem anlamı üzerine farklı görüşler dile getirilmiştir. Hatta ilgili alanda kelimenin Türkçe yazımı hakkında bir fikir birliğine varıl[a]mamıştır. Bazı araştırmacılar, kelimeyi *hermeneötik* şeklinde kullanırken bazı araştırmacılar kelimeyi *hermeneutik* biçimiyle kullanmayı tercih ederler. TDK'nın *Türkçe Sözlük*'ünde hermeneutik/hermeneötik kelimesine yer verilmediği gibi yorumbilim kavramı da açıklanmamıştır. Orhan Hançerlioğlu *Felsefe Sözlüğü*'nde *hermeneutique* sözcüğünün karşılığı olarak yorum kavramına yer vermiştir. Hançerlioğlu'nun anlatımına göre yorum "bir deyim, bir sözün ya da bir anlatımın, anlamını açıklama" manasına gelir (2012: 334). Hançerlioğlu'nun açıklaması hermeneutiğin kelime manasını verse de bir disiplin olarak hermeneutiğin kapsamını yeterince ifade etmez. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*'nde konuyu etraflıca ele alarak hermeneutiğin bir disiplin olarak sınırlarını belirlemeye çalışır. Ona göre "genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı[na]" hermeneutik denir (2013: 770).

Bir disiplin olarak hermeneutiğin uğraş alanına odaklanmadan önce kelimenin kökenine eğilmekte fayda var. Sözlükler ve konu hakkında araştırmacılar hermeneutiğin iki kökenden geldiğini varsaymaktadır. Birinci varsayımına göre *hermeneutik* sözcüğü Antik Yunan mitolojisinde Tanrı Hermes'ten kaynaklanır. Burhanettin Tatar, hermeneutik düşüncenin kendi kökenini, etimolojik benzerliğinden dolayı eski Yunan mitolojik Tanrısı Hermes'e dayandığını belirtir. Hermes, Tanrıların mesajlarını insanlara anladığı şekliyle yorumlayarak, açıklayarak, çevirerek aktarır. Buna göre Hermes, Tanrısal düzey ile beşeri düzey arasında eşikte durur (2018: 9). Hermes'in genel işlevi, Tanrıların mesajlarını açıklayarak duyurmaktır. Çünkü Tanrıların sözleri beşerin dolaysızca anlayamayacağı kadar muğlaktır. Hermeneutik disiplininin uğraş biçimi, metodolojisi ve kapsamı göz önünde bulundurulduğunda hermeneutik sözünün Hermes'e dayandırılması mantıklıdır. İkinci görüşe göre hermeneutik sözcüğü çevirme, yorumlama ve açıklama gibi manaları olan Yunanca *hermêneuein* (*ἐρμηνεύειν*) kelimesinden türetilmiştir. Rcihard E. Palmer, *hermêneuin* sözcüğünün günümüze gelene kadar farklı şekillerde kullanıldığını söyler. Onun açıklamasına göre hermêneuin zaman içerisinde söylemek, izah etmek, çeviri yapmak manalarına gelecek biçimde ele alınmıştır (2008: 39-40). Bir disiplin olarak temel uğraşının yorum ve açıklama olduğuna dikkat edilirse hermeneutiğin Yunanca *hermêneuin* sözcüğünden kaynaklandığının söylenmesi yerinde bir tespittir.

Hermeneutiğin kökeni hakkında değişik görüşler olmasına karşın kavramın kendisi genel olarak açıklama, şerh etme, izah etme, çevirme, yorumlama, yorum anlamlarını çağrıştırır. Nitekim Türkçede yorumbilgisi/yorumbilim olarak çevrilen hermeneutik herhangi bir metni, bir sözlü ifadeyi, bir olayı veya olguyu daha anlaşılır kılma adına girilen yorumlamanın ilkelerini belirleyen disiplinin adıdır. Hermeneutiği tanımlarken ve onun sınırlarını tespit ederken çoğu düşünürün görüşleri belli noktalarda örtüşmektedir. Farklı düşünürlerin hermeneutik tanımlarında açıklama, anlama, yorumlama, tefsir, şerh gibi hususlar öne çıkmaktadır. Bu öne çıkan hususları, Osman Bilen'in muhtelif düşünürlerin hermeneutik tanımlarını sıralamasında görmek mümkündür:

Schleirmacher'e göre "Hermeneutik yalnızca anlama sanatıyla ilgilenir; anlaşılın şeyin takdimiyle değil[dir]". Dilthey hermeneutiği "yazılı ifadesini anlama sanatı" olarak tanımlar. Gadamer'e göre ise hermeneutiğin en iyi tanımı: "yazılı söz olma niteliğinden veya kültürel veya tarihsel mesafeden dolayı bize uzak düşmüş olan şeyin yeniden dile gelmesine izin vermektedir" Diğer bir ifadeyle "hermeneutik, yazılan ve söylenenlerin yeniden dile gelmesini sağlama sanatı olarak tanımlanabilir". Heidegger'de ise hermeneutik kavramı, insanın varoluşsal ve varlıkbilimsel yapısına ait olan 'anlaman'ın fenomenolojik tahlili olarak karşımıza çıkar (Bilen, 2016: 61).

Julian Wolfreys'in (ve diğ.) hazırladığı *Edebiyat Teorisinde Anahtar Kavramlar* (Key Concepts in Literary Theory) adlı çalışmasında, hermeneutiğin eskiden İncil'in alegorik anlamlarının yorumuyla ilgili olduğu, modern filoloji ve felsefenin gelişmesiyle birlikte anlamının kipleriyle uğraşan bir disipline dönüştüğü anlatılmaktadır (2006: 50). Wolfreys'in açıklamasında olduğu gibi bütün hermeneutik tanımlamalarında anlama ve yorumlama kavramları öne çıkarılır.

Anlam verme veya anlama hermeneutiğin ilgi alanını oluşturmasına rağmen anlam verileni yorumlamak/açıklamak hermeneutik disiplinin temel gayesidir. Bu açıdan yaklaşıldığında hermeneutiğin bir etkinlik olarak Antik Yunan'a kadar giden geçmişi vardır. Platon'un *Kratylos* diyalogunda Sokrates, Hermes'in sadece sözü kullanmadığını, sözün ne anlama geldiğini araştırıp bulduğunu söylerken hermeneutik eylemin işlevine göndermede bulunur (Platon, 2015: 60). Bütün Yunan felsefesi, hayatı ve ölümü anlamlandırmaya çalışırken esasında hermeneutik bir eylem içerisinde olmuştur. Çünkü anlam vermeye çalışmak, aynı zamanda yorumlamayı beraberinde getirir. Antik Yunan'da hermeneutik, başka bir evrene ait anlamları beşerin evrenine aktarma olarak anlaşılırmaktaydı. Bu aktarma eylemi, alelade çevirmenin ötesinde açıklayarak yorumlamayı gerektiren ve kendine

has metodolojisi olan bir faaliyetir. Gerard Bruns, Antik Yunan’da hermeneutik eylemi şöyle anlatır:

Heraklitus ayrıca şöyle der “Mekânı Delphi’de olan Tanrı ne konuşur ne de gizler, sadece bir işarette bulunur”. Antikitede, hakikati konuşmak, genellikle muğlak konuşmak anlamına gelirdi ki müphem bir söz, kelimelere dökülemeyen ve başka bir yerde (mesela bir insanın hayatında) aranması gereken bir ifade ölçüsünde muamma konuşma değildi. Bir ainigma bir akousma (duyulan bir şey) ile aynı şey değildir ve bir sumbolon (parola) gibi deşifre edilebilir bir şey değildir; bir ainigma, ışığını bizim bulunduğumuz yerden başka bir yere, muhtemelen haklarında hiçbir şey bilmediğimiz veya unuttuğumuz şeylere saçan bir sözdür (Bruns, 2001: 61)

Hermeneutiğin; açıklama, şerh etme, yorumlama etkinliği olduğu fikri bütün Ortaçağ boyunca kabul görmüştür. Bu dönemde özellikle kutsal kitabın daha iyi anlaşılması için hermeneutiğe başvurulmuştur. Fakat Martin Luther’e kadar hermeneutiğin metodolojisi tam olarak belirtilmemiştir. Gerçi St. Thomas Aquinas, İncil’i daha iyi anlayabilme adına anlamın dört düzeyine (Gerçek, Alegorik, Mecazi, Anagojik) vurgu yapmıştır, fakat yorumun ilkelerini belirtmemiştir. Ortaçağ hermeneutiği, Antik Yunan’dan devraldığı mirasa sahip çıkarak başka bir evrenden gelen ilahi mesajı anlaşılır hale getirme çabasını benimser.

Hermeneutiğin gelişiminde Reform hareketinin önemli katkısı olmuştur. Reform hareketi ile birlikte geleneksel kutsal metin yorumuna ciddi eleştiriler yöneltilir. Gadamer, Reform hareketinin Saint Augustine’nin fikirlerine dayanan kutsal metin yorumuna karşı gelmesinin nedenlerini açıklar. Ona göre Saint Augustine, sözel ve sıradan anlamın ardında bulunduğu iddia edilen art-anlamı ortaya çıkarmaya çalışırken Reform hareketi doğrudan kutsal kitabın kendisine yönelerek esas-anlama ulaşmayı niyetler (1995: 13). Martin Luther, kutsal metnin kendisine doğrudan odaklanarak yorumu metinde temellendirir. Böylece kutsal metin ile beşer arasındaki vasıtalar aradan çekilir ve bireyin dolaysızca kutsal mesaja temas etmesi sağlanır. Protestan hermeneutiğin temellerini atan Mattias Flauis, “kutsal metinlerin her bir pasajını metnin bütünlüğü içinde yorumlamak gerektiğini vurgular ki bu, Protestanlığın karşı çıktığı ‘geleneğin otoritesi’ yerine ‘metnin otoritesi’ni koymak olmaktadır. Dolayısıyla var olan geleneğin kabul ettiği şekilde lafzi anlam ile tarihsel anlamın özdeşliği korunmuş ve Kilise’nin otoritesi tarafından belirlenen dogmatik anlam yerine, kutsal metnin bütünlüğü içinde lafzi okumadan çıkarılan dinsel öğreti konulmuş olur” (Bilen, 2016: 48).

Çağdaş hermeneutiğin temellerinin XVIII. yüzyılda Aydınlanma'nın şafağında atılmıştır denilirse yanlış olmaz. Bu döneme kadar hermeneutik, kutsal metni yorumlama faaliyetinin ötesine nadiren çıkmıştır. Aydınlanma çağında ilk defa hermeneutik kutsal metinlerin dışında edebiyat ve hukuk metinlerinin yorumunda başvurulan bir yöntem olarak belirir. Doğan Özlem'in açıklamasına uyarınca tarih boyunca hermeneutik üç koldan ilerlemiştir: kutsal metinlerin yorumlanması etkinliği olarak teolojik hermeneutik, edebiyatın yorumlanması etkinliği olarak filolojik hermeneutik, hukuk metinlerinin yorumlanması olarak hukuksal hermeneutik. İlk defa XVIII. yüzyılda heremeneutik edebiyat metinlerine uygulanır. Bu da ancak felsefi hermeneutiğin ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur (2011: 13-24). Felsefi hermeneutik, edebî metinlerin yorumlanmasında geleneksel hermeneutiğe (kutsal kitap yorumuna) göre daha geniş bir perspektifle yaklaşmaya imkân tanır. XVIII. yüzyılın sonundan günümüze kadar birçok isim felsefi hermeneutikle ilişkilendirilerek ele alınabilir. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Hirsch, Bultmann ve Betti felsefi hermeneutik ile adı anılan başlıca kişilerdir. Necip Fazıl Kısakürek'in Serseri şiirini yorumlamadan önce felsefi hermeneutiğin ne olduğu ve edebî metne yaklaşım şekli üzerinde duracağız.

Felsefi Hermeneutik

Felsefe ile hermeneutik öteden beri birlikte yürümüşlerdir. Tarih boyunca felsefede yaşanan gelişmeler, hermeneutik disiplinini doğrudan etkilemiştir. Diğer taraftan hermeneutikteki dönüşümler de felsefi bakışlar üzerinde ciddi tesirde bulunmuştur. Her felsefi sorgulama esasında anlamaya, açıklamaya ve yorumlamaya dönüktür. Öte yandan her hermeneutik tutumun ardında felsefi bir perspektif yer alır. Hans Smits'e göre hermeneutik her şeyden önce yorumun ve anlamının sorgulamasını yapan felsefi bir disiplindir (1997: 281). Felsefe ile hermeneutik arasındaki bu yakın temasa rağmen felsefi hermeneutik ifadesi özel bir uğraş alanına işaret etmektedir. Bu özel alan hermeneutiği felsefi bakış ile epistemolojik alandan ontolojik zemine taşır. David E. Linge'nin dediği üzere felsefi hermeneutik metodolojik olmaktan ziyade ontolojiktir; anlama fenomeni ile ilgili her türlü modu, koşulu, bilimsel veya bilimsel olmayan yaklaşımları aydınlatmaya çalışır (1976: XI). Schleiermacher'den Dilthey'e, Heidegger'den Gadamer'e kadar felsefi hermeneutik ile adı anılan kişilerin epistemolojik tutuma karşı mesafeli durmuş olmaları felsefi hermeneutiğin niteliği hakkında birçok ipucu verir. Esas itibarıyla felsefi hermeneutik, yorumlamayı ve anlamayı varoluşsal bir konu olarak ele alır.

Varoluşsal bir tutum takınarak anlam sorununa yönelse de felsefi hermeneutik farklı biçimlerde ele alınmaktadır. Arslan Topakkaya, felsefi hermeneutiği, hermeneutik disiplini üzerinde felsefi fikir yürütme işlemi olarak ele alır. Ona göre felsefi hermeneutiğin üç tanımı öne çıkmaktadır: Birinci anlamda felsefi hermeneutik, metinleri anlama ve yorumlamanın genel öğretisi; ikinci anlamda insan davranışları ve eserlerinin anlaşılmasını sağlayan öğreti ve üçüncü anlamda insanın kendi ontolojik temellerini anlama çabası olarak tanımlanmaktadır. Özel anlamda ise felsefi hermeneutik, Gadamer'in ve kısmen de Paul Riceur'un felsefi pozisyonunun adıdır (2007: 78). Her ne kadar Gadamer'in hermeneutiği, özel anlamda felsefi hermeneutik olarak ele alınmışsa da, Gadamer'e kadar hermeneutiğin, felsefi bir boyut almasına katkı sağlayan birçok isim ele alınabilir. Sözgelimi Gadamer'in hocası Heidegger, anlam sorununa varoluş çerçevesinde yaklaşırken; Dilthey, sosyal bilimlerin doğasının doğa bilimlerinin doğasından ayrı olduğunu belirterek anlamı felsefi zeminde açıklamaya gayret eder. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinden söz etmeden hermeneutiği felsefi alana doğru çekerek kapsamını genişleten isimlerin görüşünden söz etmek yerinde olacaktır.

Felsefi hermeneutiğin doğmasında ilk önemli adım, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) tarafından atılmıştır. Aydınlanma döneminde eğitim gören ve Alman idealizminden etkilenen Schleiermacher, hermeneutiği bir anlama sanatı olarak dilsel bir olgu şeklinde ele almıştır. Bu anlayışa göre hermeneutik sadece dini metinlere açıklık getiren bir etkinliğin ötesinde anlam sorununa yönelen bir disiplindir. Dilin olduğu her yerde bir tür diyalogun olduğunu düşünen Alman düşünür, hermeneutik sürecin bu diyaloga odaklanarak anlamın doğasını irdelediğini belirtir. Ona göre “hermeneutik ve eleştiri, birbiriyle birlikte olan filolojik ve teorik disiplinlerdir, çünkü birinin varlığı diğerini öngörür” (1998: 3). Schleiermacher, hermeneutiğin birçok türünün olmasına rağmen henüz anlama sanatı olarak var olmadığını söyler. Onun açıklaması uyarınca hermeneutik sadece anlamın sunumuyla değil, anlam sanatıyla ilgilenir (1998: 5). Böylece hermeneutik, Schleiermacher'in yaklaşımı ile birlikte felsefi sorgulama alanına dâhil olmuş olur.

Schleiermacher'in hermeneutik yaklaşımı, Dilthey ve Gadamer tarafından eksik olarak değerlendirilmiş olsa bile hermeneutiği kutsal metin yorumu olmanın kurtarmıştır. Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de Schleiermacher'den ayrıntılı bir şekilde söz eder. Onun yorumuna göre Schleiermacher'den sonra hermeneutik, eserin anlamını bütünüyle anlaşılır kılan sanatçının zihnindeki düğüm noktasını yeniden keşfetme çabasına evrilmiştir (2008: 234). Dilthey, Schleiermacher'i eksik bulmasına karşın onun hermeneutiğe önemli katkılarda bulunduğunu belirtir. Schleiermacher'e kadar hermeneutiğin açıklama sanatının genel geçer ilkelere

ulaşma adına tekil kuralların bir araya getirilmesiyle inşa edilmiş bir kurallar bütününden başka bir şey olmadığını ifade eder. Schleiermacher söz konusu kuralların arkasındaki anlama yönelerek anlamının özüne yönelir (2012: 107). Schleiermacher bir metni yorumlarken “gramatik yorum” ve “psikolojik yorum” adımlarını takip eder. Gramatik yorumda, dil bir sistem olarak ele alınır ve dilin tarihselliği üzerinde durulur. Gramatik yorum, metnin yazarının bireysel dil kullanımına ulaşılabilme adına önemlidir. Psikolojik yorumlamada yazarın kişiliği bütün yönleriyle ortaya çıkarılmaya çalışır. Gramatik yorum, metni meydana getiren dehanın (sanatçının) psikolojisini anlamak için önemli veriler sunar. Schleiermacher’ın hermeneutik yaklaşımında, yorumcunun yazarın niyetini öğrenebilme adına yazarın zihin dünyasını metinden yola çıkarak yeniden inşa etmesi esastır.

Schleiermacher, hermeneutiği kutsal metin yorumunun dışına taşımada önemli bir adım atsa da hermeneutiği tin bilimlerinin yöntemi haline getiren kişi Wilhelm Dilthey (1833-1911) olmuştur. Dilthey, doğa bilimlerinde başvuru nesnellik ilkesinin insan bilimleri için geçerli olamayacağını söyleyerek insan bilimleri için yeni bir metodun geliştirilmesi gerektiğini dile getirir. Ona göre “doğa bilimlerinin konuları arasına insanın da dâhil edilmesine karşı öne sürülebilecek en meşru itiraz insanın özgür iradeye sahibi bir varlık olmasıdır. Doğa bilimleri duyu algılarıyla kavranan olgularla ilgilenir; insan bilimleri ise iç tecrübeyle kavranan şeylerle ilgilenir” (Bilen, 2016: 92). Dilthey, insanın bir bilincinin olduğunu ve doğadaki sıradan bir nesneden farklı olarak bilinci sayesinde bir tarihinin olduğunu belirtir. Doğan Özlem’in açıklamasına göre felsefi hermeneutiğin kurucusu olarak görülen Schleiermacher bile Protestan teoloji geleneğinden sıyrılmamıştır. Hermeneutikteki asıl dönüşümü Dilthey gerçekleştirmiştir (2010: 11-10). Dilthey, hermeneutiği insani olanı, anlama faaliyetinin temel uğraşı haline getirerek felsefi hermenetiğin kapısını aralar.

Dilthey’in felsefi hermeneutiğe olan katkısı, tin bilimleri belirlemesinden kaynaklanır. Tin kavramına yönelmesinde pozitivist bakışların insani olanı sarmalamaları etkili olmuştur. “Tin kavramı insanları çevreleyen gerçekliğin aslında kavranamayacağı düşüncesinden hareket ederek, asıl gerçeği insanların içinde görür. Dilthey, tin kavramının bu anlamından yola çıkarak tin bilimlerinin çerçevesini oluşturur” (Toprak, 2003: 58). Alman düşünür, doğa bilimleri karşısında bir yaşam felsefesi oluşturmaya çalışarak insani olana odaklanan tin bilimleri kavramını geliştirir. Tin bilimleri kavramını, insana yönelik diğer bilim alanlarından radikal bir biçimde ayırır. Tin bilimlerinin özünü oluşturan şeyin insanın bilinçli bir varlık olmasıdır, der. Ona göre “insanda her şeyi iradeye bağlamak ve dayandırmak ve her şeyi kendi kişisel özgürlüğü içerisinde yadsımak gibi bir olanak

vardır ki; o sahip olduğu olanakla kendisini doğadan tümünden farklılaşmış ve başkalaşmış bir şey olarak tanıır” (2011: 25). İnsanın bilinci tinselliğini meydana getirir ve insanın tinselliği doğayı aştığından ötürü insani olana, doğaya yaklaşıldığı gibi yaklaşılmaz.

Dilthey’in hermeneutiğinde yaşama deneyimi, ifade ve anlama anahtar kavramlar olarak öne çıkar. Rousseau’dan yola çıkarak geliştirdiği *yaşama deneyimi* (erlebnis) onun hermeneutik anlayışının özünü oluşturur. Dilthey, deneyimi ortak vasıtalarla birbirine bağlı olan hayat parçalarının birliği şeklinde tanımlar. “Deneyim aslında kendisini algılama ve anlamadan (innewerden) ayırmaz. *Erlebnis* [yaşam deneyimi], bizim ‘hemen yaşanmış deneyim’ diyebileceğimiz hayatla olan doğrudan bir teması temsil eder” (Palmer, 2008: 148-149). Dilthey, insanın psikolojisini çözmeye çalışmaz ama tinselliğini açıklama gayretindedir. İnsanın tinselliğinin yaşama deneyimi, ifade ve anlama üçlüsü çerçevesinde şekillendiğini belirtir. Onun hermeneutik anlayışına göre “anlamanın ön koşulu yaşamadır ve yaşanmış olanın bir yaşam deneyimine dönüştürülmesi sadece ve sadece anlamının yaşamın dar ve öznel sınırları dışına çıkması ve genel olana yaklaşmasıyla mümkündür” (Toprak, 2003: 62-63).

Dilthey, tarihte özellikle Schleiermacher’in hermeneutiğinin gelişimine ciddi katkıda bulunduğunu ifade eder. Onun düşüncesi uyarınca ancak XVIII. yüzyılın sonlarına doğru etkili bir hermeneutik, filolojik açıklamayı halis felsefi bir yetenekle birleştirmiş kafada meydana getirebilirdi. Bu kafa Schleiermacher’dır. Schleiermacher’in yaptıklarını övse de Dilthey, kendisinin hermeneutiğe yeni kavramlar ve bakışlar getirdiğini açıkça dilendirmekten geri kalmaz. Hermeneutiği salt filolojik açıklamayla anlama ulaşma gayreti olarak görmediğini belirterek hermeneutiğinin romantik keyfiliğe ve septik öznelliğe karşı bir pozisyon alması gerektiğini söyler. Bu pozisyonun ise ancak tarih alanında açıklamanın genel geçerliliğini kuramsal olarak temellendirerek elde edilebileceğini ileri sürer (2012: 108-113). Dilthey, sanatı yaşamı anlamının *organonu* olarak tanımlayarak yaşanmışlığın sanatta mevcut olduğunu anlatır. Böylece hermeneutiğinin yaşam deneyimine yönelirken sanat eserlerine odaklanması gerektiğine dikkati çekmiştir. Dilthey’in sanata yaklaşım tarzı, Heidegger ve Gadamer’in felsefelerinde de yankı bulmuştur.

Esasında hermeneutiği bir yöntem olarak kullanan Martin Heidegger (1889-1976) Gadamer üzerindeki etkisiyle felsefi hermeneutiğinin gelişimine dolaylı yoldan katkıda bulunmuştur. Alman düşünür, varlığın ufkunun ontolojik olduğunu söyleyerek epistemolojik bakış ile varoluşu anlamlandırmanın zorluğunu dile getirir. Onun varoluş felsefesi, bu yüzden baştan itibaren hermeneutik bir içeriğe sahiptir.

Alois Fischer, Heidegger'in varlık araştırmasının fenomenolojiye dayandırmasına karşın hermeneutik bir tutum içerisinde olduğunu belirtir. Çünkü hermeneutik, insan varlığının araştırılmasını belirler, insan varlığının araştırılması hermeneutik olarak tanımlanır (2012: 222). Anlam vermeyi varoluşun bir niteliği olarak değerlendiren Heidegger'in anlayışına göre yorum/şerh anlamadan kaynaklanır:

Her türlü tefsir [hermeneutik], anlama üzerine temellenir. Tefsir sırasında hem bizatihi eklemelenenin kendisine, hem de anlama sırasında ona esasen eklemenebilir olanların hatları önceden çizilenlere anlam diyoruz. İfade (yargı) anlama üzerine temellendirildiğine ve tefsirin türetilmiş bir icra biçimi olduğuna göre, o da bir anlama sahiptir. Fakat anlamı, yargıda bulunmanın yanı sıra yargıda 'bulunan' olarak tanımlamak mümkün değildir. Söz konusu bağlam içinde, ifade denilen şeyi açık biçimde analiz etmenin birden fazla hedef ve amacı olacaktır (Heidegger, 2011: 162)

Anlam doğrudan yorumu belirlediğine göre üzerinde durulması gereken *Dasein*'in anlama fonksiyonunun nasıl gerçekleştiğidir. Heidegger'e göre *Dasein*, diğer varlıklardan çok farklıdır. Çünkü *Dasein* diğer varlıklar ile ilişki içerisinde olmasının yanında varoluşunu anlamlandırır. "Dasein kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar: yani kendine özgü olan, bizatihi kendi olmak ya da olmamak imkânıyla" (2011: 12). Başka bir ifadeyle *Dasein*'in her türlü anlamlandırması bir şekilde yine kendisine dönmektedir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın *Şurada-Var-Oлма ile Söz, Dil* başlığında anlamayı dil ile ilişkilendirirken anlamının tefsir etme (hermeneutik) imkânını kendi içinde taşıdığını söyler. Anlamayı ise dilsel bir olgu olarak ele alır ve sözün anlaşılabilirliğin dile gelişi şeklinde tanımlar (2011:170-172). Buna göre anlama-yorumlama-varoluş dilde gerçekleşen olay veya olgulardır.

Desein'i ontolojik olarak hermeneutik bir varlık şeklinde değerlendiren Heidegger, hermeneutiğin de temel sorularından biri olan *anlama* nedir? sorusunu varlığın anlamı nedir? sorusu içerisinde cevaplandırmaya çalışır. Ona göre varlığın anlamının zaman içerisinde unutulması, metafiziğin insan ile varlık arasındaki bağı koparmasından kaynaklanır. Oysa insan sürekli kendi varlığı veya diğer varlıklarının üzerinde düşünerek/anlamlandırarak vardır. Heidegger'in hermeneutiğinin özgünlüğü tam olarak burada belirir. Faruk Manav'ın anlattığı üzere Heidegger, hermeneutiği felsefileştirmiş ve varlık alanına kaydırmıştır. Anlama problemi onun felsefesinde varlık alanında incelenen bir problem haline gelmiştir (2014: 36-37). Heidegger'in varlığın anlamının peşinde gitmesinin nedenlerinden biri de varlığın farklı kiplerini anlaşılır kılma isteğidir. Çünkü varlık başka var-

lıklara yöneldiği an farklı kiplere bürünür. Bu kipleri anlayabilmek adına insanın kendini dışa vurma edimlerinin anlaşılması gerekir. “İnsan varlığının varoluşsal yapılarını, varoluş kipleri içinde belirleyen ve hatta onun diğer nesnel varlıklarla ilgili deneysel araştırmalarını belirleyen en önemli kavram zamansallıktır” (Bilen, 2016: 124). Anlama edimi, zamansallığın ufkuna göre belirlendiği için her anlama uğraşı, varlığın zamansallığını kavramayı gerektirir.

Anlamayı insan varoluşunun varlık şekli olarak değerlendiren Heidegger, insanın var olmasının başlı başına anlamayı gerektirdiğini söyler. Şu noktaya dikkat edilmelidir ki, Heidegger’de anlam insandan kaynaklanmaz, “anamlılık, insanoğlunun nesneye kazandırdığı bir şey olmayıp, bir nesnenin, dil ve kelimelerin ontolojik açıdan mümkün olduğunu temin ederek insana verdiği şeydir” (Palmer, 2008: 181). Bu yüzden evrendeki varoluşu anlamlandıran yegâne varlık olarak dil, insanın (varlığın) evidir.

Yukarıda görüşlerini ele aldığımız isimler felsefi hermenetuiğin oluşmasına katkı sağlamıştır. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ise felsefi hermenetuiği oluşturan kişidir. Nitekim literatürde Gadamer’in hermenetuiği, felsefi hermenetuik olarak bilinmektedir. Heidegger’in öğrencisi olan Gadamer, felsefesini temellendirirken birçok noktadan hocasından beslenir. Heidegger’in varlığın anlamlandırma eylemini varoluşun kipi olarak değerlendirmesinden hareketle felsefi hermenetuiğini geliştirir. Fakat hocasını aşarak hermenetuiği bir metodoloji olarak görmez, onu düşünmeyle ilgili gerçek bir tecrübe biçiminde ele alır. “Gadamer’in temel argümanı şudur: rasyonel olarak yetkilendirilmiş metot ve bilimsel ilerlemedeki modern inanç, bütün metodolojilerden, rasyonel ve bilimsel uğraşlardan önde gelen varoluş kipini ihmal etmemize neden olmaktadır” (Lawn, 2006: 34). Hocası Heidegger gibi epistemolojik bakışın anlamın önündeki en büyük engel olarak görür ve varoluşun tarihselliğine yönelir. Ona göre bizim varlığımız ve anlamamız, ontolojik olarak kendimizi içinde bulduğumuz tarihsel durumla ilişkilidir. Bu şekilde hermenetuiğin temel konularından biri olan anlamı, felsefi boyutta ele alarak kendi hermenetuik anlayışını ortaya koyar.

Gadamer *Hakikat ve Yöntem*’in hemen girişinde geliştirdiği hermenetuiğin özgünlüğünü şöyle açıklar:

Elinizdeki incelemeler, hermenoytik problemiyle ilgilidir. Anlama ve anlaşılın şeyin doğru yorumu fenomeni yalnızca anlam bilimlerinin (Geisteswissenschaften) metodolojisine özel bir problem değildir. Geçmişleri uzun bir teorik eğitim sürecinden geçmiş yargıcın veya rahibin pratik aktivitesine katkıda bulunarak onu tamamlayacak ölçüde teorik

hermenoytikler değildir. Daha tarihi başlangıcından itibaren hermenoytik, modern bilimin tesis ettiği bir şey olarak yöntem kavramının sınırlarını aşar (Gadamer, 2008: XXXIII).

Anlamanın sadece bilimlerin uğraşı olmadığını, insanın dünya tecrübesiyle ilgili olduğunu belirten Gadamer, yine de anlamanın bilgi ve hakikat ile ilişkili bir şekilde ortaya çıktığını ifade eder. Açıkça felsefi bir niyete göre hareket ettiğini, anlama eylemimizin ötesinde insanda neler olup bittiğini anlatmaya çalışır. Yani Gadamer'in felsefi hermeneutiği anlamın epistemolojisine değil, ontolojisine yönelen bir uğraştır. Onun açıklaması uyarınca beşeri bilimlerin kendilerini kavrayışı problemlidir. Bu yüzden daha çok anlamanın hangi türünün insan ile ilgili olduğuna yönelerek anlamanın doğası tahliline girilmelidir. Bu noktada hocası Heidegger'den de kopar, çünkü Heidegger, anlamayı *Dasein*'in davranış biçimlerinden biri olarak ele alırken Gadamer, anlamın insanın varoluş biçimi olduğunu ileri sürer.

Gadamer, felsefi hermeneutiğin dünyayla ilgili kavrayışlarımızı ve kavrayışın kendisini ifşa ettiği farklı formlar için temel önemi ortaya koyduğunu söyler. Ona göre felsefi hermeneutik, hermeneutik boyutu ortaya çıkarır. Felsefi hermeneutik insanlar arası iletişimden toplumun manipülasyonuna; toplumdaki bireyin kişisel tecrübesinden bireyin toplumla karşı karşıya gelme tarzına; dini, sanatı ve felsefeyi inşa ettiği şekliyle gelenekten özgürleştirici refleksiyonla geleneği menteşelerinde çıkaran devrimci bilince kadar birçok noktada önemli işlevler görür (2002: 1). Beşeri ilimlerdeki anlam probleminin farklılığına dikkat çekerek Dilthey'e yaklaşan Gadamer, anlama problemini linguistik, ontolojik ve estetik açıdan yeni bir zeminde ele alır. Dilsellik onun hermeneutiğinin temel kavramlarından biri haline gelir ve aynı zamanda dilsellik onun hermeneutiğinde hakikati aşan bir yöne sahiptir.

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde öne çıkan kavramlardan biri önyargıdır. O, "önyargıyı 'hermeneutik probleme gerçek ivmesini sağlayan' ve keza Aydınlanma geleneğinin çok ciddi şekilde yanlış anladığı bir kavram olarak tespit eder. (...) İlkin, doğru ve yanlış önyargılar olduğunu ve bu nedenle hermeneutik felsefecisinin görevinin anlama sürecinde önyargının rolünü bütünüyle pasif şekilde kabul etmek değil, önyargıları aktif biçimde gözden geçirmek olduğunun altını çizer" (Hekman, 2012: 138-139). Daha açık ifadeyle anlatılırsa öznenin anlama sürecini yöneten temel amillerden biri önyargılardır. Önyargıları ise Gadamer doğru ve yanlış olarak ikiye ayırır. Hermeneutiğin temel probleminin, anlamayı sağlayan doğru önyargılar ile anlamanın önündeki yanlış önyargıları ayırma olduğunu söyler. Ona göre tarihsel bilinç ile bu ayırım yapılabilir. Anlamamı-

zı belirleyen önyargılar, tarihsel bilinç tarafından başkasının anlamı olarak izole edilecek şekilde bilince çıkarılır. Gadamer, zihni yöneten önyargının, önyargı olarak görül[e]mediğini ifade eder. Sağlıklı bir anlamının yanlış önyargıyı askıya almakla mümkün olabileceğini öne sürer (2009: 52). Onun düşüncesi uyarınca doğru önyargılar, gelenek ile temasa geçmek için muhakkak gereklidir. Önyargıyı anlamının ön koşulu olarak kabul etmek ise tarihsel bir otorite fikrini olumlamak demektir. Gadamer Aydınlanmacı aklın, geleneği eleştirirken bile birçok noktada onu muhafaza ettiğini, kaybolduğunu düşündüğümüz “eski”nin “yeni” ile bütünleşerek var olmaya devam ettiğini anlatır. Bu, aynı zamanda her yorumlamanın ve anlamlandırma sürecinin içerisinde geçmişe uzanan dilsel bir yönünün mevcut olduğu şeklinde kavranabilir.

Gadamer’in felsefi hermeneutiğinde öne çıkan diğer bir kavram oyundur. Alman düşünür, oyunu sanat eserinin meydana geliş kipini anlatmak adına kullanır. Onun belirlemesi uyarınca sanatsal tecrübe insanı sarmalar; dış dünyada sadece sanat eserleri doğrudan insan ile konuşur. Aynen bir oyun gibi sanat eseri de öznelere bilincinden bağımsız olarak bir öze sahiptir, fakat özne oyuna dâhil olduğu an oyun da öznenin bilincinde var olur. Sanat eserinin kendisi bizzat özneyi değiştiren bir süreci imler. Birey sanat eseriyle her karşılaştığında bir dönüşüme uğrar. Gadamer, bu karşılaşma esnasında yaşanan dönüşümü oyun kavramı çerçevesinde ele alır. Ona göre dönüşüm, değişim değildir; değişme sürekli, değiştirilen şeyin aynı zamanda aynı kalmasını ifade eder. Her değişim nitelikle ilgilidir. Fakat dönüşüm, bir şeyin aniden başka bir şey olmasıdır. Dönüşümle bir şeyin başka bir şey olması kast edilir. Dönüşüm daha önce var olan şeyin artık olmaması manasına gelir. Aynı zamanda şimdi var olan, sanat oyununda temsil edilir (2008: 141-156).

Ufuk kavramı, Gadamer’in, hermeneutiğini açılmak üzere durduğu başka bir kavramdır. Husserl’den hareket eden Alman düşünürüne göre “ufuk keskin bir sınır değil, kişiyle birlikte hareket eden ve ona daha ileri gitme çağrısı yapan bir şeydir” (2008: 340). Kişinin bir ufka sahip olması demek hâkim bir noktadan her şeyi içine alan bir görüş alanına sahip olması anlamına gelir. Gadamer, ufukun darlığından, genişlemesinden ve yeni ufukların açıklamasından söz eder. Hiçbir ufku olmayan birisinin yeterince uzağı göremeyeceğini ve kendisine yakın olan şeyleri abarttığını söyler. Gadamer’e göre bir ufka sahip olmak yakın olanın ötesini görmek demektir. İşte “hermeneutik durumu işlemek gelenekle karşılaşmanın doğurduğu sorular için gerekli doğru araştırma ufkunu kazanmak demektir” (2009: 57). Gadamer, ufku “durumsallığa” bağlar ve önyargıların kişinin güncel ufkunu belirlediğini anlatır. Geçmişe bağlı olan ufuk ile güncel ufkun kesişmesiyle anlamın meydana geldiğini ileri sürer. Geçmiş olmadan güncel ufukumuz mey-

dana gelemez. Başka bir deyişle anlama olayı her zaman tarihseldir. Gadamer, anlamın tarihselliği ile ilgili şöyle bir açıklama yapar:

Keza hermeneutik anlama sahasında da biz, özellikle tarihsel bilincin geçmişi -çağdaş kriterlerimize ve ön yargılarımıza göre değil kendi tarihsel ufku içinde- geçmişin terimleriyle/kendi varlığı ekseninde görme iddiasına atıfta bulurken ufuktan söz ederiz. Tarihsel anlamının görevi aynı zamanda doğru bir tarihsel ufuk kazanmayı da gerektirir; öyle ki anlamaya çalıştığımız şey hakiki boyutları dâhilinde görülebilir. Kendimizi geleneğe ait metnin konuştuğu tarihsel ufka yerleştirmeyi başaramazsak onun bize söylediği şeyin anlamını yanlış anlarız. O nedenle şu bana meşru bir hermeneutik ihtiyaç gibi görünüyor: ötekini anlamak için kendimizi onun konumuna yerleştirmeliyiz (Gadamer, 2009: 57).

Gadamer'in felsefi hermeneutiği oldukça muğlak görünse de düşünürün sanat eserlerine yaklaşım biçiminde daha anlaşılır hale gelir. "Ötekiyi anlamak için kendimizi onun konumuna yerleştirmeliyiz" derken Gadamer esasında sanat eserini meydana getiren deha ile onu yorumlayan kişinin ufuklarının kesişmesine göndermede bulunur. Başka bir deyişle sanat eserinde dile gelenlerden bağımsız olarak bir yorumlama uğraşına girilemediği gibi yorumcunun içinde bulunduğu düşünce geleneğinden kopması da söz konusu değildir. Anlama sürecinin temel belirleyicisi olarak dil, Gadamer'e göre insanın kullandığı bir araç değil, varlığını sürdürdüğü ve dünyayı algıladığı ortamın kendisidir. Sanat eseri yorumu da tam olarak dünyayı algıladığı dilde gerçekleşir. Anlama, yorumcunun anlama nesnesiyle girdiği dilsel bir diyalogdur. Bu diyalogun içeriğini tarih belirler. Çünkü sanat eserinin zamansallığı daha önce bilinmeyen veya farkına varılmayan anlamlarının doğmasını sağlayabilir. Öte yandan zamansallık yanlış önyargıların ortadan kaybolmasını ve doğru önyargıların doğmasını sağlayabilir.

Felsefi hermeneutik ile ilgili düşüncelerine başvurduğumuz kişilerin birbirinden ayrılan fikirleri olmasına rağmen anlam sorununa odaklanmaları açısından ortak yönleri mevcuttur. Felsefi hermeneutikte, anlamın dilde gerçekleşen bir olay olduğu açıkça anlatılmıştır. Yorumcunun metni anlaması ile yorumlamasının birçok noktada aynı manayı taşıdığı Gadamer ve Heidegger tarafından ileri sürülmüştür. Edebî bir metin yorumlanırken felsefi hermeneutiğin anlamaya getirdiği açıklamalarla hareket etmek mümkündür. Anlamı ve yorumu temel bir sorun haline getiren felsefi hermeneutik, dil denilen mucize ile ortaya konulan edebî eserlerin tahlil edilmesine büyük katkılar sağlar. Bu bağlamda Necip Fazıl Kısakürek'in Serseri şiirini felsefi hermeneutiğin belirlemelerinden hareketle yorumlamayacağız.

Serseri Şiirinin Felsefi Hermeneutik Açısından Yorumlanması

Gadamer'in felsefi hermeneutiği, metin merkezli bir yorumlamayı gerektirdiğinden Necip Fazıl, hakkında herhangi bir bilgi vermemenin daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Çünkü felsefi hermeneutiğe göre anlama olayı metin ile okuyucu arasındaki diyalog ile gerçekleşir. Burada sadece Serseri şiirinin metnini vermekle yetineceğiz:

Serseri

Yeryüzünde yalnız benim serseri,
Yeryüzünde yalnız ben derbederim.
Herkesin dünyada varsa bir yeri,
Ben de bütün dünya benimdir derim.

Yıllarca gezdirdim hoyrat başımı,
Aradım bir ömür, arkadaşımı.
Ölsem diyecek yok mezar taşımı;
Halime ben bile hayret ederim.

Gönlüm ne dertlidir, ne de bahtiyar;
Ne kendisine yar, ne kimseye yar,
Bir rüya uğruna ben diyar diyar,
Gölgemin peşinden yürür giderim... (Kısakürek, 2005: 68)

Gadamer'e göre anlama bir şey bize hitap ettiğinde başlar. Edebî eserin, hitap edebilmesi için kişinin anladığı dilde yazılmış olması gerekir. *Serseri* şiirini ele alan kişi, konuştuğu dilde yazılan bir metinle karşı karşıyadır. Bundan dolayı her halükârda konuştuğu dilde yazılan bir metnin ne anlama geleceğini eksik de olsa kavrar. Öte yandan yorumcu şiirde öne çıkan kavramlar ve verilmek istenen duygu/düşünce ile duygusal/zihinsel bir temasa girdiği an anlama sürecine girer. Başka bir ifadeyle metinde dile gelenler, okuyan kişinin iç dünyasında birtakım çağrışımlar yapmadan anlama gerçekleşmez. Anlama bir metnin hem dilsel kodunu çözme uğraşı hem verilmek istenen duygu/düşünceyi kavrama edimi süreçlerini kapsar.

Geçmişte yazılan bir metnin dili araya giren zamandan dolayı yabancılaşmış olabilir. Metnin yazarının kullandığı kelimelerin anlamları kötüleştirmiş, genişletmiş, daralmış veya iyileştirmiş olabilir. Yorumcunun her şeyden önce geçmişte yazılan metnin dilini iyi anlaması ve ondan sonra yorumlaması gerekir. Serseri şiiri 1924 yılında yazılmasına rağmen güncel Türkçeye uzak değildir. Şiirde kullanılan

kelimelerden hiçbiri anlamsal dönüşüme uğramadığı gibi metin sözdizimi açısından da konuşma dilinden fazla uzaklaşmamıştır. Bu yüzden şiiri dilsel açıdan anlamaya çalışırken zamandan kaynaklanan anlamsal dönüşümlere yoğunlaşmaya gerek yoktur.

Zamansal mesafeden kaynaklanan anlam farklılıkları olmasa da metnin dilsel açıdan ne şekilde inşa edildiğine dikkat etmek gerekir. Çünkü her edebî metin, malzemesi olan dilden kaynaklanır. Elli sekiz sözcükten oluşan Serseri şiirinin on dokuz sözcüğü “ben” zamiri ile ilgili olması, metnin daha iyi anlaşılması adına üzerinde durulması gereken bir konudur. Şiirde kullanılan zamirlerin metin üzerindeki hâkimiyeti birçok açıdan manaya istikamet belirler. Metinde “ben” zamiri altı defa tekrarlanır, ayrıca *derbederim/ derim/ gezdirdim/ başımı/ aradım/ arkadaşımı/ mezar taşı/ halime/ hayret ederim/ gönlüm/ gölgemin/ giderim* ifadeleri ilgi eki veya birinci tekil şahıs eki ile “ben” zamirine bağlanır. Öte yandan şiirde sekiz yargının birinci tekil şahıs kipinde olması (benim/benimdir/derbederim/ derim/gezdirdim/aradım/hayret ederim/giderim) yine şiirin anlam dünyasına “ben” üzerinden gidileceğine işaret etmektedir. Fakat buradaki kullanılan “ben” sadece bir zamir değildir, şairin kişiliğine ve iç âlemine göndermede bulunan ego ile ilgilidir. Bu mevzuya aşağıda ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

Şiir üç tane dördlükten meydana gelmektedir ve her dördlükte anlatılmak istenilene uygun bir biçimde kelimelerin seçilmesine dikkat edilir. Birinci dördlükte yalnızlık duygusunu anlatabilme adına *derbeder* ve *serseri* sözcükleri kullanılır. Yalnızlığın gücünü pekiştirebilme için mekân olarak *dünya* ifadesi öne çıkarılır. Özne kendi derbederliğini anlatırken evi, sokağı, mahalleyi, şehri, ülkeyi aşarak dünyayı sınır olarak seçer. Bu, mübalağa olsa da derbederliğin derecesini artırabilme amacına hizmet eder. Birinci dördlükte her mısra da mekân sözcüğü *yeryüzü/ dünya* “ben” zamiri ile birlikte kendini belli ettirir. Şairin hemen birinci dördlükte kullandığı dilden hareket edilirse lokalize edilmiş evrenden hayata bakmadığı anlaşılmaktadır. Birinci dördlükte tercih edilen zaman kipi geniş zamandır. Bu da şairin, başından geçen bir olayı anlatmaktan ziyade genel olarak düşündüğünü/ hissettiklerini dile getirmeye çalıştığına işaret eder.

İkinci dördlükte, geniş zaman kipinde anlatıma devam edilmektedir. Birinci dördlükte mekânı çağrıştıran ifadeler öne çıkarken ikinci dördlükte zaman belirginleşmektedir. *Yıllarca* sözcüğü belirsiz bir zamana işaret etse de şairin uzun zamandır sözü edilen ruh halinde olduğunu anlatmak için kullanılmıştır. Arkadaşını bir ömür araması yine zaman ifadesi olarak belirsizdir fakat uzunca bir zaman dilimini çağrıştıırır. *Ölsem diyecek yok mezar taşı* mısraında geniş zaman kipinden gelecek zaman kipine bir geçiş olsa da bu, geniş zaman kipi içerisinde

gerçekleşir. *Derbeder/serseri* gibi ifadeler bu dörtlükte hiç kullanılmamasına karşın mana yine bu ifadelere bağlıdır. Burada özellikle *hoyrat* sözcüğü üzerinde durmak gerekir. Kaba, kırıcı, nezaketten yoksun anlamlarına gelen *hoyrat* sözcüğünü baş sözünün sıfatı olarak kullanan şair, serseriliğine göndermede bulunmaktadır. *Hoyrat baş*, esasında ahlakın, hal ve hareketin kabalığına vurgu yapar. Ayrıca şairin genelin benimsediği kural ve kaidelerden uzak oluşu manasını verir.

Üçüncü dörtlükte şair, yine geniş zaman kipinde seslenir. Fakat belirsizlik halini öne çıkaracak ifadelerle baş vurur. Birinci mısradaki şair, ruh haline bir anlam veremediğini “ne...ne” bağlacından yararlanarak anlatır. Bu bağlaç iki şeyden hiçbirisi manasını verdiği gibi iki halin bir arada olabilmemesini de anlatır. Nitekim birinci mısradaki dertli ve bahtiyar halinin ortasında bir yerde olma vaziyeti vardır. Fakat bu vaziyetin adı konul[a]madığı için şair mutluluk ile mutsuzluk arasında durduğunu belirtir. İkinci mısradaki arada kalmışlık/belirsizlik hali devam eder. Şair yaşadığı belirsizliği yine “ne...ne” bağlacına başvurarak anlatır. Üçüncü ve dördüncü mısralarda yine belirsizlik ifadeleri öne çıkar. *Rüya, diyar diyar, gölge* ifadeleri netlikten uzaktır. Rüya gerçekte olmaması yönüyle belirsizlikle ilişkilendirilebilir; *diyar diyar* mekâna göndermede bulunur ama bu mekânın neresi olduğu belli değildir; gölge belirsizlik anlamına gelmese de şairin gölgesinin peşinden gittiğini söylemesi belirsizlik durumunu ortaya çıkarır.

Genel olarak *Serseri* şiirinde kullanılan dile bakıldığında muğlak ifadeler, anlaşılması güç yönler bulunmamaktadır. Sözdiziminin günlük konuşma diline uzak olmaması şiirin ayrıca rahat anlaşılmasını sağlamaktadır. Fakat dilin anlaşılır olması şiirin mana derinliğinden uzak olduğu anlamına gelmez. Bilakis öne çıkan kavramların (ben, serseri, gölge vb.) değişik şekillerde yorumlanmaya müsait oldukları fark edilir. *Serseri* şiirinde yüzyıl öncesinden bugüne nakledilen anlam evrenleri mevcuttur. Gadamer’e göre “hermeneutik her zaman şu temel ilkeyi göz önünde bulundurmalıdır: Anlamak isteyen, nakledilerek dile getirilmiş olanla ilişkisi her zaman vardır; nakledilenin geldiği gelenekle ilişkisi vardır veya onunla yakınlaşmaktadır” (Toprak, 2003: 80). *Serseri* şiirinde nakledilen derbederliğin, serseriliğin, yalnızlığın yorumcunun anlam dünyasına uzak olmadığı söylenebilir. Burada yapılması gereken şey metinde dile gelenlerin şairin anlam ufkuyla nelere tekabül ettiğini ortaya çıkarmaktır. Bunu yapmadan önce şiirin üzerinde inşa edildiği “ben” kavramına odaklanmak yararlı olacaktır.

Gadamer, bir sanat eserini anlayabilmek için hermeneutik ufka sahip olmak gerektiğini dile getirir. Onun düşüncesi uyarınca eserin yorum nesnesi haline gelebilmesi için yorumcuya soru yöneltmesi gerekir. Bundan dolayı yorum daima metinden çıkan soruları anlamak demektir. Hermeneutik ufuk kazanılmadan met-

nin sorduğu soruların farkına varılamaz. Bu yüzden hermeneutik ufuk, metnin anlamının içinde belirlendiği sorunun ufku olarak anlaşılır (2009: 152). *Serseri* şiirinde beliren sorular “ben” ile ilgili olduğundan “ben” nedir sorusuna yönelmekte fayda vardır.

Her şeyden önce metinde sürekli farklı şekillerde öne çıkan “ben”, sadece bir zamir olarak değerlendirilmemelidir. Şiir okunduğunda göze çarpan ilk şey “ben”in kendisini dış dünyadan yalıtılmış olmasıdır. “Ben”ini evrenin merkezine yerleştirerek hayatı algılamının önemi veya manası nedir? sorusu birçok açıdan *Serseri* şiirinin anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu sorunun cevabı ise “ben”in ne anlama geldiği ile ilgilidir. “Ben” dediği an kişi, içinden bulunduğu ortamda kendisinin ötekilerden bağımsız, tek başına var olduğunun bilincinde olduğunu dillendirir. Buna rağmen “ben”in tam olarak hangi manaya tekabül ettiği muğlaktır. “Ben” diyen kişi bedenini mi, ruhunu mu, kişiliğini mi yoksa zihnini mi kast ediyor, belli değildir. Esasında “ben” bu sayılanları içine almakla birlikte onları aşmaktadır. “Bireyin her türlü ruhsal ve bedensel olayının merkezi olarak düşünülen bilinçli varlığına *ben* denir. Her türlü kişisel eylem ve ruhsal etkileşim ben üzerinden açıklanır. ‘Ben’ aynı zamanda bilinçli hareket eden özne demektir” (Bingöl, 2019: 163). “Ben” (ego), benlik kavramını çağırıştırır ve çoğu zaman benlik kavramı ile ilişkili açıklanır. Joel Kovel’e göre benlik aşk gibi herkesin kullandığı fakat kimsenin tanımlayamadığı bir kelimedir. İnsanın tinsel mevcudiyeti, benliğin az veya çok gevşek bir biçimde bir araya getirilen ve sınırları açıkça belli olmayan kısmi bir şey olduğu anlamına gelir. Benlik değişken ve çok katlı olduğu gibi insanlar arasına dağılmış benlik parçaları vardır (1994: 56). “Ben” her yönüyle kişinin öz varlığına ait bir şey değildir, çünkü “ben” denildiği an karşıdaki birinin varlığı peşinen kabullenmiş olunur. Öteki olmadan “ben” kendisini ifade edemeyeceği için öteki ile “ben” arasında kopmaz bir bağ vardır.

Serseri şiirinde şair kendi “ben”ini başkasından ayırarak benliğinin farkına varır. Kendi benliğinin farkına vardığına göre şairin benlik bilincine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Alman düşünür Fichte, “ben ile ben-olmayan arasındaki ayrımın, duyu-deneyinde veya sezgide verilmiş olanın ötesine, onun gerçek mi yoksa görünüş mü olduğunu söylemek için geçen etkin bir benlik, aktif bir ego tarafından yapılabildiğini söyler” (Cevizci, 2011: 805). Şair, başkasından ayrılan yönlerinin olduğunu anladığı an varlığının farkına varır. Sığınacak bir yer ve ömür arkadaşı [sevgili] şairin sahip olamadığı değerlerdir. Fakat bunlar aynı zamanda başkasının sahip olduğu değerlerdir. Şair başkalarının sahip olduklarına baktığında kendisindeki eksiklikleri keşfeder ve “ben”inin niteliklerinin ayırdına varır. “Ben”ini keşfettiği vakit artık dünyayı dolaysızca kucaklar:

Herkesin dünyada varsa bir yeri,

Ben de bütün dünya benimdir derim

Fichte bir zihnin ancak kendisinin temsili zemininde, kendisi dışındaki dünyayı temsil etme imkânı kazandığını belirtir. “Ben” ilk önce kendisini ortaya koyarken sonra “ben” olmayı öne sürer (Cevizci, 2011: 806). Başka bir deyişle kişi daima kendi karşısında bulunanı kendisinde taşır. *Serseri* şiirinde şairin serseriliğini mümkün kılan, karşıdakinin serseri olmayışıdır. Bütün dünyayı kucaklamasını sağlayan enerji tam olarak karşıtın durumundan kaynaklanır. Öteki/karşıdaki/başkası şairin dünyayı algılamasının temel şartı olarak belirir. Deleuze ve Guattari’ye göre başkası her zaman başka birisi olarak algılsa da “ben”in içindedir ve bir dünyadan öteki dünyaya geçmemizin koşuludur (2001: 26). Görünüşte şair, başkasına karşı bir umursamazlık içinde olsa da onun varlığı ile birlikte gerçeğe yaklaşır ve yine onun varlığı ile kendi varlığını duyumsar.

Metinde, şairin kendi “ben”ini ötekilerden yalıtarak gölgesinin peşinden gitmeye çalışması ideal benliğini oluşturma gayesi hakkında birtakım veriler sunar. İdeal benlik, bireyin olmak istediği kişiyi anlatan bir terimdir ve gerçekleşmemiş “ben”dir. Gerçek “ben” ile ideal benlik arasında fark artığında kişi birtakım savunma mekanizmalarına başvurur. *Serseri* şiirinde, şairin sıkıntıya gark eden şey herkesin dünyada bir yerinin, bir sevgilisinin olmasıdır. Toplum ondan bir ev ve eş sahibi olmasını istemektedir. Eş ve ev sahip olmak, toplum içinde bireyin ideal benliğini oluşturmada elzem olan unsurlardır. Toplumun istediği kişi olmaya uzak olan şair, hiçbir şeyi olmamasına karşın bütün dünyayı sahiplenerek bir tür savunma geliştirir. Bu tavır, toplumun beklentilerine verilen bir cevap olarak değerlendirilebilir. Üçüncü dörtlükte, her şeyi bırakıp gölgesinin peşinden gittiğini söyleyerek bir anlamda benliğini kendinde bulacağını ima eder. Husserl’e göre “başka ‘ben’lere açılan insan ‘ben’i hem kendi varlığını temellendirir hem de dünyadaki varlıklara anlam atfeder. (...) Başka ‘ben’ler oldukça ben, kendi yansımaları bulabilecek ve dünyayı keşfedebileceklerdir” (Manav, 2014: 85). Oysa şair, “ben”ini başkaları olmadan oluşturmaya çalışarak öteki “ben”lerin varlığını umursamadığını dile getirir.

Serseri şiiri hakkında yaptığımız bu yorumların Gadamer’in felsefi hermeneutik ile ilişkilendirmek mümkündür. Yukarıda anlatıldığı üzere Gadamer, bir metni anlamlandırılırken doğru ve yanlış önyargılara değinir. *Serseri* şiiri yorumlanırken dikkat edildiği gibi Necip Fazıl’ın şahsiyetinden ve hayatından hiç söz edilmedi. Metin ile kurulan diyalog çerçevesinde yorumlama eylemine girişildi. Metnin bize sunduğu malzemenin hareketle anlamlandırma yapıldı. Metinde öne

çıkan yabancılaşma, ben, yalnızlık gibi kavramlar doğrultusunda tahlil yapıldı. Şayet söz konusu kavramlar hakkında yeteri kadar bilgiye sahip değilsek metnin yorumları eksik kalacaktır. Ayrıca *yabancılaşma, ben, yalnızlık* kavramlarını ve bu kavramların şiirde ifade edilmiş biçimlerini doğru kavramamışsak nitelikli bir yorum yapmamışız, demektir. Fakat doğru yorumu belirlemek ve yorumla ilgili ölçütler ortaya koymak kolay değildir. Özellikle şiirde anlamı netleştirip bu anlama göre yorum yapmak daha çetrefilidir. Gadamer'in vurguladığı gibi poetik ifadenin kehanet gibi belirsiz yönleri mevcuttur. Öte yandan şiirde kelimelelerin bittiği yerde başka hiçbir şey olmayabilir (2009: 316). Felsefi hermeneutiğe göre sağlıklı bir yorumun gerçekleşebilmesi adına metnin yazarı ile yorumcunun anlam ufkunun kesişmesi gerekir. Metinde öne çıkarılan kavramlar ile bizim bu kavramlar hakkında bildiklerimizin birbirini desteklemesi ve anlamayı mümkün kılması beklenir. Bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini, alanda uzman olan başka ufuklar fark edebilir.

SONUÇ

Anlama sorununu çözmek, felsefi hermeneutiğin temel uğraşdır. XIX. yüzyılın başlarından itibaren geleneksel hermeneutiğe birtakım eleştiriler getirilerek olgunlaşmaya başlayan felsefi hermeneutik, fenomenolojinin katkılarıyla büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Genel itibarıyla klasik hermeneutiğin açıklama edimine yönelmesine karşın felsefi hermeneutik anlama sürecinin kendisine yoğunlaşarak yorumun imkânlarını ele alır. Schleiermacher ile dini metin yorumu olmaktan kurtulan hermeneutik, Dilthey'in çabalarıyla insani olanın doğasına odaklanan bir uğraş olmuştur. Gadamer'de ise hermeneutik artık başlı başına anlam ve yorum meselesini felsefi bir problem olarak görür. Felsefi hermeneutik, klasik metin yorumundan ciddi manada sapar. Dili, yansıtma esasına göre ele alması klasik metin yorumunun en büyük eksikliklerinden biri olarak değerlendirilir. Bu türden bir yaklaşım metinde kullanılan her imgenin veya her kavramın yazarın hayatında ve imgelem dünyasında bir karşılığının olmasını savlar. Gadamer'in felsefi hermeneutiği ise metnin anlamını bütünüyle yazardan koparmamakla birlikte okuyucunun da anlamlandırma sürecinde aktif rol almasına olanak tanır.

Necip Fazıl Kısakürek'in Serseri şiirini felsefi hermeneutiğe göre yorumlarken şairin hayatını ve şahsiyetini paranteze alınması, metin ile okuyucu arasındaki vasıtaların ortadan kalkmasını sağlar. Çünkü şairin hayatı ve şahsiyeti ile ilgili bilgiler, yorumcunun yanlış önyargılara sahip olmasına neden olabilir. Oysa metinde öne çıkan kavramlar ve metnin dil özellikleri anlamlandırma sürecini başlı başına yönlendirecek veriler sunar. Yorumcunun söz konusu hususlara dik-

kat ederek ve doğru önyargılara başvurarak metinle diyaloga geçmesi onu daha sağlıklı sonuçlara ulaştırır. Necip Fazıl gibi hakkında olumlu veya olumsuz birçok şey söylenmiş bir şairin metni, ancak felsefi hermeneutiğe göre nesnel bir şekilde tahlil edilebilir. Edebiyat eserinin yorumu, doğası gereği her yönüyle doğrulan[a]maz veya yanlış olarak değerlendirilemez. Fakat yorumun metinde kaynaklanıp kaynaklanmadığının ayırına vararak bir değerlendirmede bulunabilir. Felsefi hermeneutik, yorumu hem metinde temellendirir hem yorumcunun varlığını göz ardı etmeyerek edebiyat eleştirisine yeni imkânlar sunar. Daha nitelikli bir edebiyat eleştirisinin var olabilmesi için edebiyat eleştirmenlerinin felsefi hermeneutikten yararlanmaları beklenir.

KAYNAKLAR

- Bilen, O. (2016). *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Bingöl, U. (2019). *Modernizmden Postmodernizme Eleştiri Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: Akademi Yayınları.
- Bruns, G. (2001). *Antik Hermeneötik*. (çev. İhsan Durdu). İstanbul: Yeni Zamanlar.
- Deleuze, G.-Guattari, F. (2001). *Felsefe Nedir?*. (çev. Turhan Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cevzici, A. (2011). *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevzici, A. (2013). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ficher, A. (2012). "Dasein'in Hermeneutiği". (çev. Rahman Akalın). *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları, Bahar 2012*, s. 222-227.
- Friedrich Schleiermacher (1998). *Hermeneutics and Criticism And Other Writings*. (tans. Andrew Bowie). Londra: Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G.(1995). *Hermeneutik*. Hermeneutik-Yorumbilgisi-Üzerine Yazılar içinde. (çev. ve der. Doğan Özlem). Ankara: Ark Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu*. Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler içinde. (çev. ve der. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2008). *Hakikat ve Yöntem Birinci Cilt*. (çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Gadamer, H.-G. (2009). *Hakikat ve Yöntem İkinci Cilt*. (çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. (çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hekman, S. (2012). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. (çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Felsefi Hermeneutik ve Serseri Şiirin Felsefi Hermeneutik Açısından Yorumlama Denemesi

- Haçerlioğlu, O. (2012). *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 6*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kısakürek, N. F. (2005). *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Lawn, C. (2006). *Gadamer: A Guide for the Perplexed*. London & New York: Continuum.
- Linge, D. E. (1976). *Editor's Instructions of Hans-Georg Gadamer: Philosophical Hermeneutics*. California: Universtiy Of California Press.
- Manav, F. (2014). *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*. Ankara: Elis Yayınları.
- Özlem, D. (2011). *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I*. İstanbul: Notos Kitabevi.
- Özlem, D. (2011). *Hermeneutik ve Şiir*. İstanbul: Notos Kitabevi.
- Platon (2015). *Kratylos*. (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Palmer, R. E. (2008). *Hermenötik*. (çev. İbrahim Görener). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Smits, H. (1997). Living within the Space of Practice: Action Research Inspired by Hermeneutics. *Counterpoints, Vol. 67, Action Research as a Living Practice (1997)*, pp. 281-297.
- Tatar, B. (2018). *Üç Derste Hermeneutik*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Topakkaya, A. (2007). "Felsefi Hermeneutik". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, S. 4. s. 75-92*.
- Toprak, M. (2003). *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Wilhelm Dilthey (2012). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. (çev. Doğan Özlem). İstanbul: Notos Kitap.
- Wolfreys, J. (ve diğ.) (2006). *Key Concepts in Literary Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press