

Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu

Aliye Çınar

Dr. U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Tanrı ve insan arasındaki ontolojik mesafenin/farkın, dilin, anlamın ve ahlakın kökeni olduğunu söyleyebiliriz. Ontolojik farklılık, bir yandan anlamın ve dilin kökeniyken, öte yandan da, yaratıcı ve inşa edici bir dilin temel dayanağıdır. İnsanın tam olarak bu mesafeyi kapatabilme! serüvenine anlam arayışı ya da 'olma' süreci diyebiliriz. Ne var ki, insan ve Tanrı arasında ontolojik yakınlığı hatta özdeşliği öne süren bir düşünce, dilin ve anlamın kötürümleşmesine davetiye çıkaracaktır.

Günah ve başkaldır, insan ve Tanrı arasındaki ontolojik farklılığın bir ifadesidir. Yine iman ve ritüel, ontolojik mesafenin hem bir dışı vurumu hem de bu uzaklığı yaklaştırma çabasıdır. Yaratmanın sözle başlaması Tanrı ile insan arasındaki farkın ve Tanrı'nın gücünün bir temsilidir. Özellikle de İbrahimi geleneğin yoktan yaratma düşüncesi (ex nihilo), açıkça Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki mesafenin bir başka yansımasıdır.

Abstract

The Question of Ontological Difference in the Modern Western Thought as the Origin of Language

It is said that the distance/difference between God and human being is the origin of language, meaning and ethic. Ontological

difference, the one hand, is the origin of meaning and language; the other hand is the central pillar of a creative and constructive language. We can say the adventure which human being can precisely gain on this distance his/her search for meaning or the process of 'to be'. However, a thought which claims the ontological closeness, even identity between God and human being will gain rise to the paralysation of the language and the meaning.

Sin and rebellion are an expression of the ontological difference between human being and God. Likewise, faith and ritual are both an expression of the ontological distance and the approximation struggle of this distance. The beginning of creation with speech is a representation of difference between God and human being and the power of God. Especially, the thought of the creation out of nothing (ex nihilo) of Abrahamic tradition obviously is another reflection of the distance between God and other beings.

Anahtar Kelimeler: Modern Batı düşüncesi, dilin kökeni, ontolojik farklılık sorunu, Heidegger, Gadamer.

Key Words: Modern Western thought, the question of ontological difference, origin of language, Heidegger, Gadamer.

Giriş

Tanrı ve insan arasındaki ontolojik mesafenin/farkın, dilin, anlamın ve ahlakın kökeni olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın, anlam ve ahlak varlığı olmasını dilde gerçekleştirdiğini dikkate alırsak, bu problemi dil üzerinden analiz etmemiz zımnen diğerlerini de ihtiva eder. Ontolojik farklılık, bir yandan anlamın ve dilin kökeniyken, öte yandan da, yaratıcı ve inşa edici bir dilin temel dayanağıdır. İnsanın tam olarak bu mesafeyi kapatabilme! serüvenine anlam arayışı ya da 'olma' süreci diyebiliriz. Ne var ki, insan ve Tanrı arasındaki ontolojik yakınlığı hatta özdeşliği öne süren bir düşünce, dilin ve anlamın zayıflamasına davetiye çıkaracaktır. Dolayısıyla dilin ontolojik bir gerçekliği yansıttığını kabul eden temsili bir dil anlayışı da, anlamın ve dilin çoraklaşmasını beraberinde getirecektir. Oysa gerçekliği inşa eden ve oluşturan bir dil görüşü, anlamın ve dilin dolayısıyla ahlakın garantörü konumunda olacaktır. İşte bu yazı, bir yandan dilin ve anlamın beslendiği kaynak olarak insan ve Tanrı arasındaki ontolojik farkın önemini işlerken, öte yandan da, söz konusu mesafenin yaşayan bir dilin varlığını muhafaza ettiğini vurgulayacaktır. Özellikle, modern Batı düşüncesinde ontolojik monizmin beraberinde getirdiği açmazlardan dolayı, ontolojik farklılık sorununun tekrar gündeme getirilmesinin anlamlı olduğunu vurgulamamız gerekmektedir.

tedir. Çünkü düşünceyle Varlığın özdeşleştirilmesi, ahlakın, anlamın ve dilin beslendiği kaynağı tehlikeye atmaktadır.

Günah ve başkaldırı, insan ve Tanrı arasındaki ontolojik farklılığın bir ifadesidir. Yine iman ve ritüel, ontolojik mesafenin hem bir dışı vurumu hem de bu uzaklığı yaklaştırma çabasıdır. Yaratmanın sözle başlaması, Tanrı ile insan arasındaki farkın ve Tanrı'nın gücünün bir temsilidir. Özellikle de İbrahimî geleneğin yoktan yaratma düşüncesi (*ex nihilo*), açıkça Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki mesafenin bir başka yansımasıdır. İster madde, ister form ya da başka bir şey olsun, varolan bir şeyden yaratmanın başlatılması zaten işin başında ontolojik farkı iptal etmektedir. Öte yandan sözün/kelimenin düşünceye yol göstermesi, dilin düşünceyi aştığını göstermektedir. Bu durum, bir yandan ontolojik mesafenin bir ifadesiyken, öte yandan da, Tanrısal sözün ya da dilin, ahlakın, anlamın ve diyalogun kaynağı olduğu anlamına gelir. İşte Modern Batı düşüncesi bu problemlerin farkına varınca, özellikle Gadamer ve Heidegger gibi düşünürler dil üzerine odaklandılar. Ancak, onların ontolojik farklılığın bir ifadesi olan söz/kelam görüşünü mü, yoksa doğal dili mi veya idealistlerin bilinci ilahlaştırmasının yerine dili mi ikame edip etmedikleri önemli bir sorundur.

a) Problemin Kökeni

Bilindiği gibi Grek düşüncesinde, özellikle de Platon da, bilen özne ile bilinen gerçeklik arasında bir özdeşlik olmaksızın bilgiyi açıklamanın imkânsız olduğu düşünölmekteydi. Hatta Aristoteles, düşüncenin ve varlığın kanunlarının bir ve aynı olduğunu söyler. İdealizm ve realizm bu ilkeyi uygulamada birbirlerinden ayrılırlar da, ilkenin doğruluğunda mutabık kalmışlardır. Her ne kadar onlarda *Logos*, akıl ve söz anlamına gelmekteyse de, genel geçer evrensel bir doğruluğu temsil etmekteydi. "Söz" deyince daha çok kendi insanî dünyamızla sınırlılık akla gelmekle birlikte, genel olarak Greklerde söz, evrensel veya tümellikle müsavî gözökmekteydi. Sözün bir tümellik olarak kabul edilmesi, kendinde bir anlam sorununu barındırmaktaydı.¹ Bu bağlamda, 'anlamın anlamı' nedir sorusuna cevap bulmaya çalışırsak, burada anlamın öncelikle varlık aracılığıyla açıklanmasının elzem olduğunu müşahede ederiz. Çünkü varlık, doğruluk ve gerçekliği birbirine bağlayıp, birbiriyle birleştiren evrensel bir şeydir. Göröldüğü gibi, Greklerde sözün de, bir bakıma

¹ Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1990, s. 138.

tümel bir anlamı olduğu söylenebilir. Grek düşüncesi, akıldan ne anlıyorsa, sözden de onu anlamaktadır.

Dolayısıyla rasyonel düşüncede anlamın ve kavranılabilirliğin Varlığın tezahürüyle çakıştığı sonucuna varabiliriz. Belki de bu özelliğin Yunan dilinin özünde yattığını söyleyebiliriz. Onlar, hakikat ile mevcudiyetin anlaşılabilirliğini eşitlemişlerdir. “Yunan modeline göre anlaşılabilirlik demek, mevcut kılınabilen bir şey, ebedî bir şimdi-ve-burada temsil edilebilen, perdesi açılabilen, gün yüzüne çıkarılabilen bir şey demektir. Bundan dolayı, bu iki kavram her ne kadar farklı şekillerde ifade edilse de, sonuçta ortak ölçüye vurulabilir”.² Greklerde dilin ve aklın aynı anlamda kullanıldığını hatırlatan Levinas’a göre, modern düşüncede de aynı durumu gözlemlemek mümkündür. Özellikle Descartes’ın *Cogito* görüşünde özetlenebilen, varolmanın düşünceden geçeceği fikri, Varlık ve düşüncenin özdeşleştirilmesinden başka bir şey değildi. Nitekim rasyonalizm ve idealizm, “Varlığın düşünce tarafından açığa çıkarılmasının, özneye, kendi üzerine çıkma ve son sınırlarını Akıl’a açma imkanını tanıdığını iddia etmekteydi. Bu, sanki bir ressamın, kendi eseri üzerine düşünürken, kendisini, fırçasının önünde duran resim tarafından yakalanmış ve kendi yaratımı olan bir dünyaya taşınmış olarak bulması gibidir.”³ İdealizm, eseri ve eseri yapan usta arasındaki mesafeyi kaldırdığı için, ustanın eserinin kendini ele geçirmesi oldukça doğaldır. Burada ressamın dilde kendini fark ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü dil, sadece onun düşüncesinin bir ifade ve temsil aracıdır. Oysa, ‘dili varlığın evi’ olarak gören düşünce de, dil varlığı aşar. Eserin bütün çabasına rağmen, ressamı tamamen kavraması ve tüketmesi söz konusu olamaz. İşte bu mesafe, anlamın ve dilin membaidir.

Dil, “insana temel insanî varoluş imkânını lütfeden bir donanım ve güçtür”.⁴ Dil, varolan insani varoluşumuzu sadece pasif bir resim gibi resmetmez. Elbette, her kültür ve topluluğun, yaşamı algılayışı onların kendi dillerinde gizlidir. Fakat, dilin asli işlevi, yalnızca bu yaşamı yansıtmak değildir. Belki de, her topluluğa şekil veren onların kendi dilleridir. Böyle olmasaydı, pek çok millet için, dil devriminin yapılması çok fazla problem teşkil etmeyebilirdi. Çünkü, temsil edilecek olan şeyi, bu formda değil de, bir başka formda ifade

² Levinas, E., “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık –Metis Seçkileri* içinde, Hazırlayanlar: Z. Direk ve E. Gökyaran, Metis Yay., İstanbul, 2003, s.267.

³ Levinas, E., “Kierkegaard: Varoluş ve Etik”, *Kierkegaard ve Din* içinde, çev. A. Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, s. 57-58.

⁴ Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco, 1982, s. 112.

etmek ciddi sıkıntı yaratmayabilirdi. Ancak, benimsenen yeni form, neş'et ettiği kaynağın anlam dünyasını sürekli taşıyarak bir tahakküm talep etmektedir. Hatta böylece, yavaş yavaş o topluluğun mazisinden de bağlar koparılmaktadır. Bunun içindir ki, R. Rorty, "Fransız Devrimi'nden bu yana politik ütopyacıların sezdikleri şey..., dilleri ve öbür toplumsal pratikleri değiştirmenin daha önce asla varolmamış bir türde insanlar türetebileceğiydi",⁵ der. Demek ki, dilin dönüştürücü ve oluşturucu özelliğini, dil devrimlerinde test etmek mümkündür. Zira dil devrimi sayesinde yeni bir toplum projesi hedeflenmektedir. Yeni yapılanmanın yolunun da dilden geçeceği düşünülmektedir. Dil sayesinde, toplumun sembolik formundan algı biçimine, davranışından eylemine varıncaya kadar geniş bir yelpazeye hükmetmek ve toplumu bu sayede değiştirmek mümkün olmaktadır. Bunun için olmalı ki, modernizm projesinin ikame edilmesi için nesnel ve temsili bir dil görüşü benimsenmeye çalışıldı. Öte yandan Kutsal Kitap'lı dinlerde Tanrı'nın, her bir kavme yeni sözle/kelamla seslenmesi, yeni bir toplumun inşa edilip dönüştürüleceğini ima eder.

b) Söz olarak Logos

Tanrı ile insan arasındaki ontolojik mesafe veya bunlar arasındaki ontik birlik ve özdeşlik zımnen 'logos'un anlaşılma biçiminde gizlidir. Öte yandan dilin yaşayan bir varlık olması ve onun nesnel bir gerçeklik olarak tasavvur edilmesi de 'logos'un ifade edilme tarzına bağlıdır. Dolayısıyla bu iki kulvarın belirginleşmesinde, 'logos' tartışması vazgeçilmez öneme sahiptir. Hem Doğu hem de Batı geleneğinde, Dünyanın yaratıcı ilkesinin akıl mı, söz mü olduğu konusunda bir çekişme vardır. Mesela Hinduizmde en temel ve asli güç olan şeyi anlamada söz ile zihin arasında ciddi bir mücadelenin olduğu dikkati çeker. Bu yarışta zihin daima kazanırken, sözün kozmik bir gücü olduğu kabul edilse de, genellikle ona ikincil bir rol biçilir. Öte yandan Batı dinî geleneğinde benzer bir durum kendini *logos* doktrininde gösterir. Logos, doğaya yayılan ve ona düzen veren rasyonel bir prensip olarak telakki edilmiştir. O, yaratılan kozmos ile zihninde ebedi formların mevcut olduğu aşkın Tanrı arasında aracılık yapan düzenleyici bir ilkedir. Bu fikir Helenistik-Yahudi düşünürlerce alınır ve onlar *Logos* ile Kitab-ı Mukaddes'in 'Tanrı sözünü' özdeşleştirirler. Daha sonra bu etki, Hristiyanlığa nüfuz etmeye ve *logos* olarak Mesih'e gönderme yapmaya başlar. Hristiyanlığın *logos* görüşü salt düşünceden ziyade, dil, söz ve mesaj niteliğine bürünür. Üstelik o, dünyanın düzenleyici

⁵ Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s.30.

işlevi bakımından da kurtuluş prensibi olarak önemli bir fonksiyon icra eder.⁶ Demek ki, Kitab-ı Mukaddes'in söz/kelam görüşünün Hellenistik dile dönüştürülmesi, problemin nerede başladığının ipuçlarını vermektedir. İlk manipülasyonun orada yapıldığını söyleyebiliriz.

Nitekim Gadamer, Hristiyan Batı geleneğinin dil hakkında ciddi düşünmeye engel olduğunu kaydeder. O, dilin kaynağı sorusunun Aydınlanma döneminde gündeme geldiğini söyler. Bu dönem itibarıyla, dilin kaynağının Kutsal Kitap'ta anlatılan hikâye yerine, insan doğası olduğunun altı çizilir. Dilin kaynağının insan doğası olarak telakki edilmesinin öne geçmesi demek, insanın dilsiz olduğu bir ilk durum arayışını iptal etmek anlamına da gelmektedir.⁷ Açıkçası, Aydınlanma düşüncesinin bireyciliğini dikkate aldığımızda bu çıkarsama oldukça doğaldır. Ne var ki, Kutsal Kitap'ın yaratılış hikâyesindeki ad verme olayını sadece pasif bir form verme olarak anlamak çok isabetli gözüküyor. Çünkü orada, yaratıcılık ve sözün birbirine içkin olduğuna dikkat çekilmektedir. Nitekim *Elçilerin İşlerinde* (2: 2-3), "Ansızın gökten güçlü bir rüzgarın esişini andıran bir ses geldi ve buldukları evi tümüyle doldurdu. Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp, her birinin üzerine indiğini gördüler... Ruh'un onları konuşturduğu başka dillerle konuşmaya başladılar", denilmektedir. Ruh'un yaratıcı bir dil olması, esasında 'logos'un akıldan ziyade, söz ve dil olarak anlaşılabilceği anlamına gelmektedir. Ruh'un varlığı konuşturması, dilin pasif bir nesnellik olarak düşünülmemesi demektir. Dahası 'ansızın gökten gelen ses' ve Ruh'un konuşturma özelliği, insana dili bahşeden varlığın aşkınlığını ima eder.

Heidegger, *Logos* kavramının Varlık ile söz ilişkisini kendinde barındırdığına dikkat çeker. Bu bir anlamda, nesne ile kelime arasındaki kopmaz bağı işaret eder. "*Logos* kavramı eş zamanlı olarak hem Varlık hem de Söz'ü temsil eder. Aslında söyleme Varlığı ve nesneyi parıltılı bir özgürlüğe ve dolayısıyla düşünülebilirliğinin güvenliğine sürükler".⁸ Bu bağlamda Heidegger, Hamann'ın Herder'e şunları yazdığını kaydeder:

Ne kadar etkili konuşsam da, 'tek bir kelimeyi üç kere tekrarlamak dışında hiçbir şey yapmazdım: Akıl, dil; yani *logos*. Bu ilikli kemiği emiyorum ve onu ilelebet kemireceğim. Yine de benim için bu derinlik daima karanlık kalıyor; hep bu

⁶ Wheelock, Wade T., "Language", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, Vol: 8, Macmillan Publishing, New York, 1987, s. 440.

⁷ Gadamer, Hans-Georg, "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, çev. H.Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 66.

⁸ Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, 80. vd.

belirsizliğin/uçurumun cehennemini anahtarıyla birlikte gelecek bir kıyamet meleğini beklemeye devam edeceğim.⁹

Heidegger Hamann'ın bu "derinlikle", aklın dil olduğunu kast ettiğini ifade eder. Bu derinlik, sadece aklın dilde ikamet etmesi ya da dilin kendisinin belirsizlik olması mıdır? Biz belirsizlikten, temelin çöktüğü veya olmadığı durumlarda temel aramaya koyulduğumuzda söz ederiz. Doğrusu, bu düşünceler dilin kendisinde temellendiğini ima eder.

Ancak, dilin temellendiği bir dayanağın olmaması fikriyle, dilin kendisinden başka bir ufka açık olması düşüncesinin çelişip çelişmediği önemli bir sorundur. Sözünü ettiğimiz ufuk, şüphesiz Varlık metafiziğinden gelmeyecektir. Aksine o, dilin derinliği veya söze işaret etmektedir. Zira dünyevî varlığın içsel bağlantılılığının farkına varıldığı linguistik tecrübe, sözlerin birbiriyle bağlantılılığıyla ilgili bir tecrübedir. Ancak kelimelerin birbiriyle iç bağlantılılığı dilin tamamı olamaz. Dil, dilden başka bir şeye açık olmadıkça, hakkında konuşabileceğimiz hiçbir şey yok demektir. Kelimeler, varlığın dile açılmasının en iyi ifşa olduğu kutsal kitaplardaki söze (kelam) veya dilin derinliğindeki temellere işaret eder.¹⁰ Dilin derinliğindeki temelin ilahi kelam olması, onun düşünceyi aşan bir boyutunun olduğu anlamına gelir. Zaten Tanrısal aşkınlığın diğer adı da, insan ve Tanrı arasındaki ontolojik mesafedir.

Ne var ki, evrenselci perspektife yerleşmiş olan Aydınlanmacılar, düşünme ve dili iki farklı etkinlik olarak görmüşlerdir. Dili, kendisini önceleyen düşüncenin bir aracı olarak telakki etmişlerdir. Akıl yetisi, dilden önce olmalıydı. O, bağımsız ve tümel bir var oluşa sahipti. İnsan, aklı bir varlık olarak, kendi dilini de akılsal ilkelere göre yaratmış olmalıydı.¹¹ Doğrusu, Aydınlanma düşüncesinin öngördüğü mekanizm, mevcut bütün enerji ve ilgisini, dünyasız kozmik bir uzaya hasretmiştir. Onlar, ideal bir dil düşüncesini tasarlamaktaydılar. Çünkü onlar için dil, total bir bilinebilirliğin temsilcisiydi. Bir başka ifadeyle, Varlık mutlak surette elde edilebilen bir nesnellik anlamına geldiği için, dilin de bu şekilde anlaşılması kaçınılmazdı. Bu neredeyse dili matematiksel bir dile indirgeme girişimi gibi gözükmemektedir.¹² Zaten ontolojik mesafe düşüncesini temelden sarsmak için geliştirilen kavram mekanizmdir. Zorunluluk, günahı ve başkaldırmayı iptal ettiği gibi, ibadet ve imanın da altını

⁹ Heidegger, Martin, "Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, s.56.

¹⁰ Klemm, David E., "Teolojik Tartışmanın Retoriği", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, çev. H. Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s.362.

¹¹ Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2001, s.60.

¹² Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, tr. J. Weinsheimer & D. Marshall, New York, 1995, s. 414.

oyar. Bunun için modernitenin mekanizmine en uygun din formülü rasyonel, tümel ve total din görüşü olmuştur.

Öte yandan insanın tarihsel bir varlık olduğunu hatırlarsak, dünyada olmak ile tarihsel olmanın örtüştüğünü görürüz. Zira “tarihsel olmak demek, kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tamamlanamaz oluşu demektir.”¹³ Öyle ki, dünyada olmaklığımızın ve dünyanın inşasının en temel formu, dil sayesinde. Dil, sadece elimizde bulunan bir araç olmayıp, kendinde geleneği barındıran, içinde var olduğumuz ve dolayısıyla dünyayı kurduğumuz ve kavradığımız bir ortamdır. Demek ki, toplumda iletişimi sağlayan dil, sadece o dili konuşan bir insan topluluğunun varlığının nişanesi değildir. O, aynı zamanda bu topluluğu inşa eden, canlandıran ve bu topluluk içinde kuşaktan kuşağa aktarılan özgün kültürün ürünü ve aktarıcısıdır. Dil, insan kültürünün bir biçimidir. O, hem kültürü üreten bir araç, hem de bu kültürün bir ürünüdür. Bir başka ifadeyle dil, kültür açısından hem bir özne hem de nesnedir. Bunun için olmalı ki, Wittgenstein, “bir dil imgelemek, bir yaşam biçimi imgelemektir”¹⁴ demektedir. Çünkü dil, hem varoluşumuzun gömülü olduğu hazine, hem de varlığımızı ortaya koyduğumuz enstrümanlardır. Her dilde hakikat ve varoluş, farklı farklı örülür. Bu nedenle, insanların yaşamlarını çözümlmek için dil, oldukça verimli bir alandır. Hakikatin örtüsü olan dilin görünümü birbirinden farklılık arz eder.

Demek ki dil, sadece gerçekliği temsil eden bir göstergeler sistemi ya da gerçekliğin bir resmi olmayıp, onun kurucusudur. Dil, gerçekliği inşa eden bir organizmadır. Wittgenstein’a göre, dilimizi antik bir şehir olarak görebiliriz: Dilimiz, küçük cadde ve alanlardan müteşekkil, içinde eski ve yeni evlerin mevcut olduğu ve çeşitli dönemlere ait yapıların yer aldığı bir labirent gibidir. Bu labirent de, içinde düzenli cadde ve evlerin bulunduğu yeni kasabalarla çevrilidir.¹⁵ Dil elbette sadece buyruk ve raporlardan ibaret değildir. Bunlar dilin varoluşlarıdır. Pek çok ev ve caddeyi bir kasaba olarak adlandırmak, bundaki parçaları belli bir bünye altında toplamaktır. Ancak, o bünyeye giren ögeler bütünün bir parçası olarak var oluş kazanırlar. Öyle ki, bu bünye de, yeni oluşumların meydana gelmesini sağlar. Kasabadaki her yeni ev ve cadde labirentin gerçeklik kazanması demektir. Dil, miras aldığımız geleneksel ve kültürel bir anlam dünyasıdır. Biz bu labirent içinde doğarız. Ne var ki, bunda doğmakla birlikte ya da bizi var kılan şeyle yeniden onu

¹³ A.g.e., s. 302.

¹⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yay., 1998, s. 19.

¹⁵ a.g.y.

geliştirme yolunda oluruz. Bu sayede şehirleri büyütürken, kendimizi de gerçekleştirmiş oluruz. Anlam dünyasına açıldığımız dil sayesinde varoluşumuzun ifşa olmasına da tanık oluruz. Her topluluk kendisine bahşedilen dil sayesinde yaşamı yudumlayabilir ve kendi varoluşlarıyla diyaloga geçebilir. Hatta onlar, var oluşlarını dil sayesinde kurabilirler. Kısacası, söylem sayesinde ki, hakikat ifşa olur.

c) Dil ve Yaratma

Aydınlanma düşüncesi dilin doğallığını savunurken bir anlamda onun aklın bir ürünü mü olduğunu söylüyordu? Dil aklın bir yaratımı olarak görülmeli miydi? Dilin bizzat yaratıcı gücünden bahsedebilir miyiz? Bu sorular, şüphesiz, bizi kadim geleneğe götürür. Tanrı, ilahi *logos*la dünyayı yaratmıştır, insan da dili sayesinde âdeta kendi dünyasını yaratır. Tanrı'nın sözünde yaratıcı bir güç gizli olduğu gibi, insanın dilinde de benzer bir canlılık ve güç vardır. Gerek Tanrı ve insan arasındaki ontolojik mesafenin dilin ve anlamın kaynağı olması, gerekse de canlı ve dinamik bir dil tasavvuru için sözün Tanrı katında olması oldukça önemlidir. Burada dil, nesnel ve tümel bir gerçeklik olmayıp, bizzat 'varlığın evi' olduğu için, dili dil olarak tecrübe etmek mümkündür. Diyebiliriz ki, insan asıl mekanını dilde bulduğundan, onunla maruz kaldığı tecrübe, varoluşunun en derin bağlantısına işaret eder.

Söz ve yaratma ilişkisi İbrahimi dinlerin özünde mevcuttur. Mesela Kur'an, Âdem ve İsa'nın yaratılışını örnek verme bağlamında ifade etmekle birlikte, genel olarak yaratılış gerçeğinin sözle başladığına açıkça dikkat çekmektedir. "...sonra ona "ol!" dedi, o da oluverdi," *Ali-İmran-59*). Yine var olma ve var etme gücünün bizzat bir ad olduğuna Kitab-ı Mukaddes de çarpıcı bir şekilde işaret etmektedir. Nitekim Tanrı Sina Dağın'nda Musa'ya şöyle seslenir: "Ben, ben olanım!" İsrailoğullarına böyle diyeceksin: Beni size 'Ben Olan' veya 'Var Olan' gönderdi... Ebediyen ismim budur." (*Tekvin III, 13-16*). Burada sözün dile gelmesi, seslenme olarak ifşa olması, salt pasif isimlendirmenin yetmeyeceğini ima etmektedir.

Öte yandan Eski Ahit'te Tanrı'nın sadece konuşarak ve ad vererek kaosa düzen verdiğine dikkat çekilir: Tanrı "Işık olsun" diye buyurdu ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı. Işığa "Gündüz", karanlığa "Gece" adını verdi. Akşam oldu, sabah oldu ve ilk gün oluştu. (*Yaratılış 3-5*). Aynı şekilde Âdem'in Cennet'te eşyaya isim vermesi, gerçek var oluş ve dilsel var oluş arasındaki ilişkiyi onaylar. Bir başka ifadeyle, bu tabloda, ilk insanın eşyaya isim vermesiyle onların gerçekten var

olmaya başladığına dikkat çekilmektedir.¹⁶ Öyle ki, Tanrı'nın ilk insana bütün varlıkları adlandırma imkânı vermesi, ona dünya yüzünde hükümlerlik verdiği anlamına gelir. Kur'an'da Allah'ın Âdem'e isimleri öğrettikten sonra, meleklerle Âdem'e secde etmelerini emretmesi (*Bakara, 31-34*), dil sayesinde kazanılan üstünlüğün bir göstergesidir.

Ancak Modern Batı düşüncesinde ve dolayısıyla teolojisinde, dilin sınırlarının düşüncenin sınırlarıyla çakıştığı düşünölmüştür. Hatta Orta Çağ Hristiyan ilahiyatındaki hakikat anlayışının Kutsal Kitap'tan ziyade, Grek düşüncesine dayandığını ya da baskın ögenin metafizik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Varlık metafiziğinin teolojik yansıması Tanrı ile Varlık'ı özdeşleştirmek olduğu için, Kutsal Kitab'ın açılmadığı aşkın boyut da rasyonel düşüncede eritilmiştir. Dolayısıyla Tanrı ve insan arasındaki ontolojik mesafe kaldırılmıştır. Gerçekliğin Tanrı katında olması ve onun dil sayesinde zuhur etmesi, tümel ve nesnel bir dünya görüşünden ayrılır. Bunun için olmalı ki, R. Rorty “dünyanın yanı sıra hakikatin de orada, dışarıda olduğu düşüncesi, dünyanın, kendine has bir dili olan varlığın yaratımı olarak kabul edildiği bir görüşe dayanır” demektedir. “Hatta kendi kendine var olan olgular nosyonu kabul edilirse, bu durumda “hakikat” sözcüğünü büyük harfle yazmak, hakikati ya Tanrı'yla ya da Tanrı'nın projesi olarak dünyayla özdeş bir şey olarak kabul etmek kaçınılmaz olacaktır”.¹⁷ Tanrı'nın sözle yaratmasında aktör olması gibi, insan da söz sayesinde tam bir öznedir. Dünyayı ifade etmek ve hakikati ortaya koymak insandan bağımsız değildir. Nesnel ve tümel bir hakikat görüşü, İbrahimi gelenekten farklıdır. Her an yaratmakta olan Tanrı tasavvurunun aksine Grek dünya görüşü ve dolayısıyla Aydınlanmacı akıl temel olarak varoluşu “mekansal” olarak kabul eder. Ancak İbrahimi geleneğin dünya görüşü ise, varoluşu “zamansal” olarak görür. Bu nedenle, Modern düşüncenin rasyonalist filozofları, özellikle de Descartes, dünyayı var etmek için iki şeyin gerekli olduğunu ileri sürer: Düşünce ve yer kaplama. Diyebiliriz ki, gerçekliği inşa eden ve yaratıcı bir dil görüşünde varoluş, zamana rapt edilmişken, nesnel ve temsili bir dil görüşünde varoluş, ‘şimdiyi’ teğet geçerek, daha ziyade mekansal olarak izah edilmektedir. Dilin yaşayan bir varlık olması ya da temsili olarak telakki edilmesinde, bu iki ayırım önemlidir. İlkinde ‘söz, zamana bağılyken, aralarında kopmaz bir ahit varken, ikincisinde dil, mekânsal ve mekaniktir.

¹⁶ Wheelock, Wade T., “Language” s. 439.

¹⁷ Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 26; Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Oxford, 1980, s. 157 vd.

Tıpkı kelimelerin içinde yeniden doğma ya da imanın, inanan için yeni yaratımların şifresi olduğu gibi, Tanrı için de, 'söz' aynı güce sahiptir. Başka türlü söylersek, Tanrı söz vasıtasıyla yaratır'. Ancak yaratma aynı zamanda bir ayırma fiilidir. Söz yaratır; çünkü varlıkları adlandırır ve onları birbirinden ayırarak belirler. Kutsal Kitap'ın söz ve yaratma ilişkisine işaret etmesi bize, farklılığın hem sözü tesis ettiğini, hem de sözden kaynaklandığını ima eder. Söz, hakikati yükleyerek her bir gerçekliğe hayat verir; gerçekliğe dinamizm katar ve ona bir yörünge sağlar. Söz bu yolla, kaosu ve yokluğu imkansızlaştırır. Yine yaratıcı söz, Tanrı'yı zamana göre konumlandırır. Söz sayesinde yaratılış, zamansallığa girişi içerir. Söz bizi zamana yerleştirir. Konuşan Tanrı, ezeli ve ebedi olma tümelliğinin aksine zamanla ilişkilidir. İlk yaratılan şeyin ışık olduğu söylendiğinde, acaba ışık ve zaman birbirinden ayrılamaz olduğu için, öncelikle zamanın mı yaratıldığına dikkat çekilmektedir? 'Tanrı'nın konuşması ve ışığın var olması' bu gerçeğe işaret etmektedir. Bu da, "ilahi vahiyle, Tanrı'nın tarihe girdiğini, maceralarında insanlığa ve İsrail kavmine refakat ettiğini gösterir. İbrahimi geleneğin Tanrısı, yaratılışla koparılamaz ilişkisi sayesinde tarihe giren bir Tanrı'dır. Söz sayesinde, Tanrı, Dünya, Tarih ve zaman birbirine bağlanır".¹⁸ Tersinden okursak, Tanrı, dünya, tarih ve zaman arasındaki farkın garantörü sözdür. Tanrı insana zamanda, söz sayesinde seslendiğine göre, anlamın ve ahlakın da koruyucusu sözdür.

Tanrı ile insan arasındaki ontolojik mesafeyi en iyi koruyan Kutsal Kitaplardır. Modern Batı düşüncesi dil üzerinden bu kayıp boyutun ne olduğuna ad vermeye çalıştı. Özellikle Heidegger, Gadamer ve Rorty'nin çabalarını tamamen bu açmaza yol bulma gayreti olarak okumak mümkündür. Özellikle Heidegger, bu restorasyon çabasında öne çıkıyor gibi gözükse de, gerçekte ontolojik monizmden bütünüyle kurtulduğu söylenemez. Heidegger sözün, gökyüzü, yeryüzü, ölümlüler ve tanrıları bir araya getirdiğini söylerken, adeta sözün yaratıcı olduğunu ima etmektedir.¹⁹ Zaten dilin dayanağının da sadece bizzat dil olduğunu söylemişti. Oysa İbrahimi geleneğin Tanrısı kendisine en iyi tanık olarak sözü/kelamı gösterirken, söz sayesinde tarihe girmektedir. Ne var ki, Heidegger Tanrı ve ölümlüleri (gökyüzü, yeryüzü) söz sayesinde var eder. Bu tavırda dil, "bir anlamda, idealistlerin bilinci ilahlaştırmasının tersine çevrilmiş bir değişkesi olmaktan öteye geçmez".²⁰ İdealistler bilinci

¹⁸ Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 1998, s. 75, 77.

¹⁹ Heidegger, Martin, "Dil", s. 59.

²⁰ Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 35.

ilahlaştırırken, Heidegger ise dili tanrısallaştırmaktadır. O, yaşayan varlık olarak dil, “varolanları birer varolan olarak belirleyendir”²¹ derken de, dili, âdeta Tanrısallaştırmıştır. Dolayısıyla sözde bir çözüm sunulmakla birlikte, gerçekte Tanrı ve diğer varlık tabakaları arasındaki mesafe gözetilememektedir. Daha derinlemesine gidildiğinde, dilin akıl olduğu söylenecek ve rasyonalizmle aynı kapıya çıkılacaktır.

Açıkçası, dilin, anlamın ve farkın kökeni, ontolojik aynılığı değil, farklılığı temsil eder. Zira dille kazandığımız tecrübe de, farklı olanın indirgenemeyen deneyiminden başka bir şey değildir. Kısacası tecrübe, her zaman indirgenemez bir mevcudiyetle karşılaşmadır. Haklı olarak Derrida, Yunan *logos*'unu hiçbir şeyin, bambaşkanın bu baskınından daha derin bir biçimde kışkırtamayacağını söyler. Dolayısıyla da hiçbir şey, *logos*'u kendi kökenine, sonluluğuna, ölümlülüğüne ve ötekiliğine bu kadar derinden uyandıramaz. Başka türlü söylersek, aşkın olarak bütünüyle farklı olan İbrahimi geleneğin ilâhının yani tecrübî olarak farklılığın biçimsel totolojiyi ya da *logos*'u teslim alması anlamına gelir.²² Demek ki, Tanrı'nın varoluşsal bir farkındalıkla keşfedilmesinde asıl önemli olan bilincin kesintiye uğramasıdır. Kendinde barındırdığı nesneyi fark edecek esaslı bir uyanış ve ayılmadır.

Burada Tanrı fikri, fikirden varlığa geçildiği tarzda bir kavram olmayıp, onun bizzat kendisidir. Dolayısıyla Tanrı, fikirleri hedefleyen bilinci inkitaya uğratar. Bir başka ifadeyle, bilinç büsbütün başkayla karşılaşır. Bu sırada da, bilincin edimselliği kesintiye uğrar. Zira Sonsuz, kendisini en yüce de olsa bir kavram yapılmasına karşı koyar. Böylece aşkın olan Tanrı, her mevcudiyete ve her kökene önceldir. Doğal olarak da, sözün kaynağı olan Tanrı, dilin de kökenidir. Oysa rasyonel düşünce kulvarında kalındığında, dil ve anlam gücünü, Tanrı'nın tezahüründen aldığı için, anlam sonsuz bir imadır. Ancak İbrahimi gelenek içinde Tanrı'nın 'başka' olarak konumlanması anlamını tezahüründen almadığı için bu şekilde de anlamını tüketmemiş olur. 'Başka' olan Tanrı “Batı felsefesi nazarında anlamın ve rasyonelliğin barınağı olan varlık ile zuhur etmenin çakışmasıyla bağını koparır”.²³ Levinas ve onun gibi düşünen yapı çözümcü (*deconstruction*) düşünürler, modernist bilincin özgürlüğünü, varlığın belirlenmişliği ve kontrolü anlamına gelen düşünme ve varolma özdeşliğine bağlamasının, aslında bir yanılısma

²¹ Heidegger, Martin, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publ., Oxford, 1995, s. 79.

²² Derrida, Jacques, “Violence and Metaphysics”, in *Writing and Difference*, Routledge, London & New York, 2002, s. 189-90.

²³ Levinas, Emmanuel, “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 171-174.

olduğunu ifşa ederler. Varoluşsal farkındalık ve ötekiyle karşılaşmada bilinç, ne kendisini ne de Varlığı denetim altına alabilir.

Bilincin Varlığı denetim altına alabilmesi, dahası onunla özdeşleşmesi kendinde bir başka sorunu ima eder. O, da özgürlükten ziyade zorunluluktur. Zorunluk çarkında işleyen bir düşünce zımnin şiddet sinyallerini verecektir. Logos'un iç tutarlılığı içinde nefes alıp vermemizin zayıfladığı yerde, dilin diyalog ve fark olarak kökeninin bulunduğu bölgede, düşüncenin sonluluğunun kesildiğini söyleyebiliriz. Doğal olarak burada dil ve düşünceyi özdeşleştirmek mümkün mü? diye sorabiliriz. Burası etiğin de beslendiği iki farklı kaynaktır. Çünkü salt akıl içindeki bir etik görüş, mekanizmi ve zorunluluğu, bir anlamda ahlaki şiddeti çağrıştırırken, yukarıda ifade ettiğimiz düşüncenin gücünün kesildiği kaynaktan neşet eden ahlak ise, özgürlüktür. Şiddet şüphesiz, sonsuz fikrinin ufkunda belirecektir. Bu ufukta farklılıktan söz edilemez. Zira tahakkümdür onun diğer adı. İnsandan ontolojik bakımdan farklı ve aşkın olan bir varlık karşısında ise, insan seçen ve ibadet eden bir varlıktır. Ahlaki eylem ve ibadet, gerçekte aradaki ontolojik mesafenin bir dışa vurumundan başka bir şey değildir. Rasyonalist metafiziğin Varlığının miyar olduğu bir etik görüşte, seçimin bir anlamının olmayacağı bir ufkun hükümranlığından söz edilebilir. Burada anlamdan da söz etmek zordur.²⁴ Nitekim emir ve yasak, günah ve sevap, dua ve ritüelin anlamı kişinin sonsuzca farklı aşkın bir Varlık önünde olmasının bir ifade biçimidir. Zira insan hakim olduğu varlık önünde eğilmez. Rasyonel düşünce paradigmasında düşünce ve Varlığın özdeşliği, sözünü ettiğimiz farklılığı ve dolayısıyla farklı olan önünde eğilmeyi iptal eder. Bu değişim anlam pınarını da kurutmak demektir. Çünkü anlam tam da aşkın olan ile sınırlı varlığın diyalogundan doğar. Hatta indirgenmeye direnç gösteren karşısındaki deneyimin diğer adıdır, tecrübe ve anlam.

İşte Derrida tam da bu noktadan hareketle, Batı metafiziğinin, 'anlam' kelimesini tam olarak izah edemediğine dikkat çeker ve işaretlerin anlama götürmeyip, diğer işaretlere götürdüğü hususunun açıklanamadığını hatırlatır. Söz konusu husus tam olarak işlenemediği için de Tanrı, adeta aklın prangalarında sıkışıp kalmıştır.²⁵ Tanrı'nın bütünüyle bir akıl varlığı olması Nietzsche'yi haklı kılar. Zira bu, bütünüyle akıl varlığı olan Tanrı ile insan arasında ontolojik birlik olduğu anlamına gelir ve söz konusu durum, onun tamamen bilinebileceğini ima eder. Buradaki tıkalı

²⁴ Derrida, Jacques, "Violence and Metaphysics", s.159-161

²⁵ Almond, Ian, "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought", *Philosophy East & West* Volume 53, Number 1 January 2003, 23-24.

damarı açmayı amaç edine pek çok düşünür olmuştur. Mesela bunlardan Tillich, varlık metafiziğinin bir görünümü olan, klasik teizmin Tanrı'sını hedef alır.²⁶ Çünkü klasik teizmin tanrısı her şeyi bilen, devasa âlem makinesinin kaptanıdır. İnsan da bu mekanizmanın bir çarkıdır. Haklı olarak o, bu düşüncenin ateizmi beslediğini ima eder. Çünkü mekanik çarkta inanmadan söz edilemez. Söz de sadece aklın bir ifade aracından başka bir şey olmaz. Asıl merkezde olan akıldır. Dilin sınırlarının düşünce olduğu pekâlâ söylenebilir.

d) Dil ve Diyalog

Dilin, insan ve Tanrı arasındaki ontolojik mesafenin bir ifade biçimi olduğunu söylediğimizde, doğal olarak dil sayesinde gerçekleştirilen diyalogun da, bunun en güzel doğrulaması olduğunu söyleyebiliriz. Bir tecrübeye maruz kalmak demek, o şeyin bir kadermişçesine başımıza gelmesi, bize çarpması, bizi etkileyerek dönüştürmesi demektir. Bir deneyim yaşamaktan söz ettiğimizde, özellikle tecrübenin bizim üretimimiz olmadığını söylemek isteriz. Maruz kalmamız, rıza göstermemiz, başımıza geldiği şekliyle kabul ederek ona boyun eğmemiz demektir. Peki, dille bir tecrübeye maruz kalındığında ne olmaktadır? Her şeyden önce, kendimize, dahası dile girmek ve teslim olmak suretiyle dilin talebiyle uygun şekilde diyaloga ve iletişime geçeriz. "İnsanın asıl mekânını dilde bulduğunu söylersek, dille mâruz kaldığımız tecrübe, var oluşumuzun en derin bağlantısına işaret eder. Dili konuşan insan, dil üzerinde, bu tür tecrübelerle zamanın akışı içinde dönüştürülür".²⁷ Tecrübeye maruz kalmak veya söz konusu tecrübelerle ilişkiye girmek sayesinde insan, bir dönüşüm yaşar. Bu dönüşümün ortamı dildir. İnsanın salt bir doğa varlığı olmanın ötesine taşıyan ve bir dönüşümünü gerçekleştiren araç kuşkusuz dil ortamıdır. Bir başka ifadeyle, insanın tarihi ve kültürel bir varlık olmasının anahtarı dilde saklıdır. Tarihi ve kültürel bir varlık olan insan, aynı zamanda etik, estetik ve anlam varlığıdır. Bütün bunlar dil sayesinde mümkündür. Zira Tanrı'nın da ahlakın, cemalin ve yaratılışın sahibi olduğunu anımsadığımızda, bunları o, dille ifade eder.

Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki fark belki de en iyi dinlemeyle ifade edilir. Modern insan, dinlemeden ziyade görmeye pirim verdi. İnsanın 'olma'sı Tanrı kelamına açıklığıyla mümkündür. Bu bir anlamda kendini dinlemesi de demektir. Bu bağlamda Sokrates iyi bir model olarak sunulur. Sokrates gördüğünün değil de,

²⁶ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1967, Vol. II, s. 9.

²⁷ Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, s. 57.

duyduğunun peşine gitti: 'Çünkü Sokrates Doğa'nın, Varlığın veya kendi düşüncesinin görüntüsüne halinden memnun biçimde bakmaz. Bir karakter insanı olarak o, kendi hayatı içinde etik bir ideali başarır ve taleplerini somutlaştırırken tehlikeye atılır. Kendi kendisini anlama ihtiyacını dile getirir; *hakiki anlamda anlamak, olmaktır.*' Sokrates, kendisine kılavuzluk eden iç ses karşısında duyarlıdır. O, kendisine seslenen gizli sesi dinler. Konuşmasının nedeni de gerçekte bundan başka bir şey değildir. 'O, spekülasyonu söz lehine tahrip eder.'²⁸ Bu nedenle, bütün bir Sokrates öğretisi, konuşan iki kişinin birbirlerine kendilerini bulma ve doğma fırsatı sağladıkları bir diyalog ortamında gerçekleşir. Bu diyalog, anlamın, dilin ve ahlakın diğer adıdır.

Doğrusu, diyalog, belirli bir mesafeyi gerektirir. Farklı olduğumuz ölçüde ayrılmış bulunmamız gerekir. Nasıl ki insan, kendiyile aynı olan birisiyle konuşamazsa, Tanrı da kendiyile ontolojik bakımdan aynı öze sahip varlıkla diyaloga geçmez, kelamını ifşa etmez. Ötekinin mahrum olduğu bir şeyi söylemem gerekir ki, diyalog mümkün olabilsin. Aynı şekilde o, benden farklı olduğu gibi, benzerliğin de olması gerekir. Âdem Havva'yı gördüğünde, konuşmak için can atar. Onun yüzünden ve onun için konuşur. Havva'nın bedenine çok yabancı olmamasına rağmen, yine de birbirlerinden farklıdırlar. Bunlar benzemeyen, benzer kişilerdir. Dil, bana benzeyen, bana benzemeyen ve benden farklı olan kişinin hayrete düşürücü keşfini içerir. Biz, hem benzerliğe hem de ayrılığa ihtiyaç duyarız. Bir dilde herkes birbiriyle konuşurken aynı kodları kullanmasına rağmen, söylenilmek istenen şeyler farklılık arz eder. Ancak bu farklılık gereklidir. Çünkü bu olmazsa, ne dil, ne de diyalog mümkündür. Bu 'farklılık' hem insan-insan ilişkisi için, hem de 'Tanrı-insan' ilişkisi için son derece önemlidir. Rasyonalist düşüncenin ürettiği ontik monizmde, bu farklılıktan söz etmek mümkün olmadığı için, doğal olarak dil ve onunla yaşanacak tecrübe de askıya alınmış demektir.

Konuşmak başka birisine konuşmak demektir. Bir bakıma konuşma 'Ben' alanında değil, 'biz' alanında gerçekleşir. Bu bağlamda dil de, "iki insan arasında anlaşmanın ve doğru anlamının kurulduğu ortamdır. Dilin gerçekliği, Ben'le Sen'i birleştiren ruhun gerçekliğidir".²⁹ Meseleye daha geniş plandan bakarsak, Tanrı ile insanı birleştiren de dildir. İman varoluş bakımından sıradan bir zihin düzleminin ötesine bir sıçrama hamlesi olarak, bizzat diyalogdur. İmanın dili kelamla bir randevudur. Kelamla buluşma, insan ile Tanrı'nın bir konuşmasıdır. Dahası Tanrı'nın Sina Dağı'nda

²⁸ Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, s. 57-58.

²⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, s. 384.

Hz. Musa'ya, Hira Mağarasında Hz. Muhammet'e seslenişi, söz konusu farklılığın ve buluşmanın temelidir. Tanrı'nın halkı ile sözleşme yapması da (ahit) ontolojik olarak üstünlüğünün ve başkallılığının sembolüdür. Yine onun ahlaki buyrukları, bu durumu doğruladığı gibi, insanın ritüel sayesinde ona ulaşmaya çalışması da aynı gerçeği teyit eder. Nitekim, ibadetlerin tamamı bir diyalogdur. Ritüelin dili, Tanrı'ya kavuşma isteğidir. Bu dil sayesinde insan, aradaki onmaz mesafeyi yaklaştırır. Eğer varlık hiyerarşisi bir mekanizm olarak görülse, iman ve ibadetin anlamı olmayacaktır. Öyle ki, ahlak da bir konuşma biçimidir. Emir ve yasaklar; bunlara uyma ya da karşı gelme bir tür diyalogdur. Emirlere uyma, benliğin küçülmesini göze almamadır. Oysa isyan, bunu göze almadır. Bu başlı başına bir konuşmadır ve ontolojik bakımdan farklı olan Tanrı'nın önünde eğilme ya da başkaldırmadır. Zaten insan, hakim olduğu kişi önünde eğilmez. Onun mertebe bakımından yüksekliği eğilmeyi emreder.

Sonuç

Eğer biz canlı, dinamik bir dil, anlam ve ahlaktan bahsedeceksek, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik mesafeyi gözetmemiz gerekmektedir. Ontolojik monizm, dilin, anlamın ve ahlakın zayıflamasına neden olur. Varlığı düşünce ile özdeşleştirme, varlığın düşüncede eritilmesi anlamına gelir. Özellikle Modern Batı tefekküründe, düşünce temellendirilirken, Varlık nihai referans olarak konumlanırsa da, gerçekte bu aklın tanrılaştırılması ve kendi kendine dönmesiydi. Düşünülenin, düşünenin ve düşüncenin bir aynı şeye, düşünceye indirgenmesi, 'Varlığın unutulması'ndan başka bir şey değildi. Oysa düşünce ile Varlığın özdeşleştirilmesi, esasında insan ile Tanrı arasındaki ontolojik mesafenin kaldırılması anlamına gelmektedir. Düşüncenin Varlık'la çakışması zımmen 'aşkınlık' fikrinin iptal edilmesi ya da sözde bir aşkınlıktan bahsedilmesi anlamına gelmektedir. Ne var ki, aşkınlık düşüncesinin iptali veya Varlığın unutulması serüveni anlamın, dilin ve ahlakın çoraklaşmasını beraberinde getirecektir. Çünkü düşüncenin sınırlarının dil olduğunu anımsarsak, Varlığa ev sahipliği yapan dil, düşüncenin gelişmesine yol veren imgeler veremeyecektir. Sonuçta dil ile düşünce örtüşmektedir. Ancak dilin, düşünceyi öteleyen semboller ve imgeler ağına sahip olduğunu söylediğimizde, ontik monizmden değil de, ontolojik farklılıktan söz etmekteyizdir. Dilin düşünceyi aştığını en iyi kanıtlayan durumlardan biri, 'entelektüel gelişme için sembollerin yol gösterici' olması gerçeğidir.

Yazı boyunca işaret ettiğimiz gibi, dilin, anlamın ve farkın kökeni, ontolojik aynılığı değil, farklılığı temsil eder. Zira tecrübe de,

farklı olanın indirgenemeyen deneyimidir. Diyalog ise, bu indirgenemeyen tecrübede işler. Ancak bu farklı olanı iptal etme girişimi, her ne kadar düşünceye daha kısa sürede sonuçlara gitme şeklinde bir kolaylık sağlıyor gibi gözükse de, bu, varoluştan ve dilden çıkmak anlamına gelecektir. Asıl bünyeden çalınarak inşa edilen yeni yapı, insanı yalınkatlığa ve diyalogsuzluğa sürükleyecektir. Bir anlamda bu, dilin tatile çıkarılması anlamına gelmektedir. İşte buradaki tatile çıkarılan dilin, anlam bakımından kısırlaşmaya neden olmasından doğan sıkıntıları çözme arayışları doğmuştur. Ancak, bu çabaların ne kadar sonuç verdiği ayrı bir konudur. Çünkü aynı şeyi farklı şekilde ifade etmek, sadece sözde bir çözüm olabilir. Mesele, kayıp halkayı bulmaktır. Bu bağlamda, özellikle Heidegger'in çabası dikkat çeker. Ne var ki, Heidegger Tanrı ve ölümlüleri (gökyüzü, yeryüzü) söz sayesinde var eder. Bu tavrıyla o, bir anlamda, idealistlerin bilinci ilahlaştırması gibi, dili ilahlaştırmaktan öteye geçmemiştir. Dahası o, dilin kökeni olarak bizzat dili gösteririr. Bu bağlamda, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik mesafeyi en iyi muhafaza eden ya da ontik monizme direnen en güçlü kaynağın İbrahimi geleneğin Kutsal Kitap'ları olduğunu söyleyebiliriz.

İnsan ve Tanrı arasındaki ontolojik farklılık, dili, anlamı ve ahlaki besleyen bir kaynaktır. Ontolojik monizme prim verildiğinde, doğal olarak bunlar zayıflayacaktır. Dilin, anlamın ve ahlakın güçten düşmesi, ontolojinin de zayıflamasını beraberinde getirecektir. Bunun için olmalı ki, bir modernite eleştirmeni olan Gadamer, dilin kaynağı probleminin Aydınlanma düşüncesiyle başladığını söylemiştir. Bu konunun yol ayrımında, 'logos'un nasıl anlaşıldığı meselesi vardır. Onu, mekanik ve rasyonalist metafiziğin yaptığı gibi sadece akıl olarak karşılamak, modernitenin açmazlarıyla karşı karşıya bırakacaktır. Oysa 'logos'u hem akıl hem de söz olarak anlamak ve metafiziği buradan başlatmak, ontolojik mesafeyi kendiliğinden muhafaza etmenin yollarını açmak olacaktır. Bir başka ifadeyle, söz olarak logos düşüncesi, ontolojik monizme izin vermeyecektir. Çünkü dilin kökeni ilahi sözde kök salmaktadır.

Kaynakça

- Almond, Ian, "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought", *Philosophy East & West* Volume 53, Number 1 January 2003.
- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2001.
- Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yay., 1997.

- Derrida, Jacques, "Violence and Metaphysics", in *Writing and Difference*, Routledge, London & New York, 2002.
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, tr. J. Weinsheimer&D. Marshall, New York, 1995.
-, "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, çev. H.Arslan, Paradigma Yay., 2002.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publ., Oxford, 1995.
-, Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco, 1982.
-, Heidegger, Martin, "Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde.
-, Klemm, David E., "Teolojik Tartışmanın Retoriği", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, çev. H. Arslan, Paradigma Yay., 2002.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Oxford, 1980.
-, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yay., 1995.
- Levinas, Emmanuel, "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık – Metis Seçkileri* içinde, Hazırlayanlar: Z. Direk ve E. Gökyaran, Metis Yay., 2003.
-, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık –Metis Seçkileri* içinde, Hazırlayanlar: Z. Direk ve E. Gökyaran, Metis Yay., 2003.
-, Kierkegaard: *Varoluş ve Etik, Kierkegaard ve Din* içinde, çev. A. Demirhan, Gelenek Yay., 2003.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, University of Chicaga Press, Chicago, Vol. II, 1967.
- Wheelock, Wade T., "Language", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, Vol: 8, Macmillan Publishing, New York, 1987.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yay., İstanbul, 1998.