

DİN DİLİ*

JANET SOSKICE**

(ÇEV.) MUSTAFA TURAN***

Religious Language

Abstract: In general, talking about God in the philosophy, and in particular the philosophy of religion, is preliminary and uttermost of the issues. In this article, Janet Soskice after summarizing the thoughts of philosophers like David Hume, Maimonides etc. on religious language in the context of apophatic language, she tries to make a connection with the reflective and visible part of it- performative.

Keywords: God, Religious Language, Apophatic Language, Performative.



* Çevirinin orijinal adı "*Religious Language*" olup *A Companion to Philosophy of Religion* kitabının 2010 yılında Blackwell Publishing Ltd. tarafından basılan ikinci baskısından alınmıştır. 348-356 sayfaları arasını kapsamaktadır.

** 1951 Kanada doğumlu Katolik teolog ve felsefeci. Cambridge Üniversitesi bünyesindeki Jesus College'de görev yapmaktadır. Çalışma alanları genelde Kadınların Hıristiyanlıktaki yeri, din dili ve din-bilim ilişkisini kapsamaktadır

*** Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. [mustafaturan7@gmail.com].

Öz: Genelde felsefe, özelde ise din felsefesi geleneğinde Tanrı'yı konuşmak önde gelen ve önemli konuların başındadır. Bu makalede Janet Soskice din dili konusunda ortaya atılan düşünceleri David Hume, Musa ibn Meymun vs. gibi filozofların düşünceleri ve tenzihi dil bağlamında özetledikten sonra, görülebilen ve yansiyabilen yönü olan ameli boyutuyla bağlantı kurmaya çalışmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tanrı, Din Dili, Tenzihî Dil, Ameli.



Giriş

Charles Dickens'ın *Büyük Umutlar* kitabının kahramanı olan genç Pip'in, din dili ile ilgili bazı problemleri vardı. Anlattığına göre aile mezar taşlarını okumayı severdi:

Orada kilisede durduğumda ... onları heceleyebilmek için yeterli kadar bilgim vardı. Basit anlamlarını oluşturduğum çok da doğru değildi, çünkü 'yukarıdakinin eşi'ni babamın daha iyi bir dünyaya yükseltmesi manasında övgüsel bir atıf olarak okurdum. Eğer ölen akrabalarımın herhangi birine 'aşağı' olarak atıfta bulunulmuş olsaydı, hiç şüphem yok ki ailenin o üyesiyle ilgili en kötü yorumları üretmiş olmalıydım. Ne de teolojik pozisyonuma ilişkin görüşlerimin beni bağlayan İlmihalle ilgili bağlantısı tamdı; çünkü zannımca 'hayatımın her gününde aynı yolda yürümek' ifademini canlı bir tanığı olmam köydeki evimizden doğruca tek bir yönde ilerlememe ve bu yolu hiçbir zaman tekerlekçiye veya tepedeki değirmene çevirmemem konusunda bir yükümlülük altına soktu... (Dickens, 1996: 39).

Pip yazıtların literal dilini sembolik olarak okur ve emirlerin (catechism) sembolik anlamını literal olarak anlar. Fakat çocuğun aklının karışmasına şaşırılmamalı. İyi eğitim görmüş yetişkinlerin de din dili hakkındaki akıl karışıklığına da şaşırılmamalı, çünkü gerekli olan "heceleme"nin çok ötesindedir. Pip'in kafa karışıklığı öğretinin İsa "Cehennem indi" bölümüne geldiğinde sessizliğe gömülen teoloji öğrencisinin durumundan farklı değildir. Yapamaz, çünkü o yeryüzünün kabuğunun altında lanetlenmiş canlıların ateş altında yaşadığı üç katmanlı bir evrene inanır. Öğretinin niyetinin coğrafi değil de, İsa'nın zamanda (geçmiş, bugün ve gelecek) yayılması ve Eski Ahit'te imanlı kadın ve erkekleri kurtardığı

“cehennemi sürgülemek (harrowing of hell)” fikriyle bağlantılı olarak kurtuluşla ilgili (soteriological) olduğunu belirterek eski Hristiyan inançlarına dikkat çekerek de kendini rahatlatılabilir. (Hristiyan ikonografisi sıklıkla İsa’yı, Adem ve Havva’ya öncülük eden ve diğer yandan cehennemden çıkarırken göstermiştir.) Elbette, ilahiyat öğrencisi, öğretinin bu daha tarihsel nüanslı yorumunu ilk baştaki literal anlamıyla birlikte anlamsız olarak reddetmek isteyebilir – İsa’nın varlığını “bugün” den geçmişe doğru konuşmanın nasıl anlamlı olacağını merak edebilir veya “kurtuluş” dilinin anlamlılığını baştan sona sorgulayabilir, fakat böyle yaparak üç katmanlı bir evreni reddetmekten daha farklı bir şey yapmaktadır.

“Cehenneme iniş” Pip’in “yukarıdakinin eşi”nden farklı zorluklar barındırsa da, her ikisi de din dilinin bütün yerleşik dillerin üzerinde oluşunu tasvir eder. Günümüz din dili ile ilgili analiz, her şeyden önce, onun yorumunun bir miktar hayat ve pratikle ilgili anlayışı gerektirdiği ve parçası olduğu dini gelenekler ve sembollerin içinde olduğu tüm mekanların üzerindeki farkındadır (Alston, 1989: 8). Bu, "yerler" ya da "uygulamalar" arasında, aynı zamanda teolojik soyutlamanın dili (mistik ve negatif teolojide olduğu gibi) ve daha saf felsefi tartışmaların Tanrı'nın varlığı ve doğası üzerine olması gerektiği söyleniyor. Thomas Aquinas *Summa Theologiae*'de, *sacra doctrina* -özellikle İncil'deki vahyedilmiş ve ona göre imtiyazlı olan öğretisi- iddiaları ve ayrıca Hristiyan yazarların da dahil olduğu Platon ve Aristoteles gibi “putperest” filozofların Tanrı hakkında konuşması olan *theologia* arasında bir ayrım yapar. Fakat her iki din dili de felsefi problemlere sebep olur; örneğin, yazının dili yorumları sarıh olmayan metaforlarla doludur. Ve felsefi soyutlama dili görünüşte daha basitken, kendi katmanlı karmaşıklığını içerir. Eğer "Tanrı dünyayı yarattı" ya da hatta "Tanrı dünyanın varlığına gelmesine sebep oldu" dersek, açıkça insana özgü etmenlerden oldukça farklı olan bir “yaratmak” ve “sebep olmak”tan bahsetmekteyiz. Yine de bu ilahi ve insani “yaratımlar”ın hangi özellikleri paylaştığını görmek zordur. Demek istediğimiz şudur ki, zaman ve mekan Tanrı'nın sebep olduğu dünyanın özelliklerinden olduğundan dolayı, onun haricinde Tanrı dünyanın varlığına gelmesine zaman ve mekan “dışında” sebep oldu demek neredeyse önemsiz

bir vasıflandırmadır. Uzay ve zamanın yaratıcısı olan kişiye uygulandığında dilimizin nedenselliğinin anlamı ne olabilir? Örneğin Aquinas, bu zorlukların bir kısmını analogi teorisi vasıtasıyla Tanrı'nın "iyi" ve yarattıklarındaki iyiliğinin sebebi olduğunu, "iyiliğin" ne olduğunu anlayabildiğimizi ima etmeden tam anlamıyla Tanrı'nın yüklemi olduğunu belirtmemize izin verdiğini belirterek çözdü. Bu sebeple "Tanrı iyidir", "Tanrı iyiliğin sebebidir" ile aynı anlama gelmemektedir ... o, "iyilik diye tanımladığımız şeyin Tanrı'da daha üst düzeyde ve önceden bulunduğu anlamına gelir. (Summa Theologiae, Ia: 13.2). Aquinas'ın anlam teorisi artık inandırıcı olmayabilir, fakat en azından ister iman diliyle isterse felsefi soyutlama diliyle konuşulsun Tanrıyı konuşmanın zorluğunu görmesi bakımından hakkı verilmelidir.

358
OMÜİFD

Yahudi ve Hıristiyan metinlerinin başlangıcından (Batı felsefesi için önemli olanları) itibaren kendilerini kelimeler ile ilişkilendirmişlerdir. Tanrı, Yaratılış (Genesis)'ta dünyaya "ol" diyerek var etmesi ile tasvir edilir ve zaten Platonlaştırılmış olan Yuhanna İncil'inin giriş kısmında, her şeyin ondan yaratıldığı İsa'nın enkarnel olmuş kelam (Logos) olduğu söylenir. Tekrar Yaratılış'ta, Babil yurttaşları küstahlıkları sebebiyle kulelerinin yıkılması ve dillerinin karıştırılmasıyla cezalandırılırlar. Kelimelerin kusursuz bir şekilde "eşyalar" la eşleştiği kayıp bir özgün dilbilgisi fikri, Avrupa filozofları ve dilbilimcileri için uzun bir zaman hayranlık uyandıracaktır.

İnsan dilinin Tanrı'yı konuşmadaki yetersizliği Yahudiliğin radikal tektanrıcılığının eşleniğidir- Tanrı isimlendirilmek için bile çok kutsaldır. Hıristiyanlık içerisinde, ilk yüzyıllarından itibaren, Tanrı'nın yanan çalı aracılığıyla kendisini "Ben Ben'im" olarak Musa'ya göstermesi (Çıkış; 3) dini ve felsefi açıdan en önemli kabul edilir. Her ne kadar modern İncil bilginleri, İbranice metni metafiziksel nihailik olarak okunmasını temkinli karşılasalar da, Sahte Dionisos (5.-6. yüzyıl) gibi teologlar daha çok Tanrı'nın adlandırılmak için veya yaratılanlara uygulanan herhangi bir yüklemle tam olarak ve yeterli miktarda kavranabilmek için çok kutsal, çok "başka" olduğu fikrindedirler. Tanrı sadece Tanrı'nın olmadığı şeyle

tanımlanabilir ve her durumda söz, kitap tarafından vahyedilenin kılavuzluğunda olmalıdır.

Esrarlı Bir her türlü rasyonel sürecin kapsamı dışındadır. Ne de herhangi bir kelime ifade edilemez İyi'ye, bu Bir'e, bu bütün birliğin Kaynağına, bu varlık-ötesi Varlık'a denk gelebilir. Zihnin ötesindeki Zihin, sözün ötesindeki Kelam, hiçbir konuşmayla, sezgiyle ve isimle anlaşılabilir (gather). (İlahi İsimler – The Divine Names: 49-50).

Bu tip düşünme biçimi (meditation) hiçbir şekilde mistik yan akım (fringe) olarak sınırlandırılmaz. Augustine de *İtiraf*larında her yerde ona hazır ve nazır olan Tanrı'nın ifade edilemezliği konusunda aynı derecede dikkatlidir.

Anselm'in Proslogion'daki ünlü kanıtı, "Tanrı'nın varlığı için bir kanıt" olarak başarılı olmazsa da, yine de bu tenzihi (apophatic) gelenek içinde din dili için en yüksek başarı noktası (high-water mark) sağlar. Onun Tanrı'ya "kendisinden daha üstünü düşünülemeden (that than which nothing greater can be conceived" olarak yakarışıyla Anselm, Tanrı hakkında konuşur fakat Tanrı'nın tasarımılanabileceği iddiasından kaçınır. Tanrı en iyi şekilde ibadet ederken adlandırmanın ve bilmenin ötesinde çağrılabilir. Anselm'in yakın çağdaşı Yahudi Musa ibn Meymun (1135-1204) benzer şekilde Tetragrammaton (ilahi isim) yazar: "adının aliliği ve onu dile getirmenin çekingenliği Tanrı'nın kendisine delalet etmesiyle bağlantılıdır." Thomas Aquinas Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik her türlü girişimden kaçınmıştır, fakat Tanrı'nın varoluşunun, etkilerinden doğal çıkarımsamayla bilinebileceğine inanmıştır. Tanrı'nın isimleri ya da sıfatları (basitlik, aşılmazlık, sınırsızlık ve benzeri) bunlardan doğmuştur, fakat bu yüklemelerin başlangıçta önemli taayyünleri (appearance) varken, gerçekte onlar olumsuzdur ve "Sebepsiz Sebebin" ne olması gerektiği üzerine yorumlar yapılabileceği anlamına gelir. Tanrı'nın ebedi olduğunu söylemek, Tanrı'nın yer ve zamanın bir "varlığı" olmadığını söylemektir.

Saygı agnostisizmin bu örnekleri erken dönem teologlar tarafından adlandırılmayan hakkındaki insani zanlara karşı bir düzeltici / ıslah edici

olarak ve aynı zamanda metinden çıkarılan Tanrı'nın mutlak ve vahyi bilgisini tamamlamak için kullanılmıştır. Daha sonraki yüzyıllarda, bu "cehalet bilinci"ne daha şüpheli çarpıtmalar (twists) yapılabilir.

Din dili üzerine yapılan modern İngiliz tartışmaları etkin olarak David Hume ile başlar. On üçüncü ve on sekizinci yüzyıllar arasında Avrupa dini düşüncesini etkileyecek çok şey olmuştu- skolastisizmin çöküşü, hümanizmin yükselişi ve metodik şüphe, hem felsefi hem de teolojik cepheden spekülâtif ve metafiziksel olarak kabul edilen uslamlama. Newton'un yeni bilimi, o kadar anlaşılır şekilde iyi tasarlanmış bir evren sundu ki bu durum daha sonra Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'ında yargılayacağı estetik tasarım delilini ortaya çıkaracak. *Diyaloglar*'daki Cleanthes Newtoncu tasarım kanıtı savunucusunu temsil eder. Demea'nın yalnızca geleneksel (orthodox) inancı değil, fakat yukarıda bahsedilen Hıristiyan düşüncesinin "mistik" ya da tenzihi zincirini temsil ettiğinden çok az bahsedilir- bütün insan dilleri Tanrı'nın ihtişamı karşısında yetersizdir. Hume bu göstermelik agnostisizminin, mutlak şüphecilikten küçük bir farklılığı olduğunu belirtmek konusunda hızlı davranmıştır. Eğer Tanrı hakkında olumlu manada çok az şey söylenebilecekse, o zaman belki hiçbir şey olmalıdır. Hume'un *Dinin Doğal Tarihi*, dinin "kökeni" hakkındaki sahte tarihsel anlatıları ile ilahi isimlerin güvenlikleri için korku duyan yaltakçı inananların Tanrılarını övmek için daha aşkın sıfatlar bulmalarından kaynaklandığını öne sürer. Hume'un eserlerinde çağdaş dönemde din dilinin en yıkıcı eleştirilerinden ikisinin tohumlarını tespit etmek mümkündür: ilki, din dilinin boş ve anlamsız oluşu ve ikincisi, eğer biri anlamdan bahsediyorsa, o zaman kesinlikle o "anlam" değildir; dindar insanlar safça öyle olduğunu kabul ediyorlar. Bu argümana göre, Tanrı hakkında konuşmak, kelimenin tam anlamıyla bariz bir insan hakkında konuşmadır (Ludwig Feuerbach), ezilmişlerin afyonudur -sigh- (Karl Marx), ya da belirli şekilde davranan insan mizacıdır (R. B. Braithwaite).

Yirminci yüzyılda felsefe, dil sorunlarıyla meşgul olmuştur. Eğer Kant mantıksal olarak neyi bildiğimizi iddia edebileceğimizin sınırlarını

çizmeyi amaçlamışsa, o zaman yirminci yüzyıl felsefesi mantıklı ve anlamlı ne söyleyebiliriz ile ilgilenmektedir. 1930'larda A. J. Ayer'in *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ı İngilizce konuşulan felsefe dünyasında mantıksal pozitivizmi popülerleştirdi ve böyle yaparak, bir kuşak sürecekti dini ifade etmeye yönelik tüm girişimlere karşı bir felsefi düşmanlık tonu oluşturdu. Pozitivistler, yanlış olmaktan çok tam ifadesiyle anlamsız gördükleri bilimsel ve felsefi iddiaların ayıklanmasına çalıştılar. Ayer, en eski formülasyonunda, bir bildirim olgusal önemi olması için birisinin doğruluğunun lehinde ve aleyhinde hangi empirik gözlemlerin yapılabileceğini kesin olarak söylemesinin zorunlu olduğu bir "doğrulama ilkesi" önermiştir. Ayer'in "doğrulama ilkesi"nin çerçevesini çizirken sadece dine nişan almamasına rağmen, dini iddialar standartlarına göre anlamlı olarak değerlendirilebilecek en az olasılıklarıydı. Doğrulama ilkesi daha sonra kendi asitinde çözülmüş, ancak din dili için hala meydan okuyordu. (bk. Bölüm 54, Doğrulamacı Meydan Okuma). Dini iddialar, doğrulanabilir olmasa bile, en azından ilke olarak yanlışılamaya açıktır ve değilse, nasıl anlamlı olduklarını iddia edebilirler? Wisdom'ın "görünmez bahçıvan" kıssası (bir ormandaki bir bakımda bahçıvan dokunuşundan faydalandığı halde yakınında herhangi bir bahçıvan görünmemesi) katılımcıların "Tanrı bizi seviyor" gibi bir iddiayı terk etmesine neden olması için neler olması gerektiğini tartıştığı teoloji ve yanlışılama üzerine bir tartışma başlattı. İlgili bir makalede, ancak aynı "ampirik ruh" içinde, Braithwaite dini iddiaların "öncelikle ... bir yaşam biçimine bağlılık beyanları" olarak anlaşılması gerektiğini özünde bilişsel olmayan tezi öne sürdü (floated). (Mitchell, 1971: 80).

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında göz ardı edilemez etki Ludwig Wittgenstein'in eseri idi. Erken bir pozitivist safhadan sonra, Wittgenstein, Bertrand Russell'in günlük dilin Taş Devri'nin metafiziğini somutlaştığı dil ısrarını geride bıraktı. *Felsefi Soruşturmalar* Wittgenstein'in günlük dilin kullanıldığı yere göre uygunluğunu iddiasını kanıtlar ve çoğu felsefi problemin felsefecilerin "atıl (on idle)" durumdaki dile uygun olmayan sorular sormalarından kaynaklanır. Wittgenstein'in "anlamı sorma, kullanımı sor" sözü, hareketi oldukça steril olarak haritalanmış zeminden

uzaklaşmaya teşvik etti ve "doğrulamacılar" ve "yanlışlamacılar" tarafından gerçek dini dilin özel kullanımını göz önünde bulundurarak kendi lehlerine çevirdi. Bunlar arasında dilin ibadet, hamd, ahlaki denetim ve benzeri çeşitli bağlamları bulunmaktadır aynı zamanda retorik ve metinsel yapılar dini yazılarda bulundu.

Ian Ramsey'in *Din Dili*, Wittgenstein'in belirgin etkisini göstermekten çok kabul etmek gerekirse "empirik" cenahta olmasına rağmen, "günlük" din dili dikkate alınacak olursa öncü bir kitap olduğu açıktır. Ramsey'e göre dini iddialar, doğru koşullar altında dini muhakemeye sebep olan nitelikli modeller veya öyküler olarak uygun şekilde değerlendirilmelidir. (jetonun düşmesi – the penny drops). Ramsey, bu dili "mantıksal olarak tuhaf olmakla birlikte" bir bakıma gerçekten açıklayıcı nitelikte olduğunu (Tanrı hakkında) ısrarla dile getirmek için çabalıyordu ve bu çaba yalnızca Bratihwaiteci manada bir yaşam biçimini sürdürmek için ahlaki kararlılık değildi.

362

OMÜİFD

Din dili için model çağrısı, din dilini "anamlı" bulmaya doğru yol kat eder, mamafih Ramsey'in "Hıristiyan empirizmi"nde bu açıklama durumlarının duygusal tepkinin dışında daha fazla bir şey olduğu nasıl ifade edilebilir. Neo-Feuerbachçılar ve Don Cupitt gibi antirealistler, kendilerini dünyayı aşan mutlak varlığa inanmaya adamadan din dilini anlamlı bulmaya yanaşmaktadırlar. Atıf meselesinin bazı değerlendirmeleri hala gerekli gibi görünmektedir.

Günlük dili dikkate almaya istekli olanların büyük bir yararı metaforu. Dini metinlerin son derece metaforik olduğunu kimse tartışmadı. Problem olarak ele alınan, eğer varsa, metaforik dildeki vazgeçilmez olan şeyin bilişsel statüsü idi. Erken dönem empiristler metaforu retorik bir süs, gerçek filozofların "yakılacak (consign to frames)" olarak gördüğü safsatanın önemli bir öğesi olarak reddettiler. Ancak sadece sembolik olarak Tanrı'yı konuşabiliyorsak, sözün sahihi (bedrock) nerededir? Daha dikkatli bir şekilde bakıldığında metafor, bir doğruluk türü olarak değil (sadece mecazi) tüm dilin önemli bir unsuru olarak ve bir çeşit dil kullanımını olarak görülür. Ayrıca, bir ifadenin metaforik olduğu gerçeği, an-

lamsız (referential) olduğu anlamına gelmez. Metaforlar, tanımsal olarak belirsiz olan, ancak yine de bir şeyler söylemek istenilen alanlarda yararlıdır. Böyle bir alan bilimsel teori inşasının dili ve Mary Hesse gibi bilim filozoflarının çalışmaları din dilindeki modeller ve metaforlar konusundaki tartışmalarını geliştirirken din felsefecileri tarafından “gerçekliğin tasviri” olarak kullanıldı. (Soskice, 1985).

Metaforlara olan bir ilgiyi, akabinde metinlerin yorumlanmasına olan ilgi takip etmelidir. Metaforlar sadece bağlam içerisinde metafor olarak çözümlenebilir (“işte güneş doğuyor” desem, ne dediğimi anlamak için bir meslektaşına mı yoksa artık bulutlu olmayan gökyüzüne mi atıf yaptığımı bilmem gerekecek), ve dini dil için metaforun “bağlamı” sık sık temel metinlerinkidir (örn. İncil). Karmaşık dini metaforların çözümlemesi (“Kuzu'nun düğünü başlıyor, Gelini hazırlandı” [Vahiy; 19:7] göz önünde bulundurun) okuyucunun, Yahudi ve Hıristiyan metinleri ve sembollerinin kullanımıyla ilgili önemli ölçüde bir aşinalık gerektiriyor. Gerçek din diliyle olan ve dini metinlerdeki ve uygulamada ortaya çıktıkları şekliyle felsefi sorunlara olan ilgi kaçınılmaz olarak dinde felsefi, doktriner ve kutsal kitap çalışmaları için aynı zamanda dinin analitik felsefesinin ve felsefi hermenötiğin endişeleri arasında sıcak bir yakınlaşma anlamına geliyordu. Bu “anlatı teolojisi” etrafında süregiden tartışmalarda en açık şekildedir.

Paul Ricoeur etkileyici uzun bir felsefe kariyeri boyunca din diline sürekli bir ilgi gösterdi. Varoluşçuluk ve fenomenoloji çalışmalarından başlayarak, Ricoeur mit, sembolizm ve yorumlama rolleriyle ilgilenmeye başladı (onun en çok kullandığı deyimle¹ “şüphe hermenötiği”). *Metaforun Kuralı/İşlevi (The Rule of Metaphor)*, sembolik dilin hem yaratıcı hem de dünya yaratan güçlerini keşfetmekle, ayrıca metaforik söyleyişte bulunan “ontolojik coşkunculuk”u muhafaza etmekle ilgilidir. Yönelimsellik/niyetsellik (dil “hakkındalık”ı) fenomenolojideki erken çalışmaların-

¹ Orijinal metinde “his is the much - used phrase” şeklinde geçmektedir. Yazım hatası olduğu kanaatindeyiz ve “(with) his much – used phrase” şekline çevirerek Türkçe’ye tercüme ettim.

dan beri Ricoeur'un ana meşguliyetlerinden biri olarak kalmıştır. Mecaz ve daha sonra anlatı ve zaman üzerine yapılan çalışmalar, yapısalcı ve daha sonra post-yapısalcıların, dili herhangi bir "hakkındalık" probleminde kopararak serbest gösterge oyununa indirgemiş görünen, dil ile ilgili anlatıları karşısında atıf/anlam sorularına olan kaygısını yansıtıyor.

Dinler genellikle çok sözle kurulan (wordy) şirketler olduklarından, din felsefesi veya teoloji alanı (remit) içinde neredeyse her şey din dili öğrencisi için soruları tetikleyebilir. Burada sadece çağdaş düşüncenin (interest) sadece iki alanından bahsetmeme izin verin, birisi (bu yazının başlarında yapılan bir ayırma geri dönmek için) bir dinin "yerleşik" dili ve diğeri felsefi soyutlama dili içermektedir.

Birincisi feminist teolojiden kaynaklanır. Post-Hıristiyan feministlerin cephaneliğindeki en güçlü silahlardan biri din dili ile ilgili esas tartışmadır- yani Hıristiyan metninin dili yok edilemez bir şekilde erkek merkezlidir (male-biased). Hıristiyan (ve diğer) dini metinlerde, anneler ve kızlar değil de babalara ve oğullara ayrıcalık tanıyan bir dile ve sembolik bir sisteme sahibiz. Okuyucu ile metin arasında ne kadar tarihsel mesafe olursa olsun, erkek önceliğinin ve kadın itaatinin kaçınılmaz olarak var olduğu bu geleneğe ve edebiyatına dalmış kadınlar (böylece post-Hıristiyan tartışmaları sürüp gider) ideolojik olarak zehirli bir yudum (draft)² içiyorlar. Din dili öğrencisi için ortaya çıkan sorular "bir dinin sembolik dili, gruptan (company) ayrılmaksızın ne ölçüde gözden revize edilebilir veya terk edilebilir? Dinin temsilcileri metinlerini normatif olarak nasıl okuyorlar? Bir inanç içinde temel metaforları değiştirirsek neyi değiştiririz?" Dil sorunları, özellikle Derrida, Kristeva ve Lacan'dan haberdar ise, bazı feministlerin hangi oranda ıslahın Hıristiyan din dilindeki hastalıkları iyileştireceği derin şüpheleri (Jantzen, 1998) ve diğerlerinin doğal dillerin ve sembolik sistemlerin hareketliliğine olan vurgusu (Soskice, 2007), sembolik düzen sorunlarının baş vermesine neden olur.

² "İdeolojik cereyana kapılmış" olarak da çevrilebilir ama orijinal metinde "drink" kelimesi geçtiğinden dolayı bu şekilde çevirdik.

İkinci örnek, "postmodern" felsefeden gelmektedir; vurgu farklılıklarına rağmen, analitik felsefeyle birlikte bazen kabul edilenlerden daha çok kaygı paylaşmaktadır. "Bilenler" olarak zaten diller, tarihler ve geleneklere yerleşik kabul ettiğimiz durum (recognition that we stand) (ve bu anlamda atomistik Kartezyen ve Kantçı özneler olarak değil) Martin Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida, and Luce Irigaray'da olduğu gibi Wittgenstein Iris Murdoch, Alasdair MacIntyre, ve Charles Taylor (birkaç isim vermek için) gibi İngilizce yazan filozofların yazılarında da aşına olduğu bir kavrayıştır. O zaman, felsefeyi kendi kabuğumuzda (skin) ve dilin "kabuk"unda nasıl yaparız? Görünüşte en basit iddialarımızın bile yerleşik olduğu kabulünden (düşünün "Kolomb, Amerika'yı keşfeden kişiydi" abartılmış " ilk ulus "bilinci ışığında), nihilizme veya umutsuzluğa kapılmadan nasıl başlayabiliriz? Eğer Nietzsche Tanrı'nın ölümü, uzun vadede insanlığın ölümü düşüncesinde yanılıyor olmasaydı (ve aşkın değer), o zaman süre tersine dönebilir miydi? Değilse, "cennetin başıboşluğu altında" konuşmak nasıl mümkündür? Teolojik metinler felsefecilerden (ve sadece din felsefecilerinden de değil) bir kez daha hak ettikleri ilgiyi görmektedirler. Derrida, mistik (bu durumda sözde Dionysius) "konuşma gücü ve Tanrı hakkında *adamakıllı* konuşma zaten Tanrıdan gelir" diye belirtmiştir. Tanrı bir nesne olarak ele alınamaz, sadece mistik için ibadette çağrılır. "Bu nedenle, tenzihi söylem, ... varış noktasını tanıyan bir dua ile açılmalıdır: Kendi nedeninden başka bir şey olmayan ... Öteki" (Coward and Forshay, 1992: 98). Derrida - agnostik - sadece Tanrı hakkında konuşmanın değil tüm "konuşmanın" farz edilen kaynağının Tanrı'da olması gerektiği varsayımını dikkate alacak kadar ileri gidiyor.

Son yıllarda özellikle din dili ile alakalı Aquinas ve Musa ibn Meymun'un çalışmaları ile negatif (tenzihi) teolojiye ilgide bir canlanma görüldü. Jean-Luc Marion'un *Varlığı Olmayan Tanrı (God without Being)* kitabındaki, Aquinas ve Augustine'de halihazırdaki Varlık teolojisinin canlandırılmasının güçlü bir savunusu olan *ontoteoloji* iddiası ile huzlanmıştır. (Te Velde, 2006). Bununla birlikte, eğer Tanrı "Kendinde Varlık" ve tamamen yaratıklardan farklıysa, o zaman din dili için ciddi sorular ortaya

çıkar. Tanrı hakkında ne söylenebilir? İbn Meymun bütün yüklemelerin ikili bir müphemlikte Tanrı ve yaratıkları hakkında kullanılabileceği neredeyse aşırı bir nefyediciliğe ulaşır, ancak bu ille de bir "antirealizm" i dayatmaz. Felsefi düşüncenin uygulamada sona ermesi gerekir ve biri Tanrıların Tanrısı huzurunda (before) ibadet ve sessizliğe çekilir. (Seeskin, 2002).

Fakat eğer din dili, kavrayışımızın dışında olduğundan dolayı, münferit olarak Tanrı'nın ne "olduğu" hakkında bize bir şey söylemiyorsa o zaman niçin vardır? Gelişmekte olan bir ilgi alanı, dini metinlerin biçiminin içeriği nasıl etkilediğini göz önünde bulundurur. Bunun iyi örnekleri, Coleridge'in Sorgulayan Ruh'un İtirafı (*Confessions of an Inquiring Spirit*)'nda veya klasik olarak Augustine'in İtirafı (*Confessions*)'nda bulunmaktadır. Her iki kitap da sessiz muhataplarına seslenen diyalojik eserlerdir- Coleridge'in durumunda mektuplarının farazi ve muhtemelen kurgusal alıcısı ve Augustine'nin *İtirafı*'nda Tanrı (her zaman zaten orada olan), (ayrıca Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalara*'ını da karşılaştırın). Bu tarz eskiden olduğu gibi okuyucuya taraf tutmak için baskı yapmaksızın bir konuşmada kulak misafiri olmasını sağlar, fakat ayrıca *İtirafı*'da olduğu gibi Augustine'e Tanrı'nın ne -ya da kim- olduğunu iddia etmekten çok göstermesine izin verir. Bu manada teolojinin çoğu modern-öncesi çalışmasının "ameli (performative)" olduğu yaygın olarak kabul edilir ve okuyucuya sadece mesaj iletmekten çok, bir ifşa durumuna yönlendirmeye çalışır. (Candler, 2006). İbn Meymun'un *Şaşkınlara Kılavuz* (*Guide to the Perplexed*), (kelimelerin) okuyucusunu kelimelerin ötesindeki sessizliğe ulaştırmak için yazılmış gibi görünmektedir. (Faur, 1999). Biraz farklı ama hala ameli vurguyu barındıran çağdaş Yahudi filozofu Peter Ochs'un yazılarında bulunur. Charles Sanders Peirce ve pragmatizm çalışmasından başlayarak, Ochs dini anlayış için normalde dünyayı yanlış değerlendirme yollarını onaran ve iyileştiren kurtarıcı düşüncesindeki bir eğitim olarak ameli yönü ağır basan -örneğin kutsal metinlerin okunması ve geleneksel Yahudi ibadeti- yeni bir mantık keşfetmek istiyor. Hıristiyan din felsefecileri arasında, dini dilin liturjik (ayinsel) veya doxolojik (ibadetlerin sonundaki kısa dualar) işlevine olan

ilgi katılım metafiziğine (Aquinas'a kadar götürülür) olan ilginin yeniden canlanması ile ilgilidir ama aynı zamanda yalnızca kutsal kelimelerin enerjisine de bağlanabilirler.

Alıntı Yapılan Eserler

- Alston, W. P., *Divine Nature and Human Language*, Ithaca NY: Cornell University Press, 1989.
- Burrell, D. B., *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame IN: Notre Dame University Press, 1993.
- Candler, P. M., *Theology, Rhetoric, Manuduction: Or Reading Scripture Together on the Path to God*, Grand Rapids MI: Wm. B. Eerdmans, 2006.
- Coward, H. and Forshay, T. (eds.), *Derrida and Negative Theology*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- Dickens, C., *Great Expectations*, London: Penguin Books, 1996.
- Faur, J., *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides' s Guide for the Perplexed*, Syracuse NY: Syracuse University Press, 1999.
- Fodor, J., *Christian Hermeneutics: Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Jantzen, G. M., *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press, 1998.
- Mitchell, B. (ed.), *The Philosophy of Religion*, London: Oxford University Press, 1971.
- Ochs, P., "Morning Prayer as Redemptive Thinking" in *Liturgy, Time and the Politics of Redemption*, London: SCM Press, 2006.
- Ochs, P., *Peirce, Pragmatism, and the Logic of Scripture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Pickstock, C., *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1998.
- Pseudo – Dionysius, *The Complete Works*, Classics of Western Spirituality New York and Mahwah: Paulist Press, 1987.
- Seeskin, K. "Sanctity and Silence: The Religious Significance of Maimonides' Negative Theology," *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2002, 76 (1), 7 – 24.
- Seeskin, K., *Searching for a Distant God: the Legacy of Maimonides*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Smith, J. K. A. (2002). *Speech and Theology: Language and the Logic of the Incarnation*. Routledge : London.

- Soskice, J. M. (2007). *The Kindness of God: Metaphor, Gender and Religious Language*. Oxford : Oxford University Press.
- Soskice, J. M. (1985). *Metaphor and Religious Language*. Oxford : Oxford University Press.
- Te Velde, R. (2006). *Aquinas on God: The "Divine Science" of the Summa Theologiae*. Aldershot : Ashgate.
- Turner, D. (1995). *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge : Cambridge University Press.

Editörlerin Ek Önerileri

- Alston, W. P. (2005). "Religious Language" in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford : Oxford University Press ,220 – 44 .
- Caputo, J. D. and Scanlon, M. J. (eds.). (2007). *Transcendence and Beyond: A Post-modern Inquiry*. Bloomington : Indiana University Press.
- Cross, R. (2008) "Idolatry and Religious Language" in *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. 25 (2), 190 – 6.
- Harrison, V. S. (2007). "Metaphor, Religious Language, and Religious Experience" *Sophia: International Journal for the Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*. 46 (2), 127 – 45.
- Putnam, H. (1997). "On Negative Theology" *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. 14 (4), 407 – 22.
- Ross, J. (1998). "Religious Language" in *Philosophy of Religion*. Washington D.C. : Georgetown University Press, 106 – 35.
- Wynn, M. (2000). "Representing the Gods: The Role of Art and Feeling" *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*. 36 (3), 315 – 31.

