

HUKUK ‘BİLİMİ’NİN YAPIBOZUMSAL OKUMASI*

Dr. Rabia Sağlam**

Vecdi Aral’ın metinleri*** dönemin Alman felsefî tartışmalarından beslenmiş ve Türkiye’de hukuk felsefesi alanında yeni bir ekolün temsilciliğini üstlenmiştir. ‘Aral ekolü’ de diyebileceğimiz bu anlayışa, yeni-Kantçılık etkisindeki ‘değer ilişkili doğal hukuk okulu’ adını verebiliriz¹. Değer ilişkili doğal hukuk düşüncesi Max Scheler’in değerler öğretisini, Gustav Radbruch’un hukuksal önermelerin geçerliliğini adalet değeriyle ilişkilendiren doğal hukuk yaklaşımını, Nicolai Hartmann’ın ontolojik-bilgi metafiziğine dair teorisini ve Johannes Hessen’in bilim anlayışını teorik düzlemde bir araya getirir. Aral metinlerine sirayet eden değer ilişkili bakış, hukuk-adalet ilişkisini ontolojik-metafizik açıdan ele alır.

Bu metinde, yapıbozumsal okuma stratejisiyle, Batı ontolojik-metafizik adalet anlayışının Aral felsefesindeki tezahürleri değerlendirilecektir. Adaletin hukukî bir değer oluşu ile içeriksiz ahlâkî bir değer oluşu arasındaki ayrıma dayanılarak argümanlaştırılan ve adaleti bilimselleştiren Aral metinleri iki başlık etrafında yapıbozuma tâbi tutulabilir: (1) Değerlerin onto-metafizik kavranışı, (2) Adalet değerinin objektifliğinden yola çıkılarak hukuka bilimsellik kazandırma uğraşı. Yapıbozum, değer algılayıcı ‘tin’in aşkın gösterilene yaptığı göndermeye rağmen *Logos* (bilim) kılıfına büründürülüşünün, değerlerin ‘olan’-‘olması gereken’, ‘ideal’-‘real’ gibi ikili kavramsal karşıtlıklar üzerinden sınıflandırılmasının geçersizliğini ifşa etmeye ilişkin bir strateji sunar. Öncelikle yapıbozumun ne olduğu, ardından genel hatlarıyla değer felsefesi açıklanarak nihayetinde Aral’ın hukuk ‘bilimi’ iddiası sorunsallaştırılacaktır.

^H Hakem denetiminden geçmiştir.

* Metnin anlaşılabilirliğini kolaylaştırıcı tavsiyelerde bulunan Doç. Dr. Herdem Belen’e teşekkür ederim.

** Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi.

*** Tıpkı yazarı gibi, bu çalışma da hukuku adalet düzleminde tartışırken Prof. Dr. Vecdi Aral Hocamın akademik belleği(ime) kazandırdıklarına, *adalet değeri* mirasına sonsuz şükran duyar. Zira yapıbozum, her metni değil, ancak söyleyecek sözü olan, bağlamında çığır açmış bir metni karşısına alır ve onu yeniden şahlandıranın, tekrar yazmanın bir imkânını sunar. Yapıbozum, bir ‘değer’ olarak adaletin hukuk ‘bilim’indeki ‘yer’ini durmaksızın sorgularken devraldığı geleneğe saygı duyar; hatta bizzat bozmaya ilişkin stratejinin unsurlarını, kaynağını, amacını ve kavramlarını konu edindiği ekolden alır. Dolayısıyla bu metnin yazarı, Aral’ın doğal hukuk düşüncesini bir yönüyle sürdürür, fakat farklı bir *üslup* ve *aşkınlık* anlayışıyla, hukuk pusulasının yönünü ‘başka’ adalet ilişkilendirmesine çevirmeyi arzular.

¹ Türkiye’de hukuk felsefesinin 1950’li yıllarda başlayıp 1980’li yıllara kadar olan genel gelişimini “Yeni-Kantçı Doğal Hukuk Ekolü” başlığında değerlendiren Işıktaç, Aral’ın yanısıra Prof. Dr. Abdülhak Kemal Yörük, Prof. Dr. Rahmi Çobanoğlu, Prof. Dr. Orhan Münir Çağlı ve Prof. Dr. Tarık Özbilgen’i de bu geleneğe dahil eder. Yasemin Işıktaç, **Hukuk Felsefesi**, İstanbul, Filiz, 2004, ss. 488-491.

1. Yapıbozumsal Okuma Nedir?

Yapıbozum (*déconstruction*), politik ya da felsefî, hukukî ya da ahlâkî her anlamda yapılandırılmış ve doğallaştırılmış 'yasa'ların sınırlarını aşan bir dil icat etme uğraşdır. Jacques Derrida'nın 1960'lı yıllarda kullandığı yapıbozum, Batı felsefî metinlerinin ontolojik ve metafizik dayanak noktalarını yerinden sökmeye dair bir okuma stratejisi sunar. Yapıbozum stratejisi bir metnin alt katmanlarında kalmış, görmezden gelinmiş, ama aslında metnin içsel tutarlılığını tamamen altüst edecek üçüncü bir kavramı açığa çıkarır. Böylelikle metnin açık biçimde "anlatmak istediği şey" ile onun her şeye rağmen "anlatmak zorunda kaldığı şey" arasındaki gerilimi, bu gerilimin ele verdiği çıkmazları (*aporia*), kör noktaları veya kendisiyle çelişme noktalarını dikkatle arayıp bulur. Dolayısıyla bir metni yapıbozuma tabi tutmak, daha ortodoks yorumcular tarafından her zaman zorunlu olarak göz ardı edilen bu ihmâl edilmiş ayrıntıları yakalamak suretiyle bir tür tersine çevirme işlemidir². Metnin içine sızan yapıbozum, alışlageldik mantıksal çıkarımları, açıklama şemalarını, kavramsal öncülleri ters yüz ederek bir tür "parazitbilim" gibi iş görür. Yapıbozumun bu işlevi edebî, felsefî ve yasal metinlere uygulanır. Royle, Batı metafiziğini temsil eden tüm metinleri bir deprem gibi sarsan yapıbozumsal okuma stratejisini şu şekilde tanımlar:

Düşündüğünüz şey değil; imkânsızın deneyimi; düşünülen şey; 'şeylerin kendilerinde' zaten daima hareket halinde olan kararsızlık mantığı; her özdeşliği aynı anda hem kendisi hem kendisinden farklı kılan şey; hayalet mantığı; kuramsal ya da pratik parazitbilim ya da virüsbilim³.

Derrida'nın yapıbozum stratejisi, bir dilin, metnin ve yapının sınırlarını zorlar: Sınırların içine hapsedilmiş, istikrarlı olduğu varsayılan karşıtlıkların istikrarsızlıklarını deneyimsel bir hareket olarak durmaksızın yeniden inceler, kayıt altına alır⁴. Yapıbozum, Batı felsefesinde Platon'dan Kant'a kadar metafizik ve ontolojik anlamda belirlenmiş ikili karşıtlıklardan birinin diğeri lehine yerildiği bir *akıl yürütmenin büyü*süne dayandırılan hakikatin değerini sorunsallaştırır. Olan-olması gereken, doğru-yanlış, kadın-erkek, tekil-evrensel gibi çifte karşıtlıklardan birinin mevcudiyetinin kesinliği üzerine inşa edilen Batı felsefî geleneğinin ve dilinin Derrida'ya göre bir diğeri özelliği *akılmerkezli (logosentrik)* olmasıdır. Felsefî mirasın ileri sürdüğü savların akılmerkezli, sistematik, klasik mantık yasalarına bağlı bir şablonla iş görmesinde, saf dışı edilen 'öteki' aleyhine yüceltilen beriki kavramın hakikati temsil ettiği ileri sürülür. Hakikat, küçümşenen 'öteki' kavram ile mevcudiyetinden kuşku duyulmayan diğeri kavramın *temel bir yapı taşı* olduğu metinlerin özsel bir yaklaşımıdır. Metinsel özler, anlamı ve hakikati o metne has kılar, metnin dışına açılmakta tereddüt eder; kendi *telos*'undan sapmak istemez. Felsefî söylem kendini tanımlamak için 'öteki' kavramı kendinden ayırır, onu mutlak bir dışsallığa indirgerek başkalaştırır. Başkalaştırmada 'öteki' kavram ikincilleşir, hor görülür. Oysa yapıbozum "felsefenin sınırının taşırılabilceği"⁵ bir mantık sunar; 'öteki'

² Christopher Norris, **Derrida**, Londra, Fontana-Collins, 1987, p. 19.

³ Nicholas Royle, **Jacques Derrida Routledge Critical Thinkers**, London, Routledge, 2003, p. 24.

⁴ Jonathan Culler, **On Deconstruction, Theory and Criticism After Structuralism**, New York, Cornell University, 1986, pp. 85-86.

⁵ Jacques Derrida, "Tympan", **Margins of Philosophy**, Trans. by. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1982, p. xiv.

bundan böyle geleneksel felsefi mirasın 'öteki'si değildir. Derrida'ya göre dışlanan 'öteki' anlam ya da kavram zaten içeridedir ve içerisi kendini çoktan suyun akıntısına bırakmıştır. Metinler birbirine atıf yapar, bir metin kendi içinde hapsettigi mikrobik bir kelimeyi değişmez bir anlam ihtiva edermiş gibi kullanarak bütünsel tutarlılığını sağlamayı hedeflerken kendi tuzağına düşer. Çünkü aslında dışsallaştırılan 'öteki' gibi, tek ve kat'i bir anlama indirgenen diğer kavramda kendisini erteleyen ve ayıran (*différance*)⁶ bir stratejiye göre kullanılmıştır. Fakat metnin, yapının, bütünlüğün iddiası ve söylemi anlamın sürekli ertelendiğini ve diğer bağlamlara saçıldığını daima yadsır.

1.1. Mevcudiyet Metafiziği

Hukukun bilimselliği ve adalet değerinin objektifliği iddiasının yapıbozumsal okuması, *değer-tin-adalet* gibi göstergelerin içine kapanan doğal hukuk kuramını daha geniş bir bağlamda yeniden düşünebilme imkânı sağlar. Derrida'nın *mevcudiyet metafiziği* (*metaphysic of presence*) ve *saçılma* (*uyayılma/sirayet*) (*dissemination*) kavramları değer ilişkili doğal hukuk anlayışının yapıbozumunda başvurulan iki bağlamdır. Mevcudiyet metafiziği anlamın 'şimdide', 'burada', 'huzurda' yer edinmesini ifade eder. Derrida'ya göre Aristoteles'in mantık yasaları ile (özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olanaksızlığı) Hegel'in diyalektik senteze ulaşma çabasına dayanan logosentrik düşünce sistemi aynı zamanda 'Tanrı', 'hakikat', 'töz', 'kendinde öz' gibi aşkın gösterilenlerle; metafizik bir algıyla doğrudan ilişki içindedir. Derrida aşkın bir 'temel'e, 'öz'e dayanan her düşünce sistemini metafizik olarak addeder. Bu tür sistemler çoğunlukla dışladıkları kavramlarla karşılıklı zıtlıklar kurarak tanımlanırlar⁷. Tüm kavramsal metafizik hiyerarşiler ya da karşıtlıklar şimdide anlamın yakalanabilirliğine ilişkin nihaî bir referansa sahiptir. Bu nihaî referans kesinliğe duyulan ihtiyacı deyimler ve Derrida *différance* kavramının ikili anlamından yola çıkarak – ay(ı)rım ve erteleme- Batı felsefesine hâkim olan ikili kavramsallaştırmaları ve anlamın karşıt kavramlar üzerinden metafizik bir yapıyla inşa edilmesini yapıbozuma uğratar.

Mevcudiyet metafiziği ve yapıbozum ilişkisini şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Mevcudiyet metafiziği açısından bir tebeşirin anlamını, dünyanın geri kalanı varolmasa da bilebilir, işlevi ve yapısının ne olduğunu söyleyebiliriz. Anlamın bunun gibi mutlak kendi kendine müstakil oluşu daha yüksek bir otorite, bir *Logos* ya da dünyada her şeyin özel ve tasarlanmış bir anlamının olduğunu garantileyen aşkın bir gösterence tasdik edilmelidir. Buna rağmen, bu tür bir metafizik mevcudiyeti yapıbozuma uğratmış olsaydık, tebeşirin anlamının aslında onun şimdiki varlığıyla tutarsız olduğunu ve kendisiyle sınırla-

⁶ *Différance*'ın, ikili kavramlar üzerine inşa edilen metafizik karşıtlıkları aşan çifte bir anlamı vardır; erteleme ve ay(ı)rım. *Différ(e)nce* 'burada olan'ı deyimlerken, bir harfin değişmesiyle oluşan *différ(a)nce* "hiçbir biçimde şimdide, burada olmayandır, ne varlığı ne özü" ne uzamsal ne zamansal anlamda mevcuttur. Geçişken, dolaylımlı, aynı anda hem ayıran hem erteleyen bir "mutlak başkalık"tır. (Derrida, "Différance", **Margins of Philosophy**, p. 6.) *Différence* ile *différ(a)nce* terimlerinin Türkçe karşılığı çeşitlilik göstermektedir. *Différence*; *ayırım*, *différ(a)nce* ise *ay (ı) rım*, *ayırım* şeklinde Türkçe'ye çevrilmiştir. Kavramların açıklaması için (bkz. Ayşe Banu Karadağ, "Çevirmeninden Feminizm ve Ayırım Üzerine Birkaç Söz", **Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayırım**, Rol Boyne, İstanbul, Sel, 2011, ss. 5-16).

⁷ Radolphe Gasché, **Views and Interviews: On Deconstruction in America**, USA, The Davies Group, 2006, pp. 9-13.

nabilir olmadığını tartışabilirdik. Gerçekte, tebeşirin anlam ve amacı onun şimdiki varoluşunun çok ötesine genişleyen ilişkilerde ortaya çıkar; örneğin onun anlamı yazma için tasarlanmış bir tahta kavramına bağlıdır; aynı şekilde tebeşir ve tahta anlamını gittikçe artan bağlamlardan (sınıf, eğitim kurumu) alır. Bu nedenledir ki tebeşirin anlamı, kendi somut yalıtılmış varlığının çok ötesinde bulunan büyük bir ilişkiler ağıyla genişler. Dahası tebeşirin anlamı, bir *Logos* mevcudiyetince teyit edilmekten ziyade verili bir toplumsal ve kültürel yapıyla da ilgilidir. Bir bakıma tebeşir, özdeşliği diğer nesne ve kavramlarla sayısız ilişkiler aracılığıyla dağıldığı için, kendine özdeş değildir. Tebeşir, kendinden öz (*self-subsistent*), kendine kapalı bir varlığın ismi değil, bir takım kompleks ilişkilerin eğreti odak noktasının ismidir. Dolayısıyla mevcudiyet metafiziğinin, kendinden mevcudiyete, şimdide mevcudiyete işaret ettiği, 'anlam' metafiziğinin de bir *Logos* mevcudiyetince korunan ve teyit edilen tam bir kendine özdeşliğe dayandığı görülebilir⁸.

Batı tarihi, Platon'dan başlayarak metafizik düşünme şekliyle temelini oluşturmuş ve bu kökene tarih boyunca birçok farklı değer ve isim vermiştir. Yunanlılar kozmosu bir doğa, *physis* olarak görmüştür: Varlık, varolanların birçok kopyasında ortaya çıkar ve kendi kendisini ifşa eder. Ortaçağ ise kendi dünyasını *ens creatum* olarak yorumlamıştır: İlahi yaradılış (*divine creation*). Modernite ise Descartes'in *coğito ergo sum*, 'düşünüyorum öyleyse varım' düsturunu ile tarih sahnesinde yeni bir dönem açar: Aristotelesçi töz, Platonik biçim ve Hıristiyan Tanrı düşüncesine dayanan metafiziğin temeli, insanı dünyanın merkezinde yer alan bir özne olarak anlar. Metafizik bu metaforları icat ve sistematize ederek, Varlığa verilen farklı isimlerle gelişmiştir. Bu metafizik belirlemeler sözde tüm varlıklara sunulur ve dünyaya hayat verir. Batı metafiziği, Varlığı bir sözcüğe ya da değere indirger ve oluşu, zamansallığını -varoluş devinimi- silerek daimi bir mevcudiyete dönüştürür⁹.

1.2. Anlamın Saçılması

Yapıbozumsal okuma sürekli uyanık, daima tetikte, ara vermeden üreten bir faaliyetin izini sürer. Bu yüzden Derrida, yapıbozumun genel stratejisini "genel ekonomi" olarak adlandırır; "hem ikili metafizik karşıtlıkları basitçe yansızlaştırmayı hem sadece bu karşıtlıkların kapalı alanında ikâmet etmesini aynı anda engeller"¹⁰. Diğer bir deyişle, yapıbozum daima çifte hareketle, çifte bilimle, çifte yazıyla ilerler. İlerleme, iki terimden birinin şiddet hiyerarşisini, aksiyolojik ya da mantuksal üstünlüğünü verili anda alabora eder. Yapıbozumun çifte hareketi yapının içine sızdığı anda yeni bir kavram ortaya çıkarır. Böyle bir gölge oyununda açığa çıkarılan kavramların anlamı spekülâtif diyalektik mantığa yer bırakmayacak derecede *kararverilemezdir (undecidability)*¹¹.

⁸ M.A.R. Habib, **Modern Literary Criticism and Theory a History**, Blackwell Publishing, 2005, p. 65.

⁹ Costas Douzinas-Adam Gearey, "Critical Jurisprudence", **The Political Philosophy of Justice**, Oxford, Hart Publishing, 2005, p. 45.

¹⁰ Jacques Derrida, **Positions**, Trans. by. Alan Bass, London-New York, Continuum, 2004, p. 28.

¹¹ *Kararverilemezlik* ya da *belirsizlik*, bir önermenin ya da metnin farklı bağlamlarda birçok okumasını yapmak mümkün olduğu için, anlamın kesin olarak belirlenemezliğini ifade eder. Onto- metafizik metinlerin 'hakiki', 'biricik', 'bilimsel', 'açık' ve 'seçik' olana dair *akılmerkezli* anlam dayatmasına karşı, dilin ve olguların muğlaklığını öne çıkarır ve

Batı metafiziğini temsil eden metinlerde iş başında olan yapıbozum faaliyeti çifte karşıtlıkları içerden ve dışarıdan ters yüz ederken, aynı metin içinde kıyıda köşede kalmış, görmezden gelinmiş bir kavramı gün yüzüne çıkarır ve ona diğer kavramlara yapıldığı gibi kesin, belirlenebilir, açık bir anlam verilemez. Yapıbozumun çifte hareketi, yeniden işaretlenen bu terimin anlamı hususunda *kararverilemezliği* korur. Çifte hareket de budur:İçeriden dışa ve dışarıdan içe doğru anlamın yayılımına izin vermek. İlk bakışta, yapıbozumun çifte hareketinin anlamı askıda bırakan sonsuz sayıda yoruma icazet verdiği düşünülebilir. Anlam sanki asla hâlihazırda yakalanamaz gibidir; metin sürekli gelecek olan metinlere atıf yapar ve bu yüzden anlam sürekli ertelenir. Fakat yapıbozuma tâbi tutulan metinde anlamın ertelenmesi geleneksel epistemolojinin 'kesinliği'ne, 'doğal'lığına, 'öz bulunuş'una karşı bir savunma mekanizmasıdır ve klasik nihilizmden ya da rölativizmden farklıdır. Derrida, dilsel göstergelerin bağlamdan bağlama değişebilme 'yeti'sine, dilsel anlamın şimdide ele geçirilmesinin ertelenmesine *saçılma* adını verir. Saçılma, yorumun çokanlamlılığını bir model olarak reddeder; daha ziyade "dil'in ötesinde hiçbir şeyin semantik (anlambilimsel) olmadığı ve bundan ötürü diller arasında ya da bir dildeki söylemler içinde donmuş bir yorumun mümkün olmadığı bir akışkanlıktır"¹².

Yapıbozum stratejisi açısından Batı metafiziğinin-ontolojisinin ürettiği kavramlardan kurumlara, söylemlerden yasalara kadar hiçbir şeyin anlamı görüldüğü gibi değildir. Bu yüzden Derrida, Batı akılmerkezciliğinin tuzağına düşmemek için kendi yapıbozum oyununun, kullandığı sözcüklerin çifte anlamın ötesinde açmazlı bir mantığa gönderme yaptığının altını çizer. Anlam, sürekli öteki alanlara, öteye doğru saçılır. Fakat saçılmanın anlamı "tüketilemeyecek anlam bolluğuna ya da aşkın semantik (anlambilimsel) aşırılıklara kapı aralamaz"¹³. Anlamın saçılması, "hem bu hem şu, ne bu ne de şu" tavrıyla hareket eder ve" (...) her şeyin ikili değerle başladığı; bundan böyle sayıların birer, ikişer, üçer sayılmasının mümkün olmadığı bir eczane (*pharmacy*) oluşturur. İkili karşıtlık (deva/zehir, iyi/kötü, anlaşılabilir/algılanabilir, yüksek/alçak, us/madde, hayat/ölüm, içeri/dışarı, konuşma/yazma), ne birliğe indirgenebilir, ne ilksel bir basitlikten türeyen ne de diyalektik olarak üçüncü bir kavramı olumsuzlayan ya da içselleştiren hiyerarşik olarak yapılandırılmış bir alan, bir çatışma düzenler"¹⁴.

Saçılma, diyalektik mantıktaki 'üç'lü spekülâtif çözüm önerileri sağlaktan ziyade stratejik bir yeniden işaretleme etkisi gösterir. Bunun anlamı, karşıtlığın iki teriminden birinin karşıtlığın mutlak dışına gönderme yapması demektir. Bir bakıma saçılma, metnin anlamına eklenen dördüncü bir kavrama gönderme yapar.Saçılma sayesinde Derrida'nın kavramları, Batı onto-teolojisinin ve metafiziğinin ikili karşıtlıklarını ya da diyalektiğin üçlü hâkimiyetini yıkarlar;fakat "metinsel olarak yıkarlar; onlar, kavram ya da gösterilen taşıyıcı

ygânelik iddialarını yıkar. (Bkz. Charles Ramond, **Derrida Sözlüğü**, Çev. Ümit Edeş, İstanbul, Say, 2011, ss. 119-120).

¹² Samuel Wheeler, **Deconstruction as Analytic Philosophy**, USA, Stanford University Press, 2000, p. 29.

¹³ Derrida, **Positions**, p. 42.

¹⁴ Jacques Derrida, "Outwork", **Dissemination**, Trans. by. Barbara Johnson, The University of Chicago Press, 1981, pp. 24-25.

tarafından hiçbir noktada hareketsiz kılınamayan saçılmanın işaretleridir (çokanlılığın değil). Öyle ya da böyle dördüncü bir terim 'eklerler'¹⁵.

Derrida'nın amacı 'iki sayının toplamının kaç ettiği' sorusunun cevabının sonsuz kere yeniden hesaplanabileceğini göstermektir. Sonuç sadece 'o an' için doğru olacaktır. Dilin oyununa gelmeden, Batı logosentriзмinin şiddet oyununa dahil olmadan, sabit bir geçerliliğe ya da doğruluğa ulaşmak imkânsız deneyimlemek demektir. Bir yönüyle şizofrenik bir uykusuzluğun ortasında 'bilim' yapmaktır yapıbozum. Derrida'nın yapıbozumu bu yüzden daima ima eder; zira bir metnin yapıbozumunda, anlamın verili konumu ile sonsuz bağlamı eş zamanlı hareket eder. 'Anlamın genel-geçerliliği' ya da 'bilimsel nesnellik' ne olacak diye sordüğümüzde Derrida'nın cevabı hazırdr:

Nesnellik dediğimiz şey, bilimsel nesnellik örneğin, sadece, aşırı derece büyük, eski ve güçlü bir şekilde kurulmuş, durağanlaşmış ya da uzlaşmalar ağında kökleşmiş bir bağlam içinde kendi kendini zorla kabul ettirir. Nesnellik değerinin ortaya çıkışı da bir bağlama aittir. Bağlamı katıksız "dünyanın-gerçek-tarihi" şeklinde adlandırırız (...) Yapıbozumun tanımlarından biri de bu sınırsız bağlamı hesaba katma, mümkün en keskin ve en geniş bağlamı dikkate alma ve dolayısıyla fasılasız bir yeniden kavramsallaştırma çabası olacaktır¹⁶.

2. Değer, 'Tin' ve Tanrı

Aral'ın doğal hukuk düşüncesinin beslendiği iki zemin vardır: İlki, Scheler-Hartmann ve Hessen'in değer fenomenolojisi, diğeri Radbruch'un adalet ilişkili hukuk kuramı. Edmund Husserl'in fenomenolojik anlayışını değerler alanına uygulayan Scheler'in 'tin' (*Geist*) kavramı, salt değer niteliği ve değer-değer yargısı ayrımı Aral'ın değer ilişkili doğal hukuk düşüncesinin zeminini oluşturur. Değer, "bir şeyin (objenin), değeri algılayan bir suje ile ilişkisinde sahip olduğu özelliğidir"¹⁷. Değer, onu değerlendiren sujeden ayrı ve bağımsız değildir. Scheler'in deyimlediği gibi, insan varlığının değer organı olan 'tin' değer idelerini algılar. Değer ideleri (doğruluk, adalet, güzellik) deney ve duyum dışıdır; realitede karşılığı yoktur; ideal (düşünsel) varlıklardır ve böyle olmakla önkoşul olarak düşünülen ve duyan (hisseden) bir 'tin'in varlığını gerektirirler. Değerler, Aral'a göre, tıpkı mantık ve matematik objeler gibi, ancak 'tin' aracılığıyla varlık kazanırlar. Başka bir deyimle, değerler ontolojik temellerini insanın tinsel yanına borçludur. İnsan tinsel bir yapıya sahip olduğundan ve bu yapı da tüm insan varlığında aynı olacağından, herkes için aynı değerler geçerlidir; değerler bireyüstü genel bir geçerliliğe sahiptir¹⁸. Aral metinlerinde 'tin'in, değer ile değerlendirici düşünce arasındaki kilit rolü Scheler'in açıklama şeması dikkate alındığında sürekli 'aşkın' bir gösterilene atıf yapar. O halde öncelikle 'tin'in ne anlama geldiğini Scheler-Hartmann-Hessen üçgeninde açıklayalım.

Scheler, insanın, evrendeki yerini belirlemek için diğer canlılardan (bitki-hayvan) farklılığı noktasını öncelikle açığa çıkarmaya uğraşır. İnsan, ona göre, sürekli oluş halinde olan bir varlıktır. Varlık basamaklarını çıkan *kişi olarak insanı* öteki varlıklardan farklılaştıran ise başka "hiçbir canlıninkine benzeme-

¹⁵ Derrida, "Outwork", p. 25.

¹⁶ Jacques Derrida, "Afterword, Toward an Ethic of Discussion", **Limited INC**, Ed. by Gerald Graff, Northwestern University Press, 1988, p. 136.

¹⁷ Vecdi Aral, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, İstanbul, Filiz, 1992, s. 50.

¹⁸ Aral, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, ss. 71-74.

yen", ona özel bir yer sağlayan, "varlık-yapısı itibariyle sahip olduğu metafizik yerdir": İnsanı *homofaber* (alet yapan insan) olmaktan kurtaran, ona özgü olan şey, metafizik bir varlık olmasıdır. Scheler bu metafizik 'öz'ü 'tin' (*Geist*) olarak adlandırır ve insanın varlık-metafizik özünün hayvanda olmadığını kanıtlamaya girişir. 'Tin', insana, hayvanın yapamadığı bir yeti verir:Yaşadığı çevreyi dünyaya çevirmek. Dünyaya çevirmek insanın, kendi hakkında 'ben' bilincine, kendisindeki psişik olayları nesnelleştirebilmeye ilişkin yalnızca kendisine verilen bir bilince sahip olmasıyla mümkündür. İnsanın akıldan ibaret olmayan bir varlık olması, metafizik bir özü taşıması onu hayvandan farklılaştırır. Bunun yanında insanın tinsel yanı, ideleri düşünmeyi, temel fenomenlerin ve varlığın özünün algılanması ile duygusal ve istemeye dayanan iyilik, sevgi, pişmanlık, saygı gibi edimleri de içerir. Scheler bu edimlerin sonlu varlık olan insan alanında görünmesine *kişi* adını verir¹⁹. O halde insan hem varlık alanında *kişi* hem yukarıda sayılan edimleri merkezinde toplayan *tinsel bir varlıktır*.

Scheler insan kişinin tinsel yanının özgünlüğüne, üstünlüğüne, ayrıklığına sürekli vurgu yapar. Hayvanlarda hayatın gerçekliğine, itkilerine karşı koyabilme, hayır diyebilme enerjisi yoktur. İnsan kendi varlığından vazgeçebilen, kendi sınırlarını aşma arzusu taşıyan bir varlıktır. 'Tin', insanın itki güçleri karşına *ideleri*, zaten varolan yaşamsal itkilerinin karşına da *iradesini* koymasını sağlar. Scheler'in insanı tinsel bir öz kategorisiyle tasavvur etmesi, onu, aklın ve bu dünyanın dışında olan 'değer'i kavrayabilecek tek varlık olarak konumlandırmasına yarar²⁰. Tinsel kişilik sahibi insan, sezgileriyle ve duygularıyla dolaylı ve apriori olarak varolan değerlerin objektifliğini kavrayabilecek yetilere sahiptir. Sevgi, yücelik, hakikat, adalet gibi değerler gerçeklikten ya da nesnelere kendisinden ve insanlardan bağımsız olarak bir varoluşa sahiptir. Kişinin bu değerleri duyumsaması farklılaşsa da insanda bu değerleri algılayacak bir organ vardır. İşte tam burada Scheler, değer algılayıcı 'tin'in kaynağına Tanrıyı yerleştirir: İnsan "sevgiyle ve duygudaşlığın değişik tezahürleri yoluyla, ötekileri dolaylı bir tarzda somut eylem birimleri ya da kişisel bütünler olarak tanıy ve bilir. Ötekinin özü bize kendisini sevgi yoluyla gösterir (...) Kişinin ötekine duyduğu sevgi ve muhabbet, aşkın en yüksek konusu, değerlerin değeri, değerlerin kaynağı olan Tanrıya duyulan aşk için bir model oluşturur. Çünkü bütün değerler en yüksek iyi olan Tanrıya birleşir. Öyleyse insanın değer peşinde koşması, değeri gerçekleştirmek istemesi, bundan böyle ahlâki bir çaba olmaktan çıkar, dinî bir eylem haline gelir"²¹.

Fakat açıktır ki Scheler'in Tanrısı tek tanrılı dinlerin üstün, her şeyden önce ve öte olan 'kutsal' yaratıcı Tanrı'sından oldukça farklıdır. İnsan nasıl ki "kendi altındaki varlıkların üst üste binmesiyle oluşmuşsa", sonsuz ve mutlak olan Tanrı da insanın tinsel yanında hayat bulur. Scheler bunu Humboldt'un bir örneği ile açıklar: "İnsan dil sayesinde insan olduğu için dili icat etmiş olamaz". O halde insan tinsel yanı sayesinde insan olduğu için 'tin'i kendisi icat etmiş olamaz. Diğer bir deyişle insan, dünya ve Tanrı arasında "parçalanamaz bir birliği" gösterir: (1) 'Tin'in bizzat varlığı, kişiliği zamana ve mekâna bağlı dünyanın varlık şekillerinden çok üstündür, (2) ama aynı zamanda 'tin'in kaynağı insanın kendisidir; dünyayı, eşyayı ve nihayet kendisini bir obje haline

¹⁹ Max Scheler, **İnsanın Kosmos'daki Yeri**, Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, Yaprak Kitap, 1988, ss. 39-43.

²⁰ Scheler, **İnsanın Kosmos'daki Yeri**, ss. 40-43.

²¹ Ahmet Cevizci, **Etiğe Giriş**, İstanbul, Paradigma, 2002, s. 323.

getirmesidir; sahip olduğu itkilerdir. Tanrı, bu yüzden “olmakta olan, tamamlanmakta olan” bir Tanrıdır. ‘Tin’, Scheler açısından iki boyutludur; hem insan kişinin real varlığında hayat bulur hem insanın varoluşuna aşkındır: “İnsan kalbi Tanrılaşmanın bizim bilmediğimiz biricik yeridir, insan aşkın varoluşun gerçek bir parçasıdır”²².

Aral’ın değer felsefesinde, insanın metafizik özünü (*Geist*) öne çıkarma ile bu öze dayandırılan değerlerin bilimselliğini kanıtlama uğraşı eş zamanlı yol alır. Fakat Aral felsefesini detaylandırmadan önce Scheler ve Hartmann ilişkisine de değinilmelidir. Hartmann, Scheler’in *Etikte Biçimcilik ve İçerikli Değer Etiği* (*Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values-Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*) kitabındaki tezlerini kullanarak değer etiği teorisini geliştirir. Scheler, 1926 yılında ilk baskısı yapılan kitabının üçüncü baskısına yazdığı önsözde bir ve mutlak varlık metafiziğine dair düşüncesini değiştirdiğinden bahseder. Kelimenin tam anlamıyla ‘teist’ olduğunu söyleyemeyeceğini belirterek şöyle devam eder: “Etikte biçimcilik kitabımda, etik temeli, doğa, varoluş, ideal ya da Tanrı iradesi gibi bir takım önvarsayımlar temelinde kurma niyetinde asla olmadım (...) Benim için etik, mutlak varlık metafiziğinin önemli bir parçasıdır, ne var ki metafizik, etik bir temel için birincil bir öneme sahip değildir”²³. Peki, Scheler’in içerikli değer etiği kuramında metafizik, üstün konumda değil de eşitler arası birinci sayılıyorsa, metafizik doğa, varoluş, Tanrı ve ideal ile yarışan diğer eşitler ne olabilir? Bunu da yine aynı önsözde Hartmann’ın *Etik* kitabına katılmadığı noktalara değinirken açıklar. Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar* kitabında bilgi kuramının ontolojiye dayandığını belirtir ve bir nesnenin düşüncesinin ya da bilgisinin olabilmesi için nesnenin varlığının zorunlu olduğunu ileri sürer²⁴. Scheler’in mesafeli durduğu şey tam da budur: Hartmann’ın metafizik ve değerler arasında kurduğu ontolojik bağ. Scheler’e göre Hartmann, yaşayan tüm değerlerin (*ethoses*) toplumsal ve tarihsel doğasına ve değerlerin sahip olduğu münhasır düzene çok az dikkat çekmiştir. Oysa insan nefes alan bir varlık olarak ancak tarihte ve toplumda anlaşılabilir. Scheler bir adım daha ileri gider: Kimse (Kant’ın yaptığı gibi) bilgi teorisini insan ruhunun tarihsel yapılarının büyük sorunlarından ayıramaz, aynı şekilde tarihsel değer biçimleri de etikten koparılamaz. Öyleyse Scheler’in metafizik ‘temel’le yarıştırdığı eşitler, tarihsel ve toplumsal gerçekliktir. Scheler için insan akli, tinsel, fakat aynı zamanda tarihsel (kültürel) bir varlıktır. Ancak biraz ilerde Scheler, Hartmann için şunu söylemeyi de ihmâl etmez: Hartmann’ın sistematik bir güçle etik ve mutlak metafizik varlık arasındaki antinomik bağı koparmaya çalışmasının onu, Nietzsche’de olduğu gibi, ‘önvarsayılan ateizme’ yaklaştırdığını ve bu tartışmayı makül bulmadığını belirtir²⁵. Dolayısıyla Scheler etik değerleri aşkın bir Tanrısal güç emanet etmez, fakat metafizik zeminden de kolay kolay vazgeçmez.

Scheler’in değerlerin kaynağını, metafizik, fakat aynı zamanda insan kişiliğinde olmakta olan bir Tanrıya bağlaması Aral’ın ‘değer bilimi’nde nasıl konumlandırılmıştır? Değer objektivitesinin insandan Tanrıya bağlanması –ya da tersi- Aral’ın metinlerinde açık bir şekilde yer almaz. Bunun en önemli nedenle-

²² Scheler, **İnsanın Kosmos’daki Yeri**, ss. 90-94.

²³ Max Scheler, “Preface of Third Edition”, **Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values**, North Western, 1973, p. xxvi.

²⁴ Nicolai Hartmann, **Ontolojide Yeni Yollar**, Çev. Lütfi Yarbaş, İzmir, İlya, 2005, s. 160.

²⁵ Scheler, “Preface of Third Edition”, pp. xxv-xxxii.

rinden biri Aral'ın Hessen okumalarıdır. Hessen'e göre, Scheler, insanı ne Tanrının kölesi ne bir özne olarak ele alır; insanı Tanrının ortak-şekilvericisi (*mitbildner*), ortak-inşaedicisi (*co-builder*) ortak-yaratıcısı (*co-creator*) şeklinde tanımlar. Bu, Scheler metafiziğinin ve *Gottwerdung* (Tanrının insanla ve insanda gerçekleşmesi) kavramının temelidir. Hessen, Scheler'in bu yeni Tanrı kategorisinden ciddi bir şekilde kuşku duyar²⁶. Zira Hessen eklektik bir modernist olarak Augustinci Katolik felsefe geleneğini eleştirel-realist perspektiften algılamayı dener. Dinin temellerini epistemolojik ve aksiyolojik açıdan açıklamaya çalışır. *Yeni Kantçı Din Felsefesi (Die Religionsphilosophie des Neukantianismus-1919) ve Değer Felsefesi (Wertphilosophie-1937)* kitaplarında Tanrının varlığına ilişkin rasyonel kanıtları reddeder ve teolojiyle felsefe arasındaki ilişkiyi açıklar²⁷.

2.1. 'Tin'in Yapıbozumu

Aral'a göre matematik ve mantık gibi ideal objeler önkoşul olarak düşünen bir 'tin'i varsayıorsa, ideal nitelikteki değerler de 'tin' olmasaydı var olmazdı: "Nasıl ki insan düşüncesi mantık normlarına uymak zorunda ise değerlendirmelerimiz de olması gerekeni deyimleyen normlar olarak değerlere uymak zorundadır. Öyleyse değer dediğimiz şey, değer ideleri anlamında 'tin'in duygusal (emosyonel) yanına, değer duygusuna bağlı ideal (düşünsel) nitelikler olarak tanımlanır"²⁸. 'Tin', değerlendirici düşünceyi yapan organdır; değer felsefecileri, apriori değerleri algılamak için insanda sanki böyle bir organ 'mevcut'muş gibi akıl yürütmektedir. Gösterilenin aşkınlığı, diğer bir ifadeyle mevcudiyet metafiziği tam da böyle bir şeydir; değeri gerçekleştirecek tinsel bir organın varsayımsal mevcudiyeti sürekli aşkın bir gösterilene atfı yapar. Sanki 'şimdi' ve 'burada', insan gerçekliğinde, el ya da göz gibi, 'tin'in de imlediği şeyin ontolojik bir geçerliliği vardır. Batı onto-metafizik düşüncesinin genel karakteristiğidir bu; değerlerin ontolojik temellendirmesi insan gerçekliğinde 'tin' gibi bir değer organı olduğu varsayımından hareket eder. Varsayım, 'tin'in mantık-matematik objelere kıyas yapılarak *Logos* adı altında sunulmasını da sağlar. Tinsel zemin, değerlerin duyum dışı geçerliliklerini insanın varoluşsal gerçekliğine bağlayarak hem değerlerin metafizik göndergesini rasyonelleştirir hem akli-bilimsel yapısını öne çıkarmayı sağlar. Oysa tinsel organın sözde mevcudiyetinin *Logos* örtüsüne büründürülmesi, onun aşkın zeminini gizlemenin bir yoludur.

Logos örtüsünün bu gücü, değer ile değer yargısı arasında kurulan karıştıktan kaynaklanır. Aksiyolojik bakış, değerlerin genel-geçerliliğinden kuşku duyan septiklerin ve değer rölativistlerinin eleştirilerinin üstesinden gelmek için ikili bir karşıtlık kurar: Değer ile değer yargısı. Zamana ve mekâna göre değişen, süjeye göre durumsal olan değer idesi değil, değer algılanmasındaki farklılık, değerlendirici düşüncenin şekli; değer yargısıdır. Değerlendirici düşünceye ya da insanın değer bilgisine nasıl sahip olduğu sorusunun cevabı üçlü bir işleme tabidir: (1) Değerlendirme metodik ve kavramsal açıdan akli bir işlemdir; dış dünyadaki şeyler, olaylar, objeler akıl tarafından kavranır, (2) İkinci işlem duygusaldır ve sezgiseldir. Akıl sunduklarına duygu, haz, elem, sevgi, nefret gibi değişik biçimlerde tepkiler verir, (3) Akıl, duygunun tepkisini, kendisi tarafın-

²⁶ A. Harris Harriet, **God, Goodness an Philosophy**, England, Ashgate, 2011, pp. 220-221.

²⁷ Daniel O. Dahlstrom, "Book Reviews", **The Catholic Historical Review**, Vol: 85, No: 2, 1999, pp. 315-317.

²⁸ Aral, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, s. 52.

dan sunulan obje ile ilişkiye getirir, ona bağlar²⁹. Nihayetinde de değer yargısı meydana gelir. Fakat “değer yargısı değer denilen ideali her durumda içerir”³⁰. Aral, değer bilgisinin aklın ve duygunun birlikte iş görmesiyle ortaya çıktığının altını çizer.

(1) Değer ideleri, duyum-deney dışı, zaman ve mekân dışı (realite dışı) düşünsel tasarımlar olarak objektiflerse, ama zaman ve mekânda yer tutan, duyu ve akılla algılayan bir ‘tin’ aracılığıyla varlık kazanıyorlarsa ve her değer yargısı değer ideasını içeriyorsa,

(2) Değerler insanın tinsel yanı ile; akıl ve duyu süreciyle gerçekleştiriliyorsa,

O halde daha baştan değer düşüncesinin matematik hakikatler gibi insanın tinsel yanınca kavrandığından söz edemeyiz. Zira ‘duyu’ zaten baştan beri işin içindedir. Değer ile değer bilgesi ya da değerlendirci aşama birbiriyle iç içe geçmiştir aslında. Değer felsefesi değer ile değer yargısını ayrı düşünse de ikisi ayrıştırılamaz ölçüde birbirine sirayet eder. Zira insanın tinsel yanı, yani salt düşünsel değerlerin taşıyıcı organı, daima değerlerin gerçekleştirilmesi için insanı zorlar. Değer yargısı olmadan, örneğin “x güzeldir” gibi değerlendirci bir yargı olmadan ‘güzellik’ değeri soyut ve ideal olarak kalır. Diğer yandan soyut-apriori güzellik değeri olmadan da insan bir tablonun güzel ya da çirkin olduğu yargısında bulunamaz. Değer-değer yargısı karşıtlığında eksen vazifesi gören ‘tin’, ayrıştırılmış iki dünyadan birisinin ötekisine (birbirine) saçılmasının anahtarıdır. Adalet değerinden (soyut-mutlak-formel), ‘x adildir’ değer yargısına sıçrama ‘tin’in sözde mevcudiyeti; değerlendirci düşünce organı sayesinde mümkündür. ‘Tin’in aşkın boyutu, sözde mevcudiyeti ve nihayet akıl-duyu süreci çekip alındığında değer felsefesinin zemini şiddetli bir depremle sarsılır. Öyleyse ‘tin’in merkezî rolü, ikili karşıtlığı birbirine bağlayarak objektiviteyi ve *Logos* dayanaklı bilimselliği sorunlu hale getirir.

2.2. Aral Metinlerinde ‘Tin’in Örtülü Yurtsuzluğu

Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (1992) kitabında Hessen ve Hartmann’a atıf yaparak, metafizik varlık ile etik değerler arasındaki çatışmaya girmeden Tanrı ismini kullanır: “İnsanın bizzat kendini *Tanrı* yerine koymasından başka bir şey olmayan kültürün her Tanrılaştırılması, insanın sonluluğuna takılıp kalacaktır. Bu durumda, insanın bizzat kendine, kendi insanlığına karşı suç işlemek için, (...) *Tanrı* olamayacağına göre, bir hayvan olmak tehlikesine düşmemek için, her an *homo universalis* idesi ve idealini bir kutup yıldızı gibi gözünün önünde bulundurması, içini felsefe ile aydınlatması zorunlu görünür”³¹.

Aral metinlerinde Tanrı, bilimsel hakikatin argümanlaştırılmasında sessizce metafizik varlığını hissettirir; ‘varsayılan bir Tanrıyı, teizmi’ sükûnet içinde onaylar. Tanrı hayaletimsi bir varlık gibi insanın etrafında dolaşır ve sürekli ona ‘sen Tanrı olamazsın, zira sen varolan olarak kültürel/tarihsel bir gerçekliğin içindesin’ der. 2005 yılında yayınlanan *Varlığı Vareden İlke Sevgi* adlı kitabında ‘tin’in yeri yurdu, insan ve değerlerin ontolojik kavranışı üzerine ‘inşa’ edilir: “İnsanın insan olmak üzere tamamlanıp yetkinleşmesi için onun

²⁹ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 59.

³⁰ *Ibid.*, s. 59.

³¹ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 89. (Vurgular bana aittir).

tinsel yanının varlığa kavuşmasının gerekeceği açıktır (...) Bunun içindir ki tinsel yanımızda varlığa kavuşan, varlıkla bağlantılarını orada bulan hakikat, etik, estetik gibi yüksek değerlerin gerçekleştirilmesi zorunludur. Tinsel yanımızın (...) yetkin bir varlık kimliğine kavuşması ancak bu değerleri içten kabullenip onları gerçekleştirmemize bağlıdır”³².

Aynı kitapta Aral'ı Tanrıya ulaştıran gerekçeler nihayet açıkça sorgulanır: İnsanın tinsel yanının kaynağı nedir? Bu yüksek değerlerin en yükseğinde ne vardır?

“...değerleri kendi benliğinde gerçekleştirme iradesi dediğimiz eros, sonsuzu kucaklama, onunla birleşme isteği olarak YÜCE OLAN'a yöneliktir; diğer bir deyimle bu sevgi TANRI SEVGİSİ olarak görülür (...) Sevgi'de Tanrı sevgisine zorunlu olarak ulaşıyoruz; çünkü bizi var etmiş ve bundan sonra da var edilecek olan tek güç sevgidir, tek varlık ilkesi odur ve ancak Tanrı sevgisi, iki taraflı olmakla bize, bizi var ettiği gibi, sonsuza dek var olabilme umut ve güvencesini vermektir”³³.

Aral metinlerinin alt katmanlarında gizlenen ve “yüce olan”, “sevgi”, “değer”, “tin” gibi isimlendirmelerle üstü örtülen kavramlar dönüp dolaşıp Tanrıyı imler. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* kitabında değerlerin objektifliği ve bilimselliği iddiasının ‘tin’ üzerinden kavramsallaştırılışı, sonraki kitaplarında nihayet yüzünü açıkça metafizik varlığa döner: ‘Tin’ artık bir Tanrı sevgisidir. Aral'ın ilk dönem metinlerinde bu, belirgin bir şekilde dile getirilmese de değerlerin kucakladığı sonsuz yüceliğin gösterileni ya da zemini olarak Tanrı çoktan işini görmüştür; değerlere ‘tin’ sayesinde kendi benliğinde sahip olan insan, metafizik Tanrıya zorunlu bir şekilde bağlanır. Bunun anlamı, aşağıda gösterileceği gibi, adaletin “salt bir değer” olması ve hukukun asıl amacının adalet oluşu söyleminin örtülü bir Tanrı ismine sürekli gönderilerde bulunmasıdır. Ne var ki adaletin-hukukun bilimsel metotlarla kavranabileceği savı öne çıkarılır ve ‘bilimsel’ hakikat iddiası, metnin mevcudiyet metafiziğine dair ön dayanaklarının ve ön kabullerinin üzerini örter. Metinler arasında bastırılmış ‘öteki’ kavram olan Tanrı, gerçekte Aral'ın tüm anlatısının merkezindedir. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* (1971) kitabında Tanrı ismi geçmez; ama varsayılır, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*’nda görünür; ama işlevsizdir ve nihayet *Varlığı Vareden İlke Sevgi* kitabında Tanrı ismi gün yüzüne çıkarılır.

Bu metinlerin arasına muhtemelen 1997 yılında yazılan “Ahlâkın Zorlaması” makalesini de eklememiz gerekir. Adı geçen makalede Aral, ödev ahlâkının, değerlerin soykütüğünün Tanrı iradesine bağlanamayacağını ifade eder. Hessen'den yaptığı alıntıda, *teonom* tanrı dayanaklı ahlâk anlayışını eleştirirken ahlâki olması gerekenin gücünün Tanrıdan değil, değerler teorisini esas alan ödev düşüncesinden kaynaklandığını belirtir. Fakat öte yandan Tanrının metinsel izleklerde görünmeyen mevcudiyetini ifşa etmeyi de ihmâl etmez: “Otonomi ile teonomi arasında bir çatışki, bir karşıtlık yoktur, olamaz. Çünkü insan sırf bir ahlâki varlık değil, aynı zamanda dinî bir varlıktır. Değerler teorisinin saptadığı üzere, hakikatın, iyinin ve güzelin değerleri olduğu gibi kutsal (Tanrısal) olanın değerleri de vardır ve algılanmaktadır”³⁴. O halde ahlâki ‘olması

³² Vecdi Aral, **Varlığı Vareden İlke Sevgi**, İstanbul Barosu, 2005, s. 81.

³³ Aral, **Varlığı Vareden İlke Sevgi**, s. 78. (Vurgular orijinal metne aittir).

³⁴ Vecdi Aral, “Ahlâkın Zorlaması”, **İnsan Özgür Mü?**, İstanbul Barosu, 2004, s. 324.

gereken' (...) ödev çağrısı ise Tanrının bir çağrısı, vicdanın sesi de Tanrının sesi olarak görülür"³⁵.

Sorun, değerlerin objektifliği tezi ileri sürülürken Tanrının, 'tin'in gösterileni Olması ve tam da bu nedenle, her 'bilimsel' göstergenin sessizce metafizik bir varlığa atıf yapmasıdır. O zaman şimdi cevaplanması gereken soru şudur: Hukukun bilimselliği, değerlerin onto-metafizik zemini üzerinden tartışılıyorsa ve değerlerin nihaî dayanağı "Tanrının sesi"ne gönderme yapıyorsa, hâlâ neden ve nasıl adalet değerinin objektifliğine dayanarak hukukun bir bilim olduğunu ileri sürebiliriz?

3. Radbruch-Aral: "Tanrının Sesi" Olarak Adalet

Aral'ı doğal hukuk ekolünde özgünleştiren temel ayırım, adalet ve hukuk arasında kurduğu 'bilimsel' ilişkidir. Fakat bu konuya geçmeden önce hukuku adalet değerine yönlendiren Radbruch'un doğal hukuk düşüncesini kısaca açıklamamız gerekir. II. Dünya Savaşının hemen öncesinde bir grup Alman hukukçu 19. yüzyıl ortodoks Fransız-Alman hukuk yaklaşımını değiştirmeye ve tartışmaya başlar. Onlara göre mevcut hukuk anlayışı, hukuku kodifiye edilmiş kurallardan ibaret görmekte ve yargıçların, önüne gelen her türlü davada önceden kodifiye edilmiş yasaları uygulamaları beklenmektedir. Buna karşın eleştirel mesafelerini koruyan bazı hukukçular, sonradan *serbest hukuk doktrini* (*free law doctrine*) adını verecekleri bir manifesto kaleme alarak şu iddiada bulunurlar: Yasaların katı bir şekilde uygulanması adaletin gözden düşmesine sebebiyet verir. Birincil tezleri ise hukuktaki boşlukların, yargıçlara hukuk yaratma yetkisi tanınması yoluyla doldurulmasıdır. İşte 1906 yılında *serbest hukuk doktrini* metnini kaleme alan Radbruch ve H. Kantorowicz, 19. yüzyıl katı hukuksal pozitivismine karşı doğal hukuk düşüncesini oldukça değişik bir tarzda yeniden şahlandırır. İtiraz noktaları Fransız Medeni Kanunu'nun 4. maddesinde yer alan 'yargıç, yasanın sustuğu, belirsiz olduğu ya da yetersiz olduğu gerekçesine sığınarak karar vermekten kaçınırsa ihkak-ı haktan imtinaetme suçunu işlemiş olur' maddesinde toplanır. Onlara göre bu madde, hukuksal pozitivismin megalomanlığını, diğer hiçbir bilimde olmayan hakikate-adaletle dair bir 'tamamlanmışlık' iddiasını ifade eder. Hukuk yasalardan, adalet de yasa koyucunun usulüne uygun kabul ettiği normların uygulanmasından ibaretse, o zaman hukuk bilimi, sanki bir gökbilimcinin ya da botanik bilimcinin her türlü soruya bir cevabının olduğuna dair sahip olduğu kibirli inançla aynı şey demektir. *Serbest hukuk doktrini*'ne göre Ortodoks din inancı da böyle bir fikre kapılmasına rağmen pozitif bilimlerin onun maskesini düşürmüştür; şimdi sıra hukuksal pozitivismin maskesini düşürmeye gelmiştir³⁶.

Her ne kadar Radbruch düşüncesini, Nazi Almanya'sı döneminden önce ve sonraya göre farklı değerlendirmek mümkünse de aslında Radbruch'un hukuksal pozitivismin ve doğal hukuk akımının bir tür kombinasyonunu yaptığını söyleyebiliriz. 1932 yılında yazdığı *Hukuk Felsefesi (Rechtphilosophie)* kitabında değer felsefesi ve yeni-Kantçı düşünürlerin fikirlerinden yola çıkarak üçlü bir şema geliştirir: (1) Varoluş ya da gerçekliğin değer yoksunluğuyla iliş-

³⁵ Johannes Hessen, *Lehrbuch der Philosophie, Zweiter Band, Wertlehre, 2. Auflage, München-Basel, 1959, s. 206. Aktaran: Ibid., s. 325.*

³⁶ Frank Kantorowicz Carter, "Gustav Radbruch and Hermann Kantorowicz: Two Friends and a Book-Reflection on Gnaeus Flavius' Der Kampf um die Rechtswissenschaft (1906)", *German Law Review*, Vol: 7, 2005, p. 663, 681.

kili 'değer-körü' (*value-bind*) bakış, (2) Mutlak değerlerin uygulanabilirliğini gösteren kültürel kavramlarla belirlenmiş kültürel alanlara ilişkin olarak 'değer-ilişkili' (*value-relating*) bakış, (3) Hakikat, iyi, güzel ve adalet gibi mutlak değerlerle ilişkili 'değerlendirici' (*evaluative*) bakış³⁷. Radbruch'un üçlü bakışı adalet-hukuk ilişkisine rölativizm penceresinden metodik bir düalizmle baktığını gösterir; varoluş ve değer farklı alanlara aittir ve 'olması gereken' 'olan'dan çıkarılamaz. Rölativizm ise değer yargısının dünyaya ve değerlere tikel bir bakışı yansıtmamasını ifade eder³⁸. Radbruch için etik bir değer, hipotezin, kültürel bir teorinin doğruluğu ya da yanlışlığı bilimsel ya da deneyimsel bir metotla tespit edilemez. İnsan değerlere, mantıksal savunmalardan daha ziyade, inanır. İnsanın kişisel tutumu, değerlerin olası tüm bilimsel tanımlarının yerini alır. Ne var ki Radbruch'un Kantçı idea düşüncesini rölativizmle beslemesi, onu, Humecu bir kuşkuculuğa da sürüklemez. Amacı, değerlerin sübjektifliği ve verili gerçekliğin ampirikliği arasındaki boşluğun, diğer bir deyişle 'olması gereken' ile 'olan' karşıtlığı arasındaki mesafenin mantıkla ya da herhangi başka bir rasyonel metotla kapatılamayacağını göstermektir. 'Olması gereken' bir değer, ampirik bilimle gösterilemez; sadece başka bir değerle kanıtlanabilir. Değerlerin bilimsel yöntemlerle rasyonalize edilememesi tam da onların sübjektif olmaları nedeniyle. Değerler teorik olarak değil, pratik anlamları nedeniyle hukuk ideası için önemlidir³⁹.

Değerlerin tarihselliği ise hukukun sadece bir değer ya da ideal değil, varolan toplumsal-olguları yeniden yorumlayarak kendisini gerçekleştiren kültürel bir kavram olmasını ifade eder. Kültürel anlamıyla hukuk, yine belirli değerlerle ilişkili olarak gerçekliği tanımlar. Hukukun geçerliliği bu anlamda, mutlak ya da ideal değerlere hizmet etmesine göre belirlenir: Belirli bir hukuk ya da yasal norm, bazı insanların gözünde adaletsiz olsa da (sübjektivizm) adil olmaya ilişkin soyut değere hizmet etmesi nedeniyle hâlâ hukuktur; geçerlidir. Dolayısıyla Radbruch için idea/değer olarak adalet ve hukuk ile yasanın ampirik gerçekliği birbirinden farklıdır. Hukukun insan işi olarak anlamı değer ilişkili bakışla, adalet ideasıyla kavranabilir; fakat diğer yandan hukukun yargısal kararlarda altı çizilen buyurucu kurallardan oluşan bir yapısı da vardır⁴⁰.

Hukukun hem buyurucu kurallar hem değer ideasıyla iç içe geçen yapısı, Radbruch'a göre, hukukun birbiriyle çatışan üç özelliğini öne çıkarır; amaçsallık (*purposiveness*), adalet ve hukuksal belirlilik (*legal certainty*). Kültürel bir kavram olarak hukukun amacı hukuk ideasına hizmet etmektir. Hukukun idesi adalettir, adaletin özü ise eşitlik; eşit durumda olanlara eşit davranma. Fakat Radbruch'a göre adalet, hukuk kavramıyla tüketilemeyecek bir muhtevaya da sahiptir. Adalet, "eşit ve farklı olana kimin karar vereceği ve onlara nasıl davranılacağı" sorusunun cevabını vermez. Adalet mutlak, biçimsel ve evrensel bir değerdir; birisi için adil olanın tüm ötekiler içinde adil olduğunu kabul eder. Tam da bu nedenle adalet diğer iki ilke ile (hukuksal belirlilik ve amaçsallık) sürekli yarışır. Amaçsallık, kamusal yarara, insanların faydasına

³⁷ Stanley L. Paulson, "On the Background and Significance of Gustav Radbruch's Post-War Papers", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol: 26, No: 1, 2006, p. 29.

³⁸ Torben Spaak, "Meta-Ethics and Legal Theory: The Case of Gustav Radbruch", *Law and Philosophy*, Vol: 28, 2009, p. 264.

³⁹ Anton Hermann Chroust, "The Philosophy of Law of Gustav Radbruch", *The Philosophical Review*, Vol: 53, No: 1, 1944, pp. 26-28.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 29.

hizmet eder; hukuku mümkün olduğu kadar bireyselleştirme yanlısıdır. Adaletin genelliğini, hukuk ideasını rölativize eder, tarihselleştirir. Hukuksal belirlilik ise yasanın uygulanması haksızlık-adaletsizlik yaratsa bile o yasanın uygulanmasını dayatır. Zira hukuk bilinebilir, tahmin edilebilir olmalıdır ki toplumda barış ve düzen sağlanabilsin⁴¹.

Radbruch açısından savaş sonrası kaleme aldığı metinlerde tartışılan en önemli sorun şudur: Mutlak bir değer olan adaleti doğrudan uygulamak, diğer iki hukuk ilkesine rağmen, mümkün müdür? Radbruch'un cevabı "*Yasal Hukuksuzluk ve Yasa-Üstü Hukuk*" (*Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law-Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*) metninde açıkça ifade edilir: "Pozitif yasa metninde, adaletin özü olan eşitlik yoksa o yasa kusurlu hukuktur (flawed law), zira hukukun tam da doğası olan adalet değerini içermemiştir. Pozitif yasayı da kapsayan hukuk, adalete hizmet etmiyorsa, bir sistem ya da kurum şeklinde tanımlanamaz. Geçerli bir hukukun adalet standardını içermesi gerekir"⁴². "*Beş Dakika Hukuk Felsefesi*" metnindeyse, tıpkı Scheler'in değerlerin çıkış noktasına 'tin' üzerinden Tanrıyı yerleştirmesi gibi, hukuk ve ahlâk arasında yapılan ayrımın dayanağına "Tanrının sesi"ni koyar:

"Şu halde her türlü hukuk koymadan daha güçlü olan ve kendileriyle çelişen yasaların geçerliliklerini yitirebilecekleri hukuk ilkeleri vardır. Bu ilkelere doğal hukuk ya da aklın hukuku denmektedir (...) İnançın dilinde, aynı düşünceler İncil'den iki ayetle tescil edilir. İlkinde şu yazılıdır: Üzerinizde yetki sahibi olan otoritelere karşı itaatkâr olun. Ama diğer yandan şu da yazılıdır: İnsanlardan ziyade Tanrıya itaat edin. Bu yalnızca dindarca bir dilek olmayıp, geçerli bir hukuk önermesidir. İki direktif arasındaki gerilimin çözümü, üçüncü bir hükme başvurarak bulunamaz: 'Sezarın hakkını Sezara ve Tanrının hakkını Tanrıya verin'. Zira bu hüküm bileayrım sınırını belirsiz bırakır. Ya da daha ziyade çözümü, yalnızca özel durumda bireyin vicdanına konuşan Tanrının sesine bırakır"⁴³.

Yukarıdaki "ahlâki 'olması gereken' (...) ödev çağrısı ise Tanrının bir çağrısı, vicdanın sesi de Tanrının sesi olarak görülür" Hessen alıntısıyla Radbruch'un, adalet buyruğuyla yasaya itaatsizlik edildiğinde kişinin Tanrının sesine göre davrandığını belirtmesi, Aral'a bir dereceye kadar ilham verir. Ancak Aral, adaletin objektif bir değer olduğunu kanıtlamak ve Tanrının sesini bastırmak için daima 'bilimsellik' vurgusunu öne çıkarır. Oysa hukukun ve adaletin bilimselliği savı, yine ve yeniden aşkınlığı maskeleyen vazifesi görür.

4. "Bilim Sarayı"nın Prensleri!

Hukukun bir bilim olduğu savının ısrarla sahiplenilmesinin altında yatan neden hukuka 'itibar' kazandırma gayretidir. J. H. Kirchman, "*İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği*" adlı makalesinde, "hukuk denilen şeyin tesadüfi ve keyfi olduğunu, bu itibarla hukuk ilminin gerçek konusunun bu keyfi değişikliklere maruz kalan kanunlar değil, ancak toplumda fiilen yaşa-

⁴¹ Gustav Radbruch, "Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law (1946)", **Oxford Journal of Legal Studies**, Vol: 26, No:1, 2006, p. 6.

⁴² *Ibid.*, s. 7. (Çeviri değiştirilmiştir).

⁴³ Gustav Radbruch, "Beş Dakika Hukuk Felsefesi", Çev. Hayrettin Ökçesiz, **HFSA**, Sayı: 1, 1997, s. 67; Gustav Radbruch, "Five Minutes of Legal Philosophy (1945)", Trans. by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson, **Oxford Journal of Legal Studies**, Vol: 26, No: 1, 2006, p.15. (Çeviri İngilizce metinle karşılaştırmalı olarak değiştirilmiştir).

makta olan, fertler arası münasebetlerde gerçekleşen hukuk”⁴⁴ olabileceğini söylediğinde Aral, sosyolojik hukuk biliminin tek ve yeterli olma iddiasının üstesinden gelmek için yeni bir hukuk anlayışı oluşturmaya girişir⁴⁵. Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* kitabında Hessen okumalarından etkilenerek tek olan varlığı anlamının ancak *adibilgiden* farklı olan *bilimsel bilgi* ile olanaklı olduğunu öne sürer. Kitabın temel dayanağı, çok görünüşlü hukuk fenomenini kavrayabilmek için bilimsel düşünme yasalarından nasıl faydalanılacağı noktasıdır. Bilimsel bilginin konusu olan tek varlık ‘real’ ve ‘ideal’ bilimler ayrımından yola çıkılarak araştırılır. Real bilimlerin bilgi kaynağı deney iken, ideal bilimlerin, değerler alanında *sezgi* de dahil olmak üzere, duyumlardan bağımsız olan *akıldır*. Bu iki bilimsel inceleme ayrımı, fizik bilimini real bilimlerde; matematik, mantık konuları ile etik ve estetik değerleri ideal bilimlerde sınıflandırmaya götürür. Ancak real bilimler bir yandan ‘doğa bilimleri’ diğer yandan ‘tinsel bilimler’ grubuna ayrılır. Doğa bilimlerinde zaman-mekân düzeni içerisinde belli nedensellikler (*kozalite*) incelenir. Tinsel bilimlerin araştırma konusu ise salt nedenselliğe bağlı olaylardan farklı, rasyonel bir kavramaya elverişli olmayan, değerlerin etkisini taşıyan kültür olaylarıdır. Kültür olaylarının tinsel bilimlerin araştırma nesnesi şeklinde kategorize edilmesi ilerde hukukun değişik açılardan bilimsel araştırmaya konu olmasının kanıtı olarak sunulur⁴⁶.

Bilimsel sınıflandırmanın hemen ardından Aral, hukukun çok boyutlu bir görünüme sahip olduğunu, bu yüzden ayrı ayrı bilimsel disiplinlerin inceleme konusu olabileceğini belirtir. ‘Olan’ hukuk ile ‘olması gereken’ hukuk arasında yine bir ayrım yapılır: ‘Olan’ hukuk başlığında, metafizik spekülasyonlardan arındırılmış, deneysel verilere dayanan *hukuk sosyolojisi* ile hukuku belirli bir zaman içinde ele alan ve bir kültür olayı olarak inceleyen *hukuk tarihisınıflandırılır*. ‘Olması gereken’ başlığında ise yürürlükteki yasaları ‘ideal’ bir ‘olan’ perspektifiyle ele alan *dogmatik hukuk bilimi* (pozitif hukuk bilimi) ile yine ideal bilimlerinin konusu olan ve hukuku ‘salt bir olması gereken’ açısından inceleyen *hukuk felsefesiyer* alır⁴⁷.

Hukuku bir ‘olay’ şeklinde ele alan bilimleri ve metotlarını şu şekilde sistematikleştirebiliriz: (1) Real Bilimler; gerçeklik, zamana bağlılık, nedensellik, tümevarım (endüksiyon), deneysellik, genel-soyut yasalar.

⁴⁴ Julius Hermann Kirchmann, “İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği”, Çev. Coşkun Üçok, Ankara, 1949. Aktaran:Vecdi Aral, “Hukuk İlimini Gerçek bir İlim Haline Getirmek”, *İnsan Özgür Mü?* İstanbul Barosu, 2004, s. 335.

⁴⁵ Aral metinlerinin, bilimsel düşünme yasalarının katılığına ve eksikliğine yapılan vurguya rağmen, yine ‘bilim’ kimliğinin büyümesine kapılmasının bir diğer nedeni pozitivistimin yetersizliğini göstermektir. Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* kitabının ön-sözünde doğal hukuk geleneğini sahiplendiğini belirtir ve amacını “pozitivistimin sakatlığını” göstermek şeklinde belirler. Fakat pozitivistimi, adalet ve doğal hukuk konularının sanki değinmediği ya da içermediği bir alana sıkıştırarak tanımlar: Pozitivistim “bir dünya görüşüdür ve her dünya görüşü gibi onun da duygusal ve mizaca bağlı bir öze dayanmakla yenilgiyi kabul etmesi hemen hemen olanaksız görünmektedir” (Aral, “Ön-söz”, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**). Böylelikle Aral, daha baştan şunlarıvarsayar: (1) Adalet ya da doğal hukuk düşüncesi “bir dünya görüşü” değil, bir *bilimdir*, (2) Adalet ya da doğal hukuk konuları “duygusal ve mizaca” bağlı değil, *objektiftir*.

⁴⁶ Vecdi Aral, **Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine**, İstanbul, Filiz, 2001, ss. 119-126.

⁴⁷ *Ibid.*, ss. 128-140.

(1) a. Doğa Bilimleri	→	Hukuk Sosyolojisi
(1) b. Tinsel Bilimler	→	Hukuk Tarihi

Tinsel bilimler, doğa bilimlerinden farklı olarak, teleolojik yorumu, orijinal-bireysel yasayı, kültürel olguları ve bir yönüyle real bilimlerin metodunu kullanır.

Hukuku 'olması gereken' şeklinde ele alan bilimleri ve metodlarını ise şu şekilde sınıflandırabiliriz:

(2) İdeal Bilimler; duyum dışı, soyut, zaman-mekân dışılık, sezgi, duyumlardan bağımsız olan akıl, yeter neden yasası ve çelişmezlik, tümdengelim (dedüksiyon).

(2) a. Dogmatik Hukuk Bilimi

(2) b. Hukuk Felsefesi

5. Bilim Olarak Adaletin Yapıbozumu

Hukukun, 'olan' ve 'olması gereken' farklılaşması ölçüt alınarak bilimsel bir sınıflandırmaya tâbi tutulmasında en büyük paye 'adalet' değerine verilir. "Aslında" der Aral, "tüm hukuk bilimi, hukuka yönelik, hukuk adını taşıyan bütün bilimlerin bir adalet ve doğal hukuk bilimidir"⁴⁸. Hukuku bilim yapmanın temel amacı ise Aral'a göre, onu yaratan kanun koyucunun keyfi arzu ve iradesinin dışında, ona gerçekten bir objektivite kazandırabilmektir. Bu objektivite, hukukun değişik boyutlarını; bir "kültür olayı", "sosyolojik bir olay", "pozitif yasa" ve nihayet hukukun üstünde bulunan "değer"leri kapsayacak bir şekilde nasıl sağlanabilir? Adalet değeri sorunun biricik cevabıdır. Öyle ki Aral, hukuku doğa olayı kategorisindeki nedenselliğe indirgemeyen ve yasa koyucunun usulüne uygun çıkardığı yasaları sorgulayan "bilimsel ve çağdaş zihniyete" sahip doğal hukukçuların dahi, argümanlarını kişisel-öznel felsefi değerlendirmelere değil, doğrudan "adalet bilimi"ne bağlamalarını zorunlu kılar. Bir diğer deyişle, hukuk sosyolojisi ve dogmatik hukuk bilimiyle ilgilenenlerin yanı sıra "hukukun geçerliliği ve vicdanları yükümlü kılacağı konusunda" üstün bir güce başvuran doğal hukukçular bile 'bilimsel' olmak zorundadır. 'Bilimsel'lik ise "vicdandan kaynaklanan soyut adalet ve diğer tüm yüksek değerlerin buyruğunda"⁴⁹ olmaktadır. Öyleyse tüm hukukçulara ve nihayet doğal hukukçulara tavsiye edilen, 'adaleti bilime sığdırmaya çalışma'nın mantığını şu şekilde kurabiliriz:

(1)	(2)	(3)
<i>Değerler objektiftir,</i>	<i>Hukukun idesi adalettir,</i>	<i>Bilimsel olan objektif olandır,</i>
<i>Adalet bir değerdir,</i>	<i>Adalet objektif bir değerdir,</i>	<i>Hukuk 'objektif' bir 'değer'dir,</i>
<i>O halde adalet</i>		
<i>objektif bir değerdir.</i>	<i>O halde hukuk objektiftir.</i>	<i>O halde hukuk bir bilimdir.</i>

Aral, hukukun *adalet (hukuk felsefesi)*, *toplumsal yaşam (hukuk sosyolojisi)* ve *düzen (dogmatik hukuk)* fonksiyonlarının ayrı ayrı bilimselliğinin "hukukun oluşumundaki etkenlerin objektivitesinden" kaynakladığını belirtir. Huku-

⁴⁸ Vecdi Aral, "Hukuku Bilim Yapan Nedir?", **İnsan Özgür mü?**, İstanbul Barosu, 2004, s. 361.

⁴⁹ Aral, "Hukuku Bilim Yapan Nedir?", ss. 360-361.

kun objektiviteye sahip olması, onu yaratan yasa koyucunun ve uygulayan yargıcın keyfi arzu ve iradesinin dışında bulunması demektir. *Düzen* fonksiyonu akıl sahibi insanın her zaman ve her yerde aynı mantık yasalarına uygun düşünme yeteneğini gösterir. *Toplumsal gerçeklik* hukuku real yanıyla, yalnız bir olay olarak kozal yasalar çerçevesinde inceler. Nihayet hukukun gerçekleştirilmeye yöneldiği *adalet* ise tinsel değerlerden biri olarak objektif bir geçerliliğe sahiptir. Her üç fonksiyonda hukukun bilimselliğini sağlar. Peki, bilimsellik için gerekli olan nedir? Aral bunları iki başlıkta tespit eder: (1) Bilimin konusu ya da nesnesi değişken, değişebilir olsa da elde ettiği bilgilerin doğru ve geçerli olması, (2) Yönelindiği konuya, objeye ilişkin elde ettiği bilgilerin sağlam metotlarla elde edilmesi. Öyleyse hukukun değer yanını, ideasını deyimleyen *adalet*; (1) hukukun konusu olduğu, en azından hukukun ideal fonksiyonu olarak bilimin konusu olduğunu söyleyebiliriz ve yine Aral’a göre (2) *adalet*in objektifliğini, ona ilişkin elde edilen bilgilerin doğru ve geçerliliği ile sağlam metotlarla elde edilmesinin sağladığından bahsedebiliriz⁵⁰. Yapıbozumsal soru şudur: Hukukun değer boyutunun ya da *adalet* değerinin objektifliğini kanıtlama uğraşı bakımından bilimsellik vurgusunun Tanrıdan, politikadan, inançtan, kişisel arzu ve eğilimlerden ayrı ve özerk olması gerektiğini iddia eden Aral metinleri, gerçekten bu iddiaya bağlı kalabilmiş midir?

Bu soru bizi değerlerin objektifliğini tartışmaktan ziyade şu sonuca götürür: Şayet *adalet* değeri ve *adalet*in içeriğine ilişkin değer yargısı akılla, sezgiyle, duyguyla, yasayla, kanun koyucuyla, toplumsal dinamiklerle, örf ve adetle vb. gerçekleşecekse, o zaman daha baştan değerın gerçekleşme aşamasında objektivitenin hasara uğrayacağını önvarsaymış oluruz. Yukarıda ifade edildiği gibi değerler gerçekleşmekle tamamlanıyorsa, değerlendirici düşüncenin keyfiliklerinin işin içine karışmasına göz yumulmuş demektir ve dolayısıyla hukukun bilimselliği için gerekli olan objektivitenin sağlanması -doğru metotlarla elde etme-hukukun keyfilikten uzak olmasına ilişkin savı tartışmalı hale getirir.

Aral, hukukun bilimselliğinden kuşku duymaz ve Radbruch’tan şunu alıntılar: “Bilimin konusu onu kavramak üzere yöneldiği herhangi bir objedir; oysa içeriği, yöneldiği objeye ilişkin elde ettiği bilgilerin, yargıların bütünüdür. Buna göre, bilimin objektifliğini konunun değişmezliği değil, daha çok içeriğinin doğruluğu, genellikle geçerliliği sağlar. Hukuk biliminin konusu olarak hukuk değişebilir de olsa, objektifliği, bu hukuka ilişkin bilgilerin doğruluğu, sağlam metotlarla elde edilmiş olmasıyla kurtarılacaktır. Doğaldır ki burada matematik bir kesinlikten söz edilemez; ancak yine de bilimsel metotlarla elde edilen bilgilerin genellikle geçerli olması olanaklıdır”⁵¹. “Kurtarılacaktır” kelimesinin altı çizilmelidir. Aral, sürekli hukuka bir objektivite kazandırma, onu bilimsel bir bilgi kılmaya uğraşındadır. *Adalet*in objektifliği ve hukukunamacında bu objektif-soyut değeri gerçekleştirmek olduğu ileri sürülerek *bilimsel, doğru ve geçerli* bir yargıya ulaşılır. Oysa “her yargı nihayetinde bir inançtır, en dolaysız deneyimlerle ilgili yargılar bile, yani bizzat gördüğümüz, dokunduğumuz bir nesneyle ilgili kurduğumuz bir cümle bile temelinde bazı inançlara dayanır. Yargılarımızı gerekçelendirebildiğimizde ancak bu yargılar bir bilgi ifadesine dönüşür”⁵². Demek ki bilimsel bilgi *inançtan* yalıtılamaz⁵³. Aynı şekilde Radbruch’un

⁵⁰ Aral, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, ss. 158-161.

⁵¹ Gustav Radbruch, **Rechtphilosophie**, Stuttgart, 1956. Aktaran: Aral, **Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine**, s. 11.

⁵² Ertuğrul Uzun, **Akıl Tutkunu Hukuk**, İstanbul, XII Levha, 2010, s. 7.

ifade ettiği gibi, değerler, bilimsel metotlarla kanıtlanmak yerine inançla işlerlik kazanır. ‘Hukuk bir bilimdir’ yargısı aslında hukukun bir bilim olduğuna ilişkin gerekçelendirilmiş bir inançtır da. Bir şey ‘bilimsel’ bilgi ile gerekçelendirilse dahi, bir inanç yargısı olmayı sürdürür. Her inanç belli ölçüde sübjektiflik ya da arızilik unsurunu içerir. Dolayısıyla her bilimsel bilgi ‘öz’ünde, iddia ettiğinin aksine, objektifliği zedelenmiş bir yargıdır. Aral, ‘hukuk nedir’ sorusunu, yasa koyucunun keyfi iradesinden, öznel, kişisel yargılardan arındırmak adına, adaletin objektivitesine sığınarak cevaplar; ne var ki ‘kaçındığı’ şeyler işlerini çoktan görmüştür; sübjektiflik ve keyfilik, hukukun nesnellığı-bilimselliği yargısına örtülü bir şekilde zaten yerleşmiştir.

Öte yandan Aral, bilimsel düşünceye, bilime bu kadar ciddiyetle yaklaşmasına, bilimsel ayrımları kesin bir şekilde ortaya koymasına rağmen, Hessen etkisiyle bilimi yermeyi de ihmâl etmez. Bilim sınırlıdır, “onun yaratıcısı olan insan aklı sonlu ve noksandır”; “her şey bilimin ve insan aklının alanına girmez”, “pek çok şey onun avuçlarından kaçır”:

“Bugün için, bilimin Tanrılaştırılmasından uzak bulunmaktadır. Çünkü son zamanlarda Batı insanlığı bir takım olaylar yaşamış ve bu olaylar yeni Tanrıyı tahtından indirmiştir. Bütün korkunçluğu ve anlamsızlığı ile iki dünya savaşının insanlığa getirmiş olduğu ruhanî sarsıntılar, yalnız tekniğin göklere çıkarılmış olan değerini kuşkulu yapmakla kalmamış, aynı zamanda bu tekniği yaratan bilime karşı inancı da sallantıya sokmuş, bilimde bir krizden söz edilmeye başlanmıştır. Bilimin sonuçları kadar prensipleri, metotları ve araştırma idealleri de tartışma konusu olmuştur”⁵⁴.

Varlığa bilimsel yasalarla yaklaşmanın elzem olduğunun iddia edildiği sayfalardan hemen sonra 20. yüzyılın ortasında gözden düşen ‘bilimsel’lik savının ileri sürülmesinin anlamı, 19. yüzyıl pozitivizmine mesafeli durmaktır. A. Comte, insanlığın teolojik, metafizik safhadan sonra üçüncü evre olan pozitivist safhaya geçtiğini söylediğinde Aral, mitik düşünceden çoktan kurtulmuş olan modern insanın yeni bir mit (bilimsellik miti) kazandığını ifade eder. *Hukuk ve Hukuk Bilimi*’nde bilimcilik düşüncesine yöneltilen eleştiriler en az bilimin hakikate ulaşmada sahip olduğu öncü rolü savlaması kadar önemli bir yer işgal eder. Hessen 19. yüzyıl pozitivisminin katı bilimciliğini eleştirerek, insan aklının ve ampirik metotların varolanı kavramada yeterli olmadığını söyleyerek bilimin Tanrılaştırılmasının eksikliklerini gösterir. Bilim, kendi başına bir değer değildir, ayrıca rasyonel bilgi insanın tinsel yaşantısını, değerleri bilmesindeki sezgisel ve duyu yanını görmezden gelir. Değerli olan bilimin kendisi ya da meydana getirdiği tekniğe ilişkin sonuçlardan ziyade izlediği teorik amaç; kendinde taşıdığı hakikat değerine hizmetidir. Aral, bilimi ayrıcalıklı kılan hakikat değeri sayesinde pozitivist-rasyonel-ampirik metodun sınırlayıcılığındaki bilim anlayışını eleştirir ve aklın yanına sezgiyi (duyguyu), genel yasaların yanına orijinal-bireysel olayları, kozalitenin yanına ‘tin’i yerleştirir ve bilimsel metotları

⁵³ Aydınlanmanın nesnel-öznel bilgi ayırımına, pozitivismin, bilimsel-sübjektif bilgi karışıklığına, objektif bilimsel yöntemi kutsallaştırmasına ve nesnel bilgiye ulaşmanın bilimin amacı olduğu iddiasına karşı Hans Gadamer ve Derrida gibi “anti-temelci” düşüncüler şunu ileri sürer: Sosyal bilimlerde hakikatin, doğrunun ve objektif bilginin bilimsel yöntemle özdeşleştirilmesi hatalıdır, zira tarihsel ve kültürel kodlardan arındırılmış, saf bir bilgi yoktur. (Bkz. Susan Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, Çev. Hüsamettin Aslan-Bekir Balkız, İstanbul, Paradigma, 1999, ss. 19-24).

⁵⁴ Aral, **Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine**, s. 127.

çoğaltır: En az matematik kadar felsefede bir bilimdir. Aslında Hessen gibi Aral da pozitivistimin bilim anlayışına savaşı açar. Ne var ki savaşı kazanmak için öne sürülen savların -değerlerin-, bilimsel metotlarla bilinebileceklerinin ve bilimsel araştırmanın nesnesi olabileceklerinin ısrarla vurgulanması ters köşeden bilimcilik yapmanın bir başka yoludur.

Aral'ın, bilimin Tanrılaştırılmasının yanlışlığını, rasyonel bilginin yetersizliğini, pozitivistimin bilimsel metotlarının eksikliklerini ifade ettikten hemen sonra yine dönüp dolaşıp değer teorisini aynı bilim limanına vardırmasının gerekli olduğunu şöyle belirleyebiliriz: İlki, Hessen etkisiyle, insanın bütün gücünü kullanarak kendisini bilimin hizmetine vermesi gerektiğini, zira hakikatin bilgisine ulaşmanın başka yolunun olmadığını ileri sürmesidir. İkincisi ise hakikati arayan insanın onu yalnızca kavramlarla ve mantukî düşünceler içerisinde bulmaya çalışırsa asla hakikate ulaşamayacağına dair tespittir. Yalnızca rasyonel düşünceyle değil, aynı zamanda sezgi ve duyguyla da hakikat bilinebilir. Diğer bir deyişle, bilimin amacı olan hakikate sadece mantukla-akılla değil, sezgi ve duyguyu kullanarak da ulaşılmalıdır. O zaman Aral'ın düşüncesinden şu iki sonucu çıkarabiliriz: (1) Bilim hakikat değerinin hizmetindeyken rasyonel düşünce yasalarını kullanır; (2) ancak bu yasalar hakikati anlamaya yetmez; (3) o halde hakikate ulaşmak için sezgi ve duygular da kullanılmalıdır. Yukarıda belirtildiği gibi ideal bilimlerin kullandığı metot sezgidir. Husserl fenomenolojisinde felsefi bilgide kullanılan sezgi, pozitivist bilim anlayışının hükümlerini kırmak için başvurulan bir yoldur. Aral dilinde bu yol, hukuksal pozitivistimin ve sosyolojik metodun hukuka bilimsellik atfetmede yetersizliğini ortaya koymak adına sahiplenilir ve izlenir. Hukukun değer yanına yapılacak 'bilimsel' gönderme, insanın varlık itibarıyla sahip olduğu -akıl yanında- sezgi ve duygunun ('tin'in) öne çıkarılmasına hizmet eder. Bir diğer ifadeyle, yerilen bilimciliğe rağmen, bilimcilik yapmamak için keşfedilen kavram ve metotların bilimsel olduğu savı, metinler boyunca tartışılan temel bir noktadır. Eğer pozitif bilim evresi yeni bir mit yaratmışsa ve hakikate ulaşma yolunda 'akıl' yetersiz ise o zaman sezgi ve duygular kullanılarak elde edilen bilgilerin yine bir tür 'bilimsel bilgi' olduğu, hakikate hizmet ettiği neden ısrarla ileri sürülmekte? Yeni kavram ve metotların -pozitivistimden ayrı- yeni bir tür bilimciliği dayatmadığından nasıl emin olabiliriz? Hakikat değerinin akıl hapishanesinde, teknik-pozitivist bir bilim anlayışının tekelinde olması eleştirel yönüyle anlatıldıktan sonra bu tekeli yıkmamanın 'çareleri' hâlâ neden "yüksek bilimin bilim sarayında" kalarak mümkün olabilmekte?⁵⁵

6. Yapıbozumun 'Son'u

Bilimsellik vurgusu, değerlerin onto-metafizik temellendirmesinin sınırı ve örtüsüdür; değerlerin objektifliğine ve bilimselliğine dair yargı, Kant'ın ahlak yasasının 'sonsuzluğunu gökyüzündeki yıldızlara bakarak içinde' bulan ufuk anlayışı gibi, düzenleyici ve sınırlayıcı bir *Logosa* emanet edilir. Mutlak değer idelerini bilme ya da gerçekleştirme yetisi bilime hasredilir. Değerin kendisi bir türlü sonsuzluğa, aşkınlığa, öteye doğru yol alamaz. Değerlerin metafizik mevcudiyeti uslanmaz bir bilimsellik vurgusuyla sarmalanır: Adaletin sonsuzluğu ya da aşkınlığı insanın tinsel yanıyla, bilimsel düşünme yasalarıyla bir çerçeve alınır ve aradaki mesafe "sağlam metotlarla" kapatılmaya çalışılır. Değerle-

⁵⁵ Bkz. Aral, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, ss. 9-15.

rin zorlayıcı gücü insanın tinsel yanındaysa ve bu gücün bilimsel-sağlam metotlarla izah edilmesi ve geçerli kılınması gerekiyorsa, o halde ister istemez değerli olan 'bilim'in kendisi olur. Ne hukukun hizmet ettiği adalet idesi, ne sanatın yöneldiği güzellik ne de hakikat değeri 'değer'lidir. Değerli olan, herhangi bir objenin (hukuk, adalet) bilimin konusu olabilme ehliyetine göre belirlenir; sanki bilimin araştırma nesnesi olabilmenin koşullarını taşımak yeterlidir 'değer'li ünvanını alabilmek için. Metafizik-ontolojik zeminin merkezine sınırlayıcı bir çit olarak "bilim sarayı" koyulduğunda değerın kendisi geri plana itilir. Adalet idesi öne çıkarılarak 'hukuk bilimi' kimliği yaratılmaya çalışılırken, 'değer'li olan, 'hukukun bilim olmasını sağlayan adaletin objektif bir ide oluşunun sağlam ve geçerli metotlarla ortaya konulması' oluverir. Bir şey 'değer'li isimlendirmesini alacaksa, bu ne o şeyin bilimin konusu olmasıyla ne de olmamasıyla ilgilidir.

Değerlerin salt bir ide olarak insanın tinsel yanında mevcut olduğuna dair ontolojik temellendirme, Derrida'nın kavramlarını kullanırsak, mevcudiyet metafiziğinin yarattığı ve kurumsallaştırdığı bir yanılsamayı temsil eder. Şöyle ki, değer ile değer yargısı arasındaki karşıtlık üzerine kurulan değerlerin objektifliği savı, ikiliklerden değer yargısını bilimin dışına iterken değer idesini öne çıkarır ve tüm hakikat iddiasını -hukuk bir bilimdir, adalet objektif bir değerdir- salt değerın insanın tinsel varoluşundaki geçerliliğine, mevcudiyetine dayandırır. Aral, anlatısı boyunca değerlendirici düşüncenin öznelliğini, keyfilliğini ve değışebilirliğini ileri sürerek 'değer yargısı'nın bilimin konusu olma yeterliliğini taşımadığını belirtir. Oysa değer yargılarının, salt değerın karşıtı şeklinde konumlandırılması ve durumsal karakterleri nedeniyle bilimin konusu olamayacağı savıyla öteki'leştirilmeleri sorunludur. Zira 'tin' (Tanrı) vasıtasıyla birbirine sirayet eden, bulaşan 'değer' ve 'değer yargısı' karşıtlığı, nesnellik söylemini felce uğratar: Değer yargıları ya da değerlendirici düşünce en az değer ideleri kadar bilimin nesnesidir.

Salt değerlerin açıklanma şeması, ontolojik olduğu kadar metafiziktir de. Değer düşüncesinin kaynağı bir şekilde aşkın olanla irtibat halindedir. "Tanrının sesi" sürekli değer idelerinde yankılanır. Hakikat ya da adaletin gösterileni aşkının emrindedir; fakat Aral'ın dilinde "Tanrının sesi" bilimsellik-objektiflik vurgusuyla bastırılır. Oysa salt değerın objektifliği insanın tinsel yanı üzerinden bilimselleştirilirken, Tanrının değer bilimindeki mevcudiyeti çoktan sağlama alınmıştır: Tanrı ya da değerlerin metafizik mevcudiyeti 'bilimsel' metotlara ya da yargılara sessizce yerleşir.

Yapıbozumsal okumanın amacı, bilimi yadsımak ya da sınırlamaktan ziyade bilimin, "eksiksiz, kendi kendine yeten, bir anlamda kendi üstüne kapanıp kendi dışında anlamlı bir soru sormamıza yer bırakmayacak bir dünya betimi"⁵⁶ sunma iddiasını sorgulamaktır. Ya da yapıbozumsal okuma stratejisinin sonunda soruyu şöyle soralım: Hukuk ve adalet ilişkisi, bilimsellik etiketine sığınmadan tartışıldığında 'bilimsel düşünce tarihi' ne kaybeder ya da ne kazanır?

⁵⁶ Maurice Merleau Ponty, **Algılanan Dünya**, Çev. Ömer Aygün, İstanbul, Metis, 2005, s. 15.

KAYNAKÇA

- Aral, Vecdi, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, İstanbul, Filiz, 1992.
- Aral, Vecdi, **Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine**, İstanbul, Filiz, 2001.
- Aral, Vecdi, **Varlığı Vareden İlke Sevgi**, İstanbul Barosu, 2005.
- Aral, Vecdi, "Hukuk İlmini Gerçek Bir İlim Haline Getirmek", **İnsan Özgür Mü?**, İstanbul Barosu, 2004.
- Aral, Vecdi, "Ahlâkın Zorlaması", **İnsan Özgür Mü?**, İstanbul Barosu, 2004.
- Aral, Vecdi, "Hukuku Bilim Yapan Nedir?", **İnsan Özgür mü?**, İstanbul Barosu, 2004.
- Carter, Frank Kantorowicz "Gustav Radbruch and Hermann Kantorowicz: Two Friends and a Book-Reflection on Gnaeus Flavius Der Kampf um die Rechtswissenschaft (1906)", **German Law Review**, Vol: 7, 2005.
- Cevizci, Ahmet, **Etîğe Giriş**, İstanbul, Paradigma, 2002.
- Chroust, Anton- Hermann, "The Philosophy of Law of Gustav Radbruch", **The Philosophical Review**, Vol: 53, No: 1, 1944.
- Culler, Jonathan, **On Deconstruction, Theory and Criticism After Structuralism**, New York, Cornell University Press, 1986.
- Dahlstrom, Daniel O., "Book Reviews", **The Catholic Historical Review**, Vol: 85, No: 2, 1999.
- Derrida, Jacques "Tympan", **Margins of Philosophy**, Trans. by. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1982.
- Derrida, Jacques, "Différance", **Margins of Philosophy**, Trans. by. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1982.
- Derrida, Jacques, "Outwork", **Dissemination**, Trans. by. Barbara Johnson, The University of Chicago Press, 1981.
- Derrida, Jacques, "Afterword, Toward an Ethic of Discussion", **Limited INC**, Ed. by. Gerald Graff, Northwestern University, 1988.
- Derrida, Jacques, **Positions**, Trans. by. Alan Bass, London-New York, Continuum, 2004.
- Douzinas, Costas-Gearey, Adam, "Critical Jurisprudence", **The Political Philosophy of Justice**, Oxford, Hart Publishing, 2005.
- Gasché, Radolphe, **Views and Interviews: On Deconstruction in America**, USA, The Davies Group, 2006.
- Habib, M.A.R., **Modern Literary Criticism and Theory a History**, Blackwell Publishing, 2005.
- Harriet, A. Harris, **God, Goodness an Philosophy**, England, Ashgate, 2011.
- Hartmann, Nicolai, **Ontolojide Yeni Yollar**, Çev. Lütfi Yarbaş, İzmir, İlya, 2005.
- Hekman, Susan, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, Çev. Hüsamettin Aslan-Bekir Balkız, İstanbul, Paradigma, 1999.
- İşıқтаç, Yasemin, **Hukuk Felsefesi**, İstanbul, Filiz, 2004.
- Karadağ, Ayşe Banu, "Çevirmeninden Feminizm ve Ayırım Üzerine Birkaç Söz", **Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayırım**, Rol Boyne, İstanbul, Sel, 2011.

Norris, Christopher, **Derrida**, Londra, Fontana-Collins, 1987.

Paulson, Stanley L. "On the Background and Significance of Gustav Radbruch's Post-War Papers", **Oxford Journal of Legal Studies**, Vol: 26, No: 1, 2006.

Ponty, Maurice Merleau, **Algılanan Dünya**, Çev. Ömer Aygün, İstanbul, Metis, 2005.

Radbruch, Gustav, "Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law (1946) ", **Oxford Journal of Legal Studies**, Vol: 26, No:1, 2006.

Radbruch, Gustav, "Five Minutes of Legal Philosophy (1945) ", Trans. by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson, **Oxford Journal of Legal Studies**, Vol: 26, No: 1, 2006.

Radbruch, Gustav, "Beş Dakika Hukuk Felsefesi", Çev. Hayrettin Ökçesiz, **HFSA**, Sayı: 1, 1997.

Ramond, Charles, **Derrida Sözlüğü**, Çev. Ümit Edeş, İstanbul, Say, 2011.

Royle, Nicholas, **Jacques Derrida Routledge Critical Thinkers**, London, Routledge, 2003.

Scheler, Max, **İnsanın Kosmos'daki Yeri**, Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, Yaprak Kitap, 1988.

Scheler, Max, "Preface of Third Edition", **Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values**, North Western, 1973.

Spaak, Torben "Meta-Ethics and Legal Theory: The Case of Gustav Radbruch", **Law and Philosophy**, Vol: 28, 2009.

Uzun, Ertuğrul, **Akıl Tutkunu Hukuk**, İstanbul, XII Levha, 2010.

Wheeler, Samuel, **Deconstruction as Analytic Philosophy**, USA, Stanford University, 2000.