

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

NICOLAUS CUSANUS'TA TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ

FEYZA DEMİR ÇİÇEK

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. NAİM ŞAHİN**

KONYA-2024



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Feyza Demir Çiçek		
	Numarası	128102093002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Felsefe Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tezin Adı	Nicolaus Cusanus'ta Tanrı-İnsan İlişkisi		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Feyza DEMİR ÇİÇEK

İmzası



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Feyza Demir Çiçek		
	Numarası	128102093002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Felsefe Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Naim ŞAHİN		
	Tezin Adı	Nicolaus Cusanus'ta Tanrı-İnsan İlişkisi		

Felsefe tarihinde Nicolaus Cusanus (1401-1464) Orta Çağ filozoflarının felsefi kavramları ile Rönesans felsefesinin yeni düşüncelerinin sentezini yapan 15. yüzyılın en özgün Alman filozofu olarak addedilmiştir. Cusanus genel olarak eserlerinde Tanrı, evren ve Mesih konularını ele alır. Ona göre bilmediğimizi ne kadar bilirsek o kadar bilgiye ulaşırız. İnsan Tanrı'nın ne olduğunu değil ne olmadığını bilebilir. Bu da doğal olarak Cusanus'u negatif teolojiye götürmüştür. Ancak Cusanus'un Hristiyan bir filozof olduğu için negatif bir teolojiyi benimsemesi, bu dine uygun bir tutum değildir. Cusanus'ta pozitif veya negatif teolojide Tanrı hakkında konuşmak zorken, İsa'nın kendini ifşa etmesiyle bu mümkün hale gelmiştir. Bu yüzden Tanrı-insan ilişkisini Tanrı'nın Kelimesi İsa'da görmüştür. Çünkü İsa her iki doğayı kendinde birleştirmiştir. Cusanus, Hristiyanlığın önemli kavramlarını felsefi zeminde sembolik bir dille izah yoluna gitmiştir. Cusanus'un Sonsuz-sonlu ayrımı, zıtların birliği, öğrenilmiş cehalet gibi kavramları modern felsefenin de faydalandığı kavramlar olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Nicolaus Cusanus, Tanrı, İnsan, İsa Mesih, Mutlak Maksimum, Öğrenilmiş cehalet, Zıtların birliği



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
ABSTRACT



Authors	Name and Surname	Feyza Demir Çiçek		
	Student Number	128102093002		
	Department	Philosophy and Religious Sciences / History of Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	☐	
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Naim ŞAHİN		
	Title of the Thesis/Dissertation	The Relationship Between God and Man in Nicholas of Cusa		

In the history of philosophy, Nicolaus Cusanus (1401-1464) is considered to be the most original German philosopher of the 15th century, who synthesized the philosophical concepts of medieval philosophers with the new ideas of Renaissance philosophy. Cusanus generally deals with God, the universe and Christ in his works. According to him, the more we know what we do not know, the more wisdom we attain. One can know not what God is, but what God is not. This naturally led Cusanus to negative theology. However, Cusanus's adoption of a negative theology because he was a Christian philosopher is not an appropriate attitude to this religion. For Cusanus, it is difficult to talk about God in positive or negative theology, whereas it has become possible through Jesus' self-revelation. Therefore, he saw the God-human relationship in Jesus, the Word of God. Because Jesus united both natures in himself. Cusanus tried to explain the important concepts of Christianity on philosophical grounds with a symbolic language. Cusanus' concepts such as the infinite-finite distinction, the unity of opposites, and learned ignorance are concepts that modern philosophy has also benefited from.

Keywords: Nicholas of Cusa, God, Man, Jesus Christ, Absolute Maximum, Learned ignorance, Coincidence of opposites

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iv
------------------	----

ÖNSÖZ	v
-------------	---

GİRİŞ

1. Konunun Önemi ve Sınırları.....	1
------------------------------------	---

2.Yöntem ve Literatürün Değerlendirmesi.....	6
--	---

BİRİNCİ BÖLÜM

NICOLAUS CUSANUS'UN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. Hayatı, İlmî ve Felsefî Kişiliği	11
---	----

1.2. Eserleri	17
---------------------	----

1.3. Felsefesinin Kavramsal Çerçevesi	26
---	----

1.3.1. Zıtların Birliği (Coincidentia Oppositorum)	26
--	----

1.3.2. Öğrenilmiş Cehalet (Docta Ignorantia).....	27
---	----

1.3.3. Maximum Absolutum - Maximum Contractum (Mutlak Maksimum - Daralmış/Sınırlı Maksimum)	30
---	----

1.3.4. Katlanma/Açılma (Complicatio/Explicatio)	33
---	----

1.3.5. Büzülme/Kasılma/Sınırlanma (contractio)	36
--	----

1.3.6. Gerçekleşmiş-Olasılık/Kendinde Olasılık (Possest/Posse Ipsum).....	39
---	----

İKİNCİ BÖLÜM

CUSANUS'UN TANRI ANLAYIŞI

2.1. Tanrı'nın Varlığı ve Mahiyeti	41
--	----

2.2. Tanrı'nın Varlığına Dair Deliller	51
--	----

2.3. Tanrı'nın Sıfatları.....	54
-------------------------------	----

2.4. Tanrı-Evren Münasebeti.....	62
----------------------------------	----

2.5. Tanrı'nın İlmî, İradesi, Kudreti ve Yaratması.....	68
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CUSANUS'UN İNSAN ANLAYIŞI

3.1. İnsanın Mahiyeti.....	79
3.2. İnsanın Tanrı'ya Dair Bilgisi.....	86
3. 3. Ahlaki Erdemler	94

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANRI-İSA İLİŞKİSİ

4.1. Tanrı-İsa'nın Konumu	100
4.2. Vahiy ve Din	102
4.3. İman.....	107
4.4. Teslis	112
4.5. Kilise	116
4.6. Asli Günah ve Kötülük Problemi.....	120
4.6. İnsanın Özgürlüğü Meselesi	128
SONUÇ	133
KAYNAKÇA	137

KISALTMALAR

ADI	:	Apologia Docta Ignorantia
Bkz.	:	Bakınız
CA	:	Cribratio Alkorani
çev.	:	Çeviren
DAP	:	De Apice Theoriae
DB	:	De Beryllo
DC	:	De Coniecturis
DCC	:	De Concordantia Catholica
DDA	:	De Deo Abscondito
DDI	:	De Docta Ignorantia
Der.	:	Derleyen
DG	:	De Genesi
DLG	:	De Ludo Globi
DNA	:	De Non-Aliud
DP	:	De Principio
DPF	:	De Pace Fidei
DVD	:	De Visione Dei
DVS	:	De Venatione Sapientiae
Ed.	:	Editör
DFD	:	De Filiatione Dei
IDM	:	Idiota De Mente
IDS	:	Idiota De Sapientia
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfa aralığı
y.y.	:	Yüzyıl
yay.	:	Yayınları/yayınevi

ÖNSÖZ

Felsefe tarihine düşünce ve eylem bağlamında bakıldığında insanın bu dünyadaki yerini ve anlamını sorguladığı ve bunlara cevap bulmaya çalıştığı görülür. İnsanın düşünce ve eylem sürecine de yön veren din ve felsefe için Tanrı önemli bir yer tutmaktadır. Orta Çağ felsefesiyle birlikte Tanrı-insan ilişkisinde filozoflar merkeze Tanrı'yı konumlandırmıştır.

Nicolaus Cusanus (1401-1464), geç Orta Çağ'ın en önemli filozoflarından biri olarak hukuk, teoloji, matematik, fizik ve felsefe gibi çok çeşitli alanlarla ilgilenmiş, bazı düşünceleriyle zamanının ötesine geçen ve yer merkezli evren anlayışını eleştirerek mevcut evren görüşümüze de ilham verebilecek fikirler ortaya atmıştır. Yine de döneminin filozofları gibi felsefesinde Tanrı merkezli bir yaklaşım sergilemiştir.

Bu araştırmayı seçmemizin temel nedeni, ülkemizde son yıllara kadar hakkında birkaç çalışma yapılan, İstanbul'un fethine şahit olan, uyum filozofu olarak da bilinen Cusanus'un Tanrı-İnsan ilişkisi üzerine bu çalışmayı yaparak literatürdeki bu eksikliği gidermek istememizdir. Bir diğer husus değişim ve dönüşüm yüzyılı olarak bilinen 15. yüzyılın yetiştirdiği bu filozofun özgün ve orijinal düşüncelerinin ülkemizdeki felsefi düşünceye katkı sağlayacağına kanaat getirmemizdir.

Çalışmamız giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte öncelikle konunun önemini ve sınırlarını belirledik. Daha sonra yöntem ve literatüre dair bilgiler verdik. Antikçağ'dan başlayarak Cusanus'un doğa ve insan anlayışlarına kadar geçen tarihsel süreçte düşünsel anlamda nasıl bir değişim olduğunu göstermeye çalıştık.

Birinci bölümde Cusanus'un ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verdik. Ayrıca Cusanus Felsefesinin Kavramsal Çerçevesi'ni tespit etmek anlamında en önemli kavramları olan zıtların birliği, öğrenilmiş cehalet, katlanma/açılma, Büzülme/Kasılma/Sınırlanma ve Gerçekleşmiş-Olasılık/Kendinde Olasılık üzerinde durduk. İkinci bölümde Tanrı anlayışını ele aldık. Bu bölümde Cusanus'un Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti, Tanrı'nın varlığına dair deliller, Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı-evren münasebeti ve Tanrı'nın İlmi, İradesi, Kudreti ve Yaratması bağlamında tartıştık. Üçüncü

bölümde Cusanus'un insan anlayışını insanın doğası, Tanrı'ya dair bilgisi ve ahlaki erdemler üzerinden ele aldık. Dördüncü bölümde ise Cusanus'ta Tanrı-İsa ilişkisi bağlamında Tanrı-İsa'nın konumu, vahiy ve din, iman, teslis, kilise ve asli günah, kötülük problemi ve insanın özgürlüğü meselesini Cusanus'un nasıl temellendirdiğini araştırdık.

Araştırmamızı yaparken Cusanus'un kaleme almış olduğu eserlerin çevirisini yapmaya çalıştık. Ayrıca Cusanus'un mistik bir felsefe ortaya koymuş olması ve sembolik bir dil kullanmış olması nedeniyle metinlerinin anlaşılmasının güç olması karşılaştığımız bir sorundu. Bunu da Cusanus'un eserlerine dair yazılan ikincil kaynaklardaki görüşlere başvurarak düşünürün görüşünü farklı yaklaşımlarla mukayese ettik. Konunun sınırlarını çizmede de hocalarımızdan yardım aldık.

Yüksek lisans dönemimden beri sağladığı motivasyon ve verdiği çalışma azmiyle öğrencisi olmaktan onur duyduğum, ders dönemimden itibaren felsefi birikimim ve perspektifime katkıda bulunan tez danışmanlığımı yürüten kıymetli hocam Prof. Dr. Naim Şahin'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmamı baştan sona okuyan ve tavsiyeleriyle çalışmama katkı sağlayan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Bayram Dalkılıç, Prof. Dr. Nejdet Durak, Prof. Dr. Süleyman Toprak, Doç. Dr. Ömer Faruk Erdem ve Doç. Dr. Yakup Akyüz'e teşekkürü borç bilirim. Yine Notre Dame Üniversitesi'nde bulunduğum süre zarfında her hafta düzenli olarak Cusanus üzerine tartıştığımız, bana tavsiyelerde bulunan ve beni motive eden Prof. Dr. Peter J. Casarella'ya, Amerikan Cusanus Derneği Başkanı Prof. Dr. Thomas Izbicki'ye, kaynaklara ulaşmam için yardımcı olan Orta Çağ Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Thomas Burman'a ve enstitü kütüphane personeline, Gettysburg Lutheran İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Gerald Christianson'a, emekli papaz Prof. Dr. David Burrell'a şükranlarımı sunarım. Gerek yurt içi 2211/A burs programı ile gerekse Amerika'da bulunduğum sürede 2214/A yurt dışı araştırma bursuyla tezimle ilgili çalışmalarımı yürütmede destek sağlayan TÜBİTAK'a da desteklerinden ötürü teşekkür ediyorum.

Feyza DEMİR ÇİÇEK

KONYA-2024

GİRİŞ

1.Konunun Önemi ve Sınırları

Cusanus'u Orta Çağ'a bağlayan üzerinde durduğu ve ele aldığı konulardır; ama bu konulara yaklaşım tarzı onu bir Rönesans düşünürü olarak addetmemizi sağlar. Onun da bir Orta Çağ düşünürü gibi felsefesinin temel sorusu "Tanrı'yı nasıl bilebiliriz"dir. Bu bağlamda o, insanın bilgisiyle Tanrı'ya nasıl ulaşılabilirliğini tartışır.

Cusanus'un öğrenilmiş cehalet (Docta Ignorantia) ve zıtların birliği (Coincidentia Oppositorum) kavramları bu alanda çalışma yapanların en çok üzerinde tartıştıkları kavramlardır. Onun temel felsefi kaygısı sonsuzun doğasını ve anlamını kavramaktır. Basitçe ve biraz da naif bir şekilde ifade etmek gerekirse, bizim gibi sonlu varlıklar sonsuzun doğasını nasıl anlayabilir? Bir olan Tanrı'nın doğası nedir? Cusanus, bu meseleyi pek çok eserinde tartışmıştır.

Cusanus'un sonsuzun doğasına yönelik felsefi ilgisi ve kaygısı, Tanrı'nın ve yarattıklarının doğasını anlamaya yönelik teolojik arzusuyla yakından ilişkilidir. Cusanus'a göre insanların Tanrı'nın doğasını kavraması ve bunu insanın ifade etmesi imkânsızdır. Cusanus düşüncesinde Tanrı tarif edilemez, bilinemez ve insan kavrayışının ötesindedir, bu düşüncesini eserlerinde sık sık vurgulamıştır.

Cusanus'a göre sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki, biz bunların arasına ne kadar ara koşul koyarsak koyalım hep aynı kalacaktır. Bir şeyi başka bir şeye ekleyerek ve bir şeyden başka bir şeye geçerek iki uç arasındaki mesafeyi kapatıp bizi birinden ötekine götürebilen hiçbir rasyonel düşünce yöntemi bulunamaz. Dolayısıyla "sonlu ile sonsuz arasında oran yoktur".¹ Kanaatimizce Cusanus ileride de bahsedeceğimiz üzere felsefesini sonsuz ile sonlu arasında bir ilişki kurmak üzerine temellendirmiştir.

Burada Cusanus'un geosentrik evren görüşünü reddeden görüşünü de anmak gerekir. Ona göre, evrenin çevresi yoktur; eğer olsaydı, başlangıcı ve sonu kendi içinde olurdu ve evren başka bir şeyle ilişkili olarak sınırlanırdı ki bu imkânsız bir sonuçtur. "Şimdi, evrenin cismani bir merkezi ve belirli bir çevresi olması imkânsız olduğuna göre,

¹ Nicolaus Cusanus, **De Docta Ignorantia**, II, 2.

evrenin tek merkezi ve çevresi Tanrı'dır."² Ona göre evrenin sürekli ilerleyen bir süreci vardır. İnsan yerde, güneşte ya da yıldızda nerede olursa olsun kendinin hep merkezde olduğunu düşünecektir. Cusanus yerin evrenin merkezinde bulunmadığını göstermiştir. İlk ve Orta Çağ düşünürlerine göre yer merkezde ve hareketsizdi. Ona göre yer, evrenin merkez noktası olmadığına göre durağan değil, hareketlidir. Cusanus bunu şöyle ifade etmiştir:

Eskiler, öğrenilmiş cehaletten yoksun oldukları için daha önce belirtilen noktalara ulaşamadılar. Her ne kadar biz bunun böyle olduğunu algılamasak da dünyanın gerçekten hareket ettiği bizim için çoktan aşikâr hale gelmiştir. Çünkü hareketi ancak sabit bir şeyle belirli bir karşılaştırma yoluyla kavrarız. Örneğin, suyun ortasında bir gemideyken bir su kütesinin aktığını bilmeyen ve kıyıyı görmeyen biri, geminin hareket ettiğini nasıl anlayabilir?³

Ancak Cusanus, bu düşünceleriyle her ne kadar dünyanın kendi eksenini ve güneş etrafında dönmekte olduğunu ifade etmese de yer merkezli evren tasarımı darbe indirmiştir, denilebilir. Çotuksöken'in haklı olarak ifade ettiği gibi, Cusanus'un bu düşüncesi alışlagelmiş düşünme yollarını ve biçimlerini altüst etmiştir.⁴ Cusanus'tan itibaren doğa bir oluş ve gelişme sayılmıştır. Gökyüzü ile yeryüzü arasındaki ayrım da Cusanus ile birlikte yok olmuştur; evrende hem gökyüzünde hem yeryüzünde aynı yasaların hüküm sürdüğünü söylenmiştir. Kanaatimizce Cusanus'un doğanın değişip gelişen dinamik bir birlik olduğu anlayışı, yeni evren tasarımlarıyla bilinen başta Nicholas Kopernik (1473-1543) ve Johann Kepler (1571-1630) olmak üzere Rönesans düşünürlerini etkilemiştir. Cusanus'un Descartes'ın sınırsız evren anlayışını etkilediğini de düşünmekteyiz.⁵

² Cusanus, **DDI**, II, 12.

³ Cusanus, **DDI**, II, 12.

⁴ Betül Çotuksöken, **Ortaçağ Yazıları**, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 55.

⁵ Descartes, **Ahlak Üzerine Mektuplar**'ında Cusanus'tan bahsetmiş, evrenin sonsuz değil sınırsız olduğunu vurgulamıştır: Bkz. René Descartes, **Ahlak Üzerine Mektuplar**, çev. Mehmet Karasan, Meb Yay., İstanbul, 1989, s. 111.

Ernst Cassirer (1874-1945)'in Rönesans felsefesini sistematik bir bütün olarak görme arayışında olan her çalışmanın Cusanus'un doktrinlere dayanması gerektiği görüşü ile Cusanus düşüncesinin önemine dikkat çekmiştir.⁶

Peki Cusanus'u bir filozof olarak nerede konumlandırmak doğrudur? Bu hususta Cusanus yorumcularının üzerinde uzlaştıklarını ifade etmek zor görünüyor. Son zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda Cusanus ile ilgili “modern dünyanın bekçisi”⁷, “iki yönlü bir düşünür”⁸, “teolojik yönelimli bir meta-hekim”⁹ ve “modern çağ için bir Orta Çağ düşünürü”¹⁰, “ölmekte olan Orta Çağ'ın son büyük filozofu”¹¹, “Orta Çağ ile modern dünya arasında bir geçiş filozofu”¹² gibi farklı nitelendirmeler yapılmıştır. Cusanus yorumcularından birisi olan Klibansky (1905-2005) ise, Cusanus'un modern felsefenin kurucusu olduğuna inananlara katılmamıştır. O, Cusanus'u Alman Rönesansı'nın habercisi olarak gören hocası Hoffmann (1880-1952)'ın bakış açısını da takip etmemiştir.¹³ Cusanus, Alman felsefe geleneğinin kurucusu olarak görülse de Klibansky'ye göre Platon'a kadar uzanan çok daha eski bir geleneğin kilit figürlerinden biri olarak anlaşılması daha doğrudur.¹⁴ Kanaatimizce Cusanus hakkında böyle farklı vasıflandırmaların yapılması bile onun üzerinde çalışma yapılmaya değer bir filozof olduğunun göstergesidir. Cusanus'un çağına ve kendinden sonraki döneme etki etmiş önemli bir filozoftur.

Cassirer'e göre Cusanus'un bazı düşünürlerce modern olarak addedilmesinin temel sebebi zihin anlayışından elde ettiği bilgi teorisi ile ilgilidir. Cusanus'a göre yaratılan her şey Tanrı'nın bir suretidir, böylelikle insan zihni (mens) de mükemmel bir surettir. Bu bağlamda zihin yalnızca O'nun sureti olmakla kalmaz, aynı zamanda O'nun

⁶ Ernst Cassirer, **Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren**, çev. Emre Can Ercan, Verka Yay., İstanbul, 2018, s. 17.

⁷ Bkz. Rudolf Haubst, **Nikolaus Von Kues- Pförtner der neuen Zeit**, Paulinus, Trier, 1988.

⁸ Vittorio Hösle, “Platonism and Anti-Platonism in Nicholas of Cusa's Philosophy of Mathematics”, **Graduate Faculty Philosophy of Mathematics**, 1990, 13, 2, s. 79.

⁹ Jasper Hopkins, **Metaphysical Speculations: Volume II**, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, s.3.

¹⁰ Bkz. Kazuhiko Yamaki, **Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age**, 1st Edition, Curzon Press, New York, 2002.

¹¹ Bkz. Alexandre Koyre, **From The Closed World To Infinite Universe**, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1957.

¹² Frederick Copleston, **A History of Philosophy: Volume III**, The Newman Press, Maryland, 1953, s. 231.

¹³ Raymond Klibansky, **Le Philosophe et la mémoire du siècle**, Boréal Compact, Paris, 2000, s. 75.

¹⁴ Klibansky, **Le Philosophe et la mémoire du siècle** s. 201.

sureti olduğunu da bilir. Cusanus bunu şöyle ifade eder: “Tanrı’nın canlı ve ruhani sureti olan insan, kendi içine girdiğinde asıyla aynı türden bir suret olduğunu, kendi içinde bu orijinali, benzerliği (similitudo) olduğu Tanrı’sını (deum suum) görür.”¹⁵ İnsan zihni bunun farkındadır ve bunu bilir. Bir hayvan bilmediğinde, bilmediğini de bilmez. Yalnızca insan, temelde bilmediğini bilir. İnsan, bu bilmediğini bilme yoluyla hakikate giden yolu bulur. Cusanus’a göre zihin, zıtların birliği (coincidentia oppositorum) yönteminin yardımıyla anlama yetisinin (ratio) ötesine geçtiğinde, akı (intellectus) aştığında ve mutlak hakikatin sezgisine ulaştığında, Tanrı’nın zihninin bir imgesi olarak kendi kapasitesini kullanmış olur.

Cusanus, insan zihninin tanrısal zihne olan benzerliğini vurgularken insanın ikinci Tanrı¹⁶ olduğunu vurgulamıştır. Ancak insan zihni bilme durumunda yaratıcı olmasına rağmen Tanrı’nın bilinmek için insan zihnini yaratması ve insanın nihai amacının Tanrı’yı bilmek olmasını ifade etmesiyle Cusanus’un Orta Çağ düşüncesini sürdürdüğünü görmekteyiz. Ancak diğer taraftan bilgiye ulaşırken kavramsal olarak kendi inşa ettiği dünyasında bilme etkinliğini gerçekleştirir. Bu yönüyle de Cusanus’un düşüncelerinin modern düşünceye yaklaştığını ifade edebiliriz.

Jasper Hopkins (1936-2023)’e göre Cusanus’un tarihsel rolünü değerlendirmek için uygun metafor ‘das Türöffnen’¹⁷dir. Yazara göre Cusanus, ona göre Orta Çağ’ı Modernite’den ayıran eşikten kendisi geçmeden Modernite’nin kapısını açar. Modern Çağ onun bazı fikirlerinin kendisine ait olduğunu bilerek ya da bilmeyerek meşrulaştırılmasına yardımcı olmuştur. Modernliğe giden yolda Cusanus düşüncesinin en önemli kavramları öğrenilmiş cehalet, sonlu ve sonsuz arasındaki sonsuz orantısızlık, Tanrı’da zıtların birliği, dünyanın hareketliliği ve dünyanın sonlu ama sınırsız olmasıdır.¹⁸

Bu açıklamalar ışığında anlaşılmaktadır ki, Cusanus’un fikirlerinin ve ilgi alanlarının Antik ve Orta Çağ düşüncesinde derin kökleri vardır. O, Antik Çağ

¹⁵ Cusanus, *De Venatione Sapientiae*, 17.

¹⁶ Cusanus, *De Beryllo*, 5. Bu konuda detaylı malumat için Bkz. İhsan Berk Özcangiller, “Cusanus’ta İkinci Tanrı olarak Ölçme Edimi”, *Eskiye*, 48, 2023, ss. 53-78.

¹⁷ Kapı açan.

¹⁸ Jasper Hopkins, “Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?”, *Midwest Studies In Philosophy*, 26, 2002, s. 29.

düşünürlerinin özellikle matematik, Orta Çağ düşünürlerinin ise Tanrı hakkındaki görüşlerinden etkilenerek bunları sentezlemeye çalışan bir düşünürdür.

Cusanus, aşkın Tanrı hakkında tefekküre yardımcı olmak için matematiğin kullanılmasının güçlü bir savunucusudur. Dünyanın bilgisi matematiksel sembolizmin “aynası” aracılığıyla gelir.¹⁹ Filozofumuz, matematiğin sadece ampirik alana değil, aynı zamanda hem teolojik ve metafizik alanlara yaklaşmak için bir sembolizm olarak önemini vurgular. Başka bir ifadeyle Pythagoras (M.Ö. 570-495), Augustinus (354-430), ve nihayetinde Boethius’u (477-524) izleyerek, matematiksel örnekleri (exemplo mathematico)²⁰ teolojik sezgileri ifade etmek için bir tür zihnî egzersiz olarak kullanmıştır.²¹

Örneği Cusanus sonsuz bir doğrunun sonsuz bir çemberle nasıl çakıştığını açıklar. Bu bağlantı çemberin çevresinin eğriliği analiz edilerek kurulur. Tıpkı bir çember üzerindeki bir noktaya daha yakından bakıldığında düz bir çizgi gibi görünmeye başlaması gibi bir çemberin çapı artırıldığında, çevresinin eğriliği azalır. Bir dairenin çapını artırmak, dairenin eğri görünme oranını azaltır. Bu nedenle, bir dairenin boyutunu sonsuza kadar artırdığımızı ve “minimum eğri ve dolayısıyla maksimum düz” hale geldiğini gördüğümüzü hayal edebiliriz.²² Maksimum düzlüğe sahip sonsuz büyüklükte bir daire, sonsuz bir çizgiyle çakışır. Her ikisi de sonsuzdan daha büyük uzunluklara uzatılamaz ve her ikisi de “maksimum düz” görünür. Böyle bir çemberde çap ve çevre aynıdır, çünkü her ikisi de sonsuzdur ve sonsuz bir nesne birden fazla parçadan oluşamaz.²³ Yine, daha hızlı dönerken hareketsiz duruyormuş gibi görünen bir topacı²⁴, “zıtların birliği” olan Tanrı’yı kavramak için bir alıştırma olarak kullanmıştır.

Yukarıda Cusanus’un genel olarak bilgi vermeye çalıştığımız düşünceleri felsefe tarihi açısından önemlidir. Ancak çalışmamızı bu ele aldığımız konunun önemine binaen onun şimdiye kadar çalışılmamış olan Tanrı-insan ilişkisi düşüncesi ile sınırlı tutacağız. Biz bu çalışmada Cusanus üzerinde hangi filozofların etkili olduğunu ve kendinden

¹⁹ Cusanus, **De Principio**, I, 43.

²⁰ Cusanus, **DDI**, I, 24.

²¹ Bkz. Dermot Moran, “Nicholas of Cusa and Modern Philosophy”, **The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**, Ed. James Hankins, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, ss. 173-192.

²² Cusanus, **DDI**, I, 13.

²³ Cusanus, **DDI**, I, 23.

²⁴ Cusanus, **DP**, I, 23.

sonraki filozoflarda Cusanus etkisinin olup olmadığını Cusanus'un Tanrı-insan düşüncesi bağlamında tartışacağız. Kardinalliğe kadar yükselen Cusanus'un Hristiyanlığın temel meselelerini nasıl ele aldığını ve zıtların birliği ve öğrenilmiş cehalet kavramları bağlamında Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi nasıl temellendirdiğini ortaya koyacağız. Bu bağlamda Cusanus'un vaazlarından, konu ile ilgili kaleme almış olduğu eserlerden ve Cusanus hakkında yapılan çalışmalardan faydalanacağız.

2.Yöntem ve Literatürün Değerlendirmesi

Araştırmamız nitel bir çalışmadır. Bu çalışmada literatür taraması, Cusanus'a dair birinci ve ikinci el kaynaklarında anlam ile tarihsel metin arasındaki ilişkiyi kavramayı amaçlayarak rasyonel, objektif, şümulü ve tutarlı bir tavır ortaya koyduk.

Çalışmamızda Latince kaynak olarak Cusanus'un eserlerinin 1565 Basel baskısına <http://diglib.hab.de/drucke/413-theol-2f/start.htm> web sitesinden ulaştık. Matbu olarak da 1967'de Paul Wilbert'in editörlüğünde Cusanus'un çalışmalarının 1488 tarihli Strazburg baskısının yeniden basıldığı Almanca eser olan Nikolaus von Kues Werke²⁵'den, İngilizce kaynak olarak Jasper Hopkins'in Nicholas of Cusa, Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa²⁶ adlı eserinden ve internet kaynağı olarak <https://cusanus-portal.de> adlı siteden faydalandık.

Cusanus ile ilgili çalışmalar yabancı literatürde 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıktığını²⁷ ifade edebiliriz. Onunla ilgili çalışmalar başta Almanya olmak üzere Rusya, Amerika, İngiltere ve Arjantin gibi pek çok ülkede yapılmıştır. Ancak bu çalışmalardan konumuzla ilgili olanlardan kısaca bahsedeceğiz.

Erich Meuthen'in Cusanus'un hayatına dair "Nicholas of Cusa A Sketch for a Biography" (Nikolaus Cusanus Bir Biyografi Taslağı) başlıklı eseri Cusanus'un yaşadıklarının etkisiyle düşüncelerinin oluşturduğunu görmek açısından önemli bir eserdir. Yine Cusanus'un felsefesine bir giriş mahiyetinde kaleme alınmış "Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man" (Nikolaus Cusanus Tanıtımı: Bir

²⁵ Bkz. Paul Wilbert, **Nikolaus von Kues Werke: 2 Bände**, De Gruyter, Berlin, 1967.

²⁶ Jasper Hopkins, **Nicholas of Cusa, Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa**, The Arthur J. Banning Press, Minnesota, 2001.

²⁷ 19. Yüzyılda onun adını ilk kez anan kişi Franz Jakob Clemens'tir, 1844'te Giordano Bruno and Nikolaus von Cusa- Eine philosophische Abhandlung adlı eserinde Cusanus'u konu etmiştir. Ayrıca Bkz. Meriç Bilgiç, "Modern Felsefenin Büyükbabası", **Felsefelogos**, 5, 17-18, 2002, s. 127.

Rönesans İnsanı Rehberi) adlı eseri de anmak gerekir. Bu eser de onun hümanizmi, felsefesi, teolojisi ve bilim anlayışı gibi pek çok konudan bahsetmenin yanı sıra İngilizce literatür hakkında detaylı bilgi ve Cusanus felsefesine dair önemli kavramlara kısaca yer vermiştir. Bir diğer önemli eser Morimichi Watanabe tarafından “A Companion to His Life and His Times Nicholas of Cusa” (Nicolaus Cusanus’un Hayatı ve Yaşadığı Döneme Dair El Kitabı) başlığı taşımaktadır. Bu eser hem Cusanus’un çağdaşları hakkında hem de yaşadığı, çalıştığı ve ziyaret ettiği yerler hakkında bilgi verir. Cusanus’un düşünce ve eylemlerini etkileyen önemli olaylar ve kavramlar üzerine felsefî, dini ve politik bir çerçeve sunmaktadır. Dolayısıyla onun hayatı, düşüncesi ve faaliyetleri hakkında bilgi edinmek ve bunlar üzerinde düşünmek isteyenler için önemli bir kaynaktır. Bir diğer önemli çalışma Peter Casarella tarafından “Word As Bread” (Ekmek olarak Kelime) başlığıyla kaleme alınmıştır. Bu eserde özel olarak Cusanus düşüncesinde dilin kökeni ve sistematik işlevinin anlaşılmasında belirleyici bir unsur olarak İlahi Söz’ün Mesih’te vücut bulması, yani Söz’ün ete kemiğe bürünmesi düşüncesinin Cusanus teolojisinde dil sorununu ele almak için ekmek metaforu üzerinden teolojisi açıklanmıştır. Son zamanlarda yayımlanan Karsten Harries’in “Nicholas of Cusa’s on Learned Ignorance A Commentary on De Docta Ignorantia” (Nicolaus Cusanus’un Öğrenilmiş Cehalet Üzerine Bir Yorum) adlı eseri de Cusanus’un Öğrenilmiş Cehalet Hakkında adlı eserinin detaylı bir şerhi niteliğindedir. Karl Bormann’ın Nikolaus von Kues: “Der Mensch als zweiter Gott” (İkinci Bir Tanrı olarak İnsan) başlıklı eseri ve Bernd Irlenborn’un “Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago dei-Lehre des Nikolaus von Kues” (İnsan İkinci Tanrı mı? Cusanus’un Imago Dei Öğretisi Üzerine Notlar) başlıklı makalesi Cusanus’un insanı ikinci Tanrı olarak nitelendirmesi meselesini değerlendiren önemli çalışmalardır.

Ülkemizde ilk kez 2009 yılında Sevcan Öztürk tarafından İngilizce olarak “Nicholas of Cusa On Interreligious Harmony And Conflict With Reference To The Qur’an” başlıklı yüksek lisans çalışması yapılmıştır. 37 sayfadan oluşan bu çalışmada Cusanus’ta Kur’an’a referansla dinler arası uyum ve çatışma meselesi Cusanus’un Cribatio Alkorani ve De Pace Fidei eserleri referans gösterilerek oluşturulmuştur.²⁸

²⁸ Bkz. Sevcan Öztürk, **Nicholas of Cusa On Interreligious Harmony And Conflict With Reference To The Qur’an**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Manchester, Manchester, 2009.

İkinci yüksek lisans çalışması felsefe alanında Kağan Kahveci tarafından Fransızca olarak “La Conception de l’infinité d’Aristote a Nicolas de Cues” başlığıyla 2014 yılında yazılmıştır. Bu çalışmada sonsuz meselesinin Aristoteles (M.Ö.384-322), Aquinas (1225-1274), Duns Scotus (1266-1308) ve Cusanus felsefesinde nasıl temellendirildiği karşılaştırmalı olarak Cusanus’un De Docta Ignorantia, De Possest ve De Visione Dei eserlerine referansla tespit edilmiştir.²⁹

Cusanus ile ilgili ilk doktora çalışması da Dinler Tarihi alanında “Katolik Kilisesi’nde Konsilyarizm Sorunu: Cusalı Nicholas Örneği” başlığıyla 2022’de İbrahim Korhan tarafından yapılmıştır.³⁰ Bu 221 sayfalık eserde de Cusanus’a 47 sayfa ayrılmış ve sadece Cusanus’un De Concordantia Catholica adlı eserinden istifade edilmiştir.

Cusanus ile ilgili Felsefe alanında ilk yüksek lisans çalışması “Nicolaus Cusanus’un Sonsuzluk Düşüncesi ve Modern Felsefeye Etkisi” başlığıyla 2024’te Taha Cem Aydın tarafından kaleme alınmıştır.³¹ Bu 102 sayfalık çalışmada da Cusanus’un De Docta Ignorantia adlı eseri temel referans eser olmak üzere De Beryllo, De Deo Abscondito ve Idiota de Mente gibi eserlerinden de istifade edilmiştir.

Cusanus’la ilgili basılmış ilk yayımlanan eser matematik ve teoloji ilişkisi konusunda klasik bir çalışma olarak Yalçın Koç tarafından “Theographia’nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa’sı Üzerine Bir İnceleme”³² başlığıyla 2009’da ele alınmıştır.

2012 yılında Arif Yıldız, Cusanus’un “Gizlenen Tanrı Üzerine” adlı diyalogunu Türkçeye çevirip yayımlamıştır. 2023 yılında Cusanus’un “Yaratılış Üzerine Diyalog”, “Başlangıç Üzerine” ve “Teolojik Tamamlayıcılar Üzerine” başlıklı üç diyalogu Baran Bingöl tarafından Latince’den Türkçeye tercüme edilerek “Yaratılış Üzerine Diyalog” olarak yayımlanmıştır.

²⁹ Bkz. Kağan Kahveci, **La Conception de l’infinité d’Aristote a Nicolas de Cues**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

³⁰ Bkz. İbrahim Korhan, **Katolik Kilisesi’nde Konsilyarizm Sorunu: Cusalı Nicholas Örneği**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2022.

³¹ Bkz. Taha Cem Aydın, **Nicolaus Cusanus’un Sonsuzluk Düşüncesi ve Modern Felsefeye Etkisi**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2024.

³² Yalçın Koç, **Theographia’nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa’sı Üzerine Bir İnceleme**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2009.

Türkçede son yıllarda makale olarak yayımlanmış birkaç metni şu şekilde sıralayabiliriz:

Meriç Bilgiç, “Modern Felsefenin Büyükbabası”, *Felsefelogos*, 5, 17-18, 2002, ss. 127-136

Arslan Topakkaya, “Nikolas Von Kues’te Negatif Teoloji”, *Bilimname*, 3, 9, 2005, ss. 105-116. Bu makale özellikle Cusanus hakkında yapılan Alman literatürden çokça istifade edilmiş önemli bir çalışmadır.

Ali Yıldırım, “Nicolaus Cusanus”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi*, ed. Celal Türer, Hakan Olgun, İnsan Yay., 2015, ss. 951-956.

A. Dinç Alada, “Cusalı Nikolaus’ın Düşüncesini Küçükömer ve Ülken’in Felsefi Tavırlarından Hareketle İrdelemek”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, 2016, ss. 279-298.

Mahmut Aydın, “Hıristiyan Batı Dünyasında ‘Öteki’ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusalı Nicolas (1401-1464) Örneği”, *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*, Ed. Seyfi Kenan, İsam Yay., İstanbul, 2010, ss. 321-343.

Fatih Topaloğlu, “Nicholas of Cusa’da Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21, 1, ss. 233-258.

Fatih Topaloğlu, “Nicholas of Cusa Düşüncesinde ‘Öteki’nin Konumu-Felsefi Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22, 2, 2022, ss. 785-812.

Fatih Topaloğlu, “Erken Rönesans Döneminde Panteistik Temalı Bir Tanrı Tasavvuru -Nicholas of Cusa’da Tanrı-Âlem İlişkisi-”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26, 1, 2022, ss. 235-250. Bu makale Cusanus’ta Tanrı’yla âlem arasındaki ontolojik bağın İsa üzerinden kurulduğuna vurgu yaparak Cusanus felsefesindeki panteistik öğeleri felsefi bir yaklaşımla ele almasıyla öne çıkan orijinal bir çalışmadır.

Fatih Topaloğlu, “Nicholas of Cusa’da Varlık ve İdrak”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 45, 2022, ss. 211-234.

İhsan Berk Özcangiller, “Cusanus’ta İkinci Tanrı Olarak İnsan ve Ölçme Edimi”, Eskiye, 48, 2023, ss. 53-78. Bu makale, Cusanus’un ikinci Tanrı olarak insan anlayışı ile insan zihninin ölçme edimi arasındaki ilişkiye odaklanarak insanın bu dünya üzerindeki yaratıcılığına dair kaynak bakımından bir hayli zengin, orijinal bir çalışmadır. Burada Cusanus’un De Beryllo adlı eserinde Antik Yunan’ın zanaatkâr Tanrısı Demiourgos’un yerine inşa edici olarak insanı koyduğu vurgulanmıştır.

İhsan Berk Özcangiller, “Modernliğin Eşiğinde: Cusanus’un Zihin Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, Ruhun Felsefesi, Ed. İhsan Berk Özcangiller, Ketebe Yay., İstanbul 2023, ss. 179-217.

Bu çalışmamızda yukarıda adı geçen eserlerden sık sık istifade ettik. Burada hem Orta Çağ hem de Rönesans düşüncelerini barındıran 15. yüzyıl geçiş devri filozofu olarak nitelendirebileceğimiz Nicolaus Cusanus (1401-1464)’un felsefi düşüncesinde önemli bir yeri olan Tanrı-İnsan ilişkisini araştırmayı hedefledik. Ülkemizde son yıllarda üzerine çalışmaların yapıldığı Cusanus’un felsefesi içerisinde araştırma gerektiren pek çok konu bulunmaktadır. Fakat biz burada felsefesinde merkezi bir konum teşkil eden Cusanus’un Tanrı ve insan temelinde düşünceleriyle çalışmamızı sınırlı tuttuk. Çalışmamızda diğer çalışmalardan farklı olarak Cusanus’un sonlu ve sınırlı insanın sonsuz ve bilinmeyen olarak tanımladığı Tanrı ile nasıl ilişki kurduğunu, iki çelişkinin uzlaştığı yer olarak Mesih’i nasıl temellendirdiğini ortaya koyarak felsefi anlamda düşüncelerini oluştururken hangi filozoflardan istifade ettiğini ve hangi filozoflara ilham kaynağı olduğunu tespit ettik. Bu anlamda hem bu başlık hem de içeriği anlamında bu çalışmamızın diğer çalışmalardan daha kapsamlı olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

BİRİNCİ BÖLÜM

NICOLAUS CUSANUS'UN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. Hayatı, İlmî ve Felsefî Kişiliği

Cusanus'un hayatı hakkındaki bilgilerimiz Josef Koch (1885-1967)'un öğrencileri Eric Meuthen (1929-2018) ve Hermann Hallauer (1926-2013)'in 'Acta Cusana'³³ olarak derledikleri esere dayanmaktadır.

Cusanus 1401 yılında Trier yakınlarında Mosel Nehri üzerine kurulan Kues'te (bugünkü adıyla Bernkastel-Kues) şehrinde doğmuştur. Zengin bir tekne sahibi ve kayıkçı Johan Krebs'in ve Katherine Roemer'in dört çocuğundan ikincisi olarak dünyaya geldi. Onun aldığı ciddi eğitim ve bağlantıları sayesinde Kilise'deki en yüksek makamlardan birine yükselmiştir. Kısa otobiyografisinde Cusanus, Padua'dan aldığı hukuk derecesini ve Floransa Konsili³⁴ için ve Papa IV. Eugenious'u desteklemek için yaptığı faaliyetleri listelemiştir.³⁵

Cusanus'un erken dönem hayatı ve eğitimiyle ilgili kaynaklarda çok fazla bilgi yoktur.³⁶ Hayatının ilk yıllarında bir tarikata intisap eden Cusanus, bu dönemde büyük ölçüde Alman mistisizminin etkisinde kalmıştır.³⁷ Erken dönem biyografi yazarları Cusanus'un Deventer'de Ortak Yaşam Kardeşleri (The Brethren of the Common Life³⁸)

³³ Erich Meuthen, Hermann Hallauer, **Acta Cusana, Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Cues, Band I**, Heidelberg Akademie Der Wissenschaften, Hamburg, 1998. Ayrıca Bkz. <https://actacusana.de/nikolaus-von-kues/zur-person-der-nvk>, 19.01.2024.

³⁴ Konsil, Kilise hayatının ortaya koyduğu tüm problemleri çözmek ve tartışmak üzere bir araya gelen piskoposlar ve yüksek düzeydeki din adamları kuruluna verilen isimdir. Bkz. Mehmet Aydın, "Hristiyan Konsillerine Genel Bir Bakış", **Belleten Dergisi**, 54, 209, 1990, s. 365.

³⁵ Donald F. Duclow, "Life and Works", **Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man**, ed. Christopher M. Bellitto, Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson, Paulist Press, New York, 2004, s. 25.

³⁶ Louis Dupré, "Introduction & Cusa's Major Works", **American Catholic Philosophical Quarterly**, 64,1, 1990, s. 1.

³⁷ Ali Yıldırım, "Nicolaus Cusanus", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi**, ed. Celal Türer, Hakan Olgun, İnsan Yay., İstanbul, 2015, ss. 951- 956.

³⁸ 14. Yüzyılın son çeyreğinde Geert Groote (1340-1384) tarafından Hollanda'da kurulan dini bir gruptur. Meditasyon ve iç yaşamı vurgulayan ve 13. ve 14. yüzyılların aşırı spiritüalizmini eleştiren spiritüalist bir okul ve eğilimdir.

ile eğitim gördüğünü³⁹ iddia etseler de Hopkins bunun tutarlı olmadığını ifade etmektedir.⁴⁰

Cusanus erken yaşta Heidelberg’de sonra da İtalya’da Padua Üniversitesi’nde eğitim görmüştür.⁴¹ O dönemde kariyer yapmak isteyen herkes İtalya’da Roma hukuku eğitimi almak zorundadır. Bununla birlikte, Cusanus’un hedefi ruhbanlık eğitimi almaktır. Cusanus, çağdaşları gibi doctor utriusque iuris⁴² olarak eğitim almamıştır. Bunun yerine, o, erken yaşta teolojik ve felsefi yönlerde bilgisini derinleştirmiş ve Ramon Llull (1232-1315) ile Meister Eckhart (1260-1328)’ın eserlerini okumuştur.⁴³ Cusanus eski kitaplara ve el yazmalarına karşı da hümanist bir tutku geliştirmiştir, eski kaynakların el yazmalarını ve çevirilerini aramıştır.⁴⁴

Cusanus, 1423’te Padua Üniversitesi’nden doctor decretorum⁴⁵ olarak mezun olmuştur. 1425’te Köln Üniversitesi’ne Kilise hukuku doktoru olarak giren Cusanus’un felsefe ve teoloji çalışmaları esnasında özellikle Sahte Dionysos⁴⁶ (M. 5. yy.) dikkatini çekmiştir.

³⁹ Cusanus’un Deventer’de Ortak Yaşam Kardeşleri ile eğitim gördüğüne dair birçok kaynak mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Armand Maurer, **Medieval Philosophy An Introduction**, Second Edition, Random House, New York, 1982, ss. 310-324.

⁴⁰ Jasper Hopkins, Cusanus’un Hollanda’nın merkezindeki Deventer’de Ortak Yaşam Kardeşleri öğrencisi olduğu düşüncesinin, yeterli tarihsel destekten yoksun olduğunu belirtir. Bkz. Jasper Hopkins, “Nicholas of Cusa,” **The Dictionary of the Middle Ages**, Vol. 9, ed. Joseph R. Strayer, Charles Scribner’s Sons, New York, 1987, s. 123.

⁴¹ Meuthen, **Acta Cusana**, s. 15.

⁴² Hem medeni hem de Kilise hukuku alanında doktora yapmış bir bilim adamı.

⁴³ Meuthen, **Acta Cusana**, ss. 59-60.

⁴⁴ Duclow, “Life and Works”, ss. 26-27.; Maurer, onun Kues’teki Moselle Nehri üzerindeki kütüphanesinin ziyarete açık olduğunu ve kenardaki boşluklara yazdığı yorumlarıyla birlikte üç yüzden fazla el yazmasından oluşan koleksiyonun varlığından söz eder. Bu koleksiyonda Augustinus, Proclus, Dionysos, Avicenna ve Eckhart Yeni-Platoncu yazarların fikri belirgin bir yer işgal eder. Bkz. Maurer, **Medieval Philosophy An Introduction**, s. 310.

⁴⁵ Kilise hukuku doktoru.

⁴⁶ Felsefe tarihinde Sözde Dionysos ya da Areeopagiteli Dionysos olarak da bilinen Sahte Dionysos, Yeni-Platoncu bir Hristiyan teoloğu ve düşünürüdür. Batı din felsefesi geleneği göz önüne alındığında negatif teolojinin temel argümanı, Dionysos tarafından -sonluluk ve sonsuzluk arasındaki ilişki göz önüne alınarak- dile getirilmiştir. O, aynı zamanda negatif teoloji metodunu Tanrı’ya yaklaşımda temel bir form olarak kullanan kişidir. (Bkz. Arslan Topakkaya, “Nikolas Von Cues’ta Negatif Teoloji”, **Bilimname**, 9, 3, 2005, s. 105.) Cusanus, eserlerinde Dionysos’u magnus Dionysos (büyük Dionysos), maximus theologorum (teologların en büyüğü) ve sapientissimus, maximus ille divinatorum scrutator, divinus vir (ilahi gerçekliklerin en bilge ve en büyük araştırmacısı, kendisi de ilahi olan bir adam) olarak övmüştür. (Bkz. Cusanus, **ADI**, 6,18; Cusanus, **DB**, 2, 11; Cusanus, **DNA**, 14 Cusanus, **DB**, 11.) Cusanus, Dionysos’u “Tanrı’nın en büyük arayıcısı” olarak adlandırdıktan sonra, Mistik Teoloji’deki Tanrı’nın yaratılmış tüm anlayışları aştığı iddiasının, Tanrı’nın mutlak bir maksimuma benzetilebileceği şeklindeki geometrik analogilere dayanan fikrinin nasıl doğrulandığını gösterir. (Peter Casarella, “Cusanus on Dionysos: The Turn to the Speculative Theology”, **Modern Theology**, 24, 4, 2008, s. 669.)

Cusanus, 1427'den itibaren Curia (Roma Katolik Kilisesi'nin merkezi yönetimi)'nin sekreteri ve vekili olarak Trier Başpiskoposu Otto von Ziegenhain'in hizmetindedir. Başpiskopos 1430'da öldüğünde Cusanus, halefi Ulrich von Manderscheid'in hizmetine girmiş; ancak başpiskoposluk iddialarını Speyer Piskoposu Raban von Helmstadt'a karşı ileri sürmek zorunda kalmıştır. Bu piskoposluk anlaşmazlığı, Cusanus'a önce polemik ve konsil yazarı olarak, ardından 1431'den beri Basel'de toplanan büyük konsilin elçisi olarak kendini kanıtlama fırsatı vermiştir.⁴⁷

Basel Konsili'nde (1432-1437), Cusanus avukat olarak adını duyurmuştur. Onun avukat olarak girişimleri, Trier piskoposluğu anlaşmazlıklarının çözümüne odaklıdır ve Hussitler⁴⁸in Katolik Kilisesi'ne dönüşü sorunu olmak üzere konsilin gündemindeki tüm önemli konuları kapsar.⁴⁹

Cusanus Kilise reformu konularında da görüşlerini dile getirmiştir. Kapsamlı bir takvim reformu için hazırladığı taslak 1436/1437'de tartışılmış ve yayınlanmıştır.⁵⁰ O, Papa'ya sadık azınlık partisiyle birlikte konsilden ayrılmış ve bundan sonra papalığın çıkarları için çalışmıştır.

1437'de O, Konstantinopolis'e (İstanbul'a) gitmiş ve geçirdiği süreyi, Yunanlılarla yapılacak tartışmalarda önemli olabilecek, eski konsil metinleri de dahil olmak üzere, Yunanca elyazmalarını elde etmek için kullanmıştır.⁵¹ Cusanus'un bu seyahatinde elde ettiği el yazmalarının onun düşüncelerinin şekillenmesinde önemli olduğu ifade edilebilir.

⁴⁷ Meuthen, *Acta Cusana*, s. 40.

⁴⁸ Hussitler; adını reformist Çek ilahiyatçı Jan Huss'tan alan, Orta Çağ'da Roma Katolik Kilisesi'ne karşı kurulmuş yenilikçi ve ilerlemeci bir Hristiyan grubudur. 1419-1434 yılları arasında yenilikçi Hussitler ile gelenekçi Katolikler arasında Hussitler Savaşı vardır. Hussitler; reformcu ve milliyetçi bir grup olup ilgili hareketin kurucu lideri Jan Huss, Papa'ya isyan ederek İncili Latince orijinalinden Çekçeye çevirmiştir. Hussitler'in reformcu ve milliyetçi fikirleri; Hristiyan reform hareketinin temelini atmış, Martin Luther (1483-1546) ve John Calvin (1509-1564) gibi diğer reformistleri derinden etkilemiştir. Bkz. <https://normalsozluk.com/b/hussitler--330638>, (15.02.2024); Ayrıca Jan Huss için Bkz. Şinasi Gündüz, **Din ve İnançlar Sözlüğü**, Vadi Yay. İstanbul, 2022, s. 226.

⁴⁹ Thomas Woelki, "Nikolaus von Kues (141-1464) Grundzüge seiner Lebensgeschichte", *Das Mittelalter*, 19, 1, 2014, ss. 15-33.

⁵⁰ Meuthen, *Acta Cusana*, ss. 289-290.

⁵¹ Meuthen, *Acta Cusana*, s. 329.

Cusanus, Brixen’de görevini devralmadan önce, Konsil tarafından yukarıdan başlatılan büyük reform çalışmasının uygulanması için yeni Papa V. Nicholas’ın kendisini Almanya çapında büyük bir elçilik gezisine göndermesini sağlamıştır. 1447’de Cusanus’un arkadaşı Tommaso Parentucelli (V. Nicolaus) papa seçilmiş ve o da Cusanus’u kardinal olarak atamıştır.

1451-1452 yılları arasında Cusanus, papalık elçisi olarak Alman İmparatorluğu’nu dolaşmıştır. Elçiliğin temel amacı, Jübile Bağışlamasını (Katoliklerde, Roma’ya hacca gidenlerin günahlarının Kilisece bütünüyle bağışlandığı yıl) ilan etmek ve bağış toplamaktır.⁵²

Brixen piskoposları geleneksel olarak Tirol Kontları ve Avusturya Düklerinin güçlü etkisi altındaydılar. Cusanus, Brixen tahtı için kendi adayını gösteren Tirol’lü Sigismund’un muhalefetine karşı yerini almıştı.⁵³ Bu dönemde Dük Sigismund emrinde çalışan Başrahibe Verena ile Cusanus arasında bir tartışma akabinden de bir çatışma çıkmıştır.

Cusanus, rahibe manastırlarına ilişkin reform yasalarını uygulamak istemiştir. Bunun üzerine Başrahibe Enneberg’e bir grup asker göndermiş, ancak Cusanus’un askerleri onları pusuya düşürmüş ve öldürmüştür. Cusanus, başrahibeyi tahttan indirmiş, ancak orada katı manastır disiplini sağlayamamıştır. Kardinal, 1457’de Tirol’deki Stams manastırının başrahibini, piskoposluk sinodlarına katılmaması nedeniyle aforoz etmiştir.⁵⁴

Cusanus’un kanon hukukuna dayanan reform gayreti, köklü yerel alışkanlıklar ve geleneklerle çatışmaktaydı. Cusanus hac ziyaretlerini kısıtlamış, tatil sayısını azaltmış, oruç düzenlemelerini sıkılaştırmış, zarları, kart oyunlarını ve dansı yasaklamış ve avlanmayı kısıtlamıştır.

1457’de, bir suikast girişimine dair söylentiler, Cusanus’un Dolomites’te 1.750 metre yüksekliğindeki Buchenstein Kalesi’ne kaçmasına neden olmuştur. Cusanus

⁵² Woelki, “Nikolaus von Kues (141-1464) Grundzüge seiner Lebensgeschichte”, s. 27.

⁵³ Woelki, “Nikolaus von Kues (141-1464) Grundzüge seiner Lebensgeschichte”, s. 40.

⁵⁴ Woelki, “Nikolaus von Kues (141-1464) Grundzüge seiner Lebensgeschichte”, s. 30.

arkadaşı Enea Silvio Piccolomini'nin papa olarak seçilmesiyle 1458'e kadar burada kalmıştır.⁵⁵

Roma Curia'sında, Kilise hiyerarşisinin merkezinde ve Papa ile güvene dayalı bir iş birliği içinde olan Cusanus, Kilise'nin evrensel bir reformu konusunda ümitlidir. Papa, papalığının büyük hedefi olan Türklere karşı Haçlı Seferi'ne başlamak amacıyla Mantua'daki Prensler Kongresi için yola çıktığında, Ocak 1459'da Cusanus'u laik işlerden sorumlu yardımcısı olarak 'legatus urbis' (şehir elçisi) olarak atamıştır. 10 Şubat 1459'da bir Roma reform konsili toplanmıştır. Papa'dan, kardinallerden ve dini otoritelerden başlayarak Kilise'nin ve Hristiyan yaşamının genel reformuna yönelik kapsamlı bir plan içeren 'Reformatio generalis' bu dönemde ortaya çıkmıştır. Woelki, Brixen'den elde edilen gelir Sigismund tarafından engellendiği için Cusanus'un tüm kardinallerin en fakiri olarak hayatını sürdürdüğünü ifade etmiştir. Gut hastalığından muzdarip olduğundan, yaz aylarında düzenli olarak Umbria'nın serin dağlarındaki Orvieto'ya çekilmiştir.⁵⁶

1464'te Cusanus son görevine çıkmıştır. Papa adına Avrupa'nın dört bir yanından toplanan Haçlı ordusunun bir kısmını toplayıp Ancona'daki filo buluşma noktasına kadar onlara eşlik etmesi gerekiyordu. Cusanus yolun yarısında, Umbria dağlarında hastalanmış, aynı yıl Todi'de hayata gözlerini yummuştur.⁵⁷ Cusanus'un vücudu Roma'da Vincoli'de, Saint Pietro Kilisesi'nde, Kues'te gömülür. Onun mezarı Vincoli'deki Aziz Pietro Kilisesi'nde olmakla birlikte cesedinin kayıp olduğu ve kalbinin kendi isteği üzerine çıkartılarak Kues'te gömüldüğü de iddia edilmektedir.⁵⁸

Cusanus'un kariyeri ile kaleme aldığı eserleri arasındaki ilişkiyi araştıran Cusanus yorumcuları onu oldukça farklı değerlendirmişlerdir. Watanabe'nin de belirttiği gibi, Cusanus, kendi piskoposluğunun siyasi liderlerine, keşişlerine ve rahibelerine olumsuz bir tavır takınmıştır. O, hedefleri ve inançları hakkında net davranmış, ancak kendi kişisel güvenliği konusunda da endişeleri olmuştur.⁵⁹

⁵⁵ Woelki, "Nikolaus von Kues (141-1464) Grundzüge seiner Lebensgeschichte", s. 30.

⁵⁶ Woelki, Woelki, "Nikolaus von Kues (141-1464) Grundzüge seiner Lebensgeschichte", ss. 31-32.

⁵⁷ Woelki, Woelki, "Nikolaus von Kues (141-1464) Grundzüge seiner Lebensgeschichte", s. 32.

⁵⁸ Maurer, **Medieval Philosophy An Introduction**, s. 419; Louis Dupre, Nancy Hudson, **Nicholas of Cusa, A Companion to Philosophy in the Middle Ages**, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 46- 47.

⁵⁹ Morimichi Watanabe, **Concord and Reform**, Ashgate Publishing, Routledge, 2001, s. 151-152.

Cusanus Kiliseler’i birleştirdiği ölçüde bir konsilin üstünlüğünü savunmuştur. Basel’in papayla olan iç çekişmesi ve çatışmaları Kilise birliğini tehdit ettiğinde, Cusanus, özellikle Yunan ve Latin Kiliseleri’ni yeniden birleştiren bir konsil çağrısında Papa Eugenius’ta Kiliseler’in birleşmesi için daha güçlü ihtimaller görmüştür. Cusanus için ahenk, birlik ve reform, Kilise hükümeti biçiminden çok daha önemli olmuştur.⁶⁰ Cusanus’un uzlaşmacılığın ve reformunun hedefleri Kilise içinde birlik ve uyumdur.⁶¹ Cusanus’un eserlerinde yer verdiği hoşgörü, birliktelik ve ortak yaşam kültürü gibi değerlerin yansımaları eylemlerinde görmek mümkün değildir. En sert eleştirmenlerden biri olan Jaspers, Cusanus’taki tutarsızlıklara şöyle işaret etmiştir:

Cusanus’un yaşamı fikirleriyle sadece ara sıra örtüşüyordu... Hayatı boyunca eylemleri, fikirleriyle giderek daha büyük ölçüde uyumsuz hale geldi. Eylemleri, hedeflerini gerçekleştirmeye -eğitim, kurumlar, yasalar yoluyla siyasi ve ahlaki kurtuluşu ilerletmeye- gönülden bağlı bir adamın eylemleri de değildi. Tartışmalarının derinliği göz önüne alındığında, maruz kaldığı başarısızlık türlerine şaşmaktan kendimizi alamıyoruz. Felsefi uğraşları onun için günlük yaşamın kaygılarından kaçmak için bir tür sığınak, boş zamanları için eğitici bir oyalanma, bir dünya adamının ara sıra manastıra çekilmesiyle karşılaştırılabilir bir şey haline mi geldi? Onun sınırlılıkları büyük bir trajik suçluluktan, güçlü bir tutkunun şiddetinden değil, unutkanlık, dikkat dağınıklığı, tutarlılık eksikliği, konformizm gibi sıradan eksikliklerden kaynaklanıyor gibi görünüyor.⁶²

Jaspers’e göre Cusanus’un önemi eylemlerinde değil, metafiziğinde yatmaktadır. Kanaatimizce Cusanus’un resmi görevleri ile meşgul olup kalan zamanında rahatlamak için felsefe ve teolojiyle ilgilendiği, onun yazılarını mezkûr problemleri derinlemesine çözümlemek yerine bir işten kaçmak için yazma düşüncesine dönüştürme düşüncesini tutarlı bir yaklaşım olarak değerlendiremeyiz. Zira Watanabe, Cusanus’un koşullarının Jaspers’in ifade ettiği kadar iyi olmadığını vurgulamıştır. Watanabe, Cusanus’un Brixen’den uzak ve Andraz kalesine sürgünü sırasında (1457-58) “yaşadığı endişe, korku ve ıstıraba” dikkat çekmiştir. Zira Watanabe, Cusanus’un burada bile yazmaya devam etmesine hayret etmiş ve şu şekilde bir sonuca varmıştır:

⁶⁰ Duclow, “Life and Works”, s. 34.

⁶¹ Duclow, “Life and Works”, s. 32.

⁶² Karl Jaspers, *Anselm and Nicholas of Cusa*, ed. Hannah Arendt, A Harvest Book, trans. Ralph Manheim, New York, 1974, s. 178.

Cusanus, hareketli yaşamında ne kadar rahatsız, sıkıntılı veya yük altında olursa olsun, bir şekilde dini ve siyasi işlerde aktif olmayı ve aynı zamanda dini, metafizik ve matematiksel spekülasyonlarda üretken olmayı başarmıştır. Hareketli yaşam (*vita activa*) ve düşünceli yaşam (*vita contemplativa*)'nın bu zıtlığı ve uyumunda muhtemelen bir zıtların birliği (*coincidentia oppositorum*) vakası görülebilir.⁶³

Cusanus kardinalliğe kadar yükselmesine ve papanın vekilliğini yapmasına rağmen çok da rahat bir hayat sürmediğini ifade edebiliriz. Siyasi çalkantılarla ve mücadelelerde dolu hayatında okumaktan, araştırmaktan ve yazmaktan geri durmamıştır. Cusanus'un böyle çalkantılı bir hayat geçirmesine ve resmi görev yoğunluğuna rağmen çok fazla eser kaleme almış olması dikkat çekmektedir.

1.2. Eserleri

Cusanus'un eserlerini ilk dönem 1433 ile 1450 yılları arasında, ikinci dönem Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethetmesinden 1460 yılına kadar, son dönem eserleri ise 1460'tan ölümüne kadar olarak tasnif etmek mümkündür.

Cusanus'un başlıca felsefi ve teolojik eserleri⁶⁴ kronolojik sırayla şöyle sıralanabilir:

- De concordantia catholica (Katolik Uyum Hakkında, 1433)
- De auctoritate praesidendi in concilio generali (Genel Konsilde Başkanın Yetkisi Üzerine, 1434)
- De Docta ignorantia (Öğrenilmiş Cehalet Üzerine, 1440).
- De coniecturis (Varsayımlar Üzerine, 1441-2).
- De quaerendo Deum (Tanrı'yı Aramak Üzerine, 1445).
- De filiatione Dei (İlahi Oğulluk Üzerine, 1445).
- De dato patris luminum (Işıkların Babasının Armağanı Üzerine, 1445/6).
- De Deo abscondito (Gizli Tanrı Üzerine, 1444/5).
- De genesi (Yaratılış Üzerine, 1447).
- Apologia doctae ignorantiae (Öğrenilmiş Cehaletin Savunması, 1449), Heidelbergli skolastik teolog John Wenck'in De ignota litteratura (Bilinmeyen Öğrenim Üzerine, 1442-3) başlıklı çalışmasında sapkınlık ve panteizm suçlamalarına verdiği yanıt.
- Idiota de mente (Laikat ile Zihin Üzerine, 1450).
- Idiota de sapientia (Bilgelik Üzerine Meslekten Olmayan Adam, 1450).
- Idiota de staticis experimentis (Ağırlık Terazileriyle Yapılan Deneyler Üzerine Meslekten Olmayan Adam, 1450).
- De visione Dei (Tanrının Görünüşü Üzerine, 1453).

⁶³ Watanabe, *Concord and Reform*, ss. 167-168.

⁶⁴ Dupré, "Introduction & Cusa's Major Works", s. 5.

- De mathematicis complementis (Tamamlayıcı Matematiksel Düşünceler Üzerine, 1453, 1454'te ikinci bir kitap eklendi).

- De theologicis complementis (Tamamlayıcı teolojik düşünceler, 1453), bu kitapta matematiksel modellerin teolojik uygulamalarına olan hayranlığını sürdürdü.

- Caesarea circuli quadratura (Dairenin imparatorluk karesi, 1457).

- De beryllo (Beril Üzerine, 1458), önemli bir sembol olarak beril veya şeffaf bir taş kullanan bir inceleme.

- De aequalitate (Eşitlik Üzerine, 1459).

- De principio (Başlangıç Üzerine, 1459).

- De possest (Olasılığın Fiili Varlığı Üzerine, 1460).

- De non aliud (Başka Olmayan Üzerine, 1462).

- De venatione sapientiae (Bilgelik Avı Üzerine, 1462).

- De ludo globi (Bowling Oyunu, 1463).

- Compendium (Özetler, 1463).

- Epistola ad religiosum Nicolaum, novitium Montisoliveti (Oliveto Dağı Manastırı'nın rahibi Nicholas'a mektup, 1463).

- De apice theoriae (Tefekkürün Zirvesi Üzerine, 1464).

- Sermones (Vaazları)

Burada Cusanus'un önemli eserleri hakkında bilgi vermenin felsefesini daha iyi anlama noktasında faydalı olacağını düşünüyoruz.

Cusanus, Katolik Kilisesi'nde zamanının en önemli teolojik tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu doğrultuda, 1433 yılında Cusanus Katolik Uyum Üzerine (De Concordantia Catholica) başlıklı bir inceleme kaleme almıştır. Cusanus'un bu erken dönem çalışması hem Kilise fikrine hem de siyaset teorisine yaptığı en büyük katkıdır.

Katolik Uyum'daki temel kavram, Tanrı'da uyumsuzluk olamayacağıdır. Bu haliyle evren, en yüksek ifadesini Üçlü Tanrı kavramında, yani üç kişide (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) tek bir doğa olarak Tanrı'nın anlayışında bulan bir uyumun bir görüntüsüdür. Cusanus, bu kavramı yalnızca dini bir kural olarak değil, metafizik bir gerçek olarak açıklamaya çalışır.

Duclow, Katolik Uyum Hakkında'da Cusanus'un kariyer ve düşüncesi için iki temel konuyu ortaya koyduğunu tespit eder: Birlik ve çeşitlilik arasındaki ilişki ve

Kilise'nin ideallerini gerçekleştirmesi için gerekli reformlar.⁶⁵ İlk olarak Cusanus, uyumu (concordantia) “Katolik Kilisesi’nin bir ve çok olarak ahenk/uyum içinde olduğu ilke tek bir Rab ve birçok kul”⁶⁶ olarak tanımlar. Bu ahenk, ona göre teslisin sonsuz uyumunu ve yaradılışın hiyerarşik düzenini yansıtır. Birinci kitap Kilise’yi, tüm Hristiyan toplumunu kucaklayan tüm inananların birliği olarak ele alır. İkinci kitap rahipliği veya daha dar, kurumsal anlamda Kilise’yi Hristiyan toplumunun ruhu olarak sunar. Üçüncü kitap Kilise’yi imparatorluğun gövdesi olarak addeder. Cusanus’a göre Kilise ve imparatorluk, ortak temsil, rıza ve uyum ilkeleri tarafından yönetilen farklı ama paralel hiyerarşiler oluşturur. Tüm meşru otorite, Kilise ve imparatorluğun yönetici güçlerinin temsil ettiği yönetilenlerin rızasına dayanır. Uyum, hem bu düzenin altında yatan anlaşmayı hem de ondan kaynaklanan birliği tanımlar. Bu çerçeve içinde Cusanus papalığa açık ama sınırlı yetkiler verir. İşte Cusanus Katolik Uyum’uyla reform programının temelini atmıştır.⁶⁷

Cusanus’un en önemli felsefi eseri sayılabilecek Öğrenilmiş Cehalet Hakkında (De Docta Ignorantia)⁶⁸’nın ana teması Sonsuz Tanrı’yı, ilahi doğayı tam olarak bilemeyeceğimizi, ancak yalnızca insan tarafından oluşturulmuş imgeler ve Tanrı’nın evrende ve Mesih’te kendini ifşa etmesi aracılığıyla sembolik olarak bilebileceğimizdir.⁶⁹ Eserin I. Kitabı, bu temayı geliştirmek için matematiksel ve geometrik işaretleri kullanırken, II. ve III. Kitap onun kozmolojisini ve kristolojisini ortaya koyar.⁷⁰

Cusanus’un eserlerinin pek çoğunu İngilizceye tercüme eden Hopkins (1936-2023), Öğrenilmiş Cehalet Hakkında (De Docta Ignorantia) adlı eseri hakkında şunu ifade eder:

Cusanus’un en önemli felsefi eseri De Docta Ignorantia’dır. Başlık şu düşünceden alınmıştır: Tanrı’nın olduğu gibi bilinmeyeceğini öğrendiğimizde daha bilgili olacağız. Bu nedenle, başlık kasıtlı olarak ‘doctus’ kelimesini iki yönlü bir anlamda kullanır. Cusanus’a

⁶⁵ Duclow, “Life and Works”, s. 31.

⁶⁶ Cusanus, **De Concordantia Catholica**, I,1.; ayrıca Bkz. Nicholas of Cusa, **The Catholic Concordance**, trans. Paul E. Sigmund, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 5.

⁶⁷ Cusanus, **DCC**, II, 34.

⁶⁸ Cusanus’un De Docta Ignorantia adlı eseri Türkçe’de alimane cahillik, bilgince bilgisizlik, bilen bilgisizlik, bilmemeyi bilme, cehaletin tahsili, muttali cehalet, öğrenilmiş cehalet olarak karşılanmıştır. Biz çalışmamızda daha yaygın bir kullanım olduğu için öğrenilmiş cehalet kavramını kullanmayı tercih ettik.

⁶⁹ Cusanus, bu eserinin nasıl sezgi ile ona geldiğine dair açıklamasını şöyle ortaya koyar. “Her nimetin, her mükemmel armağanın yukarıdan, kendisinde değişkenlik ya da döneçlik gölgesi olmayan Işıklar Babası’ndan geldiğine inanmam (Yakup, 1: 17) sayesinde, insanca bilinebilecek bu bozulmaz gerçeklerin ötesine geçerek, öğrenilmiş cehalet içinde anlaşılmaz şeyleri anlaşılmaz bir şekilde kucaklamaya yönlendirildim.” Bkz. Cusanus, **DDI**, I, 24.

⁷⁰ Bkz. Cusanus, **DDI**, I, II ve III.

göre ne Tanrı'nın ne olduğunu ne de neye benzediğini bilemeyiz, çünkü O tüm ayrımların ötesindedir; ve farklılaşmamış olarak, sonlu hiçbir şeye benzemez. Onda her şey örtüşür, yalnızca kendisinin farklılaşmamış olması anlamında değil, aynı zamanda yaratılmalarından ontolojik olarak önce, tüm sonlu şeylerin Tanrı'da olması ve Tanrı olarak Tanrı'da olması anlamında Tanrı'dır. Öğrenilmiş Cehalet Hakkında, *via negativa* (negatif teoloji)'yi vurgular, ancak Tanrı'nın analojik ve sembolik temsillerine yönelik pratik ihtiyacı, örneğin Tanrı'nın Sebep olduğunu inkâr etmez. Ayrıca, Tanrı'nın varlığına ilişkin tartışmaları en aza indirir. Matematiksel sonsuzluk kavramını geliştirerek, 'Tanrı'nın her şeyin özü olduğu' anlamını açıklamaya çalışır. Son olarak, 3. kitapta sunulan Kristoloji sıradan bir Hristiyanlık felsefesi olarak görülmelidir.⁷¹

Cusanus bu eserinden sonra Varsayımlar Hakkında⁷² (De Coniecturis, 1441-1442) adlı eserini kaleme almıştır. Bilmeyi analiz etmek için diyagramlar ve matematiksel ifadeler kullanmış ve insan zihninin benzerliklerden oluşan bir kültürel dünyayı nasıl inşa ettiğini ve böylece Tanrı'nın gerçek dünyayı yaratmasını nasıl yansıttığını açıklamıştır. Her şeyi kendi bütünlüğü içinde kucaklayan ve kendi yaratıcı gücünü ortaya çıkaran insanlık, bir "insan Tanrı" ve mikrokozmos olarak tanımlanmıştır.⁷³

Cusanus, 1444 yılında Gizlenmiş Tanrı Üzerine (De Deo Abscondito) ile başlayarak felsefi diyaloglar yazmaya başlamıştır. 1445 yılında Cusanus'un kaleme aldığı İlahi Oğulluk Üzerine (De Filiatione Dei) adlı inceleme, oğulluğu "Tanrılaştırma" (theosis) olarak kurtuluş anlayışıyla ilişkilendirir. Yine aynı yılda ışık imgeleri ve görme figürü, Tanrı'yı Aramak Üzerine'de (De Quaerendo Deum) ve 1446'da Cusanus'un Tanrı'nın yaratma ve akıl ile ilişkisini keşfetmek için ışık sembolizmini kullandığı Işıklar Babasının Armağanı (De Dato Patris Luminum) adlı eseri öne çıkar.

Cusanus için vaaz vermek, piskoposluk rolünün ve reform çabalarının merkezinde yer almıştır ve günümüze 162 vaaz ulaşmıştır. Ayrıca matematik, felsefe ve teoloji üzerine birkaç eser kaleme almış ve bu ilgi alanlarını 1453'te yazdığı Tamamlayıcı Matematiksel Düşünceler (De Mathematicis Completes) ve Tamamlayıcı Teolojik Düşünceler (De Theologicis Completes)'de görmek mümkündür. Yine 1453'te yazılan diğer iki eser de

⁷¹ Hopkins, "Nicholas of Cusa", s.124.

⁷² Watts, bu eserin insan onuru ve yaratıcılığına ilişkin ilk büyük Rönesans tartışması olduğunu belirtmiştir. Bkz. Pauline M. Watts, **Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man**, Brill Press, Leiden, 1982, s. 115.

⁷³ Cusanus, **DC**, II, 14.

İnanç Barışı Hakkında (De Pace Fidei) ve Tanrı'nın Görünüşü Hakkında (De Visione Dei)'dir.

1453'te Cusanus, Türklerin, Konstantinopolis'i fethettiğini ve Ayasofya'yı camiye çevirdiklerini⁷⁴ duymuştur. Onun bu duruma cevabı, İnanç Barışı (De Pace Fidei), dinler arasında uyum sağlayan ve böylece dini çatışmaların neden olduğu kan dökülmesini sona erdirmeyi amaçlayan ilahi bir konsil vizyonu sunmuştur. Hristiyanlık ayrıcalıklı bir yeri korusa da, ulusların temsilcileri ve gelenekleri arasındaki bu sohbeti hoşgörü yönetir. Ancak bugün bildiğimiz gibi, dini barış yapma konusundaki ileri görüşlü iyimserlik, siyasi ve askeri gerçeklerle keskin bir tezat oluşturmuştur. Cusanus'un Regensburg'dan 1454'te Türklere karşı bir haçlı seferi çağrısı yapması, kendi zamanına ve Papa V. Nicholas'ın isteklerine daha uygundur. Konstantinopolis'in düşüşüne Cusanus'un verdiği tepki, düşüncesinin ruhunu yansıtan ve evrensel din üzerine Rönesans'ın ilk çalışmaları arasında yer alan bir eser olan İnanç Barışı (De Pace Fidei)'ni kaleme almaktır. Cusanus, John of Segovia'nın Hristiyanlar ve Müslümanlar için bir konferans teklifini de desteklemiş, ancak Kur'an'ı Elekten Geçirme (Cribratio Alkorani, 1461) adlı eserinde İslam'ı eleştirmiştir.⁷⁵

Tanrı'nın Görünüşü Hakkında (De Visione Dei) adlı eseri, Cusanus'un edebi ve spirüel bir eseridir. Bu eser Cusanus'un hem ilahi olanı ortaya çıkaran ikonalara hem de Rönesans sanatının görsel perspektife olan ilgisini yansıtmaktadır. Tanrı'nın Görünüşü Hakkında (De Visione Dei) bize evrenselin hakikatiyle bireyin tekilliğinin birbirine karşılıklı olarak nüfuz ettiğini ve bundan dolayı İlâhi Varlık'ın yalnızca sonsuz ölçüde çoklu bireysel perspektiflerden kavranabilip görülebileceğini ele almaktadır. Düşünürümüze göre biz, herhangi bir kısıtlama ya da “daralmadan” önce gelen varlığı sadece kısıtlamanın kendisi aracılığıyla görebiliriz. Dolayısıyla bizim bilginin hedef olarak alması gereken ideal, tekilliği inkâr etmede ve reddetmede değil, onun tüm zenginliğiyle birlikte gelişip olgunlaşmasına izin vermede yatar. Çünkü yalnızca yüzlerin oluşturduğu bütünlük bize İlâhi'nin Bir görüntüsünü verir. Dünya, biz onun bir parçasını seçerek ona eşsiz bir değer işareti verdiğimizden değil, tüm biçimleriyle onun içinden

⁷⁴ Peter J. Casarella, **Nicholas of Cusa**, **Internet Encyclopedia of Philosophy**, <https://iep.utm.edu/nicholas/>, (05.03.2019)

⁷⁵ Bkz. Cusanus, **Cribratio Alkorani**. I, II ve III.; Nicholas Rescher, “Nicholas of Cusa On The Qur'an A Fifteenth-Century Encounter With Islam”, **The Muslim World**, 55,3, 2007, s. 197.

geçtiğimiz ve kendimizi onun çokluğuna ve antitezlerine özgürce teslim ettiğimiz için Tanrı'nın sembolü haline gelir.⁷⁶

Daha sonra bunun devamı niteliğindeki Beril Hakkında'yı (De beryllo, 1458) yazmıştır. Beril parlak, beyaz ve şeffaf bir taştır. Aynı anda hem içbükey hem de dışbükey bir forma sahiptir ve kim onun içinden bakmaya çalışırsa o ana kadar görünmeyen şeylerle karşılaşır. Eğer bir berili akla göre ölçer ve akıl gözlerinin bakışlarını onun üzerinde sabitlersek, Maksimum (en büyük) ve minimum (en küçük) formları aynı anda algılarız ve böylece her şeyin ayrılmaz kökenlerinin farkına vararak etkileniriz.⁷⁷

Cusanus Laikat ile Zihin Üzerine (Idiota De Mente) adlı eserinde, öğrenilmiş cehaletin sözcüsü haline gelen okuma yazma bilmeyen ve meslekten olmayan Idiota'nın yer aldığı üç diyalog yazmıştır. Bu meslekten olmayan kişi, yalnızca sadık olanlardan biri değil, aynı zamanda profesyonel olarak eğitilmiş bir hatip ve filozofla sohbet eden ve her ikisinden de daha bilge olduğunu kişi, on beşinci yüzyıl Sokrates'idir. Duclow'a göre bilgelik, zihin ve ağırlıklarla ilgili deneyler üzerine bu diyaloglarda Cusanus, iki hâkim eğitim modeli olan Rönesans hümanizminin retorik eğitimi ve üniversitelerin diyalektik geleneğine meydan okumuştur. Okulun, otoritelerin ve kitapların, pazar yeri ve meslekten olmayanların marangoz atölyesi gibi gündelik yerlerde bulunabilen bilgeliği aramaktan daha az önemli olduğunu savunmuştur.⁷⁸ Kanaatimizce Le Goff, bu düşünceleriyle Cusanus'u anti-entelektüalist⁷⁹ olarak vasıflandırmakta tutarlıdır. Çünkü o ileride de bahsedeceğimiz gibi bilgeliğin sokaklarda haykırdığından bahsetmiş ve meslekten olmayanların bu bilgelige ulaşmalarının mümkün olduğunu düşünmüştür.

De Pace Fidei (İnancın Barışı) adlı eserde Cusanus, dinsel geleneklere mensup on yedi hikmet sahibi kişinin katılımıyla gökyüzünde gerçekleştirdiği hayali bir diyalog toplantısında tartışılan konuların çözümlemesini yapmaktadır. Bu toplantıya Arap, Türk, Yahudi, İranlı, Hindistanlı, Kildani, Suriyeli, İskitli, Tatar, Bohemyalı, Ermeni, Yunanlı, Alman, Fransız, İngiliz, İtalyan ve İspanyol temsilciler katılır. Bu hayali diyalog toplantısına katılan temsilciler Hristiyan temsilcileri olarak toplantıya katılan Söz/Logos,

⁷⁶ Bkz. Cusanus, **De Visione Dei**.

⁷⁷ Cusanus, **DB**, 60.

⁷⁸ Duclow, "Life and Works", s. 38.

⁷⁹ Jacques Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 4. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 173.

Petrus ve Pavlus’a tek Tanrı inancı, teslis, inkarnasyon, İsa’nın bakire Meryem’den dünyaya gelmesi, Cennet-Cehennem, Kurtuluş, Vaftiz, Kilise’nin diğer sakramentleri ve Hristiyan inanç ve doktrinleri ile ilgili çeşitli sorular sorar: Hristiyan temsilciler de söz konusu bu soruları aklileştirerek yanıtlar ve Hristiyan inanç ve doktrinlerinin aslında zımnen diğer dinlerde de bulunduğunu ileri sürerler. Bu çerçevede hayali diyalog toplantısına katılan Hristiyan katılımcılar Söz/Logos, Petrus ve Pavlos muhataplarının Hristiyan inancıyla ilgili soruları yanıtlamaya çalışmışlardır.⁸⁰

Tartışılan konularla ilgili Hristiyan katılımcıların cevapları bir bütün olarak ele alındığında hayali diyalog toplantısını düzenleyen Cusanus’un temel amacı Hristiyan doktrinleri detaylı bir şekilde Hristiyan olmayan muhataplarına açıklayarak Hristiyanlığı kabul edilebilir bir din konumuna getirmektir.

Hristiyanlığın tamamen Müslümanların kuşatması altında olduğu bir dönemde Cusanus, bu toplantıyla tüm insanlığın rızasıyla dinlerin çeşitliliğini artık bir daha bozulmayacak şekilde barışçıl olarak Hristiyanlık şemsiyesi altında toplamayı amaçlamıştır.⁸¹

Cusanus “farklı ritüeller içinde tek bir din vardır” argümanını ileri sürerken bu tek dinin Hristiyanlık inancı olduğunu ve diğer dini geleneklerin inançlarının ise onun farklı ritüelleri olduklarının altını çizmektedir. Biechler burada ilginç bir noktaya vurgu yapar⁸²:

İnanç Barışı (De Pace Fidei)’de özellikle ilgi çekici olan, Cusanus’un tüm dinler arası problemi ifade etmek için kullandığı kapsamlı formüldür. Cusanus bu formülü diyalogda ilk iki temsilci olan Yunan ve İtalyan’ın bilgeliğin üniter doğasını tartışmalarından hemen sonra ortaya atar. Diyalogda üçüncü önemli yeri alan Arap’tır ve Logos, Müslüman’a şaşırtıcı bir açıklama yapar: “O halde, aklı başında olan herkes için tek bir din ve ibadet vardır ki, bütün ibadetlerin çeşitliliği onu gerektirir.”⁸³ Bu formülasyonun Arap ile ilişkilendirilmesi tesadüfi değildir. İslam Peygamberi Lex Sive Doctrina Mahumeti (Muhammed’in Yasası veya Doktrini)’de kendisinden önceki peygamberlerin öğretilerini “herkesin yasası ya da inancı birdir, ancak farklı (peygamberlerin) ayinleri şüphesiz farklıdır” şeklinde açıklayarak özetlemiştir. Cusanus bu kitabın kendi nüshasının kenarına bir işaret çizmiş ve şunu not etmiştir:

⁸⁰ Bkz. Cusanus, **De Pace Fidei**.

⁸¹ Nicholas of Cusa, **On Interreligious Harmony**, trans. James E. Biechler and H. Lawrence Bond, Edwin Mellon Press, Lewiston, 1991, s. 8.

⁸² James E. Biechler, “A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia”, **Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom**, ed. G. Christianson, T. Izbicki, Brill, Leiden, 1991, s. 197.

⁸³ Cusanus, **DPF**, VI, 15.

fides una, ritus diversus (tek inanç, farklı ritüeller). Burada Cusanus'un din felsefesinin anahtarını ve dinler arası çekişmelerin içinden çıkılmaz ikilemlerine bulduğu çözümü sunmaya çalıştığını görüyoruz.⁸⁴

Cusanus, İslam'daki iyi ve doğruları tespit edip aslında onun Hristiyanlıktan bir sapma olduğunu ortaya koymak için İslam ve onun kutsal kitabı olan Kur'an'la ilgilenmeye başlamıştır. Bu bağlamda Cusanus, Muhterem Peter (1092-1156) tarafından 12. Yüzyılda Latinceye tercüme edilen Kur'an tercümesinden ve Haçlı Seferleri esnasında Müslüman dünyayı tanıma fırsatı bulan kişilerin eserlerinden yararlanmış ve Roma'da önemli bir mevkide bulunduğu sırada (1461-1462) Kur'an'ı konu alan Cribratio Alkorani isimli eserini kaleme almıştır. Aydın'ın da ifade ettiği üzere bu eseri Cusanus, Hristiyan kutsal kitapları ışığında Kur'an'daki Hristiyanlığa uygun olan ve olmayan unsurları tespit edip hem Hristiyanların Müslüman olmalarını engellemek hem de Müslüman olanlara İslam'ın aslında mutlak hakikate sahip olduğunu düşündüğü Hristiyanlıktan bir sapma olduğunu göstererek onları Hristiyanlığa döndürmek için yazmıştır.⁸⁵

1459'da İlkeler (De principio) ve Eşitlik Üzerine (De aequalitate) adlı risaleleri, ortaklarının el yazmalarını tanıtmak için kaleme almıştır. Bu döneme ait diyaloglarda Cusanus arkadaşlarıyla sohbet havasındadır. Bowling Oyunu Üzerine'de (De ludo globi) arkadaşı Albert'in oğulları ile konuşmuş ve kozmolojiyi, metafiziği, ruhu ve mistik teolojiyi tartışmak için bowling oyununu bir şekilde kullanmıştır. Ayrıca, Gerçekleşmiş-Olasılık Üzerine (Trialogus de possest), Başka Olmayan Üzerine (Directio speculantis seu de non-aliud, 1462) ve Tefekkürün Zirvesi (De apice theoriae, 1464) adlı tartışmalara da öncülük etmiştir. Bu eserleri, insanın bilme yetisi ve Tanrı'nın isimleri hakkında sürekli yeni kavramlar önermekte ve bize Cusanus'un okumalarına ve arkadaşlarıyla yaptığı sohbetlere dair canlı bakış açıları sunmaktadır.

⁸⁴ Biechler, "A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia", s. 197.

⁸⁵ Mahmut Aydın, "Hristiyan Batı Dünyasında 'Öteki'ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusali Nicolas (1401-1464) Örneği", **Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim**, Ed. Seyfi Kenan, İsam Yay., İstanbul, 2010, s. 20.

Yine Cusanus, Monte Oliveto manastırında yemin eden Nicholas Albercati'ye uzun, derin düşünmeye dayanan bir mektup yazmıştır. Akıl ve sevgiyi, iman ve ebedi yaşamı vurgulayan Cusanus, teolojisinin sonuçlarının izini sürmüş, ölüm ve Tanrı'nın yüceliğinin görünmesi üzerine düşünmüştür. Bu mektubu, Cusanus'un öğretisinin ve vaazlarının ruhani odağını ifade eden kişisel bir vasiyet olarak okuyabiliriz.⁸⁶

Cusanus, 1463'te düşüncelerinin bir özetini, Bilgelik Avı Üzerine'yi (De venatione sapientiae) kaleme almıştır. Kitabın önsözünde Cusanus, kendisini anlatmak için çok fazla zamanının kalıp kalmadığını bilmediği belirtir.⁸⁷

Öğrenilmiş Cehalet Hakkında (De Docta Ignorantia)'dan son eserine kadar yazıları, eylemlerinin bazen eksik kaldığı bir bütünlüğe ulaşmıştır. Kanaatimizce öğrenilmiş cehaletin ışığında, bu eserler asla tam olarak bilinemeyecek olan ilahi hakikate yönelik varsayımlar ya da geçici yaklaşımlardır. Bu nedenle, Cusanus'un düşüncesi sürekli olarak daha iyi yaklaşımlar aradıkça ve Tanrı'dan bahsetmek için yeni terimler keşfetmekten zevk aldıkça zorunlu olarak değişmiştir. Cusanus'un düşüncesindeki açıklık ve hoşgörü en çarpıcı şekilde İnanç Barışı Hakkında (De Pace Fidei) İslam ve dünya dinleri hakkındaki geniş tartışmasında ortaya çıkmıştır.⁸⁸

On beşinci yüzyılın çalkantılı siyasetini müzakere eden bir din adamı olarak Cusanus'un hayatı dikkatimizi çektiği gibi, Kilise yönetimi ve hukuku ile felsefe ve teoloji üzerine kapsamlı yazıları da dikkate değerdir. Duclow'un da ifade ettiği gibi tarihçiler ve siyaset bilimcileri onun kariyeri ve politik çalışmaları özellikle de Katolik Uyum Hakkında (De Concordantia Catholica, 1433) adlı eseri üzerinde tartışırken, felsefeciler ve teologlar onun Öğrenilmiş Cehalet Hakkında (De Docta Ignorantia, 1440) ve Tanrı'nın Görülmesi (De Visione Dei, 1453) gibi teorik yazılarını irdemişlerdir.⁸⁹

Birçok alanda eser kaleme almış Cusanus'un felsefesindeki temel kavramlar nelerdir? Kendisine has kavramlar üretmiş midir? Yoksa kendisinden önceki filozofların kullandığı kavramları farklı şekilde mi yorumlamıştır?

⁸⁶ Cusanus, *Epistola ad religiosum Nicolaum, novitium Montisoliveti*.

⁸⁷ Cusanus, *DVS*, I.

⁸⁸ Cusanus, *De Pace Fidei*.

⁸⁹ Duclow, "Life and Works", s. 42.

1.3. Felsefesinin Kavramsal Çerçevesi

Cusanus'un felsefesinin tam olarak anlaşılması için kavramsal alt yapısının bilinmesi gerektiği kanaatini taşıyoruz. Onun felsefesinin merkezindeki kavram olan “Zıtların Birliği” neyi ifade etmektedir?

1.3.1. Zıtların Birliği (Coincidentia Oppositorum)

Zıtların varlığıyla ilgili ilk düşüncelere Herakleitos ve Pythagoras'ta rastlasak da Latince bir kavram olan coincidentia oppositorum (zıtların birliği⁹⁰)'u felsefeye kazandıran Cusanus olmuştur. Bond'a göre zıtların birliği Cusanus düşüncesinde diyalektiğin merkezidir. Bu kavram, bir şeyin (ya da durumun) varlığının ya da özdeşliğinin, birbirine zıt, ancak birbirine bağımlı ve birbirini varsayan en az iki koşulun bir gerilim alanı içinde bir arada bulunmasına bağlı olduğu bir durumdur.⁹¹

Cusanus için zıtların birliği/coincidentia oppositorum mistisizme yükselişin başlangıcıdır. Bununla filozofumuz, metafizik dünyanın sonsuz varlıklarının bilgisine ulaşmayı amaçlamıştır. Cusanus, özellikle Kutsal Ruh'u, mahiyet ile formun birleşmesi olarak düşünmüştür. O, Baba ve Oğul arasındaki bağlantıyı mahiyet ile formun birleşmesi olarak düşünmüştür; bu ikisi karşıtlık içinde olduğundan, bağ bir zıtların birliğini oluşturur.⁹²

Cusanus, hiçbir eserinde “Tanrı zıtların çakışmasıdır” şeklinde bir yargıda bulunmaz. O, Mutlak olarak en yüce olanın tüm zıtlıkların ötesinde olduğunu belirtir.⁹³ Ama başka bir yerde Tanrı'nın zıtlıklar da dahil olmak üzere her şeyi Kapsayan olduğu söylenir.⁹⁴ Yine o, aklın kendisini zıtlıkların çakıştığı o Basitliğe yükseltmesinden bahsederken “zıtlıkların çakıştığı yer” ifadesini kullanır. Cusanus için Tanrının zıtlıkların ötesinde olması, onların çakıştığı yerde basitlik olmasıyla aynı şeydir. Hopkins'in de ifade

⁹⁰ Anaksagoras ve Herakleitos, evrende zıtların mücadelesi olduğundan ve zıtlıkların ardında onu idare eden zıtların birliği yasasından bahsetmişlerdir. Bkz. Herakleitos, **Fragmanlar**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2019, s. 104., Ernst von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, İm Yay., İstanbul, 2000, s. 93. Walther Kranz, **Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suad Y. Baydur, Birinci Basım, Sosyal Yay., İstanbul, 1984, s. 58., Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Otuz Üçüncü Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020, s. 24.

⁹¹ H. Lawrence Bond, “A Brief Glossary of Cusan Terms”, **Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man**, ed. Christopher M. Bellitto, Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson, Paulist Press, New Jersey, 2004, ss.458-459.

⁹² Cusanus, **DDI**, I, 22.

⁹³ Cusanus, **DDI**, I, 4.

⁹⁴ Cusanus, **DDI**, I, 22.

ettiği gibi bu iki ifade farklı olsa da bu ifadelerde Cusanus bir ayrım yapmaz, bunları birbirinin yerine kullanır.⁹⁵

Cusanus'un teolojisinde Tanrı zıtlıkların birliği değildir, aksine bir anlamda zıtlıklar Tanrı'da bir olur ama Tanrı'yla değil. Daha ziyade Tanrı'nın işleyiş biçimini, şeylerin Tanrı'yla ve birbirleriyle olan ilişkilerinin düzenini ve insanların Tanrı'ya yaklaşma biçimlerini ortaya koyar. Tanrı çelişkiler evreninin ötesindedir. Mutlak en üst düzey olan Tanrı, zıtlıklardan önce gelir, farklılaşmamıştır, başka olmayandır, zıtlık olmayandır, ayrımlardan, zıtlıklardan önce gelir. Başka bir deyişle, mutlak olarak Tanrı zıtlıkları birleştirir çünkü onların kendisinden türedikleri neden O'dur. Bu yüzden Tanrı'da yaratılmış, sonlu dünyadaki zıtlıklardan önce zıtların birliği vardır.⁹⁶ Cusanus'un bu kavramı dinler tarihinde, psikolojide ve modern felsefede kullanılagelen bir kavram olmuştur.⁹⁷

Cusanus'un kullandığı bu kavram, genellikle felsefi veya metafizik bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu kavramla ifade edilmek istenen şey, zıt olan şeylerin bir araya geldiğinde bir denge ve uyum sağladığıdır. Cusanus'un bu zıtların birliği kavramı modern düşünürlerin pek çoğu tarafından da kullanılmıştır. Bu metafizik kavramın akli boyutu olarak Cusanus'ta karşımıza çıkan bir diğer kavram da *docta ignorantia*'dır.

1.3.2. Öğrenilmiş Cehalet (*Docta Ignorantia*)

Docta ignorantia, insan bilgisinin sınırlarını belirten Latince bir ifadedir. İnsanoğlunun her şeyin bilgisine sahip olması mümkün değildir. Dolayısıyla, insan

⁹⁵ Nicholas of Cusa, **On Learned Ignorance**, s. 7.

⁹⁶ Bkz. Cusanus, **DDI**, I ve III.

⁹⁷ Mircea Eliade *coincidentia oppositorum*'u mitik örüntü olarak, Carl Jung her bireyin benlik adı verilen uyumlu ve birleşik bir bütün oluşturan bilinçli ve bilinçsiz unsurların bir karışımı, Henry Corbin ruhani yaratımın anahtarı, mikrokozmos ve makrokozmosun simyasal dönüşümünde ve özdeşliğinde filozofun taşı olarak tanımlamıştır. Hegel, Cassirer gibi düşünürler de zıtların birliğini tanımlamış ve felsefelerinde bu kavramı kullanmışlardır. Ayrıca zıtların birliği karşıtların birliği ve savaşımı yasası olarak Marksist doğa felsefesinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir ve Engels'in *Doğanın Diyalektiği* adlı eserinde tartışılır. Bkz. Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi- Cilt III, Muhammed'den Reform Çağına**, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000, ss. 235-238.; John Valk, "The Concept of The Coincidentia Oppositorum In The Thought of Mircea Eliade", **Religious Studies**, 28, 1, 1992, ss. 31-41.; David Henderson, "The Coincidence of Opposites- C.G. Jung's Reception of Nicolas of Cusa", **Studies in Spirituality**, 20, 10, ss. 101-113.; Henry Corbin, **Temple and Contemplation**, trans. Philip Sherrad, Liadain Sherrad, KPI & Islamic Publications, London, 1986, ss. 375-376.; Samir Mahmoud, "From 'Heidegger to Suhrawardi': An Introduction to the thought of Henry Corbin Introduction", <https://www.amiscorbin.com/wp-content/uploads/2020/09/Mahmoud-Samir-An-Introduction-to-the-thought-of-Henry-Corbin.pdf>, (23.05.2024); Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2014., Friedrich Engels, **Doğanın Diyalektiği**, çev. Arif Gelen, Sol Yay., İstanbul, 2010.

sürekli olarak kişisel sınırlarının farkında olmalı ve bu bilinçte gerçek bilgeliğin temel ilkesini keşfetmelidir. Bu ifade bize Sokrates (M.Ö. 469-399)'in "Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir"⁹⁸ cümlesini hatırlatır. Bu cümle, Sokrates'in felsefi yöntemini ve bilgi anlayışını anlamak için önemli bir anahtar niteliğindedir ki aslında Sokrates'in bilgi elde etmede yöntemini ve bilgelik arayışındaki tutumunu gösterir.⁹⁹

Cusanus felsefesinde docta ignorantia neyi ifade etmektedir? İnsan bilgisinin sınırı var mıdır? En büyük bilgelik olarak bilgisizlik, Öğrenilmiş Cehalet Hakkında başlıklı eserinin konusudur. Cusanus'a göre çağdaşlarının en çok ihtiyaç duydukları şey kendi bilgisizliklerinin farkında olmaktır. Bu çalışmasının başında Tanrı'nın bizim içimize bilme arzusu ektiğini fakat bizim yargılarımızın gerçeği tam olarak kavrayamadığını yalnızca gerçeğe yaklaştığını belirtir. O kendi bilgisizliğinden başka hiçbir şey bilmediğinin farkına vardığı için Sokrates'i ve her şeyi açıklayamayacağımızı söylediği için Solomon (Süleyman)'u takdir eder. Cusanus'a göre Aristoteles de doğanın en derin gizemlerini ortaya çıkarmaya çalışırken bizim güneşe bakan baykuşlar/yarasalar gibi¹⁰⁰ olduğumuzu söyleyerek bilgeliğini göstermiştir.¹⁰¹ Bu durumda, bilmemiz gereken ilk şey, bizim kendi cehaletimizdir ve bunu tam olarak fark ettiğimizde "öğrenilmiş cehalet"e (docta ignorantia) sahip oluruz. Bir insan ne kadar öğrenirse o kadar bilmediğini daha fazla kavrayacaktır.

⁹⁸ Platon, **Sokrates'in Savunması**, çev. Sıla Okur, Doğan Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2021, s. 14.

⁹⁹ Öğrenilmiş cehalet/Docta ignorantia kavramı ise ilk olarak Augustinus (354-430)'in eserlerinde karşımıza çıkar. Augustinus'un sözleriyle dua, öğrenilmiş bir cehalettir, kendimizin ve Tanrı'ya olan sınırlarımızın ötesine geçmektir. Bu, yine de insan anlayışı ve Tanrı deneyimi üzerine inşa edilmiş bir bilinmeze yolculuktur. Alçakgönüllülükle, Tanrı'nın büyüklüğünün ve O'nun sevgi dolu yakınlığının farkına varırız ve kendimizi Tanrı'nın gizemine emanet ederiz. Bkz. Augustinus, **İtirafılar**, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yay., İstanbul, 2023, s. 595.; Augustine, **Epistola 130**, https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_131_testo.htm, (24.03.2024)

Cusanus hem Augustinus'u hem de Sahte Dionysos'u kişinin Tanrı'yı en iyi 'öğrenilmiş cehalet', yani kişinin hakikat hakkındaki cehaletini derin bir anlayış yoluyla bilebileceğini ve onunla karşılaşabileceğini öğreten kişiler olarak görmüştür. Bkz. Bkz. Cusanus, **DDI**, I. Daha sonra Bonaventura (1221-1274), bu kavramı Breviloquium adlı eserinde mistik bilginin bir yönünü vurgulamak için kullanmıştır. Bkz. Bonaventure, **Bonaventure Texts In Translation Series, Vol. IX**, ed. Dominic V. Monti, Franciscan Institute Publications, New York, 2005, ss.169-178. Docta ignorantia kavramı Orta Çağ felsefi düşüncesine nüfuz etmesine rağmen, Cusanus'un başlıca eseri Öğrenilmiş Cehalet Hakkında (De Docta Ignorantia)'da özel olarak detaylı bir şekilde işlenmiştir. Bu kavram Cusanus'tan sonra Pico Della Mirandola (1463-1494) tarafından kullanılmıştır. Modern dönemde kullanılsa da kanaatimizce Cusanus'un bu kavramı insanın bilme açısından sınırlılıkları ve imkânı fikriyle modern filozoflara ilham kaynağı olmuştur. Bkz. Pico Della Mirandola, **Oration On the Dignity of Man**, trans. Robert Caponigri, A Gateway Edition, Chicago, 1956, s. 16.

¹⁰⁰ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İkinci Basım, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, 993a.

¹⁰¹ Cusanus, **DDI**, I, 4.

Cusanus bu kavramı üç farklı anlamda ele almıştır: öğrenilmiş bir cehalet, öyle ki kişi artık cehaletini (bilgisinin sınırlarını) bilmektedir, ancak eğitilmemiş ya da cahil kalmış değildir (kişinin cahil kaldığı bir bilmemenin aksine öğrendiği bir bilmeme); ikincisi, kişinin cahil olduğunu bildikçe ya da öğrendikçe daha bilge olmasını sağlayan bir cehalet; sonuncusu, cahile verilen bilgi (yani Tanrı'nın ya da Sonsuz'un kavranamaz olduğu ve Tanrı'nın kendisinde olduğu için bilinemeyeceği).¹⁰²

Cusanus'a göre öğrenilmiş bir cehalet, her zaman sonsuz, mutlak ve insana gizli olan Tanrı'nın bütünüyle aşkınlığını kabul eder. Bu düşünce, bize ilahi doğa hakkında keşfettiğimizi düşündüğümüz şeyleri rasyonel olarak uzlaştıramayacağımızı öğretir. Ona göre bilinemez olan Tanrı'nın hakikatini, görünenlerin ötesine geçerek anlaşılmaz hakikate anlaşılamayan bir şekilde sıçramak dışında bilemeyiz.

Dolayısıyla Cusanus'ta öğrenilmiş cehalet teolojinin tecrübi kaynağıdır. Bu sayede kişi bilinemez Tanrı'ya dair bilgisizliğinin farkına vararak daha üst düzey bir bilgiye yükseltilir.¹⁰³ Ayrıca, öğrenilmiş cehalet merakı gerektirir. Birinin bilinemeyecek olanı bildiğine inandığı bir bilgi değil, aksine böyle bir cehalet, bilmenin bilemeyeceğini bilmek olduğu bir bilgidir.¹⁰⁴ Bunun farkına varmak da bir tür dini tecrübe ile mümkündür. Bu kavram, insan kavrayışının ötesinde yer alan şeylerin gerçekliğine dair ifşa edici bir kavrayış sağlar. Cusanus sık sık okuyucuyu 'öğrenilmiş cehaletin ışığında' sorunu gözden geçirerek görünürdeki zıtlığın ötesini (zıtların birliğini) görmeye teşvik etmiştir.

Bond, öğrenilmiş cehaletin teolojik olarak en az iki düzeyde işlediğini belirtmiştir: Birincisi, Öğrenilmiş Cehalet Hakkında adlı eserinin ilk bölümünün de konusu olan kişinin Tanrı'yı olduğu gibi bilme konusundaki yetersizliğinin kabulü olarak, diğeri aynı eserin üçüncü bölümünün konusu olan insanın cehaletinin Tanrı'nın Mesih'te kendini ifşa etmesi yoluyla uzlaştırılması olarak ki, bu da üçüncü bölümün konusudur. Ancak Mesih, gizlenmiş olan Tanrı'yı ifşa ederek dolaylı olarak ifade edilen bilgiyi gerçek bilgiye dönüştürür. Cusanus için Mesih'te iman bilgisi olarak öğrenilmiş cehalet de uygun bir

¹⁰² Bond, "A Brief Glossary of Cusan Terms", s. 462.

¹⁰³ Cusanus, *Apologia Doctae Ignorantiae*, 52-53.

¹⁰⁴ Cusanus, *ADI*, 26-27; Cusanus, *DDI*, I, I.

teolojik yönetime ulaşılması için gerekli araçtır.¹⁰⁵ Böylelikle iman konusu olan Tanrı bilinir hale gelmiştir.

Cusanus, zihnin hakikat bilgisini bir dairenin içine çizilen çokgene benzetir. Çokgene ne kadar kenar eklersek ekleyelim asla daireye eşit olamayacaktır. Böylelikle bizim zihnimiz hakikate daha da yaklaşırsa bile asla onunla eşdeğer olamaz.¹⁰⁶ Başka bir deyişle çokgen nasıl içinde bulunduğu daireye sonsuza kadar yaklaşabilirse, ama onunla örtüşemezse, beşerî bilgi de hakikate olsa olsa yaklaşabilir.¹⁰⁷ Bu metafor, Tanrı'yı bilme meselesiyle ilgilidir, çünkü sonlu zihnimizin sonsuz olanı kavramasını bekleyemeyiz.

Peki Cusanus'a göre Tanrı'yı kavramamız mümkün değilse O'na bir sıfat verilebilir mi? Verilebilirse Tanrı için en uygun sıfat nedir? Bu bağlamda Cusanus'ta Maksimum/Minimum ne anlam ifade etmektedir?

1.3.3. Maximum Absolutum - Maximum Contractum (Mutlak Maksimum - Daralmış/Sınırlı Maksimum)

Cusanus'un sonsuzluk düşüncesinde daha fazlası düşünülmemeyen olarak Maksimum ve daha azı düşünülmemeyen olarak Minimum kavramları önemli yer tutar. Cusanus, Öğrenilmiş Cehalet Hakkında adlı eserinin üç kitabı arasındaki paralellikleri 'maksimum' dediği tek bir kavramla ortaya koymuştur. Öncelikle Cusanus, Tanrı hakkında düşünmenin bir yolu olarak "Mutlak maksimum" kavramını ortaya atmıştır. Cusanus, Maksimum kavramını, mükemmel ve yetkin olan anlamında kullanır ve bu sıfatın yalnızca Mutlak Bir olan Varlığa mahsus olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Cassirer'in ifadesiyle Cusanus'un Maksimum kavramı "her olası kıyaslamanın, katıksız olarak niceliksel-kademesel olan her prosedürün eksiksiz antitezi olarak anlaşılmalıdır. Maksimum niceliksel değil, niteliksel bir kavramdır."¹⁰⁹

Ona göre Tanrı herhangi bir şeyle kıyaslanamaz. Çünkü Cusanus'a göre "sonsuz olanın sonlu olanla karşılaştırmalı bir ilişkisi olmadığı apaçıktır. Bu nedenle karşılaştırmalı büyüklük dereceleri bulduğumuz yerde, Mutlak Maksimum'a

¹⁰⁵ Bond, "A Brief Glossary of Cusan Terms", s. 463.

¹⁰⁶ Cusanus, **DDI**, III, 4.

¹⁰⁷ Umberto Eco, **Felsefe Tarihi 3 Aostalı Anselmus'tan Pompanazzi'ye**, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga, Alfa Yay., İstanbul, 2021, s. 285.

¹⁰⁸ Cusanus, **DDI**, I, 3.

¹⁰⁹ Cassirer, **Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren**, s. 35.

ulaşmadığımız çok açıktır.”¹¹⁰ Başka bir deyişle Cusanus düşüncesinde daha büyük ya da daha küçük diye karşılaştırdığımız şeyler sonludur, ama zorunlu olarak Mutlak Maksimum sonsuzdur. Tanrı, yarattıklarından daha büyük olma anlamında değil, daha az ya da daha çok olan tüm varlıkları sonsuzca aşma anlamında Mutlak Maksimumdur.

Ona göre Maksimum’un nasıl daha büyüğü olamazsa, aynı nedenle daha küçüğü de olamaz, çünkü O olabilecek her şeydir. Ancak Cusanus, Minimumu da kendisinden daha azı olamayacak olan olarak tanımlamıştır. O, Minimum’un Maksimum ile çakıştığını (örtüştüğünü) ifade etmektedir.¹¹¹ Ancak Cusanus düşüncesinde aklımız bu birliği anlamlandıramaz. Ona göre Maksimum ve Minimum’un zıt olduklarını ve birliklerini anlamlandırmak için daha fazla ve daha az kavramlarının korunması gerektiğini belirtir.

Cusanus, düşüncesinde Tanrı’nın olabilecek her şey, hem en büyük hem en küçük olduğunu söylemesiyle zıtların birliğine ulaşmıştır. Harries’in ifadesiyle burada dikkat edilmesi gereken husus, bu zıtların ilk başta sonsuz bir mesafeye ayrılmış gibi görüldüğü, ancak sonsuza doğru gelindiğinde aklımızın mesafe kavramını yitirdiği ve sonsuz mesafenin birliğe dönüştüğüdür.¹¹²

Cusanus, Maksimum-Minimum kavramlarını diyalektik yöntemle ele alınmıştır. Ona göre Maksimum ve Minimum kavramları kendi ifadesiyle kavranamaz bir kavrayıştır. Tanrı’nın doğası kavranamazdır ve yalnızca “kavranamaz bir şekilde”, yani O’nun aşkınlığına işaret etmeyi amaçlayan adlandırmalar yoluyla araştırılabilir.¹¹³ Cusanus’un düşüncesinde bu düşüncüyü saçma diye reddetmek üçlü Tanrı inancını da saçma diye reddetmekle aynı şeydir. Kanaatimizce Cusanus, zıtların birliği düşüncesi ile duyularla sınırlı olan akılla (ratio) kavranamayan Tanrı’nın zihnimizle (mens) aklımızın ötesine giderek anlamlandırılabilceğini söylemektedir. Cusanus, zihin (mens) ile akıl (ratio) arasındaki sınıra da cennet duvarı (murus paradisi) adını verir.¹¹⁴ Ona göre bu duvarı aşmak için de çelişmezlik yasası bir tarafa bırakılmalıdır. Çünkü Cusanus’a göre

¹¹⁰ Cusanus, **DDI**, I, 3.

¹¹¹ Cusanus, **DDI**, I, 4.

¹¹² Karsten Harries, **Nicholas of Cusa’s On Learned Ignorance: A Commentary on de Docta Ignorantia**, s. 74.

¹¹³ Cusanus, **DDI**, I, 1-3.

¹¹⁴ Cusanus, **DVD**, IX, 39.

A, B değildir ifadesi sadece reel alanda geçerlidir, Tanrı'ya uygulanması söz konusu değildir. Tanrı Maksimum olduğu kadar minimumdur da.

Cusanus, bedensel gözle güneşin parlaklığını zihinsel olarak ama anlaşılmas bir şekilde görmemiz gibi mutlak gerçeğe ulaşmada bunu anlaşılmas bir bakışla yapabileceğimizi ifade etmiştir. Güneş ışığı kendi gücüyle gözlerimizi zorladığında güneş maksimum düzeyde görünür değildir; daha ziyade, güneş, en mükemmel görünürlüğü nedeniyle, kavrayışımız için görünmezdir.¹¹⁵

Cusanus'un, felsefesinde evren için kullanmış olduğu kavram Sınırlı Maksimum kavramıdır. Ona göre Mutlak Maksimum, evrende tezahür etmiştir. Cusanus, evrenin doğasını "sınırlı maksimum" olarak, yani Mutlak birlikten sonlu çoğullukların sonsuz açılımı olarak açıklamaya devam etmiştir. Sayının ilkesi olarak Mutlak birlik mantıksal olarak tüm çoğulluklardan önce gelirken, Cusanus bizden sınırlı maksimumu "sınırlanmış/katlanmış" Birlik olarak, yani sonsuza kadar açılan bir sayı dizisi gibi sonlu bir sonsuzluk olarak tasavvur etmemizi ister.¹¹⁶

Bu şekilde Cusanus temelde Yeni-Platoncu bir katılım (participatio) metafiziğini dile getirir; yaratılış Tanrı'nın sonsuz, kapsayıcı birliğinin sonlu çoğulluğa ifadesi ya da açılımı olarak görülür. Buna uygun olarak, Cusanus Mutlak Maksimumu sınırlı maksimumdan ayırmak için complicatio/explicatio ya da katlanma/açılma kavramlarını kullanır: "Maksimum, hiçbir şeyin karşı çıkamayacağı ve minimumun maksimum olduğu şeydir. Bu nedenle sonsuz birlik her şeyin katlanmasıdır (complicatio); aslında her şeyi birleştiren birlik buna işaret eder. Birlik sadece sayının katlanması olduğu için maksimal değildir, aynı zamanda her şeyi kapsar ve nasıl ki birliğin sayı aracılığıyla ortaya çıkışında yalnızca birlik bulunursa, var olan her şeyde de yalnızca maksimum bulunur.¹¹⁷

Cusanus daha sonra, bu akıl yürütmeden, üçüncü bir maksimum türünü, yani hem Mutlak hem de sınırlı olanı da kavramsallaştırabileceğimizi ileri sürer. İsa Mesih'in doğası Cusanus'a göre böyledir. Mutlak varlık olarak bu ilişkide etkin taraf olan Tanrı; Tanrısal tezahürün alanı olarak evren ve sahip olduğu iki yönlü şahsiyeti ile Tanrı-âlem ve insan

¹¹⁵ Cusanus, **ADI**, 12. Platon, Devlet adlı eserinde güneşi sembolik bir örnek olarak ele almış ve onun algılanabilir nesnelerdeki gücüne dikkat çekmiştir. Cusanus bu analojiyi Platon'dan almıştır. Bkz. Platon, **Devlet**, çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, Bordo Siyah Yay., İstanbul, 2005, 509a.

¹¹⁶ Cusanus, **DDI**, II, 1.

¹¹⁷ Cusanus, **DDI**, II, 3.

ilişkinini mümkün kılan İsa, şeklinde ifade edilebilir. Cusanus düşüncesinde İsa ile Mutlak Maksimumla Sınırlı Maksimumun, aşkınla içkinin, katlayan ile açanın diyalektik birliği içerisinde zıtların birliği sağlanmış olur.

Netice itibariyle Cusanus'ta Tanrı Mutlak Maksimum'dur; evren Tanrı'nın yaratılmış bir görüntüsüdür, 'daraltılmış' ya da 'sınırlanmış' maksimumdur. İsa bu ikisini aynı anda hem mutlak hem de daraltılmış Maksimum olarak birleştirir. Mutlak Maksimum olarak Tanrı hem sınırsız hem de aşkındır, daha fazla ve daha azın sınırlı veya sınırlanmış alanını ölçen insan kavramları tarafından ulaşılamaz. Sonsuz Tanrı bizim kavrayışımızın ötesinde kalır. İnsanın bu iddianın derinliğini ve sonuçlarını anlama çabası, cehaletimizi 'öğrenilmiş' hale getirecek olan şeydir.

Yukarıda Cusanus'un Tanrı'yı evrenden ayırmak için complicatio/explicatio ya da katlanma/açılma kavramlarını kullandığından bahsetmiştik. Bu kavramlar tam olarak ne anlama geliyor ve ne ifade ediyor? Cusanus'ta bunlar ne için kullanılıyor?

1.3.4. Katlanma/Açılma (Complicatio/Explicatio)

Tanrı, evren ve insan arasındaki ilişkinin temellendirilmesi hem felsefi hem de teolojik açıdan önemlidir. Mesele bunların arasındaki bağlantıyı hem de farkı tutarlı ve anlamlı bir şekilde kurmaktır. Bu ilişki temellendirilemediğinde ateizm ya da panteizm (ya evren var olan her şeydir ya da Tanrı ve evren özdeştir) benimsenmiş olur. Bu başlık altında, Cusanus'un bu ilişkinin anlaşılmasına dair kullandığı iki metafor olan katlanma/açılma kavramlarının ne anlam ifade ettiğini¹¹⁸ ortaya koyacağız.

Cusanus, sonsuz ve sonlu arasındaki ilişkinin araştırılması için uygun yaklaşım olarak Yeni-Platoncu katılım fikrini¹¹⁹ benimser. Cusanus bu kavramı matematiksel semboller aracılığıyla tanıtır. Sonlu bir çizgi, artık bir çizgi olmadığı noktaya kadar bölünebilir. Sonsuz bir çizgi bu nedenle sonlu bir çizginin özüdür ve bunun uzantısı olarak

¹¹⁸ Detaylı bilgi için Bkz. Thomas P. McTighe, "The Meaning of the Couple, Complicatio Explicatio, in the Philosophy of Nicholas of Cusa", **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, 32, 1958, ss. 206-214.

¹¹⁹ Chorisimos/methexis (ayrılma/katılma): duyulur dünyadaki nesnelerin duyular üstü dünya ile bağlantıyı tanımlayan kavramlardır. Platon, formların mükemmel, ebedi ve değişmez olduğuna, bireysel şeylerin ise kusurlu, değişken ve geçici olduğuna inanıyordu. Methexis kavramı, formların kusurlu kopyaları olmalarına rağmen bireysel şeylerin sahip oldukları özelliklere nasıl sahip olabileceğini açıklayan bir kavramdır.

sonsuzluk her şeyin özüdür.¹²⁰ Cusanus tüm varlıkların varlığın kendisine katılım yoluyla oldukları şey haline geldikleri gerçeğine odaklanmıştır; tanımlanamaz olarak, saf varlık ya da birlik, sonsuzlukla yakından ilişkili bir kavramdır.¹²¹ Cusanus'ta tüm varlıklar Varlığa katılır. Bu nedenle, tüm varlıklardan katılım kaldırılırsa, geriye her şeyin özü olan en basit Varlığın kendisi kalır. Onun düşüncesinde böyle bir Varlığı yalnızca öğrenilmiş cehaletle görürüz; çünkü Varlığa katılan her şeyi zihnimden çıkardığımda, geriye hiçbir şey kalmıyor gibi görünür. Sonlu varlıklar böylece sadece varlık olarak sonsuzluğa katılırlar.

Cusanus'un sonlunun sonsuza katılımının doğasını araştırmak için kullandığı en önemli kavram explicatio (katlanma) ve complicatio (açılma) kavramlarıdır. Bu iki kavramı Cusanus, 12. Yüzyılın Yeni-Platoncu filozofu Thierry of Chartres (1100-1150)'ten almıştır.¹²² Cusanus'un Tanrı'nın complicatio'su ve evrenin explicatio'su doktrini Bruno'ya rehberlik etmiş, Bruno kozmik maddeye yeni bir metafizik değer vererek selefinden ayrılır. Madde artık mutlak olasılık haline gelir. Gerçekte, Bruno teolojiiyi bir kenara bırakır ve "tözün birliğini" yalnızca rastlantısallık (coincidentia) açısından ele alır.¹²³

Cusanus düşüncesinde sonlu olanın sonsuz olana katılımı yoluyla, Tanrı, tüm sonlu varlıkların tanımlanamaz varlığı olarak açıklanır ya da açılır. Cusanus bunu büzülme/sınırlanma (contraction) olarak da tanımlar. Cusanus'a göre evren büzülmüş/sınırlanmış maksimalite ya da sonsuzluktur.¹²⁴ Cusanus'un terminolojisinde explicatio (çözülme ya da açılma) ve contractio (büzülme/sınırlama) aynı anlamda kullanılmıştır. Çözülme/açılma düşüncesinin zıddı ise her şeyin Tanrı'da katlandığı ya da karmaşılaştığıdır; tüm varlıkların Varlığı olarak Tanrı'da katlanmayan gerçek ya da kurgusal hiçbir varlık yoktur.¹²⁵ Burada ifade edilmek istenen kanaatimizce varlıkların özü itibarıyla Tanrı'nın ilminde bir olduklarıdır.

¹²⁰ Cusanus, **DDI**, I, 17.

¹²¹ Cusanus, **DDI**, I, 17.

¹²² Bu hususta detaylı bilgi için Bkz. David Albertson, **Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres**, Oxford University Press, New York 2014, ss. 119-139.

¹²³ Christopher D. Johnson, "Beyond Analogy and Contingency: Giordano Bruno's Infinity of Worlds", **In Kosmos Vom Umgang mit der Welt zwischen Ausdruck und Ordnung**, ed. Peter König and Oliver Schlaudt, Heidelberg University Publishing, Heidelberg, 2023, s. 208.

¹²⁴ Bkz. Cusanus, **DDI**, II.

¹²⁵ Cusanus, **DDI**, II, 3.

Cusanus, sonlu olan her şeyin bir nedeni olduğunu kabul eder. Hiçbir şey kendiliğinden var olamaz, çünkü bu, var olmadan önce var olması gerektiği çelişkisini ima eder. Sonlular evreninde çelişmezlik ilkesi bu nedenle hala geçerlidir. Dolayısıyla sonsuzluk ile sonlu varlıklar dünyası arasındaki ilişki, sonlu varlıklar arasında meydana gelen bir neden-sonuç ilişkisi değildir.¹²⁶ Cusanus'a göre Tanrı, yaratılmış varlıklarla düşünülemez. Dolayısıyla sonlu varlık ile bilinmeyen arasındaki ilişkiyi ifade etmek için neden kavramının kullanılması ve metaforik bir kavram gerekir. Çünkü neden-sonuç ilişkisi Cusanus'a göre sadece sonlu varlıklar arasında kurulabilir.

Fakat Cusanus aynı zamanda explicatio (katlanma) ve complicatio (açılma) arasındaki ilişkiyi, şeylerin idealarının (exemplaria) dünyadaki varlıklarından önce ayrı varlıklar olarak Tanrı'da mevcut olduğu şeklindeki Platon'un düşüncesini devam ettirir. Cusanus'a göre, Tanrı'nın sonsuzluğunda farklılık ve özdeşlik arasında bir fark yoktur; bu nedenle O'nda tüm varlıkların varlığı olarak tüm şeylerin karmaşıklığı olan tek bir Örnek vardır. Cusanus'a göre, farklı varlıklar ancak açılmış olarak var olabilirler.¹²⁷ Ancak Cusanus böylece formların yalnızca tikellerde var olduğunu savunan Aristotelesçilerle hemfikirdir, ancak formların mantıksal önceliğinde ısrar etmesi anlamında Platoncu bir perspektife bağlı kalır. Yani Cusanus'a göre önce form vardır, ama onun gerçekliği ancak dünya sahnesine çıktığında bilinebilir.

Cusanus düşüncesinde katlanan şeyler bir şeyin içinde ne ise o şey olarak var olurlar. Bununla birlikte, ortaya çıkarılan şeyler, ortaya çıkarıldıkları kaynaktan ve birbirlerinden farklı olarak var olurlar. Tanrı'da katlanan şeyler farklılaşmadan var olurlar ve çoğulluk ya da başkalıktan önce gelirler. Tanrı'da katlanmış olarak, hepsi Tanrı'dır ama yaratılıştan açılmış olarak, çoğul ve farklılaşmış olarak kendileridirler. Tanrı'dan açılmışlardır ama açılmış Tanrı değildirler, oysa açılmış şeyler Tanrı'da Tanrı olarak vardır.¹²⁸ Ona göre Tanrı'da her şey katlandığı için katlı halde ayırt edilemezken, açıldığında tek tek nesneleri ayırt etmemiz mümkün hale gelmektedir.

¹²⁶ Cusanus, **DDI**, I, 15.

¹²⁷ Cusanus, **DDI**, II, 9.

¹²⁸ Knut Alfsvag, **Explicatio and complicatio: On the understanding of the relationship between God and the world in the work of Nicholas Cusanus**, https://www.academia.edu/3739151/Explicatio_and_complicatio_On_the_understanding_of_the_relationship_between_God_and_the_world_in_the_work_of_Nicholas_Cusanus, (10.02.2024)

Her şeyin Tanrı'da katlanmış ve Tanrı'dan açılmış olduğunu söylemek, öncelikle her şeyin Tanrı'da Tanrı olarak mevcut olduğunu ve büzülmüş/daralmış ve sonlu olmadığını ve Tanrı'nın her şeyde mevcut olduğunu ama Tanrı'nın kendisinde olduğu gibi olmadığını, ikinci olarak Tanrı'nın her şey olduğunu ama sadece Tanrı'da katlanmış olduklarını ve Tanrı'nın her şeyde mevcut olmasına rağmen, Tanrı'nın her yaratılmış şey olarak her şey olmadığını, Tanrı'dan kaynaklandığını ve açıldığını söylemektir. Şeylerin Tanrı'da katlanmış olarak var olduğunu söylemek, onların orada, yaratılmadan önce ontolojik olarak var olduklarını ve çokluk içinde kendileri olarak değil, Tanrı olarak var olduklarını söylemektir. Bond'un da ifade ettiği gibi Cusanus düşüncesinde fiilen var olan her şey Tanrı'da katlanmış, ancak Tanrı'da katlanan her şey yaratılmamıştır ya da fiilen var değildir.¹²⁹ Başka bir deyişle Tanrı'nın ilminde her şey katlanmış halde mevcuttur. Bunlar zamanı geldiğinde evrende yerlerini alırlar. Ancak Tanrı'nın ilmindeki her şeyin evrende ortaya çıkma gibi bir zorunluluğu yoktur. Bu da Cusanus'a göre Tanrı'nın dilemesine bağlıdır.

Cusanus'un bu katlanma/açılma metaforlarının bize sudur nazariyesini hatırlattığını söyleyebiliriz. Cusanus yaratmanın yerine suduru mu tercih etmiştir? Ona göre Tanrı her şeyi ex nihilo yaratmıştır. Evrenin temel bileşenleri anlık olarak yaratılmıştır ve zaman onların yaratılmasıyla başlamıştır.¹³⁰ Dolayısıyla bunun ex nihilo yaratılış doktrinine müdahale etmeyecek şekilde anlaşılması ve evrenin temel unsurlarının zamansal aşamalar halinde yaratılmış olarak anlaşılmasıyla, yaratılışın Tanrı'dan sudur ettiği söylenebilir. Böylece, her şey Tanrı'nın Kendisinin en basit ve ayrılmaz Sözü olarak Tanrı'da ebediyen ve bozulmaz bir şekilde mevcuttur. Bu söz İlahi Örnek veya Evren-ruhudur. Cusanus'a göre her şey zamansal düzende var olur, burada bazıları bozulmaya, yani yok olmaya tabidir.

Yukarıda da belirttiğimiz explicatio (açılma)'nın eş anlamlısı olarak kullandığı kavram olan contractio, Cusanus'un felsefesinde ne anlam ifade ediyor?

1.3.5. Büzülme/Kasılma/Sınırlanma (contractio)

Cusanus, contractio kelimesini nesneleri bir araya getirme eyleminin yanı sıra hem daraltarak ya da küçülterek daha küçük bir kapsama indirgeme eylemini hem de

¹²⁹ Bond, "A Brief Glossary of Cusan Terms", s. 460.

¹³⁰ Cusanus, **DDI**, II, 4.

metaforik olarak zahmetsizce meydana getirme, vesile olma ya da yapma eylemini belirtmek için kullanır.

Cusanus, *contractio*'yu şöyle açıklamaya çalışmıştır: “*Contractio*, şu ya da bu olmak için bir şeyin bir şeye büzülmesi/daralması (yani bir şey tarafından sınırlanma) anlamına gelir. Dolayısıyla, bir olan Tanrı tek bir evrenin içindedir. Fakat evren her şeyde daralmıştır. Bir olan ve tek evrende var olan Tanrı'nın nasıl olup da sanki sonradan ve evrenin aracılığı ile her şeyde olduğunu ve nasıl olup da tek evrenin aracılığı ile şeylerin çoğulluğunun Tanrı'da olduğunu anlayabiliriz.”¹³¹ Buradan büzülme/kasılmanın, hepsi Tanrı'nın sınırlı suretleri olan yaratıkların sonlu durumları için Cusanus'un kullandığı bir metafor olduğunu söylememiz mümkündür.

Cusanus'a göre bir tümelin ya da bir cinsin ya da bir türün daraltılması yani, bireyselleştirilmek ve farklılaştırılmak üzere bir şeyle sınırlandırılması söz konusudur. Örneğin, insan doğasının tekil insan olan Sokrates'le daraltıldığı ya da Sokrates'in insanlık türüyle daraltıldığı söylenebilir.¹³² Aynı şekilde kendisi de büzülmüş/sınırlanmış olan evrenin yani Cusanus'un maksimum *contractum*'unun, belirli bir cinse, bir cinsin belirli bir türe ve bir türün belirli bir bireye büzüldüğü söylenebilir.¹³³ Dolayısıyla ona göre bu evrendeki şeyler Tanrı'dan daralma yoluyla bireyselliklerini elde etmiş olurlar.

Tümel, tikel bir şeye (içine veya içinde değil) daraltılabilir, ancak ne sadece bu şey ne de şudur, ancak bir şeyde o ve diğerinde diğeridir (örneğin, insanlık ne Sokrates ne de Platon'dur, ancak Sokrates'te insanlık Sokrates ve Platon'da Platon'dur). Tümelin kendisine bağlandığı şey şu özelliklere sahiptir: mutlak ve kendinde kalıcı olana karşıt olarak sınırlandırılmış ve türetilmiş; tümel ve farklılaşmamış olana karşıt olarak bireyselleşmiş ve farklılaşmış; tek olana karşıt olarak çoğul; sonsuz, ebedi, bölünmez, mükemmel ve belirsiz olana karşıt olarak sonlu, bozulabilir, bölünebilir, kusurlu ve başka; eşit olana karşıt olarak eşitsiz; ve anlaşılmaz olana karşıt olarak anlaşılır.¹³⁴

¹³¹ Cusanus, **DDI**, II, 4.

¹³² Cusanus, **DDI**, III, 1.

¹³³ Bu hususta detaylı tartışma için Bkz. Jasper Hopkins, **Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction**, The Arthur J. Banning Press, Minnesota, 1983, ss. 97-112.

¹³⁴ Cusanus, **DDI**, II, 4.; Bond, “A Brief Glossary of Cusan Terms”, s. 461.

Yalnızca Tanrı mutlak (absolutus = tamamen özgür ve sınırsız) olduğu¹³⁵ ve bu nedenle bir şeye ya da başka bir şeye bağlı olmadığı için Tanrı büzülmemiştir. Bununla birlikte, Tanrı evrende mevcuttur ve evren aracılığıyla Tanrı her bir parçada mevcuttur, ancak büzülmüş bir şekilde değildir. Evren, büzülmüş benzerlik, imge ya da Tanrı'nın yansımasıdır. Her şeyin evrenin birliği olan universum içinde bireyselleştiği ya da daraldığı söylenebilir, ancak hepsi Tanrı'da bir olarak önceden vardır ve maddeselliğe ve ötekiliğe tabi olarak bireysel ve çoklu varoluşa büzülerek ilerler. Dolayısıyla evren yaratılmış, sonlu ve contractio (sınırlandırılmış) bir maksimumdur.¹³⁶

Cusanus bunu ışık metaforu üzerinden anlatmıştır. Ona göre ışık tüm görünür varlıkların, yani tüm renklerin evrensel bir formudur. Çünkü renk ışığın daralmış bir şekilde alınmasıdır ve ışık şeylere karışmaz ama belirli bir iniş derecesine göre azalan bir şekilde alınır. Renk, şeffaf bir ortamda ışığın sınırlandırılmasıdır. Renk ışık değildir; daha ziyade, daralarak alınan ışıktır. Ona göre böyle bir benzerlik aracılığıyla, ışığın formunun renklerin formuyla ilişkili olduğu gibi, Sonsuz Işık olan Tanrı'nın da varlığın Evrensel Formu olarak yaratılmış şeylerin formlarıyla ilişkili olduğunu görürüz. Cusanus bir de meseleyi Sokrates'in tözsel formunun tek, basit, bölünmez bir formu olduğu üzerinden örneklendirmiştir. Sokrates'in eli Sokrates'in biçiminden, başkasının değil Sokrates'in eli olduğu gerçeğine sahiptir. Ancak el, Sokrates'in formunu, bu formun Sokrates'in formu olduğu basitlik ve evrensellelikle değil, daha ziyade belirli bir inişle aldığı için, Sokrates'in eli, Sokrates değildir. Dolayısıyla evrendeki şeyler Tanrı değildir, fakat Tanrı'nın daralması neticesinde var olmuşlardır.¹³⁷

Cusanus'a göre her şey Tanrı'yla complicatio (katlanmış) olarak O'nun Birliğidir. Tanrı nasıl bu şeylerden hiçbir olmayacak şekilde her şeyin Varlığı ise, O da hiçbir şeyin contracted (büzülmüş, sınırlanmış) birliği olmayacak şekilde her şeyin Birliğidir. Başka bir ifadeyle Tanrı, şeylerin katlanmasıdır, çünkü hepsini kendi basit birliği içinde barındırır ve O, şeylerin açılımıdır çünkü O, onların içinde kaldığı müddetçe O'ndan çıkarlar. Dolayısıyla Tanrı hem yarattıklarına aşkındır hem de onlarda içkindir. O,

¹³⁵ Cusanus, *DDI*, II, 9.

¹³⁶ Bond, "A Brief Glossary of Cusan Terms", ss. 461-462.

¹³⁷ Cusanus, *De Dato Patris Luminum*, II.

şeylerden üstündür, çünkü O, sonsuzdur, şeyler sonludurlar. O, aynı zamanda onların içindedir, çünkü onlar, O'nun çoklu görüntüleridir ve gerçeklik görünüşünde mevcuttur.

Cusanus, bazen kavramları kendinden önceki filozoflardan almış ve onu tabir yerindeyse felsefesinde yoğurmuştur. Bazen de tamamen kendine has, orijinal kavram üretmiştir. Bu kavramlardan birisi de *possest* (gerçekleşmiş-olasılık) kavramıdır.

1.3.6. Gerçekleşmiş-Olasılık/Kendinde Olasılık (*Possest/Posse Ipsum*)

Latince “*posse*” kelimesinin birçok anlamı vardır. Latince bir kavram olan *posse* sözlükte, çeşitli bağlamlarda güç, olasılık, yetenek, kabiliyet, potansiyel ve kapasite fikirlerini ifade eder.¹³⁸ Derin Düşünme Zirvesi (*De Apice Theoriae*)’nde Cusanus bunu Tanrı için bir isim olarak kullanır. O, Gerçekleşmiş Olasılık Üzerine’de (*De Possest*) Latince “*posse*” ve “*est*” kelimelerini birleştirir ve ikincisini ilahi isimlerden bir diğeri olarak kullanır. Devamında, Cusanus ‘*posse*’yi iki anlamda kullanır: bir yandan, bir tür kabiliyetten bahsederken, diğer yandan, *posse* ile Tanrı’yı kasteder. Düşünürümüz bazen de kavramı her iki anlama gelecek şekilde kullanmıştır.

Söz gelimi Cusanus, *posse* (olasılık) kavramını, ontolojik olarak tüm sonlu varlıklardan önce gelmesi bakımından “varlığın ötesinde” olarak tanımlamıştır.¹³⁹ *Posse est*’in birleşimi olan *possest*¹⁴⁰, Cusanus’ta Tanrı’ya dair bir sıfattır ve 1460’ta kaleme aldığı Gerçekleşmiş Olasılık (*De possest*) adlı eserinde bu kavramı belirgin bir şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla, Tanrı için kullanılan bir terim olarak *possest* (gerçekleşmiş-olasılık) insan aklını Tanrı’nın mistik tasavvuruna¹⁴¹ yöneltir. Daha sonra Cusanus’un Derin Düşünme Zirvesi (*De apice theoriae*)’nde (1464) kendi kendine var olan, her şeyden önce gelen, ötesinde, öncülünde, arkasında ve olan her şeyde mevcut olan anlamında kendinde olasılığı (*posse ipsum*) tercih eder.

Possest, Tanrı’da imkân (hem kapasite hem de kudret olarak) ve fiilin birliğini (örtüşmesini) ifade eder. Tanrı’yı Aramak Üzerine (*De quaerendo Deum*)’da olduğu gibi Tanrı’yı *posse* (yani fiilen var olan kudret) olarak adlandırır. Cusanus’un Tanrı’ya daha

¹³⁸ Furkan Akderin, **Latince Sözlük**, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 430.

¹³⁹ Bkz. Cusanus, **De Principio**.

¹⁴⁰ Cusanus tarafından türetilen bir kelimedir. *Posse* (-ebilmek) ve *est* (olmak) fiillerinin Tanrı’daki ayırt edilemezliğini vurgulamak üzere *possest* kavramında birleştirmiştir.

¹⁴¹ Moran, “Nicholas of Cusa and Modern Philosophy”, s. 185.

sonra verdiği isim olan kendinde olasılık (posse ipsum), her şeyde mevcut olan tek ve biricik özü, her şeyde mevcut olan “kendinde özü” ifade eder. Bu, Bond’un da ifade ettiği gibi Cusanus’ta, her şeyin kendinde olasılık (posse ipsum)’ın farklı şekillerde ortaya çıkmasından başka bir şey olmadığı anlamına gelir.¹⁴² Kanaatimizce onun bu düşüncesi İslam düşünürlerinde veya süreççi filozoflarda olduğu gibi Tanrı’nın ilminin zorunlu değil, bir imkanlar alanı olarak görülmesi şeklinde yorumlanabilir.

Cusanus’un ifadesiyle Mutlak, tek, ilahi olasılık (posse), her olasılıkta kendiliğinden aşıkardır. “Olan” her şey “olabilir”i varsayar; her “olabilir” ya da “yapabilir” basit bir “olabilir”i gerektirir; ve her “olabilir”, zorunlu olarak, hiçbir şey eklenmemiş tek bir “olabilir”i, tüm olabilirlerin ardındaki olabilirini ya da olabilirin kendisini varsayar. Dolayısıyla hiçbir şey, olasılığın kendisinden daha fazla bir şey (yani daha bilinen, daha kolay, daha kesin, vs.) olamaz. Cusanus’a göre Mesih de olabilir varlık alanının en mükemmel görünüşüdür.¹⁴³

Cusanus’a göre Tanrı her yerde, her varlık tarzında görünür, akleden varlıkta tam olarak daha güçlüdür ama sadece Mesih’te mükemmeldir. Cusanus’ta Tanrı sadece tüm varlıkta mevcut değildir, Tanrı her şeyde tezahür eder, Mesih ise Tanrı’nın mükemmel görüntüsüdür. Cusanus’un bu düşünceleri kanaatimizce Antik Yunan düşüncesinde Tanrı akılla bilinir, çünkü Tanrı akıldır. Neticede Cusanus düşüncesinde Tanrı aslında mümkün olan her şeyde tezahür eder, O tüm olasılıkların en eksiksiz şekilde gerçekleşmesidir. Eğer Tanrı zıtları birleştiriyorsa, Tanrı bir harmoniyi ya da ahengi oluşturuyorsa buradaki ahenk O’nun bir görüntüsüdür. Cusanus düşüncesinde insana bakıldığında bu ahengin daha üst seviyede mükemmeliği insan aklında görülür. Tanrı cansız olan ve canlı olanlarda tezahür eder, ancak canlı olanlar içerisinde de akıllı olan insanda çokça tezahür eder.

Kanaatimizce Cusanus, Tanrı’nın ne olduğuyla ya da neliğiyle ilgili birtakım nitelendirmeler yapmış ve bunları açıklamaya çalışmıştır. O, kullandığı kavramlarda zaman zaman Tanrı’nın bir Zat olduğunu, zaman zaman mantiki bir neden olduğunu, zaman zaman bir ilke olduğunu belirtmiştir. Acaba mahiyet ile formun birleştiği Tanrı onun nitelendirmeler nelerdir? Varsa bu nitelendirmeler nelerdir?

¹⁴² Bond, “A Brief Glossary of Cusan Terms”, s. 464.

¹⁴³ Cusanus, **DP**, 31.

İKİNCİ BÖLÜM

CUSANUS'UN TANRI ANLAYIŞI

2.1. Tanrı'nın Varlığı ve Mahiyeti

Düşünme ve sorgulama süreçlerini şekillendiren ve buna yön veren iki önemli alan olan din ve felsefenin kesişim noktasında Tanrı kavramı merkezi bir rol teşkil etmektedir. Tanrı kavramını anlamak ya da anlamlandırmak tam anlamıyla hiçbir zaman mümkün olmasa bile, onun hakkında anlamlı sorular sormak ve varlığını tartışmak gereksiz değildir. Dolayısıyla aşağı yukarı her filozof Tanrı kavramıyla ilgili sorgulamalar yapmış ve kendince cevap bulmaya çalışmıştır. Felsefe tarihinde filozoflar farklı Tanrı tasavvurlarına sahip olsalar da Orta Çağ'da filozoflar, Tanrı'dan bahsettiklerinde genellikle insan ve evrenin dışında ve üstünde olan bir varlığa sahip Zat'ı kastetmişlerdir.¹⁴⁴

Tanrı doktrini, kendi bütünlüğü içinde metafiziğin en önde gelen ve tartışmasız konusudur. Tanrı düşünceye çok geniş kullanım alanı sağlar ve diğer realitelerin yeri Tanrı'yla ilişkilerine göre belirlenir.¹⁴⁵ Burada filozofun hangi dini inancı benimsediği de önemlidir. Söz gelimi Hristiyan felsefesi, Mutlak Varlık'la başlayan bir felsefedir.¹⁴⁶

Var olan her şeyin mutlak sebebini, var olan bir kimse olarak ortaya koymak ve O'nun hakkında söylenecek en iyi sözün "O var olandır" demekle Hristiyan vahyi, varlığı gerçeğin en derin tabakası ve ulûhiyetin de mutlak sıfatı olarak yerleştirilmiştir.¹⁴⁷

Ancak Cusanus, Tanrı için Maksimum kavramını varlık kavramına tercih etmiştir.¹⁴⁸ Çünkü varlıktan Tanrı'ya en üst düzeyde ve tüm adlandırılabilir varlıkların üzerinde yakışan kavram Maksimum kavramıdır. Diğer bir deyişle ona göre varlık kavramı evrendeki yaratılmışlar için de kullanılırken Maksimum kavramı yalnızca Tanrı için kullanılabilir.

¹⁴⁴ Bayram Dalkılıç, *İskenderiyeli Yahudi Okulu Kurucusu Philo'nun Din Felsefesi*, Kendözü Yay., İkinci Baskı, Konya, 2010, s. 64.

¹⁴⁵ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Emin Yay., 2. Baskı, Bursa, 2012, s. 18.

¹⁴⁶ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, 2. Baskı, Birleşik Yay., İstanbul, 1999, s. 49.

¹⁴⁷ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 50.

¹⁴⁸ Cusanus, *DDI*, I, 6.

Yukarıda Cusanus'a göre tüm varlıkların Varlığa katıldığını ifade etmiştik.¹⁴⁹ Herhangi bir varlığın Varlığa katılımını ortadan kaldırmak o varlığı ortadan kaldırmaktır. Eğer tüm varlıklardan katılım kaldırılırsa, o zaman geriye yalnızca Varlık, yani katılımda bulunulan Varlığın kendisi kalır. Ancak Varlığın kendisi bir varlık değildir, çünkü farklılaşmamıştır.¹⁵⁰ Dolayısıyla, pozitif olarak düşünülebilir değildir. Fakat Varlık-olmayan da pozitif olarak düşünülebilir değildir. Buna göre, bu bakımdan, Varlığın kendisi ile varlık-olmayanın durumu benzerdir. Tanrı Varlığın kendisi olduğu için, Sahte Dionysos Tanrı hakkındaki anlayışımızın bir şeyden çok bir hiçlik anlayışı gibi olduğunu ifade etmiştir.¹⁵¹ Cusanus da bu noktada Sahte Dionysos'la aynı düşünceyi paylaşmıştır.

Hudson, Sahte Dionysos'un Cusanus'un düşüncesine yaptığı en önemli katkının, Cusanus'un Hristiyan teolojisi ile Neoplatonik felsefenin özgün bir sentezini ortaya koyması olduğunu ifade etmiştir. Hem Sahte Dionysos hem de Cusanus, Neoplatonizm düşüncesini aynen tekrarlamak yerine Doğu Hristiyan Kilisesi'nin geleneğiyle uyumlu bir teosis¹⁵² doktrinini savunmuştur.¹⁵³

Cusanus Tanrı'nın zamansız, değişmez ve basit olduğuna sık sık vurgu yaparak aşkın Tanrı'nın Zat olarak tasavvur edilmesini de doğru bulmamıştır ve bu yönüyle kutsal metinlerin bir Zat olarak vasıflandırdığı ilah anlayışından bir yönüyle uzaklaşmıştır. Ancak diğer taraftan o, bir Kardinal olarak Hristiyanlığa derinden bağlı olduğu için Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u kapsayan teslis inancıyla Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un ayrı ayrı Zat'a sahip olduklarını ancak tek bir öze sahip olduklarını ifade ederek çelişkiye

¹⁴⁹ Cusanus, **DNA**, 14.

¹⁵⁰ Cusanus, **DVD**, 16.

¹⁵¹ Pseudo Dionysos, **The Divine Names and the Mystical Theology**, trans. John D. Jones, Marquette University Press, Wisconsin, 1999, s. 51.; Cusanus, **DDI**, I, 17.

¹⁵² Theosis/tanrılaştırma kavramını ilk kez Nyssalı Gregoryus kullanmıştır. Hristiyan teolojisinde Tanrı-insan ilişkisinin teosis tarafından kurulan bağ aracılığıyla yerine getirildiğine inanılır. Gregorios Kapadokya Okulu'nun diğer iki düşünürü gibi bu kurtuluşun üç aşamada gerçekleşeceğini söyler: Arınma, Aydınlanma ve Tanrı'yla birleşerek Mükemmelleşme veya Tanrılaşma (teosis). Gregorios bu en son aşamada Akıl'ın yeterli olmadığını, Ruh'un Tanrı'yla birleşerek mükemmelleşmesi, Tanrılaşması için dıştan gelecek bir güce ihtiyacı bulunduğunu belirtir ve tahmin edilebileceği gibi bu gücü İsa'da, İsa'nın lütfunda bulur. Bu son nokta, onun Ruh'un kurtuluşa ve mutluluğa erişmesi konusunda Plotinosçu mistik açıklamayı izlemekle birlikte Tanrı'yla birleşme olayının gerçekleşmesinde İsa'ya tanıdığı merkezi rolden ötürü tümüyle Hristiyan temelden ayrılmadığını gösterir. Cusanus'un Nyssalı Gregoryus'un eserine aşına olup olmadığına dair bir malumat elde edemedik. Ancak tanrılaştırma teorisinin (teosisin), daha önceki doktrinle gelişmemekle birlikte, Cusanus bu terimin gelişimine ciddi bir katkı sağladığını ifade etmek gerekir. Cusanus'un teosis doktrininde de Mesih merkezdedir. Bkz. Cusanus, **De Filiatione Dei**, I.

¹⁵³ Nancy J. Hudson, **Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa**, The Catholic University of America Press, Washington, 2007, s. 36.

düşmüştür. Bu durumu şöyle yorumlamak mümkündür: Cusanus, konumu gereği bir taraftan dindeki Tanrı inancını somutlaştırarak Baba-Oğul-Kutsal Ruh'u gerektiren teslis inancına bağlı kalarak Tanrı-evren arasındaki münasebeti açıklarken diğer taraftan felsefi sisteminde Tanrı'nın bir Zattan daha çok matematiksel bir ilkeye dönüşmüştür.

Cusanus Tanrı hakkında konuşurken sık sık sembollerden faydalanmıştır. Sembolik yöntemin amacı salt sonluyu, sonluluğunun farkına vararak aşmak, yani onu olumsuzlayarak ve mutlak olanın doğasına işaret etmektir. Cusanus'un yöntemi bunu iki şekilde gerçekleştirir: ilk olarak, "anlamı kavramak isteyen biri, böylesine büyük entelektüel gizemlere uygun şekilde uyarlanamayan kelimelerin uygun anlamları üzerinde ısrar etmek yerine, aklını kelimelerin öneminin üzerine çıkarmalıdır."¹⁵⁴ İkinci olarak, "okuyucunun entelektüelliğe kolayca yükselebilmesi için yol gösterici örnekleri aşkın bir şekilde kullanmak ve algılanabilir şeyleri geride bırakmak gerekir."¹⁵⁵ Başka bir deyişle, literal anlam ve algılar (ratio alanı) bu hareket için yetersizdir. Cusanus bunu aşmak için sembolik dil kullanmıştır.

Sınırlı bir düşünce ve dil imkânına sahip olan insanın Tanrı hakkında ne kadar zorlandığı ortadadır. Cusanus bunu şöyle ifade eder: "Hiçbir şey her zaman aranan ve asla tam olarak bulunamayan bir şeyden daha zor değildir."¹⁵⁶ Cusanus da bu zorluğu görmüş ve aşmak için çeşitli mistik sembolizmlerden yararlanmıştır.

Cusanus'a göre, temel vasfı birlik ve basitlik olan Tanrı'nın, şeylerdeki çokluk yoluyla anlaşılması mümkün değildir. Dolayısıyla Cusanus'ta Tanrı hakkında konuşma meselesi, Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında insanın bilişsel yetisinin imkânlarının araştırılmasına dayanır. Bu anlamda Cusanus felsefesi gerek Tanrı'nın birliğini gerekse de âlemin gerçekliğini ve Tanrı'danlığını realist bir temelde gören ve bu görüş doğrultusunda bir dil inşa etmeye çabalayan diyalektik bir sistem olarak değerlendirilmelidir. Bu diyalektiğin dildeki tezahürü, zihin kavramının öne çıkarılarak Tanrısal zihnin şeyler üzerindeki ontolojik kaynaklığı fikri üzerinden ele alınır.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Cusanus, **DDI**, I, 8.

¹⁵⁵ Cusanus, **DDI**, I, 8.

¹⁵⁶ Cusanus, **DAT**, 5.

¹⁵⁷ Fatih Topaloğlu, "Nicholas of Cusa'ya Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", **Hitit İlahiyat Dergisi**, 21, 1, Çorum, 2022, s. 236.

Cusanus, pozitif teolojiyi başlangıç noktası olarak kabul etmez. Çünkü bu yaklaşım ona göre, pozitif teoloji Yaratıcı'yı yaratığa indirger ve dolayısıyla da putperestliğe yol açar.¹⁵⁸ Ancak negatif teolojiye göre, Tanrı'da sonsuzluktan başka bir şey bulunmaz.¹⁵⁹ Cusanus bunu şöyle ifade eder: "Bildığım şeyin Tanrı olmadığını, tasavvur ettiğim şeyin Tanrı'ya benzemediğini, ama Tanrı'nın tasavvurumdan üstün olduğunu biliyorum."¹⁶⁰ Dolayısıyla, Cusanus düşüncesinde negatif teolojiye göre Tanrı sadece Kendisi tarafından bilinir; insan aklı, Tanrı'yı Mesih'te tezahür etmesiyle tanıyabilir. Burada Cusanus'un negatif teolojiyi tercih etmesinin sebebini antropomorfizmden kaçınma çabası olarak anlayabiliriz. Ona göre Tanrı, yarattıklarına benzemez.

Onun bu düşüncesinin kökenini İskenderiyeli Philo (M.Ö.25-M.S.50)'da görmek mümkündür. O, Tanrı'nın ancak olumsuz nitelemelerle anlatılabileceğini savunan aşırı tenzih fikrinin ilk savunucusu ve sistemleştiricisidir.¹⁶¹ Ancak eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Cusanus, Philo'na yer vermemiştir. Cusanus, Yeni-Platoncu bir filozof olduğu için yine Plotinos gibi insani bir dille, insani kavramlarla O'nun üzerinde konuşulamayacağı¹⁶², Tanrı üzerine konuşmada, O'nun ne olduğunu söylemekten çok ne olmadığını söylemenin daha uygun bir konuşma biçimi¹⁶³ olacağını düşünmüştür. Nasıl ki Plotinos bir yandan Bir hakkında konuşmanın mümkün olmadığını söyleyip buna rağmen O'nun hakkında konuşmuşsa, Cusanus da bize bir yandan Tanrı üzerinde konuşmanın mümkün olmadığını veya O'nu ancak olumsuz terimlerle tanımlamanın doğru olduğunu söylemekle beraber öte yandan O'nun hakkında konuşmuştur. Yine negatif teolojinin temel argümanı, Yeni-Platoncu Dionysos tarafından -sonluluk ve sonsuzluk arasındaki ilişki göz önüne alınarak- dile getirilmiştir. O, aynı zamanda negatif teoloji metodunu Tanrı'ya yaklaşımda temel bir form olarak kullanan kişidir. Negatif teolojinin tezi şudur: Tanrının varlığı her türlü düşünceyi, kavramı, ya da benzetmeleri

¹⁵⁸Cusanus, **DDI**, I, 20; Dermot Moran, "Nicholas of Cusa (1401-1464): Platonism at the Dawn of Modernity", **Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy**, ed. D. Hedley and S. Huttun, Springer, Dordrecht, 2008, s. 18-19.

¹⁵⁹Cusanus, **DDI**, I, 26.

¹⁶⁰Cusanus, **Gizlenen Tanrı Üzerine**, çev. Arif Yıldız, Felsefe Arkivi, 33, 2008, s. 90.; Cusanus, **ADI**, 24, 19.; Cusanus, **DVS**, 13.

¹⁶¹Dalkılıç, **İskenderiyeli Yahudi Okulu Kurucusu Philo'nun Din Felsefesi**, s. 91.

¹⁶²Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi V Plotinos, Yeni-Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, s. 108.

¹⁶³Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi V Plotinos, Yeni-Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, s. 186.

aşmaktadır. O ne olumlayıcı ne de olumsuzlayıcı ifadelerle tarif edilebilir.¹⁶⁴ Cusanus bu ilişkiyi şu cümleyle ifade eder: Tanrı “zıtlıkların ötesindedir”¹⁶⁵.

Cusanus’a göre sahte Dionysos “Tanrı’nın ancak öğrenilmiş cehalet yoluyla bulunabileceğini birçok şekilde göstermeye çalışmıştır.”¹⁶⁶ Cusanus’un “öğrenilmiş cehalet” ve “anlaşılmaz şeyleri anlaşılmaz bir şekilde kucaklamak” ifadeleri sahte Dionysos’un agnosia tartışmalarının doğrudan yansıması olarak görmek mümkündür. Her iki düşünür için de bilinemez Tanrı’ya bilmeme yoluyla yaklaşılr. Agnosia ve öğrenilmiş cehalet arınmayı ya da “zihinden tüm olumlu imgelerin çıkarılmasını” içerir. Burada diyalektik ortaya çıkar, çünkü bu çıkarma olumsuzlama mantığını içerir. Cusanus, “Tanrı’nın Hakikat ya da Anlayış ya da Işık ya da hakkında konuşulabilecek herhangi bir şey olduğuna inanmayan en büyük Dionysos’un öğrettiği gibi, Tanrı’dan uzaklaştırma ve olumsuzlama yoluyla daha doğru konuşuruz.”¹⁶⁷ diyerek Dionysos’un olumsuz diyalektiğini takip eder.

De Docta Ignorantia’nın Negatif Teoloji bölümü, Dionysos’un eserlerine doğrudan tek bir referansta bulunur¹⁶⁸, ancak tüm tartışma Dionysosçu bir negatif teoloji üzerine modellenmiştir. Cusanus’a göre her din olumlayıcı teoloji aracılığıyla yukarı doğru tırmanır. Öğrenilmiş cehaletten Tanrı’nın olumlanmasına giden yol, imanda Sonsuz Işık vizyonuna götürür. Sonsuz ışık, olumlamadan olumsuzlamaya geçişin gerekli olduğunu belirtir, çünkü “Sonsuz Işık her zaman cehaletimizin karanlığında parlar ama ... karanlık onu kavrayamaz.”¹⁶⁹ Cusanus ilahi Işık’tan tarif edilemez Tanrı’ya dönerken, öğrenme tarzını “kutsal cehalet”¹⁷⁰ olarak yeniden adlandırır.

Cusanus’un Tanrı’ya dair elde ettiğimiz bilginin kesin olmayacağı düşüncesi analogia entis¹⁷¹ (varlık analogisi) teolojik doktrinine bir tepki olduğu ifade edilebilir.

¹⁶⁴ Arslan Topakkaya, “Nikolas Von Cues’ta Negatif Teoloji”, s. 105.

¹⁶⁵ Cusanus, **ADI**, 15.

¹⁶⁶ Cusanus, **DDI**, I, 16.

¹⁶⁷ Cusanus, **DDI**, I, 25.

¹⁶⁸ Pseudo Dionysos, **The Complete Works**, trans. Colm Luibheid, Paulist Press, New Jersey, 1987, s. 141.; Cusanus, **DDI**, I, 26.

¹⁶⁹ Cusanus, **DDI**, I, 26.

¹⁷⁰ Cusanus, **DDI**, I, 17.

¹⁷¹ Bu analogide ilahi gerçeklik asla insanların duyu ve tecrübelerine göre tam olarak anlaşılamaz. Bu yüzden ancak belki mahlûk varlık, mahlûk olmayan ilahi varlığa kıyaslanabilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz. Mustafa Alıcı, “Kutsal’a Giden Yol Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 5, 2, 2005, s. 92.

Tanrı hakkında bildiğimiz şey, O'nun hem bu dünyada hem de gelecek dünyada bizim tarafımızdan bilinemez olduğudur. Dionysos'tan Cusanus'un aldığı birbiriyle bağlantılı iki tema olan bilinmezlik ve diyalektik temel meselelerdir.¹⁷² Onlara göre Tanrı tüm bilgiyi ve varlığı tamamen aştığı için, mistik birleşme agnosia ya da bilinmezlik içinde gerçekleşir ve bu da bir olumsuzlama mantığı gerektirir. Bu yönüyle Cusanus'un agnostik bir teist olduğunu ifade edebiliriz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Eckhart'taki Tanrı'nın isimlendirilemeyeceği düşüncesi, evreni temellendirme, negatif teoloji gibi birçok mesele Proclus ve Dionysos'un düşünceleriyle benzerlik arz etmektedir. Bu sebeple Cusanus'un Eckhart¹⁷³'tan aldığı ve kendi çalışmasında kullandığı, değiştirdiği veya genişlettiği şeyler elbette vardır fakat tam olarak bunları belirlemek kolay değildir. Bir filozofun düşüncesinden etkilenme, kanaatimizce, farklı akımların bulunduğu ve yeni bir şeyin olduğu canlı bir süreçtir, dolayısıyla bunun basit bir etki olduğunu söyleyip geçmek de uygun değildir.

Cusanus'un sadece Batı filozoflarından etkilenmediğini, eserlerinde İbn Sina (980-1037), İbn Rüşd (1126-1198)¹⁷⁴ gibi İslam filozoflarından, Musa bin Meymun (1138-1204)¹⁷⁵, İbn Cebriol (1021-1058)¹⁷⁶ gibi Yahudi filozoflardan da söz ettiğini de belirtmek gerekmektedir. Söz gelimi Cusanus, negatif teolojiyi tartışırken İbn Sina¹⁷⁷'nın da adını anmaktadır.¹⁷⁸

Masih'in öğretileri ve çalışmaları temelinde, Cusanus'a göre, Tanrı'nın sevgi dolu, merhametli, adil, güçlü vb. olduğuna imanla inanmalıyız. Ancak bu merhameti,

¹⁷² İyi bir kitap koleksiyoncusu ve okuyucusu olan Cusanus, Batı Orta Çağ düşüncesinde önemli bir yeri ve etkisi olan Areopagiteli Sahte Dionysos'un eserlerini okumuş, hatta Dionysos'a dair bilgisinden dolayı gurur duyduğunu ifade etmiştir. Cusanus eserlerinde Dionysos'u magnus Dionysos (büyük Dionysos), maximus theologorum (teologların en büyüğü) ve sapientissimus, maximus ille divinatorum scrutator, divinus vir (ilahi gerçekliklerin en bilge ve en büyük araştırmacısı, kendisi de ilahi olan bir adam) olarak övmüştür. Bkz. Cusanus, **ADI**, 6,18; Cusanus, **DB**, 2, 11; Cusanus, **DNA**, 14; Cusanus, **DB**, 11.

¹⁷³ Brient'in ifadesine göre Cusanus'un Kues'teki kişisel kütüphanesinde Eckhart'ın Latince eserlerinin ve vaazlarının bir el yazması (Codex Cusanus 21) bulunmuştur; bu metin Eckhart'ın günümüze ulaşan Latince eserlerinin neredeyse tamamını içerir. (Elizabeth Brient, "Meister Eckhart's Influence On Nicholas Of Cusa: A Survey Of The Literature", **A Companion to Meister Eckhart**, Ed. Jeremiah M. Hackett, Brill, Leiden, 2012, s. 559.)

¹⁷⁴ Cusanus, **ADI**, 21.; Cusanus, **DB**, 17.

¹⁷⁵ Cusanus, **DDI**, I, 16.

¹⁷⁶ Cusanus, **DB**, 18.

¹⁷⁷ Cusanus'un felsefesini oluştururken İbn Sina'dan etkilendiğini Hilmi Ziya Ülken de ifade etmiştir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Yeni Zamanlar Felsefesi**, İş Bankası Yay., İstanbul, 2015, s. 19.

¹⁷⁸ Cusanus, **ADI**, 10-11.

adaleti vs. kavrayacaksak, bunu insani boyuttaki deneyimlerimize benzer şekilde kavramamız gerekecektir. Bu nedenle Cusanus düşüncesinde O'nu sonsuz derecede yanlış kavrayacağız ve buna bağlı olarak O'nu gerçekten kavrayamayacak, yalnızca sonsuz derecede eksik bir şekilde kavrayacağız. Dolayısıyla Tanrı tasavvurumuz, olumlu anlamda, olası ama ne yazık ki sonlu bir insan-üstü varlığın sadece gölgeli bir tasviri olacaktır. Yine de Cusanus bu tür tasavvur ve tahayyüllerin bir müminin Tanrı'ya tapınması için vazgeçilmez yardımcıları olduğunu ifade eder.¹⁷⁹

Cusanus, öncelikle Tanrı'nın hakkında sorulacak her sorunun hatalı olduğunu ifade eder. Çünkü her soru, iki karşıttan yalnızca birinin aranan şey için gerçekten yüklenebilir olduğunu kabul eder; ya da aranan şey için, başka şeyler için olumlanması ya da yadsınması gerekenden başka bir şey olumlanmalı ya da yadsınmalıdır. O'na göre iki zıttan hiçbirinin olumlanmadığı ya da zıtlardan birinin diğerinden daha çok olumlanmasının söz konusu olmadığı Mutlak Birlik durumunda buna inanmak tutarlı değildir. Cusanus, Tanrı'nın bir insan olup olmadığı sorusuna ilişkin olarak, varlık ve insanlık varsayılır; buna göre, Tanrı'nın kendisiyle insanlığın var olduğu Varlık olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde o, Tanrı'nın bir melek olup olmadığı sorusuna ilişkin olarak, O'nun melekliğin Mutlak Varlığı olduğu yanıtını vermiştir.¹⁸⁰ Dolayısıyla Cusanus, her varlığın var olabilme şartını Tanrı'nın var olmasına bağlandığını vurgulamıştır, denilebilir.

Ancak Cusanus düşüncesinde ilahi Bilgeliğin takipçisi, Tanrı'ya insani kelimeleri insani görevlerine göre yüklemeyi reddetmelidir. Örneğin, tüm canlılara uzanan yaşam, tüm yaşamın Nedeni olan Tanrı'ya ulaşmaz ve bu durum benzer şekilde diğer tüm sözcükler için de geçerlidir.¹⁸¹ Ona göre hem isimleri koyandan hem de isimlendirilebilir her şeyden önce gelen Tarifsiz Bilgeliği arayışımız, konuşarak ve işiterek değil, sessizlik içinde ve görerek gerçekleşir.¹⁸²

Cusanus, Hristiyan düşüncesinin anlaşılmasız olan Tanrı için hiç bitmeyen bir arayış olduğu şeklindeki Augustinusçu düşüneyi teyit etmektedir.¹⁸³ Augustinus, hiç

¹⁷⁹ Cusanus, **DDI**, I, 26.

¹⁸⁰ Cusanus, **DC**, I, 6.

¹⁸¹ Cusanus, **DVS**, 33, 98.

¹⁸² Cusanus, **DVS**, 33, 100.

¹⁸³ Cranz, F. Edward, "Saint Augustine And Nicholas of Cusa In The Tradition of Western Christian Thought", **Speculum**, 28, 2, 1953, s. 312.

kimsenin aradığı şeyin ne kadar anlaşılmaz olduğunu bulduğunda hiçbir şey bulamadığını düşünmemesi gerektiğini¹⁸⁴ söylemiştir. Cusanus bilmediğimizi bilmek istediğimizi belirtmiş¹⁸⁵ ve aklın amacının ne anladığı ne de anlamakta tamamen başarısız olduğu şey değil, anlamayarak anladığı şey olduğunu beyan etmiştir.¹⁸⁶

Bunu Cusanus, *De Vision Dei*'de şöyle açıklamaktadır:

Eğer birisi bana Sen'in (Tanrı'nın) şu ya da bu isimle adlandırıldığını söylerse, o zaman isimlendirdiği gerçeğinden dolayı (bunun) Sen'in ismin olmadığını bilirim. Çünkü isimlere ait olan her anlamlandırma tarzının sınırı, ötesinde Sen'i gördüğüm duvardır. Ve eğer biri (sözde) Sen'in tasavvur edilebileceğin herhangi bir kavramı ifade ederse, bu kavramın Sen'in bir kavramın olmadığını bilirim; çünkü her kavram Cennet duvarında sınırına ulaşır. Dahası, eğer bir kimse herhangi bir benzetmeyi ifade eder ve Sen'in ona uygun olarak tasavvur edileceğini iddia ederse, bu benzetmenin Sen'in bir benzetmen olmadığını da biliyorum. Aynı şekilde, her kim Sen'in anlaşılmasına vesile olmak niyetiyle Sen'i anladığını anlatırsa, yine de Sen'den uzaktır. Çünkü Sen, bütün bu (idrak tarzlarından) çok yüksek bir duvarla ayrılmıştır. Bu duvar, hakkında konuşulabilecek veya düşünülebilecek her şeyi Sen'den ayırır, çünkü Sen herhangi bir kavram tarafından yakalanabilecek her şeyden münezzehtir. Dolayısıyla, çok yükseldiğimde, Sen'in Sonsuzluk olduğunu görüyorum. Sonuç olarak, Sen yaklaşılamaz, kavranamaz, adlandırılmaz, çeşitlendirilemez ve görülemezsin.¹⁸⁷

O halde Cusanus'ta Tanrı hakkında nasıl konuşulabilir? Cusanus, eserlerinde bu konuda çeşitli şekillerde analogiler kurar, örneğin Tanrı evren için neyse sonsuz bir çizgi de sonlu çizgiler için odur. Hopkins, analogilerin Cusanus felsefesinde Sonsuz Varlık'ta ya da Onun ilişkilerinde bulunabilecek herhangi bir gerçekliğe karşılık gelmediğinden, bunlara illüstrasyon denmesinin daha doğru olduğunu ifade eder.¹⁸⁸ Cusanus bunlara aenigmata, yani sembolizmler adını verir ve bunları zihnin düşüncesini yönlendirmek için kullanır, böylece zihnin cehaleti öğrenilebilir. Çünkü insan aklının, bu sembolizmlerin yüce bir Tanrı tasavvuru oluşturmaya yardımcı olsa da, bu tasavvurun yine de gerçekliğin kendisinden sonsuz derecede uzak ve sonsuz derecede başka olduğunu fark

¹⁸⁴ Augustine, *On the Trinity Books 8-15*, trans. Stephen McKenna, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 168-169.

¹⁸⁵ Cusanus, *DDI*, I,1.

¹⁸⁶ Cusanus, *DVD*, 16.

¹⁸⁷ Cusanus, *DVD*, 13.

¹⁸⁸ Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, s. 17-18.

etmesi beklenir. Şimdi, alternatif -hatta birbiriyle çelişen- sembolizm kümeleri olduğundan, Cusanus'un hangi kümelerin uygun, hangilerinin uygun olmadığına karar vermek için kriterlere ihtiyacı vardır. Ancak tüm bu sembolizmler ve tasvirler Sonsuz Gerçeklikten sonsuz derecede uzaksa, Cusanus'un kendi sonsuz çizgi örneğine uygun olarak, “uygun” bir sembolizm gerçekliğe “uygun olmayan” bir sembolizmden daha yakın olmayacaktır. Çünkü “sonsuz bir çizginin bir ayak uzunluğunu iki ayak uzunluğundan daha fazla aşması söz konusu değildir”; çünkü her iki uzunluğu da sonsuza kadar aşar.¹⁸⁹

Buradan yola çıkarak Cusanus'un, bu noktada elde ettiği şeyin, kendisinin Tanrı hakkında sahip olabileceğimiz tek bilginin, onun bilinemeyecek olması şeklindeki görüşüne ulaştığını ifade edebiliriz. Böylece farklı bir idrak seviyesinde Tanrı'yı bütün tanımlamalardan uzak kılmayı hedefleyen bir tenzih fikri ve bu fikir doğrultusunda bir dil oluşturma çabası ortaya çıkar. Bu noktada, Cusanus'a göre insanî idrak, sonsuz ve mutlak olana ancak bir tenzih fikri ile ulaşabilir.

Her ne kadar Cusanus zaman zaman negatif bir yaklaşımı benimsiyor gibi görünse de, entelektüel mistisizminin pozitif bir yönü olduğuna da şüphe yoktur. Cusanus din arayışında kendini tanıma ve özbilinç felsefelerini savunur. Cusanus'tan şöyle bir örnek verebiliriz: “Bilme bir benzerlik vasıtasıyla gerçekleşir. Fakat akıl Tanrı'nın canlı bir entelektüel benzeri olduğu için, kendini bildiğinde, kendi birliğinde her şeyi bilir. Şimdi, kendisini Tanrı'da olduğu gibi gördüğünde kendisini bilir. Bu görme akılda Tanrı akıl olduğu zaman gerçekleşir.”¹⁹⁰ Burada Cusanus'un Tanrı'ya yükselişinde öz-bilincin olumlu rolünü görüyoruz. Cusanus benliği, sonsuz Tanrı ile ilişkili olarak görür. Benlik ve özbilinç kavrayışı bu ilişki çerçevesinde oluşur. Burada Cusanus Tanrı'yla karşılaşmasına dair dini tecrübesine atıfta bulunmuştur.¹⁹¹ O, temelde gerçekliğin yalnızca öznel, yani bireysel ve kişisel bir bakış açısıyla kavranabileceğini ima eder.

Cusanus, Hıristiyan teolojisinde önemli bir kavram olan teofaniyi de (Tanrı'nın tezahürü) ilahi kendini ifade etme olarak yorumlar. Ona göre teofani, ilahi olanın yaratılmış düzeni asla bağımsız var oluşuna terk etmediği bir kendini ifade etme eylemi

¹⁸⁹ Cusanus, **DDI**, I, 16.

¹⁹⁰ Cusanus, **DB**, 6.

¹⁹¹ Cusanus, **DDI**, I, 24.

anlamına gelir. Tanrı'nın katlanması (complicatio) ve açılması (explicatio)¹⁹², 'Başka Olmayan' olarak Tanrı ve sınırlı maksimum olarak Mesih'in de dahil olduğu birçok metafor, bütünsel bir maneviyatı ortaya koyar. Cusanus, Tanrı hakkında olumlu dil kullanmanın mümkün olmadığını düşünmüştür. Aklın sınırlarının tanınması bile bizi yalnızca öğrenilmiş bir cehalete götürür. Cusanus'un düşüncesi için negatif teolojinin yaygınlığı ve önemine ilişkin bu daha geniş bağlamda, teofani ilgi çekici ve paradoksal bir temadır. Teofani, tikel şeylerin benzersizliğini onaylar.

Cusanus, Hıristiyan bir filozof olduğu için onun negatif bir teolojide kalması, Hıristiyan inancını akılla birleştirme hedeflerine aykırı olacaktır. Cusanus Yeni-Platonculuğu benimsediği için bunun en genel özelliği "bilincin sonsuzdan sonluya ve tekrar geriye döngüsel hareketidir". Bu hareket Cusanus'un çalışmasında çok açıktır: "zihin hem her şeyi ayırt eder hem de her şeyi birleştirir, İlâhi ve Mutlak Birliğin zekâ ve akıl içinde ve aracılığıyla aşamalar halinde indiği ve algılanabilir sınırlı birlik akıl yoluyla zekâyâ yükseldiği iki yönlü bir ilerleme yoluyla yapar."¹⁹³

Cusanus'un felsefesinde zıtların birliği temelinde ortaya konulan uyum her şeyin ötesinde bir varlık olarak Tanrı'nın bizatihi kendisini değil, onun Kelime'sinde (İsa'da) ortaya çıkan Tanrısal faaliyetin anlaşılmasına dayalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, Tanrı hakkında konuşmayı mümkün ve makul kılan, İsa'nın Tanrısal şahsiyetidir.¹⁹⁴ Aslında insan zihnine uyum fikrini kazandıran da odur. Sonlu ile sonsuz, cismani olanla olmayan, Tanrısal olanla insani olan vb. zıtlıkları kendi şahsiyetinde telif eden İsa, bu açıdan Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin de bizatihi imkânını ve anlamını oluşturur. Bu noktada mesele salt bir Tanrısal inanç boyutunu aşarak, insanın bütün kognitif imkânlarıyla Tanrı'ya iştirak etmesi, onun birliğinde kendini bulması ve evreni Tanrı'yla birlikte külli bir bakış açısıyla görme imkânının soruşturulmasıdır.¹⁹⁵

Cusanus bunu şöyle izah etmiştir:

¹⁹² Complicatio/explicatio düşüncesi hakkında detaylı bilgi için Bkz. Thomas P. McTighe, "The Meaning of the Couple, 'Complicatio-Explicatio' in the Philosophy of Nicholas of Cusa", **Proceeding of the American Catholic Philosophical Association**, 32, 1958, ss. 206-214.

¹⁹³ Cusanus, **DC**, 170.

¹⁹⁴ H. Lawrence Bond, **Nicholas of Cusa Selected Spiritual Writings**, Paulist Press, New York, 1997, s. 25.

¹⁹⁵ Topaloğlu, "Nicholas of Cusa'ya Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", s. 250.

Tanrı tüm bilgelerin gözlerinden gizlenmiş ve saklanmıştır; ama kendisini alçakgönüllü olanlara açıklar ve onlara lütuf verir. Tek bir kendini açığa çıkaran vardır, o da Öğretmen İsa Mesih. Kendi benliğinde Baba'yı açıklar, böylece Oğul olan O'nu görmeyi hak eden herkes Baba'yı da görür... Mesih'in ruhu bu dünyaya ait olmayan aşk ruhudur.¹⁹⁶

Cusanus'a göre aşk ruhu, kör doğup iman sayesinde görme yetisini kazanan kişinin aydınlatıcı gücüdür.¹⁹⁷ Netice olarak Cusanus için Sonsuz ve Sınırsız Tanrı hakkında pozitif veya negatif teolojide konuşmak hayli güç iken, Tanrı'nın Sözü/Kelimesi olan İsa'nın kendini ifşa etmesi sayesinde Tanrı hakkında konuşmak mümkün hale gelmiştir. Bu düşüncesini de diyalektik bir yöntemle ortaya koyduğunu görüyoruz. Bu anlamda Sınırsız Mutlak Tanrı tez, Sınırlı evren antitez, iki yönlü doğası ile İsa Mesih de senteze karşılık gelmektedir.

Cusanus ise Tanrı'nın var olup olmadığı sorusuna, O'nun var olduğu ya da var olmadığı ve O'nun hem var olduğu hem de var olmadığı durumlarının söz konusu olmadığından daha sınırsız bir cevap verilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu cevap, ona göre Varlığa ilişkin her soruya verilebilecek en yüce, en basit, en mutlak ve en uygun cevaptır.¹⁹⁸ Cusanus, kanaatimizce varlık kavramı içerisinde mümkün varlık alanını kabul etmez. İmkansızlık anlamına gelen mümkün ve gerçekleşmemiş varlık olan muhal Tanrı'yı kurmaz. Bu yüzden Cusanus'un eserlerinde Tanrı'nın varlık olduğunu söylemekten imtina ettiğini görmekteyiz. Ancak ona göre Mutlak Tanrı basittir, sınırsızdır, sonsuzdur, değişmezdir ve çoğaltılamazdır.

Cusanus sadece Tanrı ile ilgili görüşlerini açıklamakla yetinmez, aşına olduğu Tanrı'nın varlığının delilleri ile de ilgilenmiştir. Acaba ona göre Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi? Bunun için birtakım deliller ortaya koymak mümkün mü? Mümkün ise bunlar nelerdir?

2.2. Tanrı'nın Varlığına Dair Deliller

Cusanus, Tanrı doktrinde Tanrı'nın varlığının delilleriyle ilgilenmiştir ancak onun delillere dair kaleme aldığı bir eseri yoktur. O bir vaazında Cusanus "Tanrı kanıtsız

¹⁹⁶ Cusanus, DP, 31-32.

¹⁹⁷ Cusanus, DP, 32.

¹⁹⁸ Cusanus, DC, I, 5-6.

olarak, sadece imanla görülür” der ve Ambrose’dan şu alıntıyı yapar: “İman konularında papazlara inanırız, diyalektikçilere değil”.¹⁹⁹ Dolayısıyla Cusanus Tanrı’nın bizatihi varlığını Tanrı’nın varlığına delil olarak görmüştür, denilebilir. Vaazlarında da öyle görünüyor ki Cusanus, avamın dini hassasiyetini de göz önünde bulundurarak onlara hitap ederken Hristiyanlığın önermelerini felsefi temellendirmeye dair çaba göstermemiştir. Kanaatimizce Cusanus, avama karşı felsefi bir söylem değil dini bir söylem ortaya koymuştur. Böyle bir tutumu, yani avam-havas ayrımını İbn Sina, Farabi ve Gazzali gibi İslam düşünürlerinde de görmekteyiz.

Ontolojik delil, Tanrı kavramından hareketle Tanrı kavramını ispatlamaya girişen bir delildir. Bu delili felsefeye mal eden Anselmus (1033-1109) olmuştur. Tanrı’nın varlığını ontolojik delille ispatlamaya girişen Anselmus, Tanrı’nın yokluğunun düşünülmesinin imkânsız olduğunu söyler. Ona göre Tanrı vardır ya da yoktur, gibi bir cümle eksiktir. Böyle bir alternatif Tanrı’yı vardır ve yoktur’un geçerli olduğu nesneler kategorisine sokacaktır. Anselmus’ta çelişki kavramı aşkın Varlığa bir kanıtta kullanılacaksa, sonlu düşüncemizin alanına ait olan sıradan anlamını yitirmelidir. Tanrı’nın yokluğunun imkânsızlığını açıklamak için çelişki bir sembol haline gelir.²⁰⁰ Hâlbuki Cusanus, felsefesinde Anselmus’un kullandığı çelişki kavramında tam tersi şekilde kullanmıştır: Tanrı vardır ve yoktur; burada zıtların birliği Tanrısallığa ulaşmanın bir aracı haline gelir. Dolayısıyla Cusanus’un buradan hareketle Anselmus’un Tanrı’nın varlığının ontolojik bir delille ispatlanması düşüncesine katılmadığı sonucuna varabiliriz.

Bunun yanında Cusanus sık sık temel vasfı birlik olan Tanrı’nın, şeylerdeki çokluk yoluyla ya da kosmosdan (evrenden) yola çıkarak Tanrı’ya ulaşılmasının mümkün olmadığını eserlerinde sık sık vurgulamıştır. Dolayısıyla o, felsefenin Tanrı’ya dair delillerinden en köklüsü olan kozmolojik delile mesafeli durmuştur, denilebilir.

Cusanus, Tanrı’yı zanaatkâr olarak yani sanatkar olarak benimsemiştir. Cusanus “yaratılmış şeylerin güzelliğinin ve süslemesinin büyüklüğünden, sonsuz ve anlaşılmaz derecede güzel olana doğru yükseliriz, tıpkı bir zanaat eserinden zanaatkâra yönlendirildiğimiz gibi, zanaat eseri zanaatkârla karşılaştırmalı bir ilişki taşımasa da.”²⁰¹

¹⁹⁹ Cusanus, **Sermon**, 4.

²⁰⁰ Saint Anselm, **Anselm’s Basic Writings**, trans. S.W. Deane, Second Edition, Open Court Publishing, Illionis, 1962, s. 207.

²⁰¹ Cusanus, **ADI**, 18, 26.

O, evrenin belirli bir oran, ölçü, sayı ve harmoniye göre yaratıldığını vurgulamasıyla da onun düşüncesinin gaye ve nizam delili ile benzeştiğini ifade etmek hatalı olmasa gerektir.

Ona göre sembolik hareketler hiçbir zaman Mutlak Maksimum'u anlamak için başarılı bir şekilde ilerlememizi sağlamaz, ancak Tanrı'ya yaklaşırken aklımızın yetersizliğini fark etmemizi sağlar, böylece 'öğrenilmiş bir cehalet' sağlar. Başka bir deyişle Cusanus, bu sembolik hareketlerin "sonsuz ve her bakımdan tüm karşıtlıkları aşan" Maksimum'un yaklaşık bilgisini sağladığı sonucuna varır.²⁰² Bu, peşinde olunan öğrenilmiş cehalettir. Başka bir ifadeyle Maksimum olan Tanrı tüm yaratılmışları aşar ve tüm sonlu zıtlıkları kucaklar. Bu aynı zamanda tüm farklılıkların yüceltildiği Tanrı'nın bilinmesidir.

Bunun yanında Cusanus Tanrı'nın sonsuzluğunu kavramsallaştırmanın zor olduğuna inanmış, insan zihninin, sonsuzluğu Tanrı'nın özüne ve ebediliğine uygulanacak şekilde anlayacak donanıma sahip olmadığını düşünmüştür. Ancak ona göre matematiksel sonsuzluk kavramları, sonsuzluğu nasıl kavrayabileceğimiz konusunda bize fikir verebilir. Cusanus'un çalışmalarında örneklenen geometrik sonsuzluk analizleri, Tanrı'nın sıfatlarının karmaşık doğasını, özellikle de sadeliği ile her şeyi kuşatma ve destekleme niteliği arasındaki algılanan gerilimi anlamaya yardımcı olabilir. Cusanus, matematiği genellikle aklın soyut olanı kavraması ve bilinemez olanı anlamaya yaklaşması için bir araç olarak kullanılmıştır. Matematiksel yönelimli felsefenin büyük geleneği Pisagorculara, Platon'a ve Yeni-Platonculara kadar uzanır. Proclus, matematik olmadan ilahi olanın bilgisinin mümkün olmadığına inanıyordu. Cusanus da bu inancı paylaşıyordu.²⁰³

Söz gelimi Cusanus, sonsuzluğu ve Tanrı'yı tanımlamak için "Mutlak Maksimum" kavramını kullanır ve Mutlak Maksimum'u sembolize etmek için de geometrik şekiller kullanır. Mutlak Maksimum olan Tanrı, hem tek bir Tanrı'nın var olması anlamında hem de bu tek Tanrı'nın doğasında hiçbir çoğulluk olmaması anlamında birdir. Bu bağlamda Hopkins'in de ifade ettiği gibi Cusanus'un düşüncesinden şu çıkarımlar yapılabilir:

²⁰² Cusanus, **DDI**, I, 16.

²⁰³ Jaspers, **Anselm and Nicholas of Cusa**, s. 71.

- 1- Tek Tanrı'nın varlığını inkâr eden herkes dünyanın varlığını da inkâr etmelidir, çünkü Birliğin olmadığı yerde çoğulluk olamaz.
- 2- Her kim Tek Tanrı'nın doğasının birliğini inkâr ederse, aynı şekilde O'nun ebediliğini de inkâr etmelidir; çünkü sadece bileşim ve başkalıktan önce gelen şey ebedidir.²⁰⁴

Cusanus, imanla Tanrı'nın varlığını temellendirebileceğini ortaya koymuş, ontolojik ve kozmolojik delille Tanrı'nın varlığını ispatlamayı tutarlı bulmamıştır. Ancak felsefesinde önemli bir yer tutan evrende bir uyum/ahenk olduğu düşüncesinden yola çıkarak gaye ve nizam deliliyle Tanrı'yı ispatlamaya çalıştığını vurgulamak gerekir.

Acaba Cusanus'ta Tanrı'nın sıfatları var mıdır? Tanrı'ya sıfatlar atfedilebilir mi?

2.3. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'ya birtakım sıfatlar atfetme meselesinde din ve felsefe ortak bir zeminde buluşmaz. Bu konuda din ile felsefe arasında hiçbir zaman görüş birliği olmamıştır. Din felsefenin, felsefe de dinin Tanrı'ya atfettiği bazı sıfatları kabul etmemektedir. Yine sıfatlardan bahsedince onların karşılığında da bahsetmek gerekir. Söz gelimi Tanrı'nın sonsuz kudretinin evrendeki karşılığı nedir, O'nun kudreti sonsuzsa insan kudreti ne olacaktır vb. soruları gündeme getirir.²⁰⁵

Tanrı hakkında konuşurken dünyadaki şeyleri nitelendirmekte kullanılan sıfatları Tanrı'ya atfederiz. Bir taraftan da Tanrı'nın çeşitli tarzlarda tecrübe ettiğimiz şeylerden kesinlikle farklı olduğunu söyleriz. Tanrı diğer şeylerden kesinlikle farklıdır dersek O'nun hakkında anlamlı bir şekilde konuşma imkânı kalır mı?²⁰⁶ İslam, Yahudilik ve Hristiyanlığın kabul ettiği aşkın, ezeli-ebedi, mükemmel, her şeyi yaratan ve her şeyi bilen bir varlığın “sembolü” olan “Tanrı” teriminde gramatik bir belirsizlik vardır. Yani Tanrı ile kastedilen ne veya kimdir?²⁰⁷

Cusanus'a göre Tanrı'ya aktarılan adlar ve anlamlar Tanrı'ya sonsuz derecede yakışır. “Teklik” bile, her ne kadar Maksimum için uygun bir yakın isim gibi görünse de, yine de Maksimum'un gerçek ve tarif edilemez isminden -Maksimum olan bir isimden-

²⁰⁴ Nicholas of Cusa, **on Learned Ignorance**, s. 8.

²⁰⁵ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 11.Baskı, İzmir, 2007, s. 113.

²⁰⁶ Brian Davies, **Din Felsefesine Giriş**, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yay, İstanbul 2011, s. 27-28.

²⁰⁷ Turan Koç, **Din Dili**, İz Yay., İstanbul, 2022, s. 34.

sonsuz derecede uzaktır. Aynı nokta, geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen diğer tüm sıfatlar için de geçerlidir. Son tahlilde, Cusanus bu isimleri dinen kullanışlı metaforlar olarak görür. Bunlar gerçek isimler değil, sadece anlamları Tanrı'ya mecazi olarak uygulanmak üzere aktarılmış kelimelerdir. Daha da ötesi, bu sözcüklerle alışlageldiği üzere işaret edilen şey, genişletme yoluyla, Tanrı'nın “benzerleri” olarak düşünülebilir. Ancak bunlar Tanrı'nın ne olduğuna karşılık gelen benzerlikler değil, yalnızca zihni Tanrı'ya tapınmaya yönlendiren benzerliklerdir.

Bu düşünceleriyle Cusanus'un Eriugena (815-877)'nin Tanrı'nın sembollerle bilineceği düşüncesinin benzediğini görüyoruz. Eriugena'ya göre, biz Tanrı'yı doğrudan doğruya bilemeyiz, ancak simgelerle bilebiliriz: Ona göre Baba Tanrı'nın varlığının, Oğul bilgeliğinin, Kutsal Ruh canlılığının simgesidir. Nesneler Tanrı'yı simgesel olarak bilmemize yararlar. Bundan dolayı, Tanrı için ileri süreceğimiz hiçbir nitelik O'nunla ilgili değildir, çünkü her yüklem bir zıddı vardır; Tanrı'nın zıddı yoktur.²⁰⁸

Cusanus'a göre İlk -ki İlk olmayan hiçbir şey O'na yakışamaz- tüm zıtlıklardan önce gelir. Dolayısıyla İlk'e ilişkin olarak olumsuzlamanın karşıt olduğu olumlamaya izin veren ya da olumsuzlamayı olumlamadan daha doğru olduğu gerekçesiyle olumlamaya tercih eden tümüyle doğru bir varsayım yoktur. “Tanrı ne tasavvur edilebilen ne de hakkında konuşulabilen şeylerden hiçbirisi değildir” ifadesi, O'nun bunlardan bazıları olduğu ifadesinden daha doğru görünse de, yine de olumlamanın karşı çıktığı olumsuzlama kesinliğe ulaşmaz. Bu nedenle, hem zıtları ayrık hem de konjonktürel olarak reddeden hakikat kavramı Cusanus'a göre daha mutlaktır.²⁰⁹

Cusanus'a göre Tanrı'ya sembolik isim atfetmek her insanın yapabileceği bir şey değildir. Onun felsefesinde Tanrı'ya benzerliklerin tamamen orantısız olduğu gerçeğin bilgisine sahip olma anlamında öğrenilmiş cehalete sahip olmayan herkes için benzerlikler yararlı olmaktan uzaktır.²¹⁰

Cusanus, zıtların birliği kavramını, nicelikten arınmış olarak kabul edilen matematiksel maksimum kavramına dayanarak formüle eder. Ancak bu düşünce onu gelenekten uzaklaşmaz. O, mutlaktaki maksimum ve minimumun çakışmasını ve eşdeğer

²⁰⁸ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 181.

²⁰⁹ Cusanus, **DC**, I, 5.

²¹⁰ Cusanus, **ADI**, 24.

olarak Tek kavramını gösterir. Maksimum ve minimumun çakışması olan şey hiçbir şeyden yoksun olamaz ve dolayısıyla böyle bir çakışma her şeydir, bu doluluk yalnızca Tek’e aittir. Mutlak Sonsuz’da maksimum ve minimumun çakışmasının Bir olarak varsayılmasından, Mutlak Maksimalitenin dışında hiçbir şeyin var olamayacağı sonucu çıkarılmalıdır, çünkü her şey O’nun içindedir/katlanmıştır. Dolayısıyla her şey Tek’tedir.

Cusanus’a göre Mutlak Sonsuz’da maksimum ve minimumun Tek olarak çakışması çıkarımından, Mutlak Maksimumluk dışında hiçbir şeyin var olamayacağı, çünkü her şeyin onun içinde kapsandığı sonucu çıkarılmalıdır. Cusanus retorik bir şekilde şöyle sorar: “Her şeyin Tekliğin sadeliği içinde birbiriyle uyuşmaz bir şekilde sarmalandığı/katlandığı ne başka olan ne de farklı olan hiçbir şeyin olmadığı, bir insanın bir aslandan ve gökyüzünün yeryüzünden farklı olmadığı bir yerde tüm zıtlıklardan sonsuzca önce gelen sonsuz Tekliği kim anlayabilir? Yine de, şeyler Maksimum’da gerçekten Maksimum’durlar, ancak sonluluklarına uygun olarak değil; daha ziyade, katlanmış bir şekilde Maksimum Birlik’tir.”²¹¹

Cusanus, ‘Bir’i zihinsel olarak incelerken Platon’dan önce, her şeyi sayı özelliği açısından araştıran ve monadın her şeyin başlangıcı olduğunu söyleyen Pythagoras’tan bahseder. O, Pythagoras’a göre birliğin (unitas) tüm çokluktan önce geldiğini ifade ederek²¹² bir nevi bu düşüneyi ondan miras aldığını belirtmiştir.

Pythagoras’ın her şeye şekil veren ‘Bir’ ile şekil kazanan ‘bir’leri birbirinden ayırdığı gibi Cusanus da Tanrı’dan bahsederken Bir’i zaman zaman kullanmış, Bir’in açılımlarını (explicatio) da evrendeki çokluğun sebebi olarak temellendirmiştir. Tanrı’nın açılımları kanaatimizce Pythagoras’ın matematiğe verdiği büyük önem ve evrenin anahtarı veya dili olarak sayıyı görmesi Cusanus’un fikirlerini etkilemiştir. Onun matematiğe karşı hayranlığı ve sık sık matematiksel analogilere başvurması Pythagoras’ın görüşlerinden etkilendiğini gösterir. Cusanus’un varlığın ötesinde olduğunu söylerken Bir’in “sonlu varlığın ötesinde”²¹³ anlamına geldiğini söyleyen Plotinos’un görüşüyle paralellik göstermektedir.

²¹¹ Cusanus, **DDI**, I, 24.

²¹² Cusanus, **DVS**, 21.

²¹³ Plotinos, **Enneadlar Birinci ve Beşinci Dokuzluklar**, çev. Zeki Özcan, Fol Kitap, I. Baskı, Ankara, 2023, s. 313.; Nejdett Durak, “Plotinos Felsefesinin Etkileri”, **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi**, ed. Celal Türer, Hakan Olgun, İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 476.

Cusanus'a göre hiç kimse tüm başkalıklardan önce gelen şeyin ezeli olduğundan şüphe etmez. Çünkü başkalık değişebilirlikle özdeşdir. Şimdi, doğal olarak değişebilirlikten önce gelen her şey değişmezdir ve dolayısıyla ezelidir. Dolayısıyla başkalık, tıpkı sayı gibi, birlikten sonradır. Bu nedenle, Teklik doğası gereği başkalıktan öncedir; ve doğal olarak başkalıktan önce geldiğinden, ebedidir.²¹⁴

Yine ona göre birden fazla ezeli şey olamaz. Çünkü birden fazla ezeli şey olsaydı, o zaman teklik tüm çoğulluktan önce geldiğinden, bir şey (yani birlik) doğası gereği ezelden önce gelirdi ki bu imkansızdır. Dahası, birden fazla ezeli şey olsaydı, tek bir ezeli şey diğer ezeli şeylerden yoksun olurdu; dolayısıyla hiçbir mükemmel olmazdı. Böylece, ebedi olmayan bir şey ebedi olurdu, çünkü mükemmel olmazdı.²¹⁵ Dolayısıyla ona göre ezeli olan ebedi, ebedi olan ezelidir.

Tanrı Cusanus'a göre bölünmez olduğu için sonsuzdur ve başlangıcı yoktur. Ezeli olan hiçbir şey tarafından bölünmez. Farklılık olduğu için, değişmez ezellikten gelir, birlik olduğu için, her ikisinden de bölünmezlik ve farklılıktan gelir.²¹⁶

Cusanus'ta Maksimum sonsuz birliğe sahip olduğundan, ona yakışan her şey, farklılık ve başkalık olmaksızın Maksimum Tanrı'dan gelir. Dolayısıyla, Tanrı'nın iyiliği hikmetinden farklı değil, aynı şeydir; çünkü Maksimum'da tüm farklılıklar özdeşliktir. Dolayısıyla, Maksimum en güçlü ve en sonsuzdur. Maksimum'un süresinde geçmiş gelecekte, gelecek de şimdiden başka bir şey değildir; daha ziyade, bunlar başlangıcı ve sonu olmayan sonsuzluktur. Çünkü Maksimum'da başlangıç o kadar büyüktür ki, son bile Maksimum'da başlangıçtır.²¹⁷

Cusanus sonsuzluk kavramını da şu şekilde tartışmaktadır: “Sonsuzluk, sonsuzluk olduğu halde, sonsuzluk Baba için sonsuzluktan daha büyük bir neden değildir: yine de, sonsuzluk Baba'ya atfedilir, Oğul'a ya da Kutsal Ruh'a değil; ama sonsuzluk bir Zat'a diğerinden daha fazla atfedilmez. Çünkü teklik düşüncesine göre sonsuzluk Baba'dır; tekliğin eşitliği düşüncesine göre Oğul'dur; ikisinin birliği düşüncesine göre Kutsal Ruh'tur. Kendi başına düşünüldüğünde sonsuzluk ne Baba ne Oğul ne de Kutsal Ruh'tur. Yine de, sonsuzluk aynı zamanda sonsuzluk olarak üç kişiden her biridir... Çünkü

²¹⁴ Cusanus, **DDI**, I, 7.

²¹⁵ Cusanus, **DDI**, I, 7.

²¹⁶ Cusanus, **DDI**, I, 10.

²¹⁷ Cusanus, **DDI**, I, 21.

sonsuzluk düşüncesine göre Tanrı ne bir ne de çoktur. Şimdi, negatif teolojiye göre, Tanrı’da sonsuzluktan başka bir şey bulunmaz. Bu nedenle, bu teolojiye göre Tanrı ne bu dünyada ne de gelecek dünyada bilinebilir değildir, çünkü bu açıdan yaratılan her şey karanlıktır ve Sonsuz Işığı kavrayamaz, ancak yalnızca Kendisi tarafından bilinir.”²¹⁸ Mutlak Maksimum Tanrı, ebediyen, eşit ve değişmez bir şekilde aynı olarak vardır. Cusanus, Tanrı’nın herhangi bir isminin olmaması gerektiğini iddia eder, fakat buna rağmen ona göre Tanrı için geçerli tek isim, Birlik’tir.

Yukarıda Cusanus’un, Tanrı’yı possest (posse est) ya da gerçekleşmiş-olasılık olarak vasıflandırdığını ifade etmiştik. Bu kelime Casarella’nın da vurguladığı gibi Mutlak Olasılık ve Mutlak Gerçekliğin çakışmasının ötesindeki ilahi örnek için Cusanus’un kullandığı anlamdır.²¹⁹ Filozofumuz bunu şöyle ifade etmektedir:

Her şey onun içinde yani Gerçekleşmiş-olasılık içindedir ve “Gerçekleşmiş-olasılık”, O’na ilişkin insan anlayışımıza göre, Tanrı için yeterince yaklaşık bir isimdir... Böylece, Tanrı ilk önce kendi hakkındaki bilgiyi ortaya çıkarmak istediğinde, şöyle dedi: “Ben Her Şeye Gücü Yeten Tanrı’yım”- yani, “Ben her olasılığın gerçekliğiyim.”²²⁰

Cusanus’un felsefesinde Gerçekleşmiş-olasılıkta mutlak birlik katlanır (complicatio). Gerçekleşmiş-olasılık, mutlak olasılık ve mutlak gerçekleşmenin farklılıktaki birliğidir. Cusanus, Gerçekleşmiş-olasılığın zıtların çakışmasından önce geldiğini savunarak olasılık ve gerçekleşmenin metafiziksel farklılığının ötesine geçerek düşünür. Gerçekleşmiş-olasılığın katlanma ve açılmanın özdeşliği sayesinde Yaratıcı ile Yaratılan arasındaki farkı yalnızca metafizik ya da ontoteolojik bir fark olarak gören düşüncenin üstesinden gelir. Cusanus yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi farklılıktaki birlikle ifade ederek Varlık ve varlıklar arasındaki salt farklılığa dair metafizik varsayımı yerinden eder.²²¹

Cusanus’un Tanrı için kullandığı bir diğer sıfat olarak ‘başka olmayan (non aliud)’ kavramına kısaca yukarıda yer vermiştik. Cusanus bu kavramı şöyle izah etmeye çalışır:

²¹⁸ Cusanus, **DDI**, I, 26.

²¹⁹ Peter J. Casarella, “Power of The Possible”, **American Catholic Philosophical Quarterly**, Nicholas of Cusa, Ed. Louis Dupre, 64,1, Texas 1990, s. 7.

²²⁰ Cusanus, **DP**, 14.

²²¹ Casarella, “Power of The Possible”, s. 33.

“Başka olmayan’ın kendisini tanımladığını, çünkü herhangi bir başka aracılığıyla tanımlanamayacağını artık kesin olarak görmüyor musunuz?... Biri size “Başka nedir?” diye sorsa ne cevap verirdiniz? “Başkasından başka bir şey değildir” diye cevap vermez miydiniz? Aynı şekilde, biri size “Gökyüzü nedir?” diye sorsa, “Gökyüzünden başka bir şey değildir” diye cevap verirsiniz.”²²²

Cusanus sık sık hakkında konuşulabilecek her bir kavramın kendisinden başka bir şey olmadığını vurgulamıştır. Tanrı’nın Tanrı’dan başka bir şey olmadığı, bir şeyin bir şeyden başka bir şey olmadığını, hiçbir şeyin hiçbir şeyden başka bir şey olmadığı, var olmamanın var olmamaktan başka bir şey olmadığı vb.²²³ Cusanus’a göre başka olmayan/non aliud, şeyleri tanımladığı için tüm bu şeylerden önce gelir ve başka olmayan bu şeylerden önce geldiği için bu şeylerin başka olarak adlandırmıştır.

Ancak Stoffers, Cusanus’un bir uyarıda bulunduğu dikkat çeker: ona göre başka olmayan/non aliud, her halükârda, herhangi bir isimlendirilebilir isimden önce gelen Tanrı’nın isimlendirilemez ismi değildir, ancak bu isme ulaşma yolunda bizi Tanrı’ya yaklaştırır. İlahi olanın diğer isimleri gibi başka olmayan/non aliud da bir sembol (aenigma) değerine sahiptir. Bu kavram ilahi olanın bilinmesine yardımcı olur, ancak onu tam olarak göstermez. Yine de şimdiye kadar geliştirilen semboller arasında önemli bir konuma sahiptir, çünkü Tanrı’nın isimlendirilemeyen ismini diğerlerinden daha yakından (propinquius) tasvir eder.²²⁴

Neticede başka olmayan/non aliud olarak mutlak olanın, başka/aliud olarak nitelendirilecek sonlu olan her şeye Zat’ı itibariyle aşkın olduğu bir anlayışa ulaşırız. Aynı zamanda, başka olmayan/non aliud sıfatları itibariyle her sonlu varlığa tamamen içkindir.²²⁵

Cusanus, Tanrı’nın bizim O’na dair tasavvurumuzdan tamamen başka olduğuna inanırken, O’na dair hiçbir tasavvur oluşturmamamız gerektiğine de inanmaz. O, bir tasavvur olarak Tanrı’yı sembolizm yoluyla anlamlandırmaya çalışır. Her halükârda, bu isimlerin ve matematiksel kanıtlamaların amacı, tartışan kişiyi duyuların ve dilin ötesine,

²²² Cusanus, **DNA**, VI.

²²³ Cusanus, **DNA**, II.

²²⁴ Cusanus, **DNA**, II.; Johannes Stoffers S.J., “Nicholas Cusanus And His ‘Non Aliud’ As Concept of God”, **European Journal For Philosophy of Religion**, 11, 1, 2019, s. 43.

²²⁵ Stoffers, “Nicholas Cusanus And His ‘Non Aliud’ As Concept of God”, s. 46.

“tüm bilişsel gücün yükselişinin sona erdiği ve bilinmeyen Tanrı’nın ifşasının başladığı” mistik bir vizyona götürmektir.²²⁶ Ona göre sembolik hareketler hiçbir zaman Mutlak Maksimum’u anlamak için başarılı bir şekilde ilerlememizi sağlamaz, ancak Tanrı’ya yaklaşırken aklımızın yetersizliğini fark etmemizi sağlar, böylece ‘öğrenilmiş bir cehalet’ sağlar. Başka bir deyişle Cusanus, bu sembolik hareketlerin “sonsuz ve her bakımdan tüm karşıtlıkları aşan” Maksimum’un yaklaşık bilgisini sağladığı sonucuna varır.²²⁷ Bu, peşinde olunan öğrenilmiş cehalettir. Başka bir ifadeyle Maksimum olan Tanrı tüm yaratılmışları aşar ve tüm sonlu zıtlıkları kucaklar. Bu aynı zamanda tüm farklılıkların yüceltildiği Tanrı’nın bilinmesidir.

Yine Cusanus’un Tanrı için kullandığı bir diğer sıfat Mutlak Ayn (Idem)’dir. Cusanus, Yeni-Platoncuların Bir kavramı yerine Ayn kavramını tercih ettiğini ifade etmiştir.²²⁸

Cusanus düşüncesinde aynda tümel olan ve tikel olan aynıdır. Mutlak Aynda, varlığın ve varlık olmayanın aynı olması da zorunludur. Bu düşüncesiyle o, aynın haiz olamayacağı zıtlıkların bulunamadığı Mutlak Aynın ayrışık, karşıt, mürekkep, genel, özel ve bu cinsten olanlardan uzak olduğunu kastetmiştir. Cusanus’a göre “...Her bir şeyi hem o yapan hem de o şey olma usulünü belirleyen Mutlak Ayn’dır.”²²⁹ Mutlak Ayn, ezeli-ebedidir, basittir, sınırsızdır, sonsuzdur, değişmezdir ve çoğaltılamazdır.²³⁰ Ona göre telaffuz edilemez ve erişilemez olan Mutlak Ayn, Mutlak Maksimum’dur. Dolayısıyla telaffuz edilemez olan, ifade edilebilir her şeyin ve erişilemez olan da erişilebilir her şeyin sebebidir.²³¹ Dolayısıyla Mutlak Ayn, ayn olmayanı kendisine çağırdığında Ayn’a pek çok şekilde katılan şeylerde kendine benzetme ortaya çıkar. Yani çokluk, başkalık, çeşitlilik, ayrışıklık vb. aynın aynlaştırılmasından olur.

Varlığını Mutlak Ayn’dan alan şeyler arasında ortaya çıkan farklılıklar nasıl anlaşılabilir? Cusanus, buna, “Mutlak Ayn’da farklılıklar aynıdır” şeklinde cevap veriyor. Burada asıl olan farklılığın reddinden ziyade farklılık diye adlandırılan şeyin mahiyeti ve

²²⁶ Cusanus, **DP**, 15.

²²⁷ Cusanus, **DDI**, I, 16.

²²⁸ Cusanus, **De Genesi**, I, 145.

²²⁹ Cusanus, **DG**, I, 143; Ayrıca Bkz. Cusanus, **Yaratılış Üzerine Diyalog**, çev. Baran Bingöl, Ankara, 2023, s. 23.

²³⁰ Cusanus, **DG**, I, 144; Cusanus, **Yaratılış Üzerine Diyalog**, s. 24.

²³¹ Cusanus, **DG**, II, 154.

ne açıdan böyle anlaşıldığıdır. Nitekim Mutlak Ayn'ya yüklenen ebedi, basit, sınırsız, sonsuz, değişmez ve çoğaltılamaz gibi sıfatlar karşısında, şeyler arasındaki nitelik, nicelik, sayı, hareket vb. türden farklılığı ortaya çıkaran tanımlamalar aslında ancak bu aynılığa katkı sunan bir bağlamda anlamlı kılınabilir. Yalnızca Tanrısal perspektiften idrak edilebilir olan bu konu, Cusanus'a göre, yaratma ya da oluş olarak Mutlak Varlık'ta bir değişim varmış gibi algılanır. Oysa yaratma, Mutlak Varlığın bir benzeri veya taklididir.²³²

Yaratmanın Mutlak Varlığın benzeri olmasını Cusanus nasıl izah etmiştir? Mutlak Varlık/Mutlak Ayn varlık olmayanı aynıya çağırdığında, varlık olmayan, çoğaltılamaz olan mutlak varlığa erişemeyeceği için varlık olmayan, dönüşerek Mutlak Varlığa doğru yükselmiş olarak bulunur, yani, aynının kendisine benzetmesi olarak yükselmiş olur. Kendine benzetme aynın ayn olmayana düşüşü ile ayn olmayanın aynı olana yükselişinin belirli bir şekilde örtüşmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yaratma mutlak varlığın kendine benzetmesidir.²³³

Kanaatimizce buradaki ayn ile Cusanus'un kastettiği, eşyanın mahiyetleri yani vücuda gelmemiş halleridir. Mutlak Ayn olan Tanrı da mahiyetleri bir nevi ilminde toplamıştır. Diğer bir ifadeyle ayn kelimesinin İbn Arabi'nin mahiyet yerine kullandığı ayan-ı sabiteye denk geldiğini ifade etmemiz mümkündür. Bu çerçevede meseleyi değerlendirdiğimizde Tanrı'nın ilminde forma girmemiş olan mahiyetler mevcuttur. Ayan-ı sabite (Gizli hakikatler veya mümkünlerin hakikatleri) nazariyesi ilk kez İbn Arabi tarafından kullanılmıştır.²³⁴ İbn Arabi'ye göre dış dünyada mevcut olan nesneler, bu şekilleriyle tecelli etmeden önce Allah'ın Zat'ında bilkuvve ve varlığın detaylı tasavvurunun bilgisi olarak ezeli bilgide yer alır. Ezeli bilgide yer alan tecellilerin bilgileri ezeli bilgiye uygun düşer; çünkü o bilgileri yansıtır.²³⁵

Cusanus'un Tanrı'nın ne olduğunu ortaya koymak için Maximum, Minimum, Bir, Mutlak, Gerçekleşmiş-Olasılık, Başka Olmayan ve Mutlak Ayn gibi bazı sıfatlar kullandığını görüyoruz. Casarella'nın da vurguladığı gibi onun Tanrı ya da Bir kavramına verdiği gizemli isimlerin (maximum absolutum, non-aliud, idem, possest) amacının her

²³² Cusanus, **DG**, I, 149.

²³³ Cusanus, **DG**, I, 149.

²³⁴ Hüsameddin Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990, s. 51.

²³⁵ Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, s. 52.

şeyden önce bu ilke ile tüm varlık arasındaki mutlak farkı ortaya koymak ve yalnızca aynı boyutta, yani en üstün olanın farklı bir şeyi temsil ettiğini göstermektir.²³⁶ Başka bir ifadeyle Cusanus yaratıcı ile yaratılan arasındaki farka vurgu yapmak için bu farklı sıfatları Tanrı için kullanmıştır.

Tanrı'nın Sıfatları denilince aklımıza Tanrı-Evren münasebeti gelmektedir. Cusanus'ta Tanrı-evren münasebeti nasıl kurulmuştur?

2.4. Tanrı-Evren Münasebeti

Cusanus'ta evrenin yaratılmasını Tanrı'nın kendini dışa vurması ya da açılımı olarak izah etme yoluna gittiğinden, panteizm sorunu ortaya çıkmıştır. Cusanus hakkında yapılmış çalışmaları incelediğimizde onun farklı Tanrı tasavvurlarına sahip filozoflar arasında mütalaa edildiğini ifade etmemiz gerekir. Bu mesele Cusanus'un kendi zamanında bile tartışılmaya başlanmıştır. Cusanus, sadece Tanrı'nın Mutlak olduğunu, diğer her şeyin sınırlı olduğunu belirtir. Erdem'in de vurguladığı üzere panteizmi benzeri diğer sistemlerden ayıran en temel özellik Tanrı'nın evrende veya evrenin Tanrı'da içkin (immanent) oluşudur.²³⁷ Cusanus da Tanrı ve evreni kesin olarak birbirinden ayırmasıyla panteist olmadığını ifade etmiştir. Yine de, Cusanus'un Öğrenilmiş Cehalet Hakkında adlı eserine reddiye yazan John Wenck²³⁸ daha o hayatta iken onun düşüncesini panteist ya da panteizme eğilimli olarak yorumlamıştır.

Wenck, Cusanus'u her şeyin Tanrı'yla aynı olduğunu öğrettiğini iddia etmiş ve ayrıca onu "şeylerin kendi cinsleri içindeki bireysel varoluşlarını" yok etmekle itham

²³⁶ Casarella, "Power of The Possible", s. 34.

²³⁷ Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, s. 117.

²³⁸ Cusanus'un Öğrenilmiş Cehalet Hakkında adlı incelemesi yayınlandığı ilk andan itibaren ciddi şekilde yanlış anlaşılmıştır. Bunu yanlış anlayanlardan biri de Heidelberg Üniversitesi'nde Teoloji Profesörü olan John Wenck (ö.1460)'tir. Wenck, Cusanus'un eserine karşı kendi eseri olan Bilinmeyen Öğrenme Üzerine (De Ignota Litteratura, 1442 ya da 1443) ile ciddi bir polemik başlatmıştır. Wenck'in eleştirisi Cusanus'un dikkatini çektiğinde, Cusanus doktrinlerinin tahrif edilmesinden dolayı ona bir cevap yazmıştır: A Defense of Learned Ignorance (Apologia Doctae Ignorantiae, 1449). Wenck Cusanus'un öğrenilmiş cehalet doktrinini yanlış tanıtmıştır. Wenck'e göre, Cusanus'un zıtların Tanrı'da birleştiği öğretisi, Aristoteles'in çelişmezlik ilkesini alaşağı eder ve sapkınlığa yol açar: Teslis inancındaki kişiler ile Tanrı ile yaratılış arasındaki ayrımlar ortadan kalkar ve "Mesih'in insanlığının bireyselliği" yok edilir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck: a translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae*; Jasper Hopkins, "Nicholas of Cusa and John Wenck's Twentieth-Century Counterparts", *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1994, ss. 3-38.

etmiştir.²³⁹ Wenck, Cusanus'u yaratılışın ebedi olduğunu savunmakla itham eder ki bu ona göre yaratılışın anlamına aykırıdır. Bu nedenle Wenck, Cusanus'un "her şeyi tanrılaştırdığını, her şeyi yok ettiğini ve yok etmenin tanrılaştırma olduğunu belirtmiştir.²⁴⁰ Özellikle Wenck, Cusanus'un yaratık ile Yaratıcıyı özdeşleştirdiğini böylece Cusanus'un Tanrı'nın şeylerin mutlak mahiyeti (ya da özü) olduğunu iddia ettiğini ifade eder. Bu da yaratıklar arasında bir karışıklığa neden olur, çünkü eğer tüm yaratıklar özdeş bir öze sahipse, o zaman birbirlerinden farklı değildirler. Bu nedenle Wenck, Cusanus'un "güneşin mutlak mahiyetinin ayın mutlak mahiyetinden başka bir şey olmadığını" öğrettiğini ileri sürmektedir.²⁴¹ Dolayısıyla Wenck'e göre Cusanus düşüncesinde şeylerin mutlak mahiyetlerini ayırmak mümkün değildir.

Cusanus gerçekten de Öğrenilmiş Cehalet Hakkında'da Tanrı'nın her şeyi farklı özler aracılığıyla değil, mutlak öz olan kendisi aracılığıyla yarattığını söyler.²⁴² Tanrı her şeyin özüdür ve her şey Tanrı'da en tam gerçekliğine sahiptir. Dolayısıyla Tanrı'da düşünülen bir şey Tanrı'dır, kendinde düşünülen ise bağımlı bir şeydir. Ancak o bir şeyin varlığını başka bir şey olarak düşünmememiz gerektiği konusunda uyarır: Çünkü bir şeyin varlığının farklı bir şeyin olduğu gibi başka bir şey (aliud) olması söz konusu değildir. Cusanus, "Eğer bir şeyi Tanrı'da olduğu gibi düşünürseniz, o Tanrı'dır ve Birlik'tir", der.²⁴³ Cusanus bir şeyin iki varoluş tarzını ve bunlarla birlikte iki farklı özü ya da mahiyetini ayırt etmeye çalışmıştır. Ona göre her şeyin kendine ait olan ve onu bu sınırlı evrende olduğu şey yapan sınırlı bir doğası ya da sınırlı bir mahiyeti vardır. O halde bu evrende güneş ile ay arasında bir mahiyet farkından söz edebiliriz. Öte yandan Tanrı her şeyin mutlak özü ya da mahiyetidir. Burada Cusanus'un Tanrı'nın tek özü olan mutlak özden yaratıkları yarattığı bir taraftan da her şeye ait sınırlı özden bahsederek çelişkiye düştüğünü söylemek mümkündür.

²³⁹ Hopkins, *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck: a translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae*, s.27.

²⁴⁰ Hopkins, *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck: a translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae*, s. 35.

²⁴¹ Hopkins, *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck: a translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae*, s. 36.

²⁴² Cusanus, *DDI*, II, 9.

²⁴³ Cusanus, *DDI*, II, 2.

Hopkins, Wenck'in bu düşüncesinin, hem sınırlı olan ile Mutlak arasındaki sonsuz uçuruma yapılan vurgunun ihmal edilmesinden hem de yukarıdaki ayrımın belirsizleştirilmesinden kaynaklandığını belirtmiştir.²⁴⁴

Çünkü Cusanus diğer eserlerinde, Yaratıcı ile yaratılanı özdeşleştirdiği hissini tamamen ortadan kaldırmayacak şekilde, bireysel yaratılmış şeylerin varlığı ve doğası sorunundan sık sık bahsetmiştir. Genel olarak Cusanus, Tanrı'nın ne şu ne de bu olduğunu, onun bir Zat olarak tasavvur edilmemesi gerektiğini ileri sürer.²⁴⁵ Cusanus her şeyin Tanrı olduğunu, başka bir yerde Tanrı'nın bu şeylerden hiçbirini olmadığını, bireysel şeylerle bir tutulmaması gerektiğini ifade etmiştir.

Cusanus'un "Tanrı, her şey O'nun içinde olduğu için her şeyi kuşatır; ve O, her şeyin içinde olduğu için her şeyi açar."²⁴⁶ ifadesinden yola çıkarak Cusanus üzerine çalışma yapan akademisyenlerin pek çoğu Cusanus'un Öğrenilmiş Cehalet Hakkında adlı eserinde Cusanus'ta panteizme yönelik bir eğilim görmüştür.

Panteist eğilimler sergilediği düşünülen bölüm²⁴⁷, her şeyin her şeyde olduğu doktrininde, eğer her şey Tanrı'da ve Tanrı her şeyin içindeyse, o zaman her şey diğer her şeyin içindedir. Cusanus bu ifadeleri, Tanrı'nın evren aracılığıyla her şeyde mevcut olduğunu akıl yürüterek genişletir, "tıpkı bir zanaatkârın tasarımında bütünün (örneğin bir ev) bir parçadan (örneğin bir duvar) önce gelmesi gibi"; benzer şekilde, evren aracılığıyla her şey Tanrı'da mevcuttur.²⁴⁸ Bu bakış açısı daha sonra onun şu açıklamayı yapmasına izin verir: "Her şeyin her şeyde olduğunu söylemek, her şey aracılığıyla Tanrı'nın her şeyde olduğunu ve her şey aracılığıyla her şeyin Tanrı'da olduğunu söylemekten başka bir şey değildir."²⁴⁹ Bu ifadeleriyle biz de onun panteist bir tutum sergilediğini düşünmekteyiz.

Cusanus, doktrinini bir bedenin çeşitli üyeleri ve sonsuz çizgi örneğiyle iki şekilde açıklamıştır. İlk örnek şu şekildedir:

²⁴⁴ Nicholas of Cusa, **On Learned Ignorance**, s. 20-21.

²⁴⁵ Cusanus, **DDI**, I, 16.

²⁴⁶ Cusanus, **DDI**, II, 3.

²⁴⁷ Cusanus, **DDI**, II, 5.

²⁴⁸ Cusanus, **DDI**, II, 4.

²⁴⁹ Cusanus, **DDI**, II, 5.

Bu nedenle, her bir şeyde her şey huzurludur -tıpkı bir bedenün üyelerinde olduğu gibi, her biri diğerine (bir şey) katar ve hepsi hepsinden memnundur. Çünkü göz aslında eller, ayaklar ve diğer tüm üyeler olamayacağı için, göz olmakla yetinir; ayak da ayak olmakla yetinir. Tüm üyeler birbirlerine (bir şeyler) katar, böylece her biri olabileceği en iyi şekilde olduğu şey olur. Ne el ne de ayak gözün içindedir; ama göz doğrudan insanın içinde olduğu ölçüde gözün içindedirler. Ve aynı şekilde, ayak doğrudan insanın içinde olduğu sürece, ayaktaki tüm üyeler (ayaktır). Böylece, her bir üye her bir üye aracılığıyla doğrudan insandır ve insan ya da bütün, her bir üye aracılığıyla her bir üyededir, tıpkı parçalarda bütünü her bir parça aracılığıyla her bir parçada olduğu gibi. Bu nedenle, insanlığı sanki mutlak, karıştırılmaz ve tartışılmaz bir şeymiş gibi ele aldığımızı ve mutlak insanlığın kendisinde mutlak olarak var olduğu ve insanlığın kendisinden çıktığı bir adamı ele aldığımızı varsayalım. Bu durumda, mutlak insanlık, olduğu gibi, Tanrı'dır; ve sınırlı insanlık, olduğu gibi, evrendir. Mutlak insanlık ilksel olarak ya da öncül olarak insandır ve her bir üyede ya da her bir parçada sonradan vardır; ve sınırlı insanlık gözde, kalpte, vs. ve böylece her bir üyede sınırlı olarak her bir üyededir. Böylece, bu varsayımı uygun olarak, (1) Tanrı ile dünyanın bir benzerliğini ve (2) bu iki bölümde değinilen tüm noktalara ilişkin rehberliği ve (3) bu (karşılaştırmadan) çıkan diğer birçok noktayı bulduk.²⁵⁰

İkinci örnekte ise Cusanus şunu ifade eder:

Sonsuz bir çizginin bir çizgi, bir üçgen, bir daire ve bir küre olduğu açıktır. Şimdi, her sonlu çizgi, varlığını sonlu çizginin olduğu her şey olan sonsuz çizgiden alır. Bu nedenle, sonlu çizgide sonsuz çizginin olduğu her şey -yani çizgi, üçgen ve diğerleri- sonlu çizginin olduğu şeydir. Bu nedenle, sonlu çizgide her şekil sonlu çizgidir. Sonlu çizgide gerçekte ne bir üçgen ne bir daire ne de bir küre vardır; çünkü gerçekte çok olandan, gerçekte bir olan yapılmaz. Çünkü her şey aslında her şeyin içinde değildir; daha ziyade, çizgide üçgen çizgidir ve çizgide daire çizgidir ve bu böyle devam eder. Daha açık görebilmeniz için: Başka bir yerde gösterileceği üzere, bir çizgi bir nesne dışında bilfiil var olamaz. Şimdi, hiç kimse tüm şekillerin uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir nesne tarafından kuşatıldığından şüphe duymaz. Dolayısıyla, fiilen var olan bir çizgide tüm şekiller aslında çizgidir ve (fiilen var olan) bir üçgende (tüm şekiller) üçgendir ve bu böyle devam eder. Bir taşta her şey taşdır; bitkisel bir ruhta bitkisel ruh, yaşamda yaşam; duyularda duyular, görmede görme; işitmede işitme, hayal etmede hayal etme; akılda akıl, akılda akıl; Tanrı'da Tanrı. Öyleyse, şeylerin ya da evrenin birliğinin nasıl çoğulluk içinde var olduğunu ve tersine, (şeylerin) çoğulluğunun nasıl birlik içinde var olduğunu görün.²⁵¹

²⁵⁰ Cusanus, **DDI**, II, 5.

²⁵¹ Cusanus, **DDI**, II, 5.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi Cusanus her şeyin her şeyde doktrininin sonsuz çizgi örneğiyle ve bir bedenin çeşitli üyeleri örneğiyle açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu örneklerin felsefi açıdan anlaşılabilir olmadığını, her ikisinin de parça ve bütün arasındaki ilişkiye dair tamamen şüpheli bir kavrama dayandığını söylemek yerinde olacaktır.

Cusanus'a göre sonlu ve Sonsuz arasında bir orantı olmamasına rağmen, yine de zihinlerimiz, şeyler arasındaki sonlu ilişkilere dayanarak, Mutlak olanı anlaşılabilir bir şekilde kavramak için sonsuz bir ayarlama yapmak zorundadır. Cusanus, şeyler arasındaki benzerlikleri düşünmemizi ve ardından, sanki sonsuz bir büyütme kullanarak, taşın, insanın ya da ayın saf sınırsız sonsuz olasılığını tasavvur etmeye çalışmamızı önermektedir.

Cusanus'a göre Tanrı aslında sonsuz sayıda şey olduğu gibi, her bir şey de sonsuz olasılıkların tamamında vardır. Tanrı her şey olduğunda, mümkün olan her şekilde her şeydir. Dolayısıyla bir taş daha ağır ya da daha hafif olabiliyorsa, Tanrı bu iki olasılığın da gerçekliğidir. Yine, Cusanus Tanrı'nın varlığını sadece taştaki güçleri gerçekleştirmekle sınırlamaz, Tanrı aynı zamanda taştaki her olasılığı da gerçekleştirir.²⁵² Yani, bir taşı nihai Varlık Zemini'nde, yani Tanrı'da olduğu gibi tasavvur ettiğimizde, onu artık bir taş olarak değil, Tanrı olarak tasavvur ederiz, çünkü ona göre Tanrı'da her şey Tanrı'dır. Çünkü O'nun ilminde her şey mahiyeleri itibarıyla O'ndadır.

Hegel de Tanrı'nın insanda kendini sonlu bir şuur olarak ortaya koyduğunu belirtmiştir. İnsani ruhun bilgisi Tanrısal bir bilgi olursa, o zaman insan Tanrı'yı sonsuz bir tarzda tam olarak kavrar. Bu sonlu-sonsuz birliği Hegel'e göre tesadüfi bir birlik değil, bilakis mutlak, zorunlu ve mükemmel bir iç içe olma durumudur.²⁵³

Cusanus, Tanrı ve evren arasında bir başka paralellik tasvir etmek istemiştir. Ona göre bir şekilde Tanrı her şeyde ve her şey Tanrı'da olduğu gibi, başka bir şekilde evren her şeyde ve her şey evrendedir; ona göre Tanrı evrenin aracılığı ile her şeyde olduğu gibi, evrenin aracılığı ile her şey Tanrı'dadır. Hopkins'in de ifade ettiği gibi onun doktrininin özü farklı bir karşılaştırmaya dayanır: nasıl ki el, ayak vs. gözde, göz doğrudan insanda

²⁵² Cusanus, DC, II, 16.

²⁵³ Naim Şahin, **Hegel'in Tanrısı**, Çizgi Yay., 2001, Konya, s. 90-91.

olduğu sürece göz ise, güneş, ay vs. de herhangi bir şeyde, o şey doğrudan Tanrı'da olduğu sürece o şeydir. Cusanus, “fiilen var olan her şey, evrende olduğu gibi doğrudan Tanrı'dadır” önermesinden ve “Tanrı her şeydedir” önermesinden, her şeyde diğer her şeyin o şeyle sınırlı olarak var olduğu sonucunun çıktığını düşünür.²⁵⁴

Cusanus, Öğrenilmiş Cehalet Hakkında'da yaratılışla ilahi ilişkinin tesadüfi olmadığı doktrinini ve nedenine atıfta bulunmaksızın ele alınan yaratılmış varlığın salt hiçliği doktrinini²⁵⁵, Tanrı'nın her şeyin katlanması (complicatio) ve aynı zamanda her şeyin açılımı (explicatio) olduğunu savunmak için kullanır. Ona göre Tanrı kesinlikle cevher değildir, çünkü cevher için bazı arazlar zorunludur, yine de Tanrı quidditas absoluta mundi (evrenin mutlak mahiyeti)²⁵⁶'dir. Kanaatimizce Cusanus'un pek çok filozoftan farklı olarak Tanrı'nın cevher olmadığını düşünmesi O'nun zıddının olamayacağını düşünmesindendir. Aristoteles arazi, “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir”²⁵⁷ şeklinde tarif etmiştir. Ona göre cevherin aksine araz oluş ve bozuluşa tabidir.

Cusanus bir taraftan Tanrı'nın her şeydeki her şey olduğunu iddia etmekte, ancak aynı zamanda Tanrı'nın her bir şeyin özü olmakla bir şekilde sınırlı olduğunu reddetmektedir. Söz konusu yaratılan şey insan doğası olduğunda, durum daha da bulanıklaşır. Burada yaratılanın Yaratıcı ile ilişkisi sorunu tam olarak ifade edilemez olarak kalmıştır. Çünkü bu ilişkide insan gerçekten bilinmektedir. Cusanus'un da ifade ettiği gibi daha fazlasını anlamak için kendi cehaletimizi anlamamız gerekir.

Kanaatimizce belki de Maksimum'un “olabilecek her şey” olarak tanımlanması da kafa karışıklığına sebep olmuş olabilir. Çünkü eğer Maksimum gerçekten de olabilecek her şey ise, o zaman Tanrı'nın gerçekliği, olabilecek şeyler arasında yer alan evrenin gerçekliğiyle karışmış gibi görünmektedir.

Topaloğlu'nun belirttiği üzere Maksimumun evren üzerindeki faaliyetlerini diyalektik bir çerçevede ifade eden iki kavram katlanma (complicatio) ve açılma (explicatio)'dur. Din Felsefesi açısından bu iki kavramdan ilki panteistik, diğeri ise pan-

²⁵⁴ Nicholas of Cusa, **On Learned Ignorance**, s. 28-29.

²⁵⁵ Cusanus, **DDI**, II, 3.

²⁵⁶ Cusanus, **DDI**, II, 4.

²⁵⁷ Aristoteles, **Metafizik**, s. 10.

enteistik bir Tanrı tasavvurunu imlemektedir. Cusanus, bu kavramlardan ilkinin Mutlak Maksimum olarak tanımladığı Tanrı'ya, diğerini ise, Mutlak Maksimumun tezahür alanı olarak kendini ifşa ettiği evrene işaret etmek üzere kullanır. Böylece Cusanus'un bakış açısından Mutlak Maksimum olan Tanrı, varlıktaki birlik; âlem ise varlıktaki bütünlük ilkesi olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁸

O halde Cusanus'u Tanrı tasavvurlarından hangisini benimsemiştir? Evreni, yaratılmış varlıkları Tanrı'dan net bir şekilde ayırdığı için onun panteist olmadığını düşünüyoruz. Kanaatimizce Cusanus, her şey Tanrı'da olduğu ve insanın Tanrı ile sürekli oluşum içinde olan evrene müdahale ettiği düşüncesiyle pan-enteizme yakın bir tavır sergilemiştir.

Acaba Cusanus düşüncesinde Tanrı'nın İlim ve İradesi söz konusu mudur? Yoksa Tanrı bir zorunlu yasaya göre mi hareket etmektedir? Cusanus, evrenin meydana gelişinde sudur nazariyesini mi yaratmayı mı benimsemiştir?

2.5. Tanrı'nın İlimi, İradesi, Kudreti ve Yaratması

Cusanus'a göre yalnızca Tanrı her şeyi tam olarak bilir ve o, Mutlak Kesinliktir.²⁵⁹ Öğrenilmiş cehaletin farkında olan birisi Cusanus'a göre şunları söyler: “Biz kendimiz hiçbir şey değiliz ve kendi yeteneğimizle size hiçbir şeyden başka bir şey söyleyemeyiz. Çünkü biz kendimizi bile bilmiyoruz; aksine, yalnızca Tanrı ki O'nun anlayışıyla dilediği, emrettiği ve bizde olduğunu bildiği şeyiz. O, bizim hakkımızda bilgi sahibidir. Doğrusu hepimiz dilsiz şeyleriz. Hepimizin içinde konuşan O'dur, bizi O yaratmıştır, ne olduğumuzu, ne şekilde var olduğumuzu ve ne amaçla var olduğumuzu yalnızca O bilir. Eğer hakkımızda bir şeyler öğrenmek istiyorsanız, bunu bizde aramayın. Orada tek bir şeyi ararken her şeyi bulacaksınız. Yalnızca O'nda kendinizi keşfedebilirsiniz.”²⁶⁰ Dolayısıyla öğrenilmiş cehalet doktrini Tanrı'nın ilminin ne kadar yüce olduğunun ve her şeyi kuşattığının farkında olmayı öğretir.

Cusanus'a göre yine öğrenilmiş cehaletin farkında olan birisi O'nda her şey O olduğu için, hiçbir şeyden yoksun olmayacaktır. İnsana hem O'na dönük bir yüz hem de

²⁵⁸ Fatih Topaloğlu, “Erken Rönesans Döneminde Panteistik Temalı Bir Tanrı Tasavvuru -Nicholas of Cusa'da Tanrı-Âlem İlişkisi-”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22, 2, 2022, s. 238.

²⁵⁹ Cusanus, *DC*, I, 10.

²⁶⁰ Cusanus, *DDI*, II, 13.

O'nu aramak için içten bir arzu veren O'nun ayrıcalığıdır. O'nu aradığımızda, O çok lütfkârdır ve bizi terk etmeyecektir. Ona göre kendisini bize açıkladıktan sonra, “görkemi ortaya çıktığında” bizi ebediyen tatmin edecektir.²⁶¹

Cusanus düşüncesinde Tanrı'nın ışığında tüm bilgimiz mevcuttur; öyle ki, bilen biz olmayalım, Tanrı bizde bilsin. O'nun bilgisine yükseldiğimizde o zaman O bizim için meçhul olsa da yine de yalnızca entelektüel ruhumuza iletilen O'nun ışığında hareket ederiz, böylece O'nun ışığında O'na doğru ilerleriz. Dolayısıyla, Cusanus'a göre var olmak nasıl O'na bağlıysa, bilinmek de O'na bağlıdır. Karşılaştıracak olursak, nasıl ki rengin varlığı maddi ışığa bağlıysa, rengin bilgisi de aynı ışığa bağlıdır.²⁶²

Cusanus, Tanrı için İlk kavramını kullanır ki, hiçbir şeyin kendisinden daha önce ya da daha güçlü olmadığı şey anlamına gelir. Çünkü o her şeyi kendisinde birleştirir. O, her şeye Kâdir'dir. Tanrı, her şeye Kâdir Yaratıcıdır; her şeyin Yöneticisi, Düzenleyicisi ve Sahibidir; ve içinde Sonsuz Birlik ve Sonsuz Eşitlik bulunan Sonsuz Birlik olduğu için, her şeyin Muhafızıdır.²⁶³

Ona göre Tanrı kudretini nereden almaktadır? Bu kudret Mutlak ve tamamen Sınırsız her şeye gücü yeten Olasılıktan (posse) kaynaklanır; bundan daha kudretli hiçbir şey ne algılanabilir ne hayal edilebilir ne de anlaşılabilir; çünkü Mutlak Olasılık, hiçbir şeyin daha önce ya da daha mükemmel olamayacağı ve yokluğunda hiçbir şeyin kalamayacağı, tüm olasılıkların Olasılığıdır.²⁶⁴ Ona göre Tanrı kudretini kendisinden alır.

Cusanus'a göre her şeye Kâdir olan Baba, göklerin ve yerin Yaratıcısı olan Tanrı, hiçbir şeyin kendisinden daha kudretli olmadığı Olasılığın kendisinin, gökleri ve yeri ve her şeyi Kendisini göstermek için yarattığını söylemektedir. Çünkü tıpkı yapılan ve yapılacak olan her şeyde yalnızca İlk Yapıcının gücünün görülmesi gibi ve tıpkı hareket ettirilen ve hareket ettirilecek olan her şeyde yalnızca İlk Hareket Ettiricinin gücünün görülmesi gibi var olan ya da var olması mümkün olan her şeyde Olasılıktan başka bir şey görülemez.²⁶⁵

²⁶¹ Cusanus, **DDI**, II, 13.

²⁶² Cusanus, **DDI**, II, 13.

²⁶³ Cusanus, **DC**, II, 14.

²⁶⁴ Cusanus, **DAT**, 7.

²⁶⁵ Cusanus, **DAT**, 15.

Cusanus düşüncesinde “her şeye Kâdir Olan” ya da “tüm kudretin Kudreti” olan üçlü ve tek Tanrı, Olasılığın kendisi ile işaret edilir. O’nunla her şey mümkündür ve hiçbir şey imkânsız değildir ve O, tüm kuvvetin Kuvveti ve tüm kudretin Kudretidir. O’nun en mükemmel Tezahürü hiçbir tezahürün daha mükemmel olamayacağı Mesih’tir ve O’nun sözü ve örneğiyle insanları Olasılığın açık bir tefekkür vizyonuna (contemplatio) götürür. Bu tefekkür vizyonu da, zihnin en yüce arzusunu tek başına tatmin eden mutluluktur.²⁶⁶

Ona göre Tanrı, doğa gibi zorunlulukla işleyen sınırlı bir başlangıç değil, doğanın İlk’idir ve bu nedenle doğaüstü ve özgürdür, tüm şeyleri kendi iradesi ile yaratandır. Var olan şeyler yaratma iradesine uygun oldukları ölçüde kendi iradeleriyle var olurlar ve bu nedenle onların biçimleri onları yaratanın niyetidir. Bir niyet, niyet edenin bir benzeridir, bir başkasına iletilebilen ve bir başkası tarafından alınabilen bir benzerliktir.²⁶⁷ Dolayısıyla, her yaratık Her Şeye Kâdir olan İrade’nin bir niyetidir.

Söz gelimi her şeye Kâdir Tanrı Söz’ü ürettiğinde, Söz’e dahil olan şeyler gerçekte var kılınır. Örneğin, Her Şeye Gücü Yeten’in ‘Işık olsun’ dediğini varsayalım; bu durumda, Söz’e dahil olan ışık fiilen var olacaktır. Dolayısıyla, Tanrı’nın bu Sözü aklidir, öyle ki bir şey ki nasıl tasavvur ediliyorsa, gerçekte de öyledir.

Cusanus, Platon’un Faal Aklın zorunlulukla hareket ettiği düşüncesini eleştirmiştir. Çünkü ona göre Tanrı, doğa gibi zorunlulukla işleyen sınırlı bir başlangıç değil, doğanın Başlangıcıdır ve bu nedenle doğaüstü ve özgürdür ve tüm şeyleri iradi olarak yaratandır. Cusanus’a göre “Yaratılmış olan şeyler yaratma iradesine uygun oldukları ölçüde iradi olarak var olurlar ve bu nedenle onların biçimleri onları yaratanın niyetidir. Bu nedenle, her yaratık Her Şeye Gücü Yeten İrade’nin bir niyetidir.”²⁶⁸

Cusanus İlahi Aklın (intellectus), Her Şeye Kâdir Olan’ın Sanatı olduğunu ifade etmiştir. Her Şeye Kâdir olan bu sanat aracılığıyla Tanrı çağları, tüm yaşamı ve tüm zekayı yaratmıştır. Bu nedenle, bu sanatı kavramış olmakla insan, ilahi oğulluğu elde etmiş ve ölümsüz krallığın mirasçısı olmuş olmak demektir.²⁶⁹ Çünkü eğer akıl kendi içinde sonsuz yaşam ve sevincin yaratıcısı olan sanata sahipse, o zaman akıl, nihai bilgi ve mutluluğu

²⁶⁶ Cusanus, **DAT**, 28.

²⁶⁷ Cusanus, **DB**, 37.

²⁶⁸ Cusanus, **DB**, 38.

²⁶⁹ Cusanus, **DB**, 70.

elde etmiş demektir. Cusanus'a göre Yaratıcı Sanat Mutlak ve Sonsuz Sanat yani Tanrı'dır. Her şey Tanrı'nın Kendi Ruhu ya da İradesiyle işler. O'nun İradesinde Oğul'un bilgeliği ve Baba'nın her şeye gücü yetmesi vardır, böylece Tanrı'nın işi bölünmez bir Üçlü Birlik'in işidir.²⁷⁰

Bir şeyin yaratılma sebebi Cusanus'a göre Tanrı'nın her şeye gücü yeten iradesidir; iradesi ve her şeye gücü yetmesi O'nun varlığıdır. Cusanus yine Tanrı'nın her şeyi katlayan ve açan olduğunu, katlayan olduğu ölçüde her şeyin O'nda Kendisi olduğunu ve açan olduğu ölçüde her şeyde oldukları şey olduğunu, tıpkı bir imgede gerçekliğin kendisinin mevcut olması gibi, katlama ve açmanın nasıl gerçekleştiği konusunda tamamen cahil olduğumuzu ve sadece nasıl olduğunu bilmediğinizi kabul etmek zorunda olduğumuzu vurgulamıştır.²⁷¹

Cusanus, Kâdir ve Mürid olan Tanrı'nın her şeyi Kendisinden, her şeye Kâdir bir kaynaktan ürettiğini sık sık tekrar etmiştir. Ona göre her şey her şeye Kâdir olan iradeye itaat eder, Tanrı'nın iradesinin başka bir uygulayıcıya ihtiyacı yoktur. Çünkü her şeye gücü yetende irade eylemi, iradenin icrası ile çakışır. Cusanus bunu cam üfleyicisinin cam bir kap yapmasına benzetmiştir. Nefesini üfler ve bu nefes onun iradesini gerçekleştirir. Bu nefeste hem bir kelime ya da kavram hem de kudret vardır.²⁷² Çünkü cam üfleyicisinin gücü ve kavramı üflediği nefeste mevcut olmasaydı, böyle bir cam kap ortaya çıkmazdı. Ona göre Tanrı'nın yaratması da onun kudreti ve iradesi neticesinde ortaya çıkan bir tür üflemedir.

Cusanus'a göre evren olabileceği kadar mükemmel yaratılmıştır. Çünkü ne olarak yaratılabilecekse o olarak yaratılmıştır. Ancak yapılmış olanın yapılmış olma olasılığı Her Şeye Gücü Yeten Tanrı'nın mutlak yapma gücü değildir. Her ne kadar Tanrı'da yapılmış olma olasılığı ve yapma kudreti aynı şey olsa da, yine de her bir şeyin yapılmış olma olasılığının Tanrı'nın yapma kudretiyle aynı şey olması söz konusu değildir.²⁷³ Buradan hareketle, Cusanus Tanrı'nın evreni dilediği gibi yarattığını düşünmüştür. Dolayısıyla

²⁷⁰ Cusanus, **IDM**, 13.

²⁷¹ Cusanus, **DDI**, II, 3.

²⁷² Cusanus, **IDM**, 13.

²⁷³ Cusanus, **DLG**, I, 19.

evren son derece mükemmel olarak yaratılmıştır, çünkü tamamen mükemmel olan Tanrı'nın tamamen özgür iradesine uygun olarak yaratılmıştır.

Acaba yaratılan şey başka bir şey olarak yaratılabilir miydi? Cusanus'a göre İlk, olması mümkün olan hiçbir şeyde her şeye gücü yeten kudretini tüketmez. Böylece, yaratılmış hiçbir şey Gerçekleşmiş-olasılık değildir. Bu nedenle, yaratılan her şey olmadığı şey olmaya muktedirdir. Yalnızca İlk'in kendisi Gerçekleşmiş-olasılık olduğu için, olmadığı şeyi olmaya muktedir değildir.²⁷⁴ Dolayısıyla Tanrı değişmez.

Cusanus düşüncesinde sonsuzlukta, şeyler her zaman vardır, çünkü Tanrı onlara var olmalarını emreder. Daha önce var olmamalarının sebebi Tanrı'nın daha önce emretmemesidir. Bunu Cusanus, Adem üzerinden şöyle izah etme yoluna girmiştir:

Söz gelimi, ilk insan Adem'in yıllar önce var olduğunu ve bugün Adem gibi bir adamın doğduğunu okuduğumda, şu imkansız görünüyor: Adem o zaman vardı çünkü o zaman onun var olmasını Sen (Tanrı) diledin; aynı şekilde, diğer adam bugün doğdu, çünkü şimdi onun doğmasını Sen diledin; ve yine de, bugün doğan adamdan önce Adem'in var olmasını diledin. Fakat imkânsız gibi görünen şey zorunluluğun kendisidir. Çünkü şimdi ve sonra Senin Sözünden sonra gelir. Ve böylece, Sana yaklaşan birine, şimdi ve sonra, Senin ikamet ettiğin yeri çevreleyen duvarda tesadüfen görünür. Çünkü şimdi ve sonra cennet duvarının çemberinde çakışır. Ama Sen, Mutlak Sonsuzluk olan Tanrım, şimdi ve sonra'nın ötesinde varsın ve konuşuyorsun.²⁷⁵

Cusanus'un burada Tanrı her ne kadar zamandan münezzeh olsa da yaratmada zamana müdahale ettiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinde olan Tanrı'nın iradesiyle yaratılmışlardır.

Cusanus'ta her şeye Kâdir olan Tanrı'nın her şeyi eşit bir şekilde birleştirdiği, katlandığı ve açtığı görülmektedir. Her şeyde kudreti ve onun yansımalarını görmek mümkündür. Bu kudret, her şeyde her şeyin olduğu bir şeydir ve her şey, ona kendi tarzında katılır. Bu anlamda varlığı, iyiliği ve hakikati kudret gibi aynı şekilde düşünmek mümkündür. Bu bağlamda Cusanus, Tanrı'nın sıfatları olan her şeye Kâdir, Mürid ve İlim Sahibi olmayı yaratmayı anlamlandırmada birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüştür.

²⁷⁴ Cusanus, **DP**, 27.

²⁷⁵ Cusanus, **DVD**, X.

Cusanus, her şeyin zorunlu olarak Kudret sahibi bir iradeye boyun eğdiğini ifade etmektedir. Mutlak Kudret söz konusu olduğunda irade ile o iradeyi icra eden aynıdır, çünkü mürid, irade ile ifade edilen şeyi külli olarak kapsayarak onun kendisi olmuş olur. Dolayısıyla da bir sanat eserini düşündüğümüzde o, aslında sanatçıdır.

Tanrı'nın yaratması meselesi felsefe tarihinde baştan beri tartışılmaya devam edilen bir meseledir. Sözgelimi Platon'da Demiourgos, bir şeyi yok iken yaratmayan, mevcut olanı değiştirmeyen örneklerle ya da modellere göre biçimlendiren ve düzenleyen bir Tanrı anlamına gelir. Hristiyanlıkta Demiourgos'un yerini tek olan Tanrı alır ve O, bir malzemeye bağımlı olmadan ve kendisinin dışındaki modellere ihtiyaç duymadan dünyayı sayarak, ölçerek ve tartarak yok iken var eder. Bununla birlikte öncesinde Demiourgos ya da ikinci tanrının inşa etme ya da biçimlendirmede ortaya koyduğu uyum, düzen ve güzel gibi ilkeler Hristiyanlığa dahil edilir ve öncesinde Tanrı'yı zanaatkâr ya da sanatçı olarak nitelendiren metaforik kullanım Hristiyanlıkta da devam eder. Ancak bu defa yok iken var eden tek Tanrı'dan bahsedilir.²⁷⁶

Cusanus da yaratma ile ilgili Tanrı'ya şöyle sormuştur: “Senin için görmek yaratmaksa ve Sen Kendinden başka bir şey görmüyorsan, ama Kendinin nesnesi isen ... o zaman Sen Kendinden başka şeyleri nasıl yaratırsın?”²⁷⁷ O halde, yaratmayı nasıl anlamak gerekiyor? Cusanus bu soruya katlanma-açılma kavramlarından hareketle cevap vermiştir:

Tanrı'dan olan ama bunun sonucunda en yüce olan O'na hiçbir katkıda bulunamayan bir yaratma... Eğer yaratılış olarak bir araz kadar bile varlığa sahip değilse, tamamen bir hiçse, şeylerin çoğulluğunun Tanrı'nın hiçbir şeyde mevcut olmadığı gerçeği sayesinde ortaya çıktığını nasıl anlayabiliriz? Tanrı'nın her şeye gücü yeten iradesi nedendir; O'nun iradesi ve her şeye gücü yetmesi O'nun varlığıdır; çünkü tüm teoloji döngüseldir. Eğer öyleyse, Tanrı'nın her şeyi katlayan ve açan olduğunu katlayan olduğu ölçüde her şeyin O'nda Kendisi olduğunu ve açan olduğu ölçüde her şeyde oldukları şey olduğunu, tıpkı bir imgede gerçekliğin (veritas) kendisinin mevcut olması gibi bilseniz bile, katlama ve açmanın nasıl gerçekleştiği konusunda tamamen cahil olduğunuzu ve sadece nasıl olduğunu bilmediğinizi itiraf etmek zorunda kalacaksınız.²⁷⁸

²⁷⁶ İhsan Berk Özcangiller, “Cusanus'ta İkinci Tanrı Olarak İnsan ve Ölçme Edimi”, *Eskiye*, 48, 2023, s. 64.

²⁷⁷ Cusanus, *DVD*, XII.

²⁷⁸ Cusanus, *DDI*, II, 3.

Cusanus düşüncesinde Tanrı yaratılmış düzeni kendi içine alır ve evrende kendini açar ya da kendini gösterir. Buna göre, yaratılış Tanrı'dan ayrı ve Tanrı'ya karşı uydurulmuş bir şey değil, ilahi olanla yakından ilişkilidir.²⁷⁹ Kanaatimizce Cusanus, yaratılan her şeye kendine özgü bir kimlik veren, onu ilahi olanın mükemmel bir yansıması haline getiren, Tanrı'nın varlığını kendi varlığı olarak sahiplenen ve ona birleşik bir kozmos (evren) içinde bir yer sağlayan bir yaratılmış düzen anlayışı sunar. Ancak Tanrı'nın kendini yaratılıştaki ortaya koymasıyla Tanrı kendini kopyalamaz.

Cusanus düşüncesinde yaratma, bir bakıma Mutlak Varlığın kendisine benzemesi (assimilatio)²⁸⁰dir. Ona göre Mutlak Ayn olan Tanrıyla örtüşen birlik çoğaltılamaz olduğundan, bir olmayan da mutlak, çoğaltılamaz olan ayniyete erişemediğinden, bir olmayan, yalnızca çokluk itibarıyla mevcut bulunabilir. Cusanus'a göre çeşit çeşit de olsa her şey Ayn'ı seslendirir, haykırır ve bu seslendiriş kendine benzetme anlamına gelir.²⁸¹

Cusanus düşüncesinde yaratma nasıl gerçekleşir? Ona göre Tanrısal zihin tasavvur ettiğinde yaratma gerçekleşir.²⁸² Ona göre Tanrı'nın sözü nasıl özler yaratıyorsa, zihnimiz de kopyalar üretir. Jaspers, bunu şöyle açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır: Şeylerin çokluğu, sonsuz zihnin katlanmasının (complicatio) açılımıdır (explicatio). Evreni Tanrı'nın açılımının açılımı olarak adlandıırırsak, insan zihninin ulaştığı bilgi bu orijinal sürecin bir kopyasıdır. Örneğin, zihin sayıyı Bir'in açılımı olarak, büyüklüğü noktanın açılımı olarak, bileşimi basitliğin açılımı olarak, zamanı şimdinin açılımı olarak, zamansallığı sonsuzluğun açılımı olarak bilir. Zihin, düşüncesinin bu kopyalanmış içerikleriyle, onları asıllarına asimile edebilir; asıllarının kendilerini bilemez. Ancak bunu yaparken, her şekilde ilahi zihnin açılımını kopyalar. Tanrı şeyler hakkında kesin bilgiye sahiptir, çünkü onları yaratır. Şeylerin varlıklarını biz üretmeyiz, dolayısıyla onlar hakkındaki bilgimiz yanlış, yaklaşık ve varsayımsaldır. Tanrısal zihinde her şey kendi tam

²⁷⁹ Nancy Hudson, "Divine Immanence: Nicholas of Cusa's Understanding of Theophany And The Retrieval of A 'New' Model of God", *Journal of Theological Studies*, 56, 2, 2005, s. 455.

²⁸⁰ Cusanus, *DG*, I.

²⁸¹ Cusanus, *DG*, I.

²⁸² Cusanus, *Idiota De Mente*, 7.

ve orijinal hakikati içinde var olur. Bizim zihnimizde her şey orijinal hakikatin imgesel temsilleridir, yani düşünme biçimimiz kavramsaldır.²⁸³

Cusanus'a göre Tanrı'nın Oğlu yani İsa, "tüm yaratılışın ilk doğanı"²⁸⁴dır. Cusanus, ilk doğan sıfatını Tanrı ve insan olan İsa için kullanır. Ona göre Tanrı Oğlu ontolojik olarak kendi yarattığı ve üstlendiği insanlıktan önce gelse de zamansal olarak ondan önce gelmemiştir. Cusanus düşüncesinde İsa bakire doğum yoluyla zamana girmiştir²⁸⁵ ancak O, Tanrı'yla birlikte zamanın üstünde ve tüm şeylerden önce var olmuştur. Cusanus, bu konuyu şöyle açıklar: "Bir sesin solunan havadan oluşması gibi, bu Kutsal Ruh da soluk verme yoluyla, bakire kanının doğurgan saflığından hayvan bedenini oluşturmuştur. O, insan doğası olması için akıl eklemiştir. Baba Tanrı'nın Sözü'nü öyle içsel olarak birleştirdi ki, Söz insan doğasının varoluş merkezi olmuştur."²⁸⁶ Buradan Cusanus düşüncesinde İsa Mesih'in Tanrılık yönüyle zaman dışında, fakat Meryem'den doğarak insan olması yönüyle de zamana dahil olduğu vurgulanmıştır.

Cusanus, bazen evrenin Tanrı'dan sudur ettiğinden/emanatio²⁸⁷ bahsetse de sudurdan kastı kanaatimizce Hristiyanlığın ex nihilo yaratılış doktriniyle çelişen bir anlamda değildir. Her şey yaratılışın kaynağı Tanrı'dan gelir, yaratılışın sonu olarak O'na Mesih aracılığıyla geri döner.²⁸⁸ Onun her şeyin O'ndan çıkıp O'na döneceği düşüncesi, Yeni-Platonculuğun her şeyin Bir'den çıkıp yine Bir'e döndüğü döngüsellğe benzemektedir.

Aquinas da dahil olmak üzere Hristiyan Yeni-Platoncular için emanatio (sudur) teriminin sıklıkla creatio (yaratma) ile eşanlamlı olarak kullanıldığına ve yaratılan ile Yaratıcı arasında var olan zorunlu ilişkinin tek taraflı olduğuna işaret etmişlerdir. Bu, yaratılmış varlığın bakış açısından zorunludur; Birliği bir başkasıyla olan tüm ilişkiyi aşan Yaratıcı için zorunlu değildir.

Acaba Cusanus'un Yaratıcı ve yaratılan arasındaki ayrıma ilişkin bir düşüncesi var mıdır?

²⁸³ Jaspers, **Anselm and Nicholas of Cusa**, s.39.

²⁸⁴ Cusanus, **DDI**, III, 4.

²⁸⁵ Cusanus, **DDI**, III, 5.

²⁸⁶ Cusanus, **DDI**, III, 5.

²⁸⁷ Cusanus, **DDI**, II, 4.

²⁸⁸ Cusanus, **DDI**, III, 3; Cusanus, **DDI**, III, 11.

Cusanus’a göre yaratılış Tanrı’nın bir yansımasıdır, Sonsuz Form’un görüntüsüdür.²⁸⁹ Ona göre “yansıma” ve “imge” terimleri, esas olarak yaratılışın olumlu anlamda sahip olduğu her şeyi Tanrı’ya borçlu olduğunu, zira bağımsız olarak önceden var olan maddi bir ilkedен biçimlendirilmek yerine ex nihilo olarak yaratıldığını vurgulamak için kullanılır. Cusanus yaratılışın “Tanrı’ya çok benzeyen bir şey”²⁹⁰ olduğunu söylerken, her yaratığın olabildiğince mükemmel bir durumda yaratıldığını ve yaratılan her şeyin mükemmel olduğunu (başka bir yaratılmış şeye kıyasla daha az mükemmel görünse bile) belirtmek ister. Dolayısıyla, yaratılışın mükemmel olduğu gerçeği ile Tanrı’nın kesinlikle mükemmel olduğu gerçeği arasında bir paralellik vardır. Yine de yaratılan mükemmellik İlahi Mükemmelliğe benzemez; ne de yaratılışın başlangıçta olabildiğince mükemmel olması, düşüş’ün bir sonucu olarak kusurlu hale gelmesini engellemez. Dolayısıyla Cusanus her bir yaratığı yaratılmış bir Tanrı olarak adlandırdığında, bunu Tanrı’nın yaratırken cimri olmadığını vurgulamak için yapar: Tanrı, yaratıklara alınabildiği kadar varlık ve mükemmellik vermiştir. Bir şeyin mükemmellik derecesi Tanrı’dan gelir; kusurluluğu ve sınırlılığı ne Tanrı’dan ne de herhangi bir pozitif nedenden gelir, sadece olumsuzluktan gelir.²⁹¹

Cusanus için yaratıkların yaratılmadan önce O’nun ilminde Tanrı’ya dahil olduğunu, yani Tanrı’nın ilminde bunların bulunduklarını ve bu şekilde Tanrı’ya dahil oldukları için yaratılmış Tanrı olduklarını ifade etmek gerekir. Evren yaratılışından önce zamansal olarak Tanrı’da değildir çünkü yaratılıştan “önce” zaman yoktu. Augustinus gibi Cusanus da zamanın evren ile birlikte yaratıldığına inanır. Dolayısıyla, evrenin zamanın başlangıcından beri var olduğu bir anlam vardır. Çünkü zamanın kendisinin bir başlangıcı vardır.²⁹² Ona göre yaratıkların ilmi Tanrı’da var olduğu için yaratıkların Tanrısal nitelikleri buradan gelir. Tanrı dilediğinde onlara form verir. Zaman Tanrı’da olmayacağı için form işi bir sürecin içerisinde olması gerekir. Tıpkı süreci filozoflarda olduğu gibi Cusanus’ta da Tanrı’nın bir süreç olduğunu söylemek mümkündür.

Buna göre, yaratılmış şeyleri nihai anlamda tamamen Tanrı’nın gücünden türetilmiş olarak ve Tanrı’dan açılmış olarak iki farklı şekilde görebiliriz: “Maksimum’da

²⁸⁹ Cusanus, **DDI**, II, 2.

²⁹⁰ Cusanus, **DDI**, II, 2.

²⁹¹ Cusanus, **DDI**, II, 3; Nicholas of Cusa, **On Learned Ignorance**, s.21-22.

²⁹² Nicholas of Cusa, **On Learned Ignorance**, s. 22.

onlar gerçekten de Maksimum'dur, ancak sonluluklarına uygun olarak değil; daha ziyade, onlar katlanmış (complicatio) bir şekilde Maksimum Birlik'tir." İkinci bakış açısından, sonluluklarına göre ve Tanrı'dan ve birbirlerinden ayrı olarak var oldukları söylenebilir. Yine de Tanrı'dan farklı ve Tanrı'dan açılmış (explicatio) olsalar bile, bir anlamda Tanrı'da var olmaya devam ederler. Birinci anlamda Tanrı'da Tanrı olarak var olurken, ikinci anlamda Tanrı'da kendileri olarak var olurlar:

Gerçekte var olan her şey Tanrı'da vardır, çünkü O her şeyin gerçekliğidir. Dolayısıyla, evren fiilen var olan her şeyde büzüldüğüne/sınırlandığına göre evrende olan Tanrı'nın her şeyde olduğu ve fiilen var olan her şeyin evrende olduğu gibi doğrudan Tanrı'da olduğu açıktır.²⁹³

Birinci anlam, şeylerin Tanrı'da Tanrı'yı kuşatmış olarak var olma biçimiyle; ikinci anlam ise Tanrı'dan açılmış olarak var olurken Tanrı'da var olmaya devam etme biçimiyle uyumludur. Her ne kadar katlanma durumu zamansal olarak açılma durumundan önce gelmese de bu tasavvur Cusanus'un katlanma ve açılma (complicatio-explicatio) dilini kullanmasını sağlar. O halde, mutlak olarak Tanrı'da katlanmış olarak bakıldığında, her şey Tanrı'dır; çünkü orada kendi sonlu benliği değildir. Tanrı'dan açılmış olarak bakıldığında, hiçbir şey Tanrı değildir; çünkü burada sonlu, daralmış kendisidir ve Tanrı olmaktan ziyade Tanrı'ya benzerliğine katıldığı söylenir.²⁹⁴

Hopkins, Cusanus'un yaratılanlar ile ilgili düşüncesinden yola çıkarak şöyle bir soru sormuştur:

Eğer pozitif teoloji İlahi Varlık'tan sonsuz derecede uzak olan benzerliklerde son buluyorsa ve eğer olumsuz teoloji Tanrı'yı yalnızca Kavranamaz Sonsuzluk olarak kavırıyorsa, Cusanus'a yaratıklardan Tanrı'nın bir yansıması ya da görüntüsü olarak bahsetme hakkını veren nedir? Yaratılış temelinde Tanrı'nın sonsuz gücünü ve ilahiliğini nasıl açıkça görebilir?²⁹⁵

Cusanus buna şöyle cevap vermiştir:

Yaratılanın Yaratıcı ile karşılaştırmalı bir ilişkisi olmadığından, yaratılan hiçbir şey Yaratıcı'ya ulaşılacak bir güzelliğe sahip değildir. Ancak yaratılmış şeylerin güzelliğinin ve süslemesinin büyüklüğünden, sonsuz ve anlaşılmaz derecede güzel olana doğru

²⁹³ Cusanus, **DDI**, II, 5.

²⁹⁴ Nicholas of Cusa, **On Learned Ignorance**, s. 22-23.

²⁹⁵ Cusanus, **DDI**, II, 2; Ayrıca Bkz. Cusanus, **On Learned Ignorance**, s. 15-16.

yükseliriz, tıpkı bir zanaat eserinden zanaatkâra yönlendirildiğimiz gibi, zanaat eseri zanaatkârla karşılaştırmalı bir ilişki taşımasa da.²⁹⁶

Cusanus, Sonsuz'un karşılaştırmalı ilişki ile anlaşılamayacağını dile getirirken karşılaştırmalı ilişki bir açıdan bir mutabakata işaret ederken aynı zamanda bir başkalığa da işaret ettiğinden, sayıdan bağımsız olarak anlaşılamayacağını, sayının karşılaştırmalı olarak ilgili her şeyi kapsadığını, bu nedenle, karşılaştırmalı ilişkinin zorunlu koşulu olan sayının, yalnızca nicelikte değil, aynı zamanda her ne şekilde olursa olsun, esasen ya da tesadüfen uyuşabilen ya da farklılaşabilen her şeyde mevcut olduğunu belirtir. Cusanus, "...bu nedenle Pythagoras her şeyin sayıların gücü aracılığıyla oluşturulduğunu ve anlaşıldığını düşünmüştür."²⁹⁷ diyerek Sonsuz'un anlaşılma çabasında sayının önemini Pythagoras'a vurgu yaparak izah etmiştir.

Cusanus, yaratmayı da zıtların birliği düşüncesiyle izah etmeye çalışmıştır. Filozofumuz, zıtların birliğini bizi Tanrı'dan ayıran bir duvara benzeterek, duvarın bu tarafında yaratıcıyı kavramaya çalışan düşünce olduğunu, duvarın ötesinde ise hiçbir ismin yeterli olmadığı, düşünme ve konuşma perdeleri arasından görülemeyen, hiçbir şekilde ifade edilecek ya da kavranacak bir şey olmayan ama her şeyin üzerinde sonsuzca yükselen sonsuzluk olduğunu²⁹⁸ metaforik bir üslupla anlatmıştır. Cusanus'un yaratan ve yaratılan arasında bir duvar olarak zıtların birliğini yaratmayı açıklamak için kullandığını görüyoruz. Tanrı'nın ilminde her şey katlanmış/complicatio olarak mevcuttur. Tanrısal zihin onu tasavvur ettiğinde yaratma gerçekleşmiş ve yaratma Tanrı'nın açılımı olmuştur. Bu açıdan Cusanus'un yaratma ile suduru birbirinin yerine kullandığını söylemek mümkündür.

Kanaatimizce Cusanus'un her şeye Kâdir ve İrade sahibi bir Tanrı'dan bahsetmesi Tanrı'yı bir Zat olarak gördüğünün kanıtıdır. Ancak o, Tanrı'nın evrende ilişkisinde içkin bir Tanrı olduğunu düşünmektedir. Tanrı'nın yani varlıkların mahiyelerini oluşturan varlık alanının sudur ederek içinde bulunduğumuz evreni yaratması durumu söz konusudur. Tanrının açılımı Tanrının iradesine bağlı olarak ise bu açılma bir çeşit yaratmadır. İslam filozoflarında da sudur konusunda bu tarz bir temellendirme görmemiz mümkündür. Felsefesinde Tanrı'yı merkeze alan Cusanus, acaba insanı nasıl konumlandırmıştır?

²⁹⁶ Cusanus, **ADI**, 18, 26.

²⁹⁷ Cusanus, **DDI**, I, 1.

²⁹⁸ Cusanus, **DVD**, XII.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CUSANUS'UN İNSAN ANLAYIŞI

İnsan nedir? Hangi unsurlardan meydana gelmiştir? Unsurların insana nasıl bir etkisi vardır? Bu gibi sorular insan zihnini öteden beri meşgul etmiştir. Cusanus da bu meselelerle ilgilenen filozoflardan biridir.

3.1. İnsanın Mahiyeti

Biyolojik açıdan insanın, diğer canlılar gibi canlı bir organizmadır. İnsanla diğer canlılar arasında şekil farkından başka bir de mahiyet farkı mevcuttur. Mesela bilinçlilik (şuurluluk), bilmek, anlamak, düşünmek gibi yetilerle donatılmış olan insan, bilip anlayanın ve düşünenin kendisi olduğunun farkında ve bilincindedir. Yine insan, iradeli hareket edendir. İnsan kendisi ve dış dünya hakkında sorular sormakta ve bunlara cevaplar arayıp bilgi sahibi olmaktadır. Fakat hayvanlar için durum çok farklıdır. Hayvanlar, hayatını koruma, beslenme, neslini koruma içgüdüleri ile donatılmış ve çevrelerine uyum sağlayabilecek şartlarda yaratılmıştır. İnsan, tabiatta bedenen çok zayıf olarak yaratılmıştır. Fakat akli sayesinde insan, hayvanlardan çok daha kuvvetli hale gelir, gıdasını bulabilir, ısınabilir.²⁹⁹

İlahi dinlere mensup insanlar, insanın yaratılmış bir varlık olduğunu ve dünyada insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğunu kabul etmişlerdir. Ruh, genel anlamda insanın fiziksel olmayan yeri olarak ele alınabilir. Teolojik anlamda ruh, bedenin ölümden sonra kişinin varlığını sürdüren kısmı olarak tanımlanabilir. Toprakta yaratılan cesedin akıbeti yine toprak olduğu halde ruh yönüyle Tanrı insanı ebedilik fitratıyla yaratmıştır.³⁰⁰ Aristoteles ruhu “bilkuvve hayata sahip olan bir cismin entellekheiasıdır.”³⁰¹ Yani ruh, canlıyı canlı yapan, onu cansızdan ayıran sebeptir. Ölüm gerçekleştiğinde ruh bedenden ayrılınca beden formunu kaybeder ve parçalanır.

Cusanus da insanın ruh ve bedenden müteşekkil düalistik bir yapıda olduğunu düşünmektedir. O, ruhu boyling topunu bir el atışıyla irademizi yerine getirirken topun

²⁹⁹ Muhittin Bağçeci, “İnsanın Mahiyeti ve Ruh”, **Bilimname**, 8, 2, 2005, s. 34.

³⁰⁰ Süleyman Toprak, **Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)**, Üçüncü Baskı, Sebat Ofset, Konya, 1990, s. 19.

³⁰¹ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, 2. Baskı, Alfa Yay., İstanbul, 2010, s. 65.

hareket etmesini sağlayan itici güç örneği üzerinden açıklar. Ruh da insanı hareket ettirir. Buna da rasyonel ruh adını verir. Canlandırmak ruhun yararınadır, bu nedenle canlandırmak hareket ettirmektir. Cusanus, insan ruhunun entelektüel hareketinin ise her zaman devam ettiğini düşünmüştür.³⁰²

Buna karşın Cusanus'a göre canlandırma, kendi doğası gereği canlı olmayan bir bedende meydana gelen bir yaşam hareketidir. Çünkü yaşam olmadan beden gerçek bir beden olarak kalır. Dolayısıyla bir cisimde meydana gelen hareket sona erebilir. Çünkü zihin olarak da adlandırılan bu güç, bedende canlanmayı, algılamayı ve hayal etmeyi bıraktığında bedeni terk eder.³⁰³ Burada Cusanus'un ruhu (anima) zihinle (mens) eş anlamlı olarak kullandığı ifade edebilir.³⁰⁴ Felsefe tarihinde özellikle Yeni-Platoncu gelenekte zihin, ruh ve gönül birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.³⁰⁵

Cusanus, bowling topunu bedene ve onun hareketini de ruha benzetmiştir. Bir adam bowling topu yapar ve onun hareketini üretir, bunu da bir itici güçle ona yükler. Yüklenen hareket görünmez, bölünmez ve hiçbir yerde mevcut değildir.

Cusanus'a göre ruh olarak adlandırılan hareket, bedenle birlikte yaratılır ve bowling topu örneğinde olduğu gibi bedene yüklenmez. Aksine, hareket bedene katılır ama öyle bir şekilde katılır ki bedenden ayrılabilir. Bu nedenle hareket yani ruh bir cevherdir.³⁰⁶

Cusanus'a göre ruh cisimsiz bir cevherdir, ruh algılama gücüdür; aynı zamanda hayal gücüdür; aynı zamanda anlama yetisi ve akıldır. Ona göre ruh bedenin içinde hem algılama hem de hayal gücünü kullanır; bedenin dışında ise anlama yetisi ve akıl gücünü kullanır. Dolayısıyla tek bir cevherden oluşan ruhta algılama, tahayyül, anlama yetisi ve akıl, farklı idrak etme tarzlarıdır.³⁰⁷

³⁰² Cusanus, **DLG**, I, 23-24.

³⁰³ Cusanus, **DLG**, I, 24.

³⁰⁴ Cusanus'a göre bir insanın zihni ve ruhu bir ve aynı şeydir. Kendi içinde zihindir, ancak işlevi bakımından ruhtur. Tıpkı bir hayvanda algılama gücü ile gözün görme gücünün tek bir güç olması gibi. Bkz. Cusanus, **DM**, I.

³⁰⁵ Bkz. Markus Führer, **Echoes of Aquinas in Cusanus's Vision of Man**, Lexington Books, New York, 2014, s. 110-111.

³⁰⁶ Cusanus, **DLG**, I, 25.

³⁰⁷ Cusanus, **DLG**, I, 26.

Cusanus ruhun kendini hareket ettirmesine yine matematikten örnek verir: Ruh ayırt eder, soyutlar, böler ve birleştirir. Bazı akıl yürütmeler sürekli ve değişmezdir: örneğin, 4'ün 2 olmadığı (akıl yürütmesi): “4, 2'nin içermediği üç şeyi içerdiğine göre, 4, 2 değildir.” Bu akıl yürütme değişmezdir. Dolayısıyla ruh değişmezdir. Şimdi, anlama yetisi (ratio) bu şekilde akıl yürütme yoluyla ilerlediğinde, bu işlemin rasyonel olduğu kesindir. Dolayısıyla rasyonel ruh akıl yürütürken kendi kendine hareket eder.³⁰⁸

Cusanus eserlerinde entelektüel ruhtan da bahseder. Entelektüel ruhu da tıpkı Tanrı anlayışı gibi üçlü birlik olarak değerlendirir: entelektüel ruhun üç gücü sırasıyla düşünme, değerlendirme ve karar vermedir. Hakkında düşünmek değerlendirmeyi başlatır ve karar vermek hakkında düşünmekten ve değerlendirmekten ilerler ve bunların üçü yalnızca kendini mükemmel bir şekilde hareket ettiren canlı bir harekettir, mükemmel bir şekilde hareket etmelidir.³⁰⁹ Cusanus'un eserlerinde rasyonel ve entelektüel ruha sık sık yer verse de bunların ayrımını net bir şekilde ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir.

Cusanus'a göre sonsuz ve en mükemmel Güç, yani Tanrı, onda daha fazla parladığı için ruh da mükemmeldir. Çünkü buna göre, Tanrı ebedi olduğu gibi, ruh da ebedidir; çünkü ebediyet, ebedi olanda geçici olanda olduğundan daha iyi parlar.

Cusanus insan ruhunu bir cevher yani insanı insan yapan şey olarak bedenden ayrılabilen bir nevi formdur. Onun vurguladığı şey insanda ruh dediğimiz tek bir cevher olduğu ve bunun birçok gücün gücü olduğudur. Ancak bu cevherin, akletme gücüne uygun olarak bir bedene ihtiyaç duymadığı kesindir. Fakat ruh insanda akli ve şaşmaz bir güç olan bir cevher olduğundan, asla yok olmayacağı düşünülür.³¹⁰

Cusanus'a göre, rasyonel ruh anlama yetisi (ratio) yoluyla ayırt eder. Ruh, görünen şeyleri görme yoluyla, işitilebilen şeyleri işitme yoluyla ve genel olarak algılanabilir şeyleri duyular yoluyla kavraya da, yine de yalnızca anlama yetisiyle ayırt eder. Örneğin, konserde şarkı söyleyenleri duyduğumuzda, seslerine duyularımız aracılığıyla ulaşırız; ancak seslerin farklılıklarını ve anlaşmalarını aklımız ve öğrenmemiz aracılığıyla ölçeriz. Bu rasyonel gücü vahşi hayvanlarda bulamayız, çünkü hayvanlarda sayı sayma ve

³⁰⁸ Cusanus, **DLG**, I, 28.

³⁰⁹ Cusanus, **DLG**, I, 32.

³¹⁰ Cusanus, **DLG**, I, 37.

oranlama gücü yoktur. Bu nedenle, duyuları aracılığıyla bizim gibi seslere ulaşmalarına ve seslerin uyumuyla haz duymalarına rağmen, müzik öğrenme yetenekleri yoktur. Bu nedenle, ruhumuza rasyonel denir, çünkü o bir çıkarım gücü, bir sayma gücü, bir ayırt etme gücü ve bir oranlama gücü olarak her şeyi kendi içinde barındıran bir güçtür. Bu güçler olmaksızın mükemmel bir ayırt etme gerçekleşemez. Örneğin, işitme duyusu vasıtasıyla ruh (seslerin) hoş armonik uyumunun bir sonucu olarak bir zevk hareketiyle harekete geçtiğinde ve kendi içinde uyumun nedeninin sayısal bir orana dayandığını bulduğunda, o zaman sayı vasıtasıyla müzikal uyumlar hakkında çıkarım yapma disiplini icat eder.³¹¹ Dolayısıyla Cusanus'un, Aristoteles'in psikoloji anlayışı gibi ruhu, insani, hayvani ve bitkisel olarak birbirinden ayırdığını görüyoruz. İnsan diğerlerinden farklı olarak ayırt etme gücü sayesinde rasyonel ruha sahiptir.

Cusanus'a göre ruh tüm görüşlerinde tek bir şeyi amaçlar: rasyonel gücü aracılığıyla kendisinin ve diğer tüm şeylerin nedenini görmek ve kavramak. Örneğin, ruh kendisi de dahil olmak üzere her şeyin nedeni ve sebebinin kendi canlı aklında mevcut olduğunu tespit ettiğinde, o zaman yüce iyilikten, daimî huzurdan ve daimî hazdan zevk alır. Rasyonel ruh kendini bilmedikçe huzur bulamaz; bu da kendi içinde, yani rasyonel gücünde, kendi arzusunu bilmesinin ebedi nedenini görmedikçe ve hissetmedikçe gerçekleşemez.³¹² Bu nedenle öz-bilinç kavramı Cusanus'ta önemli bir yer teşkil etmektedir.

Bununla birlikte, Cusanus, sonlu akla ve onun işleyişine nasıl bakmaktadır? Aklın işleyişinin herhangi bir değeri var mıdır? Her şeyden önce, eğer her şey Tanrı'dan geliyorsa, o zaman zihinlerimizin Tanrı'nın zihninin yapılandırılmış biçimleri olduğunu ve dolayısıyla gizli olarak mümkün olan tüm fikirleri içerdiğini öğretir.³¹³

Zihnin fiili işleyişi Cusanus tarafından üç katlı bir süreç olarak görülür. Zihin, ayrı adlara ve güçlere sahip olan ama aynı zamanda her biri diğerlerine birlikte nüfuz ettiği için bir bütünlük oluşturan duyular, anlama yetisi (ratio) ve akıl (intellectus)dan oluşur.³¹⁴ Duyular mens(zihnin)'in işleyişi için temeldir çünkü onlar olmadan hiçbir imge

³¹¹ Cusanus, **DLG**, II, 90-91.

³¹² Cusanus, **DLG**, II, 101.

³¹³ Cusanus, **DDI**, I, 10.

³¹⁴ Cusanus, **DM**, 11; Cusanus, **DC**, II, 14.

oluşamaz.³¹⁵ Değişken şeylerle ilgili olduğu için oluşumları en az güvenilir olan şey olsa da, uyarıcıları aktaran duyuların aracılığı olmadan anlama yetisinde hiçbir şey olmaz. Bedenlere sahip olmamızın nedeni duyusal bilgiye duyulan ihtiyaçtır.³¹⁶ Anlama yetisi, şeyleri sınıflandırarak ve adlandırarak çalışır. Cusanus düşüncenin ölçü olduğunu savunur ve mens kelimesinin etimolojik olarak metari (ölçülecek) ile ilişkili olduğunu, çünkü doğal dünyayı kavramak için sınır koymak ve isimler vermenin anlama yetisinin doğası olduğunu söyler.³¹⁷

Cusanus'a göre duyuların anlama yetisine bilgi sağlaması gibi, anlama yetisi de zihne (mens) ve akla (intellectus) hizmet eder. İnsanı diğer yaratıklardan ayıran ve onu sonlu noktasal sınırları içinde daha büyük bir hakikat seviyesine ulaşma kapasitesine sahip kılan akıldır. Akıl, her nasılsa, daha yüksek hakikatler oluşturabileceği gerçekleri toplamak için anlama yetisine ihtiyaç duyar.³¹⁸

Akıl anlama yetisine iner ama daha sonra aklın ayırt etme ve karşılaştırma yetilerinin erişebileceğinden daha yüksek seviyelerde çalışmaya devam eder. Anlama yetisi, duyusal bilgiye dayalı olarak şeyleri bireyselleştirerek maddi dünyanın anlaşılmasını sağlar. Ancak akıl, sürekli değişen maddi dünyaya bağlı olmayan hakikatleri arzular. Duyular ve anlama yetisi olguları ayırt eder; akıl onlara daha yüksek anlamlarını verir ve nihai basitliklerini ifade edemeyeceğini kabul eder. Akıl bu çabayı hakikati arzuladığı ve hakikatle sınırlı olduğu için gösterir. Zihin bir araç olarak kendisiyle hareket ederek, doğasında var olanı ortaya çıkarır.³¹⁹

Cusanus'a göre akıl düzeyinde işleyen zihnin insanı insan yapan şey olduğu ve aklın Tanrı'nın sureti olduğu için insan düşüncesinin de ruh olduğu önemli bir noktadır. Ruh ve akıl "anlıkta gözün duyusal gücünün görsel güçle birleşmesi anlamında birdir. Ruhun ve aklın amaçları birdir: bilgi yoluyla kaynaklarıyla yeniden birleşme. Aklın varlığı bilgi ya da hakikattir, dolayısıyla ne kadar çok bilmeye çabalarsa o kadar çok olabilir."³²⁰ Bilmek istemediği sürece entelektüel ruh ölür çünkü bilgi onun varlığıdır ve

³¹⁵ Cusanus, **DDI**, I, 11.

³¹⁶ Cusanus, **IDM**, 2.

³¹⁷ Cusanus, **DM**, 1; Mary L. Haab, **The Nature of The Individual in the Thought of Nicholas of Cusa**, Masters Theses, Western Michigan University, 1976, s.37-38.

³¹⁸ Cusanus, **DC**, I, 7.

³¹⁹ Haab, **The Nature of The Individual in the Thought of Nicholas of Cusa**, s. 42.

³²⁰ Cusanus, **DDI**, III, 9.

bu nedenle insanı insan yapan şey ölür. Dolayısıyla Cusanus'a göre aklın amacı ve doğal arzusu en yüksek ya da dini hakikatlerin peşinde koşmaktır. Ölümden sonra öğrenilmiş cehaletimiz kesin bilgiye dönüşecek ve bu da sonsuz ve sınırsız bir sevinç getirecektir. Kurtuluş, Tanrısal doğalarımızı tatmin eden entelektüel tatmin olacaktır. O zaman "tüm insan ruh (spirit)³²¹ olan zihne dönüşür ve bedeni (hala gerçekten bir beden olan) ruhun içine çekilir".³²² Ruh (spiritus) ve canla (anima) bir olan ve Akıl tarafından yönetilen akıl sayesinde, eğer istersek Tanrı'yı arayabilir, O'nun hakkında bilgi edinebilir ve nihayetinde O'nu bulabiliriz. İnsan aklı insandaki Tanrı'dır ve insan Tanrı'da olduğu zaman Tanrı'dır.³²³ Cusanus'a göre zihin sayesinde Tanrı hakkında malumata sahip olabilir, zihin bu gücüyle Tanrısaldır. Ancak insan Tanrı'da olduğunda katlanmış olarak mahiyeti itibariyle Tanrı'dadır.

Cusanus'un fikirlerinden insan zihninin Tanrısal ve dolayısıyla yaratıcı, aktif ve asil olduğunu düşündüğü sonucuna varmak mümkündür: İnsan Tanrı'dır ama mutlak olarak değil, çünkü insan olarak insani bir Tanrı'dır. İnsan aynı zamanda evrendir, ama her şey değildir, çünkü o insandır, insan böylece bir mikrokozmos ya da bir insan evrenidir. İnsanlığın kendi bölgesinde, bu nedenle gücü Tanrıyı ve tüm evreni içerir.³²⁴ Bu düşünceleriyle Cusanus, İslam geleneğinde mutasavvıfların kullandığı insan-ı kâmil kavramını hatırlatır. Mutasavvıflara göre insan ve evren arasında bir ayna durumu söz konusudur. İnsan bir mikrokozmos yani küçük evren iken, evren de büyük insandır. İnsan vücûd mertebelerinin en sonunda zuhur etmesi sebebiyle tecelliyâtın en kâmil noktasında meydana gelmiştir ve bu sebeple de eşref-i mahlûktur. Çünkü zuhûr edene kadar tüm mertebelerden ve tüm varlıklardan bir pay almıştır.³²⁵

Cusanus'un insan varoluşu ve düşüncesi hakkındaki görüşlerinin sonuçları, onun bireysellik hakkındaki fikirlerini destekler ve geliştirir. Tanrı ile görünür dünya arasında herhangi bir gerçeklik olmaksızın, anlaşılabilir ya da incelenilecek tek gerçeklik sonlu olandır. İnsan zihni sonlu varlık hiyerarşisinin en tepesinde yer alır. Cusanus insan

³²¹ Buraya kadar Cusanus ruhtan bahsettiğinde anima/soul kelimesini kullanmıştır. Anima'yı can ya da nefis olarak da tercüme etmek mümkündür. Aksi takdirde anima ve spiritus birbiriyle karıştırılabilir.

³²² Cusanus, **DDI**, III, 9.

³²³ Haab, **The Nature of The Individual in the Thought of Nicholas of Cusa**, s.42-43; Ayrıca bu konu hakkında Bkz. İhsan Berk Özçangiller, "Cusanus'ta İkinci Tanrı Olarak İnsan ve Ölçme Edimi", ss. 53-78.

³²⁴ Cusanus, **DC**, II, 14.; Haab, **The Nature of The Individual in the Thought of Nicholas of Cusa**, s. 44.

³²⁵ Ömer Faruk Erdem, "Sadreddin Konevi'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri", Marife, 16.2, 2016, s.299.

zihinleri birbirlerini ve tüm gerçekliği yansıtan canlı aynalara benzetilir³²⁶ ki bu Leibniz tarafından da benimsenen bir karşılaştırmadır.³²⁷ O, fikirler için bir ayna değil, gerçekliği kavrayan ve tümelleri oluşturan aktif bir faildir ve bunu Tanrısal doğası sayesinde yapabilmektedir. Cusanus'un şemasındaki insan bu dünya ile ilgilenecektir, çünkü sonlu gerçeklik sonsuz gerçeklik hakkında analogiler kurabileceği bilgi sağlar.³²⁸

Cusanus, ruh ile beden arasındaki ilişkinin ruh bedenin canlılığını sağladığı için zorunluluğuna inanır. Bilme etkinliğinin toplamı olarak zihin (mens) bir bedende olduğunda ruh (anima) olarak adlandırılıp bedeni hareket ettiricisidir.³²⁹ Zihin (mens) bilme yetilerinin bütünlüğü ile birliği olmanın ve bedene can veren kuvvet olmanın dışında irade gücünü de içinde barındıran ve bu sebeple insanın diğer canlılardan temel farkını ortaya koyan bir güçtür. O, hem Tanrı hem insan zihni için temel kavram olarak birliği (unitas) benimser. Fakat bu, unitas çoklukta birlik ya da üçleme denilen teslis öğretisiyle açıklanır. Platoncu mikrokozmos anlayışını kullanarak, her bir insanın gerçekliğin en yüksek formu olduğunu, tamamen eşsiz olduğunu ve özgürce düşünüp hareket edebildiğini vurgulayarak bireyselliği vurgular.

Cusanus düşüncesinde, zihin (mens) insanın bilme etkinliğindeki duyu, anlama yetisi (ratio) ve akıl (intellectus) yetilerinin bütünlüğü olarak geçer. Ancak zaman zaman akıl (intellectus) kelimesi ile zihni aynı anlamda kullanmıştır. Cusanus'a göre akıl, zıtlıklarda kalıp birliğe ulaşamayan anlama yetisinden ayrılır. Ona göre zihin akıl (intellectus) olarak zıtların birliğini fark edebilen bir yetidir. Böylece akıl ya da zihin insanın bilme güçlerinden en üstünü anlamına gelmektedir. Çünkü zihin, bilme etkinliğinin diğer öğeleri olan duyu, anlama yetisinin hepsinin üzerinde yer alıp onlara birlik vermiştir. Bu işlevleri çerçevesinde zihin (mens) hem can (psykhe) hem akıl (nous) hem tüm bilme yetilerinin birliği hem de iradedir.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki Cusanus'un ratio (anlama yetisi) ve intellectus (akıl) arasında yaptığı ayrımın Kant'ın Verstand (zihin) ve Vernunft (akıl) arasında yaptığı ayrıma benzediği düşünülmüştür.³³⁰

³²⁶ Cusanus, **DFD**, 3.

³²⁷ Gottfried Leibniz, **Monadoloji**, çev. A. Altınörs, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, s.57.

³²⁸ Haab, **The Nature of The Individual in the Thought of Nicholas of Cusa**, s. 44-45.

³²⁹ Cusanus, **IDM**, V.

³³⁰ Hopkins, "Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?", s. 15.

İnsan Tanrı bilgisine Cusanus’a göre nasıl ulaşır? Hangi tür bilgiye güvenilir? Acaba insanın Tanrı’yı bilmesi mümkün müdür? Eğer mümkün ise bu bilgi ne tür bir bilgidir? Bu bilgi akla mı, tecrübeye mi yoksa sezgiye mi dayanır?

3.2. İnsanın Tanrı’ya Dair Bilgisi

Cusanus düşüncelerini kaleme alırken, Tanrı’nın tanımıyla değil, Tanrı’yı bilmenin imkânını ve insanın ‘bilme arzusunu’ sorarak başlar. O, bizim doğal olarak sorgulamaya sevk edildiğimizi söyler.³³¹ Her sorgulama ister kolay ister zor olsun, karşılaştırmalı bir ilişki aracılığıyla ilerler. Dolayısıyla, Sonsuz, Sonsuz olduğu için bilinmezdir; çünkü tüm karşılaştırmalı ilişkilerden kaçır. Fakat karşılaştırmalı ilişki bir açıdan bir uyuşmaya işaret ederken aynı zamanda bir başkalığa da işaret ettiğinden, sayıdan bağımsız olarak anlaşılamaz. Bu nedenle, Cusanus’a göre karşılaştırmalı ilişkinin zorunlu koşulu olan sayı, yalnızca nicelikte değil, aynı zamanda herhangi bir şekilde esasen ya da tesadüfen uyuşabilen ya da farklılaşabilen her şeyde mevcuttur.³³²

Bu bağlamda Cusanus, Sokrates’in “Bildiği tek şeyin hiçbir şey bilmediği”, Süleyman Peygamber’in “her şeyin zor ve kelimelerle açıklanamaz olduğu” ve Aristoteles’in “doğası gereği en açık olan şeylerde Güneş’e bakmaya çalışan bir baykuşun karşılaştığı zorlukların bizim için de geçerli olduğu”³³³ sözlerine atıfta bulunarak “öğrenilmiş cehalet” kavramı üzerinden meseleyi ele alır. İnsan bilmediğini ne kadar çok bilirse, o kadar çok öğrenmiş olacaktır. Çünkü bu, hem sahibini öğrenmemiş ya da eğitilmemiş olandan ayıran hem de onu öğrenmiş ya da bilge konumuna yükselten bir cehalettir.

İlk bakışta, Cusanus, Tanrı’yı bilme olasılığının olmadığını ifade eder, çünkü maksimal hakikat tüm karşılaştırmalı ilişkilerin ötesindedir; Mutlak Maksimum (Tanrı) aşkındır ve Sonsuz’u aşamalı veya sonlu adımlarla elde edemeyiz ve bu nedenle İlâhi olanın kavranamaz hakikat birliğine yaklaşmak için sembolik akıl yürütme veya ‘tahmin etme’ (diyalektik akıl yürütme) yoluyla ilerlemeliyiz.³³⁴ Dolayısıyla, kesin hakikate ulaşamaz ve bu yüzden her insan olumlaması bir tahmin ya da varsayımdır. Bu

³³¹ Cusanus, **DDI**, I, 1.

³³² Cusanus, **DDI**, I, 1

³³³ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İkinci Basım, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, s. 142.; Cusanus, **DDI**, I, 1.

³³⁴ Cusanus, **DC**, 163,164.

varsayımlar bir dizi matematiksel sembolizm aracılığıyla öğrenilmiş cehalette takip edilir. Cusanus, Tanrı'nın "öğrenilmiş cehaletin kökü" olduğu için bilinemeyeceğini ifade eder.³³⁵ Cusanus'a göre Tanrı'ya dair bilgimiz kesin değil varsayıma dayanmaktadır. Ancak bu durum, bizim Tanrı'ya dair bilgi elde etme çabamıza engel olmamalıdır.

Cusanus'un sisteminin temeli ve yöneten ilkesi şu iki yönlü kabuldür: o, hiçbir şeyin bizim tarafımızdan kesin olarak bilinemeyeceğini söylerken yalnızca Tanrı'nın bilgisinin mükemmel ve kesin olduğunu da ilave eder.³³⁶ Yani, Cusanus bilgiyi kesin bilgiyle bir tutmamıştır ve ikincisine sahip olamadığımız için birincisine de sahip olmadığımız gibi bir durum yoktur. O, dünyadaki nesneleri bilip bilmediğimiz konusunda kesin bir kuşku duymamaktadır. Filozofumuz, onları mahiyetleriyle ya da kendilerinde oldukları halleriyle bilmesek de bildiğimize inanır. Ona göre tıpkı sonsuza kadar belirlenebilir olan sonlu şeyler hakkında kesin hakikate ulaşamadığımız gibi, hakikatin kendisi olarak kabul edilebilecek Sonsuz Tanrı'ya da bilişsel olarak ulaşamayız. Öğrenilmiş görmezden gelme bu iki yönlü farkındalıkla başlar.³³⁷

Cusanus düşüncesinde insanın Tanrı hakkında hangi yargıyı verirse versin verdiği yargının eksik ve yanlış olacağını, öğrenilmiş cehalet ilkesi temelinde cehaletinin farkında olmasının önemli olduğu görülmektedir. Cusanus'a göre bu cehalete de bir nevi sezgi ile ulaşılır.

Cusanus'un düşüncesinde insan bilgisinin mahiyetini sorguladığımızda, zihinlerimizin mahiyetinin ve bilebileceklerinin onun Tanrı, insanlık ve evren hakkındaki genel görüşüne uygun bir şekilde entegre edildiğini görüyoruz. Miller, onun insan bilgisine ilişkin görüşleriyle ilgili üç soru sormuştur:

- (1) İnsan bilgisini değerlendirirken Tanrı'nın zihni ile bizim zihnimiz arasındaki ilişkiyi anlamamanın önemi nedir? (2) Cusanus gerçek insan bilgisinin çoğunun varsayımsal olduğu yargısına varırken ne demek istemektedir? (3) Çevremizdeki dünyayı algılayan ve bu dünyaya ilişkin fikirlerimiz veya kavramlarımızla çalışan bilenler olarak hareket ettiğimizde, bilgimiz için normatif olan akıldan bağımsız evren midir yoksa kavramlarımız mıdır?³³⁸

³³⁵ Cusanus, **ADI**, 21.

³³⁶ Cusanus, **DP**, 21-22.

³³⁷ Nicholas of Cusa, **On Learned Ignorance**, s. 4.

³³⁸ Clyde Lee Miller, "Knowledge and the Human Mind", **Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man**, ed. Christopher M. Bellitto, Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson, Paulist Press, New York, 2004, s. 299.

Cusanus için epistemolojinin felsefeden ya da felsefi teolojiden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Geç Orta Çağ nominalizm düşüncesindeki şüpheli yöne rağmen, hiçbir Orta Çağ veya Rönesans düşünürü gerçekten şüpheli sayılmaz. Çünkü Cusanus’a göre yaratılan her şeyin bir bütün oluşturduğuna inanan biri için şüpheye yer yoktur. Miller’in de ifade ettiği üzere ne de olsa insanlar ve onların fikirleri, düşünce süreçleri ve sosyal oluşumları bu bütünün yaratılmış parçaları, hatta Tanrı’nın suretinde ve benzerliğinde biçimlendirilmiş bütünün mikrokozmoslarıydı. Dolayısıyla Miller’in de ifade ettiği üzere epistemolojiyi ontolojiden ya da metafizikten -bilmeyi varlıktan- ayırmakla Cusanus düşüncesine yaklaşmak pek mümkün değildir.³³⁹

Cusanus’a göre zihin, anlayışa içkin olanı oluşturmak ya da kavramak için doğal dünyayı aktif bir şekilde gözlemlemeli ve analiz etmelidir. Tanrı’nın zihninde olmayan ve bu nedenle insan zihnine yerleşmeyen hiçbir şey tasavvur edilemez, ancak zihnin çabası olmadan hiçbir gerçek ya da imge mevcut değildir. Dolayısıyla Cusanus insan zihninin ne bilginin emildiği boş bir levha ne de hafızanın bir ürünü olduğunu, aksine Tanrı’nın zihninin mikrokozmosları olduğunu ve bu mikrokozmosların benliğinin, dünyanın ve Tek’in idrakine ulaşmak için harekete geçme kapasitesine sahip olduğunu düşünür.³⁴⁰ İlahi Bilgeliği “mutlak örnek” veya “sonsuz form” olarak tasavvur etmek, yani, şeylerin evrensel ölçüsüdür. Zihnin faaliyeti matematiksel ölçümdür ve dolayısıyla sayılar aracılığıyla zihin Tanrı’nın bilgisine doğru yükselebilir.³⁴¹

Cusanus’a göre insan bilgisinin ve insan zihninin en iyi anlaşıldığı alan tam olarak Tanrı’nın zihni ve Tanrı’nın bilgisidir. Descartes, insan bilgisini açık ve seçik olarak güvence altına almak için son aşamada Tanrı’ya başvurabilir, ancak Cusanus, Tanrı ile başlar ve Tanrı’nın zihni ile bizim zihinlerimiz arasında ayrıntılı bir paralellik kurar. Tanrı’nın zihni mümkün şeylerden oluşan bir evren yaratırken, insan zihni de fikirlerden ya da kavramlardan oluşan bir evren yaratır.³⁴²

³³⁹ Miller, “Knowledge and the Human Mind”, s. 300.

³⁴⁰ Cusanus, **DDI**, I, 3.; Haab, **The Nature of The Individual in the Thought of Nicholas of Cusa**, s. 37.

³⁴¹ Albertson, **Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and The Legacy of Thierry of Chartres**, s. 228.

³⁴² Cusanus, **DB**, 7.

Cusanus, Hermes Trismegistos’a atfen yukarıda da ifade ettiğimiz üzere insanı ikinci bir tanrı olarak ve Platon’daki gibi bu evreni kavranabilir bir Tanrı³⁴³ olarak adlandırmıştır.³⁴⁴ Ancak Özcangiller’in de ifade ettiği gibi Trismegistos’un Tanrı gibi insanından ve Antik Yunan’ın sadece var olan maddeye biçim veren zanaatkâr tanrısından farklı olarak Cusanus’ta insan, sadece düzenleyici ya da biçimleyici değildir.³⁴⁵

Cusanus’un felsefesinin zemininde yatan ve onu özgün kılıp günümüzde de felsefesinden etkin bir şekilde yararlanabilme imkânı veren temel öğretisi bilgi teorisidir. Çünkü Cusanus ortaya koyduğu bilgi teorisi anlayışı ile insan zihnini ve bunun sonucu olarak da bilme etkinliğini epistemolojisinin merkezine almıştır.³⁴⁶

Şöyle ki, insan zihni ya da aklı (intellectus) yaratma bakımından Tanrı’nın zihni ya da aklına benzemektedir. Tanrı gerçek varlıkların ve doğal biçimlerin, insan ise akılsal varlıkların ve yapay biçimlerin yaratıcısıdır. Buna uygun olarak gerçek varlıklar Tanrısal aklın, akılsal varlıklar ise insan aklı ya da zihninin benzerleridir. Bu durumda Tanrısal zihin gerçek varlıkların, insan zihni akılsal varlıkların benzerlerinin kaynağıdır. İnsan zihni şeylerin gerçekliklerinin olmasa da akıl varlıklarının yoktan var edicisidir. Öyleyse Cusanus’un dile getirdiği üzere, insan zihni yaratma bakımından tanrısal akla benzerdir.³⁴⁷

Acaba Cusanus’un insan zihni ve insan bilgisi hakkındaki fikirleri, bir şeyi bilmeye çalışırken doğru yapmamıza nasıl yardımcı olur? Burada insan zihni ve insan bilgisi tartışmasında Cusanus’un kullandığı iki temel metafordan bahsetmemiz yerinde olacaktır: ölçme (mensuratio) ve benzetme (assimilatio).

Cusanus şöyle bir zihin tanımı yapar: “her şeyin sınırının (terminus) ve ölçüsünün (mensura) kendisinden geldiği şeydir.”³⁴⁸ Bu tanım ilahi zihne uygulandığında daha az kafa karıştırıcıdır, ancak insan zihninin nasıl ilahi olanın bir görüntüsü olduğunu anlamamız kolay değildir. Zihin hem ölçme hem de imge ya da benzetme ile birlikte gider,

³⁴³ Deus sensibilis: kavranabilir Tanrı ifadesi için Bkz. Platon, **Timaeus**, çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, Say Yay., İstanbul, 2015, s.110; Şamil Öçal, “Platon’un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, 7, I, ss. 65-83.

³⁴⁴ Cusanus, **DB**, 7.

³⁴⁵ Özcangiller, “Cusanus’ta İkinci Tanrı Olarak Ölçme Edimi”, 66

³⁴⁶ Özcangiller, “Cusanus’ta İkinci Tanrı Olarak Ölçme Edimi”, s. 58.

³⁴⁷ Cusanus, **DB**, 7.

³⁴⁸ Cusanus, **IDM**, I.

çünkü bilenler olarak bildiğimiz şeyleri ölçeriz ve aynı zamanda onlara benzetilir ya da benzetiliriz. İnsanın bilmesi her ikisini de içerir.

Bilgimizin içeriği ve geçerliliği için ölçüyü sağlayan şey bilinen şeyler midir yoksa bilen zihinlerimiz midir? İnsan bilgisi zihinden bağımsız olan şeylerden mi türetilir yoksa bilgimiz tamamen ya da kısmen gerçeklikle uğraşırken öğrendiğimiz, inşa ettiğimiz ve kullandığımız dilsel ve kavramsal ölçütlerin bir sonucu mudur?³⁴⁹ Bu sorulara Cusanus'un bilmeye ilişkin bu iki metaforu net bir cevap vermez.

Eğer bilmek yalnızca yaratıcı ya da üretken bir şeyse, bunun nasıl Tanrı'nın yaratmasının bir görüntüsü olduğunu görmek kolaydır, ancak nasıl zihin dışı şeylerin bir benzeri ya da özümsemesi olduğunu anlamak zordur. Zihnimizin dışındaki şeyler bildiklerimize neden oluyor ve onları ölçüyorsa, bilgimizin neden bir şeylere benzetme ya da özümseme olduğunu anlayabiliriz, ancak o zaman zihinlerimizin neden ve nasıl Tanrı'nın yaratıcı zihninin imgeleri olduğunu merak etmemiz gerekir.

Orta Çağ skolastik düşünürlerinden Thomas Aquinas (1225-1274), Duns Scotus (1266-1308) ve Ockhamlı William (1287-1347), dünyada çevremizdeki yaratılmış olan şeyleri algısal ve kavramsal bilginin nedenleri ve ölçütleri olarak görmüşlerdir. Sözgelimi Aquinas, zihinden bağımsız şeylerin “doğaları gereği, şeylerle ölçülen... insan aklında kendilerinin doğru bir şekilde kavranmasını sağlayabileceğini”³⁵⁰ belirtmiştir. Bu kavramsal çerçeveyi miras alan Cusanus da bu minvalde düşüncelerini oluşturmuş, denilebilir.

Cusanus'a göre, duyuşal koşullardan ne kadar soyutlanırsak bilgimiz o kadar kesin ve sağlam olur.³⁵¹ Akıl, anlama yetisinden gelen bilgiyi alır ve onun ötesine geçer, bu da anlama yetisinin reddettiği şeyi kabul etmesini mümkün kılar. Örneğin, anlama yetisi bir çizgi ile bir üçgenin çakışmasını kabul edemez ama akıl için bunu yapmak kolaydır.³⁵² Akıl anlama yetisi tarafından yapılan ayrımları bir nevi yeniden birleştirir. Akıl, bir noktada anlama yetisine saçma görünen zıtların birliği olduğunu kabul edebilir. Akıl, kendi değişmezliği de dahil olmak üzere şeylerin “değişmez mahiyetlerini” soyutlar

³⁴⁹ Miller, “Knowledge and the Human Mind”, s. 307-308.

³⁵⁰ Thomas Aquinas, *De Veritate*, <https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/g14.htm>, (29.08.2021)

³⁵¹ Cusanus, *DDI*, I, 11.

³⁵² Cusanus, *DDI*, I, 14.

ve kendi çabalarıyla her şeyin nihai olarak tek ve basit olduğunu kavrar.³⁵³ Akıl, açılımlarında (explicatio) uyumsuz zıtlıklar olarak var olan her şeyi Bir olarak kuşatabilir (complicatio), çünkü O'nun Kendi doğası basit birliktir.³⁵⁴

Aklın karşıtlıkları yeniden kavramasını ve yüksek bir düşünce seviyesine ulaşmasını sağlayan yönü Cusanus tarafından genellikle sezgi olarak adlandırılır. Sezgi hem bağımsız hem de bağımlı olduğu için mümkündür. Eyleminde kendi kendini döndürür ve yine de Tanrı'nın suretinde yaratılmamış olsaydı bu mümkün olmazdı. En yüksek düşünceyi ortaya koyan sezgidir:

Sezgi, görece olarak adlandırılan zorunluluğu aşar, çünkü tüm çeşitlilikten arındırılmış, mutlak zorunluluk içinde, kesinlikle basit formda, sayısız, büyüklüksüz, herhangi bir değişiklik olmaksızın gerçeğe uygulanır. Şimdi, eğer düşünce kendisini bu üstün sezgi tarzı için kullanıyorsa, bunun nedeni Tanrı'nın imgesi olmasıdır ve her şey olan Tanrı olarak, modeline yöneldiği anda, Tanrı'nın bu canlı imgesini, O'na benzemek tüm benliğini ortaya koyma çabası içinde kendisinde gösterir.³⁵⁵

Kavramsal dünyanın inşası da zihnin temel benzeşim gücü sayesinde olur.³⁵⁶ Kendine dayalı benzeşim gücünün (assimilatio) neticesinde ürettiği kavramlar ile bilinebilmesinden dolayı insan zihni neticede ne Tanrı'yı ne kendisini ne de şeyleri gerçekte olduğu şekilde bilebilir. Bu yüzden Tanrı'nın bilgisine sembolik olanın dışında insanın ulaşması mümkün değildir.³⁵⁷

Burada Cusanus'un, düşüncenin kendisini hakikate yöneltmek istediğinde üstün kipini kullandığını ve bunun mümkün olduğunu çünkü sonsuz olana yöneldiğini görüyoruz. Akıl, Bir ile bu ilişkiye sahip olduğunun ve sezgi yoluyla yalnızca her şeyi bir olarak değil, aynı zamanda kendisini de bu birin aktif olarak özümsemiş imgesi olarak düşündüğünün farkındadır. Ayrıca akıl, duyuusal ve rasyonel olanın sınırları da dahil olmak üzere kendi sınırlamalarının farkındadır. Hakikat olmadığı ve sonlu olandan sonsuz olana

³⁵³ Cusanus, **IDM**, 3.

³⁵⁴ Cusanus, **DC**, II, 2.; Haab, **The Nature of The Individual in the Thought of Nicholas of Cusa**, s.38-39.

³⁵⁵ Cusanus, **IDM**, 7.

³⁵⁶ İhsan Berk Özcangiller, "Modernliğin Eşiğinde: Cusanus'un Zihin Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", **Ruhun Felsefesi**, Ed. İhsan Berk Özcangiller, Ketebe Yay., İstanbul, 2023, s. 196.

³⁵⁷ Jasper Hopkins, **Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge**, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1996, s. 45.

doğru bir ilerleme olmadığı için asla tam hakikate ulaşamayacağını bilir. Kendi tasavvur ve aktif düşünce gücünün bilincindeyken, ulaştığı tüm çıkarımların ancak göreceli olarak doğru olabileceğini bilir, bütünlüğün sınırlarına rağmen, Cusanus bu olumsuz fikri vurgulamaz, düşüncemizin hayranlık uyandıran gücünü över. Akıl insanın yüceliğidir, çünkü değişmezdir, zamanın üstündedir ve “zamansal koşullara tabi değildir, çünkü doğası gereği bozulamaz formları kendi içinde barındırır.”³⁵⁸ Cusanus, bilgimiz yalnızca cehalet olsa da, her zaman “daha doğru” olabileceğine ve karanlıkta el yordamıyla ilerlerken, “cehaletimizin bizi anlaşılmasız bir şekilde aydınlatacağına ve Mutlak hakkında daha doğru ve daha gerçek bir kavram oluşturmamızı sağlayacağına”³⁵⁹ inanır.

Nihayetinde Cusanus, insani bilme için bilişsel normları ya da ölçütleri neyin sağladığını açıklarken asimilatio ve mensuratio metaforlarını birleştirmek ister. Benzetmek ve ölçmek arasındaki gerilim onun söylediklerinde çözülemez, ancak buna tutunması gerekmektedir. Ona göre biz Tanrı’nın suretleriyizdir. Biz yaratmayız ama Tanrı’nın yarattıklarını insan bilgisinden bağımsız olarak kabul etmeliyiz. Yaratılmış şeyleri bilmemizi sağlayan insani yorumlama araçlarını yaratabiliriz, ancak tam anlaşılabilirlik ulaşmayı arzuladığımız ama asla nihai olarak ulaşamayacağımız bir şeydir. Bu nedenle en iyi bilgimiz olan zihin ve bilginin kendisi, Tanrı’nın hakikatini paylaşan ama insani bilme biçimleriyle sınırlı olan konjonktürel bir şey olarak kalır.

Cusanus, inananların gelecekteki entelektüel ziyafetinin şimdiki tadına dikkat çeker. “Çünkü bilgelik entelektüel olarak tadılabilir bir şeydir; gerçekten de hiçbir şey akıl için Bilgelikten daha hoş değildir.”³⁶⁰ Ayrıca, ona göre Ebedi Bilgelik tadılabilir her şeyde tadılır. Keyif veren her şeydeki keyiftir. Güzel olan her şeydeki güzelliştir. Lezzetli olan her şeydeki lezzettir. Ve arzu edilen herhangi bir şey hakkında da benzer bir şey söyleyebilirsiniz. Öyleyse Bilgelik tadına varılmaması nasıl mümkün olabilir?”

Aynı zamanda Ebedi Bilgelik gelecekteki olası daha büyük bir kavrayışının habercisi olan bu tadım, tüm insanların bilgeliği aramak için doğal bir eğilime sahip olduğu söylenebilecek olan yaratılıştan gelen ya da doğuştan gelen entelektüel bir

³⁵⁸ Cusanus, **DDI**, III, 10.

³⁵⁹ Cusanus, **DDI**, I, 12.; Haab, **The Nature of The Individual in the Thought of Nicholas of Cusa**, s.40-41.

³⁶⁰ Cusanus, **Idiota De Sapientia**, I, 10.

arzudan kaynaklandığı için, inanmayanlar için bile mevcuttur.³⁶¹ Çünkü bilgelik aklın yaşamını sürdürmesini sağlayan besindir.³⁶² İnsanlar bilgeliği ararken aynı zamanda bilerek ya da bilmeyerek Ebedi Bilgeliği, yani yaratılmış entelektüel arzularının kendisinden kaynaklandığı Tanrı'yı da aramaktadırlar. Gerçekten de Tanrı insandaki entelektüel ruhu Ebedi Bilgeliğin canlı ve doğal bir benzeri olarak yaratmıştır. Cusanus “bu benzerlik ya da imge, Ebedi Bilgelik’in kendisinde huzur bulmadıkça rahat edemez.”³⁶³

Demir filizlerinin doğal olarak bir mıknatısa çekilmesi gibi, insandaki entelektüel ruh da doğal olarak Bilgeliğe çekilir. Ancak demir tellerinin aksine, özgür bir varlık olan insan bilgeliğin peşinden gitmeyi ya da bilgeliğin peşinden gitme yönündeki doğal eğilimine sırt çevirmeyi seçebilir. İnsan arayışı ne kadar çok seçerse, ilerlemeye devam etmek için müthiş bir arzuyla o kadar çok dolacaktır.³⁶⁴ Bununla birlikte, bilgeliğin çağrısına uymamaya karar verirse, bitmeyen bir sıkıntıya, yani entelektüel varlığa sahip olmanın ama asla anlayışa ulaşamamanın sıkıntısına maruz kalacaktır.³⁶⁵ Cusanus’un düşüncesi iki düzeyde hareket eder, çünkü sapientia’dan bahsederken, bazen İlâhi Bilgelikten bazen de daha sıradan bir anlamda bilgelikten bazen de her ikisinden birden bahseder. Her iki anlamda da sapientia, sesine kulak veren herkes için mevcuttur, çünkü “sokaklarda kendini açıkça ilan eder; ve ilanı, en yüksek yerlerde ikamet eder.”³⁶⁶

Cusanus, dünyanın bilgisi ile dünyanın Varlık Zemini’nin bilgisini, scientia (bilim) ve sapientia’yı (bilgiyi) birbirine karıştırmamıştır, yaptığı şey, scientia ve sapientianın el ele ilerlediğini göstermektir.³⁶⁷ Bilgelik hem insani hem de ilâhi şeylerin bilgisidir. Cusanus’un tarif ettiği bilgelik en iyi kitaplardan öğrenilmez, çünkü bu bir bilgelik değildir. Aksine, Sokratik çizgide kişinin kendi cehaletini fark etmesiyle başlar.

Cusanus’un insan bilgisi hakkında konuşmak için miras aldığı kavramsal çerçeve ve kelime dağarcığı Orta Çağ fikirlerini yansıtır. Orta Çağ’ın bilgi anlayışında, bilginin içeriği algıdaki zihin dışı şeylerden kaynaklanır. Anladığımız şeyin dünyadaki şeylerin

³⁶¹ Cusanus, **DPF**, 6, 16.; **IDS**, 9, 3-4.

³⁶² Cusanus, **IDS**, I, 10.; Cusanus, **DVS**, I, 4.

³⁶³ Cusanus, **IDS**, I, 18.

³⁶⁴ Cusanus, **IDS**, I, 10.

³⁶⁵ Cusanus, **IDS**, I, 13.

³⁶⁶ Cusanus, **IDS**, I, 3.

³⁶⁷ Cusanus, **ADI**, 17.

akledilebilir yönlerine karşılık geldiği varsayılır, böylece zihin ile şey arasında akledilebilirlik bakımından bir özdeşlik ortaya çıkar. Bildiğimiz şeyin şeyle “uygunluk” içinde olduğuna karar verdiğimizde hakikate ulaşırız. Cusanus’a göre insan bir yönüyle de ikinci Tanrı olarak vasıflandırılmıştır, çünkü insan da kavramları ve yapay şeyleri yaratmaktadır.

Fischer, Cusanus felsefesinde Tanrı’yı düşünmenin imkânı için yeterli koşullar sağlanırsa, o zaman insan olan sonlu varlığın, zorlukları çözebilecek bir bütünlükle düşünülebileceğini vurgulamıştır.³⁶⁸ Onun bilginin kaynağına ulaşmada mistik rasyonalist ve intuisyonist (sezgici) bir yaklaşım sergilediğini ifade etmek mümkündür.

Acaba Cusanus’a göre insanda bulunması gereken ahlaki erdemler nelerdir? Bu erdemler doğuştan mıdır, sonradan öğrenme ile mi elde edilir?

3. 3. Ahlaki Erdemler

Cusanus’un ahlak anlayışının amacı, vahye dayalı teolojik ahlak ile insan aklına dayalı felsefi ahlakı birleştirerek en yüksek iyiliği ve mutluluğu elde etmektir. Bu amaç, Tanrı’yı görmek ki bu da geleneksel olarak ‘Tanrı’yı taklit etmek’ anlamına gelir.³⁶⁹ Cusanus, zihin kavramını yalnızca akıl ve iradeyi değil, duygusal yaşamı da kapsayan bir anlayışla ele aldığı için, bu amaca ulaşmak, sadece akıl yönüyle değil, duygu ve hissi boyutu da kapsayan ‘ruhsal arzu’ aracılığıyla sağlanır. Bu bağlamda, bilme ve uygulama düzeyleri, sonsuz gerçeği arayış ve erdemli bir yaşam sürme, birbirleriyle kaçınılmaz bir şekilde bağlantılıdır.

Cusanus’un ahlak anlayışı, Platon, Aristoteles ve Orta Çağ Hristiyanlık geleneklerini miras alarak yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. Cusanus için her erdemin kendi değeri vardır, ancak bunlar birbirlerini etkiler ve her erdem, diğer erdemlerde mevcuttur. Bu nedenle, Aristoteles’in benimsediği dört başlıca erdem olan ihtiyat, adalet, ölçülülük, cesaret gibi kazanılmış erdemler ve iman, umut ve sevgi gibi inanç erdemlerini kapsayan eklenen erdemler, doğal erdemlerin işleviyle birleşir. Burada kazanılmış erdemler insan tutumlarını şekillendirirken, eklenen erdemler bizi doğaötesi olanlara

³⁶⁸ Norbert Fischer, “Cusanus’ Concept of God and Man in the Light of his Reflection on Time”, **Ultimate Reality and Meaning: URAM**, 15, 1992, s. 262-263.

³⁶⁹ Cusanus, **DC**, II, 12.

yönlendirir. Hatta Cusanus'a göre kazanılmış erdem, eklenen erdemler tarafından dönüştürülür ve yeni bir değer kazanır. Özellikle eklenen erdemler arasında sevgi, tüm erdemlerin şekli ya da özü, yaşamı ve kaynağı olarak Tanrı'ya olan sevgiyi ifade eder ve diğer iki inanç erdeminin yanı sıra tüm erdemleri canlı kılar ve tamamlar.³⁷⁰

Sevgi, Tanrısal Üçlü Birlik'te açığa çıkan toplumsal yaşamı taklit ederek ve bu yaşama katılarak, insanın toplumsal yaşamındaki komşuya duyulan sevgi değerini gerçekleştirir. Erdemli eylemler erdem içinde bir yaşam olur ve bu yaşamın Tanrı'yı taklit eden bir yaşama dönüşmesi, yalnızca Tanrı'dan verilen ve eklenen lütuf erdemi aracılığıyla mümkündür.³⁷¹ Böylece erdem, erdemli insan içinde var olur ve onu sahiplenen kişi, Tanrı'yı taklit eder. Bu, sürekli bir süreçtir; insan ne kadar Tanrı'yı taklit ederse, o kadar çok kendisiyle uyum içinde erdemli bir insan olur. Böylece Cusanus'un erdeme dayalı ahlak anlayışı, eylemin kendisinde değil, eylemi gerçekleştiren kişinin varlığına odaklanarak insana yapılan bir vurgudur.

Cusanus'a göre insan neyin adil, neyin doğru, neyin övgüye değer, neyin güzel, neyin hoş ve iyi olduğunu ve bunların zıtlarını bilebilsin ve iyi şeyleri seçebilsin ve iyi, erdemli, ihtiyatlı, iffetli, cesur ve adil olabilsin diye, adalet ve eşitliğin algılanabilir erdemlerinin doğuştan entelektüel formlarına sahiptir.³⁷²

Cusanus'a göre insan akli ilahi Eşitliğin bir işaretinden başka bir şey değildir. Bu nedenle insan doğal olarak iyiyi, eşit olanı, adil olanı ve doğruyu bilir, çünkü bunlar Eşitliğin göz kamaştırıcı yansımalarıdır. Cusanus "Sana yapılmasını istediğin şeyi sen de başkalarına yap" yasasını över, çünkü bu yasa Eşitliğin görkemli bir yansımasıdır. Çünkü entelektüel yaşamımızın beslenmesi bu tür erdemlerden kaynaklanır. Dolayısıyla insan, entelektüel gıdasından gelen bu onarıcı güçten habersiz değildir. Algısal görüşün algılanabilir ışıkla ilişkisi olduğu gibi, aklın görüşü de bu akledilebilir ışıkla ilişki içindedir. Çünkü bu akledilir ışıgın sureti olan algılanabilir ışık, Eşitliğe benzerlik taşır, çünkü algılanabilir ışıktaki eşit olmayan hiçbir şey olmadığı görülür. Dolayısıyla, eğer

³⁷⁰ Cusanus, **De Aequalitate**, 35.

³⁷¹ Cusanus, **DA**, 35.

³⁷² Cusanus, **Compendium**, 6.

eşitlik ortadan kaldırılırsa, hakikatin kendisinde eşitlikten başka hiçbir şey bulunmadığı için gerçekten hiçbir şey kalmaz.³⁷³

Cusanus için insan doğası evrenin bir mikrokozmosu olarak hizmet eder ve evrendeki çeşitli varlık türlerinin çeşitliliğini yansıtır. Aynı şekilde, belirli bir kişi de insan doğasının çeşitliliğini yansıtır, ancak bu doğa burada tamamen benzersiz bir şekilde daraltılmıştır. Bu ilişkinin ahlaki sonuçları Cusanus'un çeşitliliği teşvik ettiği, ancak kapsayıcı bir birlik olmadan çeşitliliğin mümkün olmayacağını kabul ettiği *De Pace Fidei*'de ana hatlarıyla belirtilmiştir.

Cusanus'un birlik kavramının etik çıkarımları sadece kişinin hemcinsleriyle olan ilişkisi için geçerli değildir. Bireysel varlıkların çeşitliliğinin Mutlak'ın birliğini ilan ettiği fikri tüm sonlu gerçeklik için geçerlidir. Dolayısıyla, Cusanus'a göre, insan her bir sonlu şeyin doğasına saygı göstermelidir. Bu, kişinin sonlu varlığa müdahale etmesinin yasak olduğu anlamına gelmez, aslında tam tersidir. Kişinin doğası, sırlarını çözmek ve onunla etkileşime girmesine yardımcı olabilecek icatlar yaratmak amacıyla doğayı incelemek için yeteneklerini kullanmaktır. Sonlu gerçekliğin geri kalanıyla etkileşime girerek, kişi İlahi olanı daha doğru bir şekilde ilan edebilir ve hatta İlahi olana yaklaşan semboller yaratacak kadar ileri gidebilir. Doğa, kişinin istediği şekilde tasarruf edebileceği bir şey değildir; aksine, insanla birlikte evrenin bütünlüğünü oluşturan bileşenlerden biridir. Kişi onunla doğru bir şekilde ilişki kurarak İlahi Olan'a daha doğru bir şekilde yaklaşabilir.³⁷⁴

Cusanus, insanın evrenin bir mikrokozmosu olduğunu, çünkü insan doğasının gerçekliğin tüm farklı düzeylerini içerdiğini ileri sürer. Bu nedenle insan, en yüksek ve en düşük gerçeklik düzenini birbirine bağlayan gerçekliğin merkezi halkası olarak hizmet eder. Böylece insanlık entelektüel dünya ile duyuşal dünyayı birleştirir. Kişinin entelektüel kapasitesi ona rasyonel bir dünya yaratma yeteneği kazandırır ve bu nedenle kişi "insan" ya da "ikinci Tanrı" olarak tanımlanabilir.

Cusanus'a göre, Tanrısal'ın yaratıcı kapasitesi nasıl yaratılmış dünyanın mevcut varlıklarını ve doğal formlarını ortaya çıkarıyorsa, insan zihni de Tanrısal zihni imgeleyerek rasyonel varlıklar ve yapay formlar, yani araçlar, matematiksel kavramlar ve

³⁷³ Cusanus, *Compendium*, 10-11.

³⁷⁴ David J. De Leonardis, *The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity*, Library of Congress Cataloging-in-Publication, Washington 1998, s. 90.

en önemlisi Tanrısal'ı açıklayan semboller ortaya çıkarabilir. Aradaki fark, İlahi olanın anladığı şeyi gerçekten ortaya koyabilmesine karşın, insanın yalnızca İlahi olanın zaten ortaya koymuş olduğu şeyi anlayabilmesidir. Kısacası, insanın zihni Tanrı'nınki gibi fiziksel varlıkları ex nihilo yaratamaz, ancak Tanrı'nın zaten yaratmış olduğu şeyleri temsil edebilir ve kendine mal edebilir.

Cusanus'a göre, Tanrı tüm değerlerin kaynağı olduğu için, mükemmellik derecelerinin değerlendirildiği ilke olduğu kesindir. Cusanus, *De Ludo Globi* adlı eserinde bir sikke analogisi yapar. Tanrı'yı her şeye gücü yeten bir krala ve darphane müdürüne ya da madeni para basan kişiye benzetir; bu kişi tek başına tüm parayı üretebilir ancak madeni para basan kişiye tüm madeni paraların göreceli değerini ayırt etme ve ayırt etme gücü vermeyi seçer. Cassirer, Cusanus'un bu ifadelerini "Tanrı elbette sikkeleri basan Efendi'dir ancak insan aklı onların ne kadar değerli olduğunu ortaya koyar" şeklinde yorumlar. Aslında Cusanus Tanrı'nın sikkeleri bastığını³⁷⁵ ve bunu yaparken onların değerini belirlediğini, insanın ise yalnızca bu parayı doğru bir şekilde değerlendirmeye ve Mutlak'ın onlara verdiği değeri belirlemeye çalışan bir sorgulayıcı olduğunu söyler. Kısacası, Bond'a göre Cusanus'ta insan mükemmellik derecelerini değerlendiren ilke değil, yalnızca değerlendirmeyi yapan faildir.³⁷⁶

Bununla birlikte, Cusanus'un insanın rolünü bir izleyiciden ibaret olarak gördüğü varsayılmamalıdır. Cusanus'a göre insan doğayı incelemeli ve yaratıldığı ilahi amacı yerine getirmek için onu bir kaynak olarak kullanmalıdır. Kişi aklını bu şekilde kullanarak, Tanrısal olanı diğer sonlu yaratıklardan daha doğru bir şekilde imgeleyebilir. Bununla birlikte, doğal dünyanın insan zihninin üzerinde çalışacağı bir hammadde yığınının başka bir şey olmadığı sonucuna varılmamalıdır. Cusanus'a göre, tüm sonlu varlıklar İlahi olandan ortaya çıkmıştır ve bu nedenle de İlahi olanın bir imgesidir. Her ne kadar bu şeylerin hiçbiri İlahi Olan'ın insan kadar doğru bir görüntüsü olmasa da, yine de kendi içlerinde saygıya layıktırlar ve asla kendi benzersiz bireysel özelliklerini göz ardı edecek şekilde değerlendirilmemelidirler. Bunu akılda tutarak, bir kişi bir ağacı heykele dönüştürdüğünde, ağacın doğasını bozmadığını, ancak İlahi Olan'ın ona

³⁷⁵ Sikke analogisi için Bkz. Cusanus, **DLG**, 119-120.

³⁷⁶ H. Lawrence Bond, "The Journey of the Soul to God in Nicholas of Cusa's *De Ludo Globi*", ed. Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki, **Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom**, E. J. Brill, New York, 1991, s. 84.

bahsettiği gizli potansiyelin bir kısmını yerine getirdiğini belirtmelidir. Her biri, kendi bireysel doğası gereği, başka hiçbir varlığın gerçekleştiremeyeceği bir varlık yaratacaktır. Oyma işlemi nesnenin İlâhi Olan'a katılımını sonlandırmaz ya da İlâhi Olan'ı imgelemesini engellemez. Kişi yalnızca bu imgelemenin gerçekleşme şeklini değiştirmiş ve bunu yaparak Tanrısal'ı ilan eden varlığın çeşitliliğine daha fazla katkıda bulunmuştur. Böylelikle, kişi Mutlak'ın daha önce ifade edilmemiş bir ifadesini ekleyerek bu ilanı güçlendirir. Aslında, her bir ifadenin başka hiçbir insanın gerçekleştiremeyeceği bir ifade olduğunu söyleyecek kadar ileri gidilebilir, zira bu ifade onu yapanın varlığının eşsiz perspektifini yansıtır.³⁷⁷

De Leonardis'in de vurguladığı gibi Cusanus için doğal dünya Tanrısal olanın bir imgesidir ve kişinin kendini ona doğru yönlendirebilmesi için bunu tanınması ve saygı duyması gerekir. Bununla birlikte, kişi asla doğayı putlaştırmamalı ve onu kendi içinde bir amaç haline getirmemelidir.³⁷⁸

Cusanus'un insanlık ve dünya arasında gördüğü ilişki, bireysellik ve topluluk ilkelerinin bir ifadesidir. Bireysellik ilkesi uyarınca, insan doğasının rasyonel yönü nedeniyle kişi, doğal dünyanın diğer tüm yaratıklarının üzerine yerleştirilir ve ona egemenlik verilir. Ancak, tıpkı kişinin bütünü bir parçası olması gibi, doğal dünya da bütünü bir parçasıdır. Bu nedenle, kişi kendini doğal dünyayla bütünleştirmelidir; topluluk ilkesi de bu şekilde devreye girer. Dolayısıyla, kişi kendi iradesini doğal dünyaya, sanki onun kendine ait bir değeri ya da doğası yokmuş gibi dayatmamalı ya da doğayı insanla eşit görmemelidir. Bireysellik ilkesi, insanın yaratılmış varlıklar hiyerarşisinin en tepesine yerleştirilmesine olanak tanır ve böylece insanın doğa üzerindeki üstünlüğünü garanti altına alır. Bununla birlikte, topluluk ilkesi uyarınca, insan yalnızca doğadan üstün olmakla kalmaz, aynı zamanda bu üstünlüğün insan ve doğa arasındaki doğal ilişkiyle birleşmesi nedeniyle ondan sorumludur. Kişi hem doğal dünyadan üstünlüğünü hem de onunla ortaklığını yansıtacak bir şekilde hareket etmelidir. İnsan, dünyayı tamamlaması bakımından doğal dünyanın zirvesidir. Bu nedenle kişi dünyayı, içinde yaşamını sürdüreceği bir ortam ya da ev olarak görmelidir.³⁷⁹

³⁷⁷ De Leonardis, *The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity*, s. 89.

³⁷⁸ De Leonardis, *The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity*, s. 91.

³⁷⁹ De Leonardis, *The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity*, s. 91.

Cusanus'un bu düşüncelerinden hareketle insanın Tanrı'yı ne kadar taklit ederse o kadar ahlaklı bir varlık olacağı düşüncesini vurguladığını görmekteyiz. Doğası gereği iyi olan insan doğuştan birtakım iyi vasıflarla gelmiştir. İnsana düşen doğadan üstün hem de doğaya sahip çıkacak şekilde hareket etmektir.

Cusanus Mutlak olan Tanrı ile Oğul olarak kabul ettiği İsa arasında nasıl bir bağlantı kurmuştur? Aralarındaki ilişkiyi nasıl temellendirmiştir?



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANRI-İSA İLİŞKİSİ

4.1. Tanrı-İsa'nın Konumu

Cusanus'un Öğrenilmiş Cehalet Hakkında adlı eserinin üçüncü kitabını İsa Mesih'e ayırdığını ifade etmiştik ki İsa Mesih'i hem Mutlak hem de sınırlı Maksimum olarak adlandırmıştır.³⁸⁰ Filozofumuz İsa Mesih'i yine felsefesinin temel kavramı olan öğrenilmiş cehaletin amacı olarak görmüştür.

Cusanus düşüncesinde İsa Mesih'te maksimum ancak sonlu insan doğası ve aşkın Tanrı doğası ile birleştirilir. Katlanma ve açılma açısından, bir insandaki bu açılma aynı zamanda İsa Mesih'i katlayan Tanrı'yı ortaya çıkarmaktır. Ona göre İsa Mesih, tamamen şeffaf bir Tanrı imgesidir.³⁸¹

Cusanus, insan doğasının neden ilahi Mutlak ile birleşmeye en uygun sınırlı doğa olduğunu açıklamak için geleneksel mikrokozmos/makrokozmos mecazına dayanmıştır. İnsan doğası “varlıkların bütünü için daha ortak olan” yaratılmış doğadır.³⁸² Çünkü insanın melekler ve diğer tüm bedensel yaratıklar arasındaki ara konumu yaratılmış şeylerin tamamıyla ortak bağ kurmasını sağlamıştır. Bu bağlar onun “aşağıların en üstünü ve yukarıların en altı” olma kapasitesine dayanır. Sonuç olarak, tarihsel İsa Mesih ilahi olacak şekilde insandır ve insan olacak şekilde ilahidir, Maksimum aynı anda hem daralmış hem de mutlaktır, aynı anda ilahi Orijinal olan insan imgesidir. İlahi Kelam İsa'nın insan doğasıyla bir olduğu için, bu doğa kendi türünün mükemmeliştir, aynı zamanda sınırlı ve maksimumdur. Dolayısıyla, öğrenilmiş cehalet İsa Mesih'i ele alırken Cusanus'un metaforlarını ve fikirlerini sınıra kadar zorlayabilir, çünkü beden almış Tanrı'nın üçlü birliği her zaman insan anlayışının ötesine geçmiştir.

Burada Cusanus, Hristiyan metafiziğinin düzenini Tanrı-insanın Tanrı ile yaratılanların geri kalanı arasında duracağı şekilde yeniden düzenler, çünkü yaratılanlar Beden Almış Söz (İsa Mesih)'ün aracılığı ile yaratılır ve yaratıklar kaynaklarına geri

³⁸⁰ Bkz. Cusanus, **DDI**, III. Kitap.

³⁸¹ Cusanus, **DDI**, III, 1.

³⁸² Cusanus, **DDI**, III, 3.

döner. Başlangıçta Cusanus sonsuz ile sonlu arasında Sonsuz Tanrı'yı ve hatta Tanrı'nın evrendeki daralmış imgesini kavramamızı sağlayacak bir oran ya da ölçü olmadığını öne sürmüştür. Bu, öğrenilmiş cehaletin insan bilgeliği için kurduğu ve ona katkıda bulunduğu şeydir. Yine de İsa Mesih'in tarihsel gerçekliğinin Cusanus'un metafizik vizyonunu yorumlamada teorik bir rolü vardır. Cusanus Mesih'i teori ve pratik için daha yeterli bir norm ve ölçü olarak görmektedir. İsa Mesih, kavrayışımızın ötesindeki tarihsel insan imgesi ve dolayısıyla sonsuz Tanrı ile yaratılıştan gelen bağlantımızı ortaya koyan paradigmadır. İsa Mesih, Tanrı'nın ne olduğunun zaman içinde ifşa edilmesidir. Bu şekilde öğrenilmiş cehalet, sonlu ve sonsuz arasındaki aracı, ölçü ve arabulucu olarak İsa Mesih'e işaret eder ve aynı zamanda insanoğlunun ne olabileceğine dair somut bir normdur.

Cusanus'a göre İsa Mesih, Tanrı'nın kelimesi/sözüdür. Cusanus'a göre Mesih, Cennet duvarının içindedir.³⁸³ Cusanus'a göre O hem Tanrı hem de yaratıktır, sonsuzdur ve aynı zamanda sonludur. Mesih gerçeğe giden yoldur ve O gerçeğin kendisidir; O aklın yaşamına giden yoldur ve O bu yaşamın kendisidir. Cusanus Mesih'i zıtların birliği olarak şöyle tanımlamıştır: “Dünyanın tüm bilgeleri için Sen tamamen bilinmezsin, çünkü biz Senin çelişkilerini en doğru şekilde onaylıyoruz. Sen hem yaratıcı hem yaratıksın hem sonsuz hem sonlusun.”³⁸⁴

Topaloğlu, Cusanus felsefesinde zıtların birliği fikri temelinde ortaya konulan uyum teolojisinin, Tanrı'nın bizatihi kendisini değil, onun Kelime'sinde (İsa Mesih'te) ortaya çıkan Tanrısal faaliyetin anlaşılmasına dayalı bir mahiyette olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁵ Zıtlıkların Mesih'te bir araya gelmesine ilişkin bu ifade, Augustinus'un geçici ve ebedi olanın Mesih'te bir araya gelmesine³⁸⁶ ilişkin ifadesine benzetilmektedir. Ancak Augustinus'un iman nesnelerine uyguladığı yaklaşımı Cusanus sistematik olarak tüm evrene uygulamıştır. Cusanus'a göre sonlu ve sonsuz, zamansal ve ebedi ayrımı tüm yaratılıştan aşılmıştır ve bir Hristiyan cehaleti ve zıtların birliğini bilerek tüm yaratılıştan bunu inceleyebilir.³⁸⁷

³⁸³ Cusanus, **DVD**, 20.

³⁸⁴ Cusanus, **DVD**, 21.

³⁸⁵ Topaloğlu, “Nicholas of Cusa'ya Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı”, s. 250.

³⁸⁶ Augustine, **Epistola 130**, https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_131_testo.htm, (24.03.2024)

³⁸⁷ Cranz, F. Edward, “Saint Augustine And Nicholas of Cusa In The Tradition of Western Christian Thought”, **Speculum**, 28, 2, 1953, s.313.

Cusanus, sahte Dionysos'ta gördüğü ve başlangıç ve sonun, sükûn ve hareketin zıtlarının ilahi nedende bir araya geldiğini teyit ettiği İlahi İsimler'den alıntı yapmıştır: “Her şeyin Sebebi ve karşıtların bir arada ve tekdüze olduğunu görün. Çünkü O, varlığın ve herhangi bir şekilde var olan her şeyin, ayrıca her başlangıcın ve her sonun kendisinden türediği şeylerin Başlangıcıdır.”³⁸⁸. Zıtların birliğinde Cusanus böylece kendi öğrenilmiş cehaletine uygun bir mantık bulur. Bu mantık, sınırlı maksimum olarak evren, ilahi ve insani olanın bir arada olması olarak Mesih hakkındaki öğretisini destekler.

Cusanus'a göre Tanrı hakkında konuşmak ancak İsa'nın Tanrısal şahsiyetinde mümkündür. Sonlu-sonsuz, cismani olan- cismani olmayan, vb. zıtlıkları kendi şahsiyetinde toplayan İsa, bu açıdan Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin de imkânını oluşturmuştur.

Cusanus düşüncesinde acaba vahiy neye tekabül eder? Ona göre vahiy bir bilgi midir? Yine din nedir? Onun düşüncesinde tek din Hristiyanlıksa diğer dinleri nasıl değerlendirmektedir?

4.2. Vahiy ve Din

Vahiy, Tanrı'nın bir bilgiyi, bir hükmü elçisine bir şekilde bildirmesidir. Cusanus da vahiy kavramını kendine has bir tarzda izah yoluna gitmiştir. Hristiyanlık vahye dayalı bir din olduğu için Cusanus da dini vahiy kapsamında ortaya koymaya çalışmıştır. Cusanus vahyi bir çeşit ışığa benzeterek şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

“... vahyi, kendi aracılığıyla kendini görmeye sunan ışığa benzerlik yoluyla anlıyorum. Görünmez olduğu için, görünen her şeyden daha yüksek ve ondan daha önce olduğu için, kendini ifşa etmesinden başka bir şekilde görülmez ya da bilinmez.”³⁸⁹ Dolayısıyla vahiy sadece vahye muhatap olan tarafından tecrübe edilebilir.

Ona göre gerçek ve kesin bir vahiy ancak hakikat aracılığıyla yapılabilir. Buna karşılık sahtelik hata yapar ve sapar; bu da İblis'e atfedilir.³⁹⁰ Dolayısıyla vahiy Tanrı'dan geldiği için hakikattir ve bunu sadece O'nun elçisi tecrübe edebilir.

³⁸⁸ Cusanus, **DB**, 11.; Dionysos, **The Divine Names and The Mystical Theology**, s. 100.

³⁸⁹ Cusanus, **DNA**, 20.

³⁹⁰ Cusanus, **DLG**, II.

Cusanus’a göre tek din Hristiyanlıktır. Burada şunu da ifade etmeliyiz ki, Cusanus’a göre matematiği Hristiyanlıktan ayıramayız, çünkü tüm rasyonel matematik, rasyonel çelişki yasasının değil, cehaleti bilmenin ve zıtların birliğinin hüküm sürdüğü daha yüksek bir türe dayanır. Böylece Cusanus matematiği özellikle Hristiyan bir düşünce biçimi haline getirir. De Possest’te belirttiği gibi, “bilgimizde matematiğimizden başka kesin bir şeyimiz yoktur ve bu da Tanrı’nın işlerini araştırmak için bir muammadır.”³⁹¹

Cusanus’un “Una religio in rituum varietate” (farklı ritüeller içinde tek bir din vardır) ifadesindeki din Hristiyanlıktır. Yine o, “çok sayıda tanrıya tapan herkes, orada bir Tanrı’nın olduğunu varsaymıştır.”³⁹² demiştir. Ancak bu ifadenin bugün Kilise dışında bile oldukça tartışmalı olduğu söylenebilir. Cusanus’un dinler hakkındaki bilgisinin eksik olduğunu ya da bazı dinleri göz ardı ettiğini ifade etmeliyiz. Söz gelimi Cusanus, Tanrısız din sayılan olan Budizm’e hiç değinmez.

Cusanus, insanların çokluğundan dolayı dini farklılıkların kaçınılmaz olarak ortaya çıktığını ileri sürer. Bu farklılıklar, insanların büyük bir kısmının sefalet içinde bir yaşam sürmesi ve bu nedenle Tanrısal olanı bizzat arama fırsatına sahip olmaması nedeniyle abartılıdır. Bu nedenle, Tanrı belirli kişileri kendi vekilleri ve mirasçıları olarak hareket etmeleri için atamıştır. Bu kişiler yasaları ve kültürleri formüle eder ve eğitimsiz kişilere bunların anlamlarını ve uygulamalarını öğretirler. Ne yazık ki, bu düzenlemeler Tanrı’nın sözcülerinden ziyade doğrudan Tanrı’dan gelmiş gibi görülmeye başlanmıştır. Zaman geçtikçe insanlar inançlarını, bu geleneklerin ifade etmek istediği ilahi olandan ziyade kendi özel geleneklerine dayandırırılar. Cusanus okuyucularına tüm bu çeşitliliği ortadan kaldırmanın bedeli hakkında bilgi vermeye devam eder. Hiç kimse herkes için ortak olan bir şeyi kendi ibadet şekli olarak istemez. Herkesin istediğini istemek taklit etmektir.³⁹³ Böylece Cusanus, dini tekdüzeliği zorlamanın dini ibadete fayda sağlamayacağını, aksine dikkati ibadetin amacından aldığı şekle daha fazla yönlendireceğini kabul eder. Cusanus için insanları inanmadıkları uygulamaları benimsemeye zorlamak onların inançlarını güçlendirmeyecek, sadece inanmadıkları

³⁹¹ Cusanus, **DP**, 43.

³⁹² Cusanus, **DPF**, VI.

³⁹³ Cusanus, **DPF**, I, 6.

ayinleri yerine getirmelerine neden olacaktır. Bu, anlamsız taklitçilik uğruna gerçek ibadeti terk etmek anlamına gelecektir.³⁹⁴

Ona göre dini çeşitliliğin olumlu yönlerinden biri, her bir dinin ayırt edici özelliğinin, bağlılarının ilahi olana ibadet etmenin en iyi yolu olarak gördükleri şeye daha fazla dikkat etmelerini sağlamasıdır.³⁹⁵ Bu nedenle, çeşitliliğin bastırılması yalnızca insanların daha az endişe duyacağı daha az canlı bir dini yaşamla sonuçlanacaktır.

Burada Cusanus'un günümüzün ekümenistlerinden³⁹⁶ olmadığını ve dini çeşitlilikten bahsederken bunu yirminci yüzyıl bağlamında yapmadığını belirtmek gerekir. Cusanus'a göre hakikat tektir ve her özgür zihin onu anlayabilir. Bu nedenle, dinlerin çokluğu tek bir ortodoks inanca indirgenebilir.³⁹⁷ Diğer tüm dinlerin yeniden desteklediği de bu tek inançtır. Cusanus'un dini çeşitlilikten kastı, inananların ebedi kurtuluşunu tehlikeye atmadıkları sürece çeşitli ayinlere izin verilmesidir. Bununla birlikte Cusanus, "her şeyde tam bir uygunluk dayatma çabası huzuru bozmaya mahkûm olduğundan" büyük bir serbestlik tanınmasını istemektedir. Cusanus, "Kilise yetkililerinin yerel koşullara uyma konusunda amaca uygun davranmalarını tavsiye eder. İnancın korunması koşuluyla, ayinlerin çeşitliliği ortak bir yasaya karşı hafifletici olmayacaktır."³⁹⁸ Cusanus'un, ifade ettikleri şeyin özünü değiştirmedikleri sürece, inancı ifade etmek için seçebilecekleri yolların çeşitliliğine bir itirazı yoktur.³⁹⁹

Burada belki orijinal sayılabilecek en önemli kavramı ötekine yönelik hoşgörü/tolerans kavramıdır. 15. yy.'da dini hoşgörünün en kapsamlı ifadesini onda görürüz. Ancak buradaki hoşgörünün inançtan ziyade ritüel farklılıklarına yönelik olduğunu da ifade etmek gerekir. Cusanus'un dini hoşgörü (tolerans) fikri on beşinci yüzyıl için kapsamlı addedilebilir.⁴⁰⁰ Cusanus'a göre tüm dinler, her biri kendi sınırlı

³⁹⁴ David J. De Leonardis, **The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity**, Library of Congress Cataloging-in-Publication, Washington, 1998, s. 92.

³⁹⁵ Cusanus, **DPF**, II, 7.

³⁹⁶ Ekümenizm, daha büyük bir dini birliği ya da dinlerarası iş birliğini sağlama amacı güden girişimleri ifade eder.

³⁹⁷ Cusanus, **DPF**, III, 8.

³⁹⁸ Cusanus, **DPF**, XVIII, 66.

³⁹⁹ Cusanus, **DPF**, XVI, 60.

⁴⁰⁰ Hoşgörünün (tolerans) Batı literatüründe felsefi bir kavram olarak De Pace Fidei'de ilk kez Cusanus tarafından ileri sürüldüğünün tespiti için Bkz. Ömer Arslan, "Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açidan Analitik Bir Yaklaşım", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, C.2, Sivas, 2001, s. 366.

tarzında, İlahi Olan'a ibadet etmektedir. Cusanus Tanrı'ya ibadet edildiği gerçeğini vurgular ve bu ibadetin nasıl gerçekleştiğine çok daha az önem verir. Bu nedenle, belirli dinler hangi biçimi benimserse benimsesin, hepsi dünya çapında aynı hedefin peşindedir.⁴⁰¹

De Pace Fidei adlı eseri, Cusanus uzmanları tarafından on beşinci yüzyılda dini hoşgörünün en iyi ifadesi olarak görülmüştür. Manevi birlik Rönesans hümanistleri için önemli bir kaygıydı, ancak hoşgörü dini farklılıkların uzlaşma yoluyla azaltılmasından başka bir anlama gelmiyordu. Cassirer, Cusanus'u tüm dinlerin ve felsefelerin bir miktar hakikat unsuru içerdiği yeni bir dini senkretizm (bağdaştırmacılık) çağının habercisi olarak görmektedir. Cusanus yorumcularının bir kısmı ise Cusanus'un bakış açısının daha Orta Çağ'a özgü olduğunu savunmaktadır. Hoşgörü kavramının, Protestan Reformu'nun gerçekleştiği On Altıncı Yüzyıl'da Hristiyan âleminin dağılmasından sonraya kadar önem kazanmadığına işaret etmektedirler.

Bununla birlikte, Cusanus'un Reformu yaşamamış olmasına rağmen, dini farklılıkların neden olabileceği çatışmaların oldukça farkında olduğunu belirtmek gerekir. Cusanus uzmanı olan Watanabe (1925-2012), Cusanus'un yazdıklarının yüzeysel olarak daha çok dostane ve açık fikirli olsa da, yakından incelendiğinde durumun biraz farklı olduğunu ifade eder. Cusanus çeşitli ibadet biçimlerine izin verildiğinden söz ettiğinde, bu yalnızca inancın bütünlüğünü ihlal etmedikleri ve dolayısıyla Cusanus'un korumaya çalıştığı dini birliği bozmadıkları sürece geçerlidir. Watanabe, Cusanus'un hoşgörüye kendi başına bir ilke olarak değil, birliği korumanın bir aracı olarak değer verdiğini ileri sürer.⁴⁰²

Cusanus diğer dinleri asla Hristiyanlıkla eşit bir konuma yerleştirmez. Cusanus için hoşgörü inançtan ziyade ayinlere yöneliktir ve bu ayin çeşitliliğine bile ancak kamu barışı korunduğu ve inanç tehlikeye atılmadığı sürece izin verilir. Cusanus dinler arasındaki farklılıkları oldukça net bir şekilde görür, ancak onları yalnızca Hristiyanlığa yaklaştırarak gerekli olduğu ölçüde anlamaya çalışır. Cusanus, dinlerin temel konularda

⁴⁰¹ James E. Biechler, **The Religious Language of Nicholas of Cusa**, American Academy of Religion and Scholars Press, Montana, 1975, s. 87.

⁴⁰² Morimichi Watanabe, "Cusanus, Islam, and Religious Tolerance", **Nicholas of Cusa and Islam Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages**, Ed. Ian Christopher Levy vd., Brill, Boston, 2014, ss. 9-19.

derin farklılıklar gösterdiğini, ancak bu farklılıklara rağmen hepsinin Hristiyanlığın tek hakikatine işaret ettiğini ve bu nedenle doğal olarak onunla uzlaştırılabilir olduğunu ortaya koymaya çalışır.⁴⁰³

Cusanus'un dini hoşgörü anlayışı, bireysellik ve topluluk ilkeleri arasındaki ilişkiye dair anlayışının bir ürünüdür. Cusanus topluluk ilkesine uygun olarak, tüm dinleri, her birinin İlahi olanın doğasını mümkün olan en yüksek derecede ifade etmeye çalışması bakımından birbiriyle ilişkili görür. Tüm dinler aynı girişimde bulundukları için, Cusanus onları temelde birbirleriyle ilişkili olarak görür ve bu da onun hoşgörü konusundaki fikirlerinin temelini oluşturur. Bununla birlikte, bireysellik ilkesi Cusanus'un tüm dinler arasında bir denklik kurmasını imkânsız kılmaktadır. Bu şekilde, dini hoşgörü salt bir hoşgörüye dönüşmez. Cusanus'a göre her din Tanrısal olanı kendine özgü bir şekilde ifade eder ve bazı dinler Tanrısal olanın hakikatine diğerlerinden daha doğru bir şekilde yaklaşır. O, Katolik inancını İlahi olanın en iyi ifadesi olarak görür ve diğer dinleri onunla ilişkilendirmeye çalışsa da dinlerin hiçbirisi ona denk değildir.⁴⁰⁴

İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilmesinin ardından kaleme aldığı "De Pace Fidei" (İnancın Barışı Üzerine) adlı eserinde Cusanus, İslam'a karşı gayet barışçıl ve yumuşak bir üslup takınmıştır. Bu eserin yazılış amacı çeşitli dünya dinleri arasında ortak bir temel bulma arayışı içinde bir tutum geliştirmek ve Hristiyanların diğer din mensuplarıyla nasıl iletişim kurabileceğini göstermektir. Temel prensip ise kaynakları aynı ama ritüelleri farklı tek bir din olduğudur. (una religio in rituum varietate) Bu eser, Yunanlıdan İtalyan'a, Arap'tan Hintli'ye, İspanyol'dan Türk'e kadar pek çok farklı ulus ve dine mensup muhataplarla diyalogu gerçekleştirir. Cusanus, daha sonra Robert of Ketton'un Kur'an tercümesinden faydalanarak Papa II. Pius'un talebiyle 1460-1461 yıllarında "Cribratio Alkorani" (Kuran'ın Elekten Geçirilmesi) isimli eserini kaleme almıştır. Hiç şüphe yok ki, sonraki eseri, önceki ile karşılaştırıldığında Cusanus'un İslam'a karşı oldukça eleştirel ve düşmanca bir tutum takındığı görülür. Cribratio Alkorani'nin ikinci kitabının on dokuzuncu bölümünün başlığının "Kur'an'a karşı bir küfür" olması ve Hz. Muhammed'in sapkın (heretik) bir Hristiyan mezhebe mensup olduğunu savunulması vs. buna örnek gösterilebilir. Bu eseri yazmasının amacı

⁴⁰³ De Leonardis, *The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity*, s. 94-95.

⁴⁰⁴ De Leonardis, *The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity*, s. 98.

kendisinin ifade ettiği gibi, Müslümanları Hristiyan olmaya ikna etmektir. Denilebilir ki ilk eserinde yazdıkları onun dini çoğulculuğu benimsemiş gibi görünmektedir. Ancak ikinci eseriyle tam tersine dini dışlayıcı bir tutum benimsediğini izlemek mümkündür.

Cusanus için iman ve akıl, Hristiyan ruhunun bilgelik arayışında ilerlemesine ve Mesih'in vahyi hakkında daha büyük bir farkındalık kazanmasına izin verir. Peki Cusanus'ta iman nedir? İman-akıl ilişkisinden söz edilebilir mi? İmanda aklın rolü var mıdır? İman bir bilgi midir? Onda iman-bilgi ilişkisinden söz edilebilir mi?

4.3.İman

İman-akıl ilişkisi felsefe tarihinde öteden beri filozofları meşgul eden problemlerden biridir. Orta Çağ Felsefesinde de bu konu temel problemlerdendir. Vahyin doğası, onu kavramaya çalışan aklın yetersizliği ile bir gerilim içinde olduğundan, bu ikisinin uyumluluğuna ve aklın teoloji için yararlılığına ilişkin şüpheler kaçınılmaz olmuştur. Pozitif bilimlerdeki gelişmeler skolastik dönem boyunca ilerledikçe on beşinci yüzyılın ikinci yarısında özellikle bu gerilim artmıştır.

Cusanus, çok yönlü bilimsel bir zenginliğe sahip olması nedeniyle bu gerilimin etkilerini asgariye indirme noktasında önemli bir filozof olarak tebarüz etmiştir. Cusanus'un on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda gelişen bir reform hareketi olan *devotio moderna*⁴⁰⁵ veya Modern Adanmışlık ile olan bağlantısı burada önem arz etmektedir. Skolastisizmi reddeden ve Kutsal Kitap'la doğrudan, kişisel bir ilişki geliştirmeyi vurgulayan bu kardeşlik, diyalojik bir edebi üslupla yazılmış metinler üretmiştir. Ziebart'a göre *via moderna*'nın Cusanus üzerindeki etkisinin olduğunu diğer taraftan da onun bir kilise yöneticisi olmasına rağmen *devotio* hareketini desteklemiştir.⁴⁰⁶

Cusanus'un iman-akıl ilişkisi hakkındaki düşüncelerini birçok eserinde ele aldığını görüyoruz.⁴⁰⁷ Cusanus üzerine çalışma yapan bazı akademisyenler Cusanus'un

⁴⁰⁵ *Devotio moderna* (Modern adanmışlık): 14. Yüzyılda Hollanda'da ortaya çıkan 15. Yüzyılda Avrupa'da yayılan bir nevi maneviyat okuludur. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Morimichi Watanabe, **Nicholas of Cusa, A Companion to His Life and His Times**, ed. Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, Ashgate Publishing, Burlington, 2011, ss. 34-39.

⁴⁰⁶ K. M. Ziebart, "Introduction", **Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect**, A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy, Brill, Leiden, 2014, s. 5.

⁴⁰⁷ Cusanus, *De Docta Ignorantia*, *De Genesi*, *De Possest* ve *De Visione Dei* adlı eserlerinde bu konu üzerinde durmuştur.

iman düşüncesini tutarsız bulurken bazıları da tutarlı bulmakla beraber onun iman-akıl ilişkisine dair farklı yorumlar getirmişlerdir.⁴⁰⁸

Cusanus’a göre iman, aklın kendi başına anlamayacağı ilkeleri kavramaya yönelik bir eğilim (habitus) olarak tanımlamıştır.⁴⁰⁹ Anlama yetisi (ratio) belirli kurallara uygun olarak işleyen insanın bilgi ve anlama kapasitesine karşılık gelir. Buna göre anlama yetisi, çelişmezlik ilkesine bağlı olduğu için ilahi doğa insan anlayışının sınırlarını aşar ve akıl tarafından bilinemez. Anlama yetisi, algılanabilir şeylerden türetilen tüm bilgiye, akıl (intellectus) ise rasyonel bilim tarafından varsayılan ve bu nedenle onun tarafından pozitif olarak erişilebilir olmayan daha yüksek entelektüel alana atıfta bulunur.⁴¹⁰ Bu açıklamalardan Cusanus’ta ratio ile intellectus arasında bir farklılığın olduğunu söyleyebiliriz. Bu da ratio duyulur algı verileriyle sınırlıyken, intellectus ise duyulur algı sınırlarını aşan varlık alanını kavrayabilen yeti olarak görülmektedir.

Acaba iman ve akıl arasındaki gerilim Cusanus düşüncesinde nerede kendini gösterir? Cusanus’un yazdığı eserleri ile vaazları arasında ciddi bir farklılık vardır. Söz gelimi, vaazlarda imanın insan aklıyla edinilen bilgiye önceliği vurgulanırken⁴¹¹ kaleme aldığı eserlerinde böyle bir vurguya rastlayamadık.

Cusanus, tefekkür edenlerin vahyedilmiş imana güvenmeleri gerektiğini söyler. Çünkü ona göre zayıf ve kısıtlı aklın erişemeyeceği pek çok şey vardır” ve bunlara “Tanrı’nın ağzından vahyedilen şeyler olarak sadece imanla inanılmalıdır”.⁴¹² Başka bir vaazında ilahi bilgeliğin “bilgili” olanlardan gizlendiği ve insanın buna erişmek için “aptal” olması gerektiği vurgulanır.⁴¹³

Eserlerinde genel olarak onun imandan daha ziyade felsefi ve teolojik bilgi anlayışında rasyonel ve bilimsel bir sorgulama yöntemi sergilemektedir. Örneğin Öğrenilmiş Cehalet Hakkında’da Cusanus, öğrenilmiş cehaleti “ilahi meselelerde bir akıl

⁴⁰⁸ Luisa Brotto, “The Notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno”, **Nicholas of Cusa Making of the Early Modern World**, Brill, Boston, 2019, s.233.

⁴⁰⁹ Cusanus, **Sermon**, 4.

⁴¹⁰ Bkz. Cusanus, **DDI**, I, 2.

⁴¹¹ Bkz. Cusanus, **Sermon**, 1, 4, 8 ve 189.

⁴¹² Cusanus, **Sermon**, 8.

⁴¹³ Cusanus, **Sermon**, 189.

yürütme yöntemi” olarak tanımlar, bu yöntem, üçüncü kitaba kadar tamamen mantıksal ve doğal-felsefi akıl yürütme yoluyla ilerler.

Cusanus’a göre iman ve akıl birlikte, Hristiyan ruhunun bilgelik arayışında ilerlemesine ve Mesih’in vahyi hakkında daha büyük bir farkındalık kazanmasına izin verir, Mesih öğrenilmiş cehaletin amacıdır. Böylece, Öğrenilmiş Cehalet Hakkında adlı eseri, Cusanus’un teolojisinin Hristiyan merkeziliğinin altını çizer. *Idiota de sapientia* (Bilgelik Üzerine Meslekten Olmayan Adam) adlı eserinde ilahi bilgeliğe duyulur fenomenlerin ortaya çıkışıyla başlayan ve zorunlu nedenlere kadar uzanan bir düşünme süreciyle ulaşılabileceğini ifade etmiştir. Bilgelik, insan aklının erişemeyeceği bir şey olmaktan çok uzaktır, yaratılmış şeylerin doğasına dair rasyonel bir sorgulama yoluyla keşfedilebilir. Cusanus, teolojik tefekkürün zirvesinin saf olasılık (*posse ipsum*) olarak Tanrı’nın doğası üzerine düşünmekten ibaret olduğunu söylediği son eseri *De Apice Theoriae* (Derin Düşünme Zirvesi)’de Tanrı’nın anlaşılmasında imanın hiçbir rolü olmadığını, bunun yerine bu gerçeğin üzerinde düşünmeye zaman ayıran herkes için apaçık olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁴ Görüldüğü üzere Cusanus’un ilk dönem eserlerinde iman vurgusu yapılırken olgunluk dönemi eserlerinde akıl öne çıkmıştır.

Ziebart’ın dikkat çektiği gibi Cusanus neredeyse tüm eserlerinde ilahi bilgiyi kendisine sorgulama konusu yapmıştır.⁴¹⁵ Bu eserlerde Cusanus iman meselesini tartıştığında bile bunu felsefi bir tarzda ve Kutsal Kitap’a az referansta bulunarak yapmıştır.

Cusanus’un hem eserlerinde hem de vaazlarında inanç ve akılla ilgili konularda diyalektik bir yöntem kullanmıştır, bu diyalektikten de tutarlı bir görüş çıkmaktadır. Bu, Öğrenilmiş Cehalet Hakkında’nın III. Kitabında yer alan *Mysteria Fidei*⁴¹⁶ (imanın gizemleri) başlığında açığa çıkmaktadır.

Bu hususta, Cusanus, Tanrı’nın ve evrenin doğasına ilişkin doğru bir şekilde yürütülen felsefi bir araştırmanın yalnızca İsa Mesih’e dair inancın artmasını ve Hristiyan inancının güçlenmesini sağladığını belirtmektedir. Cusanus, İsa Mesih’in hem Mutlak hem sınırlı Maksimum olduğunu ifade ederek onun doğasının tam olarak ne

⁴¹⁴ Cusanus, *De Apice Theoriae*, 5-6.

⁴¹⁵ Ziebart, “Introduction”, s. 13.

⁴¹⁶ Cusanus, *DDI*, III, 11.

olduğuna dair bu kavramı rasyonel olarak makul hale getirmeye çalışmaktadır. Ancak o, mutlak ve sınırlı maksimum olanın ilahi yönü olduğu için insani yönüne rağmen bunun insan bilgisini aştığını belirtir. Yine de ona göre mutlak ve sınırlı maksimumun doğası gereği insan olması gerekir, çünkü insan doğası yaratılışın zirvesindedir, insan yaratılmış dünyanın mikrokozmosu olarak hem entelektüel hem de duyuşal dünyayı kendi içinde kucaklar.⁴¹⁷

Burada dikkat çekici bir husus, Cusanus'un İsa Mesih'in mutlak ve sınırlı maksimum olduğunu felsefi düşüncelerle gerekçelendirmek yerine Kutsal Kitap'ta anlatılan havarilerin şahitlik ettiği mucizelerle kanıtlama yoluna gitmesidir. Neticede Cusanus bu düşüncesinde felsefi müzakerelerin sarsılmaz bir inançla yürütüldüğünü ve varsayımsal olarak iddia edilen şeyin en doğru olduğunu ifade etmesiyle iman ve bilgiyi birbirinden ayırmamıştır. Başka bir deyişle başlangıçta Cusanus İsa Mesih'in soyut bir kavramsal açıklamasını yapmış, akabinde havarilerin şahitliklerine başvurarak onda iman ve akıl iç içe geçmiştir. Cusanus devamında ise "İnsan doğasını Kendisiyle birleştiren bu kişiyi -tüm entelektüel kavrayışımızın ötesinde ve öğrenilmiş cehalet içinde olduğu gibi- kavrayabilmemiz için, aklımızı yükseltelim"⁴¹⁸ diyerek felsefi açıklamalarına geri dönmüştür.

Ona göre Hristiyan inancı akıl ile tamamen uyumludur. Akıl, Kutsal Kitap'ın doğruluğunu destekler, akıl imana daha derin bir şekilde bağlıdır, onun hesabına göre doğru akıl yürütmek imana götürür. Cusanus'un kanaatimizce düşüncesi hem Hristiyanlığın akli delillere dayandığını ifade etmesine, hem de imanın gerekli olduğunu savunmasına dayanır. O, iman anlayışında hem Kilise'nin dogmalarına hem de felsefi intellectus'a başvurur. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi tartışmamıştır. Cusanus intellectus'u ilahi aslın bir kopyası olarak gördüğü için, felsefi iman ile vahyedilmiş iman arasında onun için fark yoktur.

Bu ifadelerin hemen ardından, imanın gizemleri başlıklı 11. bölüm, imanın tüm anlayışın başlangıcı olduğu iddiasıyla başlamıştır: Ona göre öğrenmeye yükselmek isteyen herkes, onsuz yükselmenin mümkün olmadığı şeylere inanmalıdır.⁴¹⁹ Bu

⁴¹⁷ Cusanus, **DDI**, III, 3.

⁴¹⁸ Cusanus, **DDI**, III, 4.

⁴¹⁹ Cusanus, **DDI**, III, 11.

düşüncesinden hareketle onun “Anlamak için iman ediyorum.” anlayışını benimsediğini ifade etmemiz mümkündür.

Burada imanın iki farklı anlamı arasında bir köprü kurulmaya çalışıldığı açıktır; yani bir yanda tüm bilimlere uygulanabilecek soyut bir kavram (inanç), diğer yanda ise Kutsal Kitap’ın doğruluğuna olan inanç olarak dogmatik bir iman anlayışı kastedilir. Cusanus devamında şunları ifade eder: “... iman anlaşılabilir olan her şeyi kendi içinde barındırır. Bununla birlikte anlayış, imanın açığa çıkmasıdır. Bu nedenle anlayış iman tarafından yönlendirilir ve iman anlayış tarafından genişletilir. Dolayısıyla sağlam bir iman olmadığı yerde hiçbir şey gerçekten anlaşılamaz... Ancak Cusanus’a göre İsa olan hakikatin kendisinden daha mükemmel bir inanç yoktur.”⁴²⁰

Cusanus, tüm bilimlerin ancak zorunlu olarak varsaydıkları temel ilkeler kadar güçlü olduğu şeklindeki felsefi düşünceyi, İsa Mesih’in dogmatik iman kavramına bağlar. Tüm bilgilerde bir tür imanın yer aldığının kabul edilmesi, en gerçek iman olan Mesih’in bu nedenle bilgi için en sağlam temel olduğunun göstergesi olarak alınır.⁴²¹ Cusanus bunu Yuhanna İncili’ne atıfta bulunarak destekler ve “Bunlar İsa’nın Tanrı’nın Oğlu olduğuna inanmanız diye yazıldı”⁴²² ifadesiyle sonlandırır.

Bununla birlikte, Cusanus en sağlam inancın “cehaletin verili öğretilerine uygun olarak genişletilmiş ve açılmış”⁴²³ olan inanç olduğunu da ekler. Dolayısıyla, Kutsal Kitap insanlara imanı bildirmek için yazılmış olsa da, Cusanus’a göre, Kutsal Kitap’ı okumak bu imanı almanın en iyi yolu değildir. Bunun yerine, elçilerin kendilerinin deneyimlediği türden bir imanı, yani öğrenilmiş cehalet deneyimini arzulamalıyız. Görüldüğü üzere Cusanus imanı da öğrenilmiş cehalet doktrini ile bağlantı kurarak açıklama yoluna gitmiştir.

Cusanus’ta inanan kişi Tanrı’yı sürekli olarak arzuladığında böylece “bize zaman içinde doldurulamayacak bir akıl veren” Tanrı’nın kutsanmışlığını cesaretle ilan edebilir.⁴²⁴ Dirilmiş durumda inananın akli paradoksal bir şekilde hem hakikatle dolacak hem de daha fazla hakikati arzulayacaktır; çünkü öğrenilen her hakikat insanı tatmin

⁴²⁰ Cusanus, **DDI**, III, 11.

⁴²¹ Ziebart, “Introduction”, s. 21.

⁴²² Cusanus, **DDI**, III, 11.

⁴²³ Cusanus, **DDI**, III, 11.

⁴²⁴ Cusanus, **DDI**, III, 12.

ederken, entelektüel arzuyu da kamçılacaktır. İnanan hiçbir zaman tüm gerçekleri kavrayamasa da tüm gerçek olan O'nu kavrayacaktır. Bu diriliş gününün gelişine kadar imanlının anlayışına iman rehberlik etmelidir; çünkü “sağlam bir imanın olmadığı yerde gerçek bir anlayış da yoktur.”⁴²⁵ Tanrı'nın varlığı Cusanus'a göre bilgi meselesi değildir. Bu düşüncesiyle onun Kant'a etki ettiğini söyleyebiliriz. Tanrı'nın varlığına iman meselesi Hegel'de bilgiye dönüşmüştür.⁴²⁶

Cusanus'un Öğrenilmiş Cehalet Hakkında'nın ilk iki kitabında felsefi yön ağır basarken üçüncü kitabında iman ve aklın birbirine karşı olmadığı, imanı entelektüel bir ilkeyle kaynaştırmaya çalıştığını görüyoruz. Yani bu eserinde Cusanus Tanrı'nın sözü ya da Logos olan İsa Mesih'te iman ve aklın nasıl zorunlu olarak birleştiğini göstermeye çabalamıştır. Ancak Cusanus'ta imanın iki yönlü tanımı Kutsal Kitap'ın rolü ve önemi konusunda bazı soru işaretleri bırakmaktadır. Cusanus'un imanın akla yatkinliğini savunması ile vahyedilen hakikatin otoritesi temelinde imanın kabulü arasında bir tezat görülmektedir. Mutlak ve sınırlı Maksimum'un var olduğu ve bunun İsa Mesih olduğu sonucuna ulaşmak için inanç gerekiyorsa bu bir çelişki değil midir? Bunun cevabını vermek Cusanus düşüncesinde pek de mümkün görünmüyor. Diğer taraftan Cusanus'un genel olarak vaazlarına bakıldığında imanı öncelediğini felsefi alanda ise bu iman konusunu bilgi konusu yapmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Peki Cusanus için teslise iman gerekir mi? Tanrı'nın üçlü doğası olduğunu kabul etmek O'nun Birliğine zarar verir mi?

4.4. Teslis

Hristiyanlığın teslis inancı bir tarafa konulursa semavi dinlerde monoteizmin hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Birçok Hristiyan düşünür, teslisi monoteizmi zedelemeyecek ölçüde yorumlamaya çalışmışlardır. Hiçbir Hristiyan ilahiyatçı Tanrı'nın üç tane olduğunu söylemez. Ancak Tanrı'nın üçlü bir doğası olduğunu ifade ederler.

Cusanus, “Tanrı'ya ibadet etmeyen ve O'nun mutlak Maksimum olduğuna inanmayan hiçbir ulus olmamıştır... kendi zamanında otoritesi yadsınamaz çok ünlü bir

⁴²⁵ Cusanus, **DDI**, III, 11.

⁴²⁶ Şahin, **Hegel'in Tanrısı**, s. 66.

adam olan Pythagoras, bu Birliğin üçlü olduğunu öğretmiştir.”⁴²⁷ diyerek teslis öğretisini Pythagoras’a dayandırmıştır.

Cusanus, Pythagoras’ın da ibadete layık olduğunu onayladığı Tanrı, Üçlü Birliktir, der. Pythagoras’a göre Monad ve Duad’ın birleşiminden ortaya çıkan “Triad” hikmetten çıkan fikirle oluşan eserdir. Sembölü üçgen olan Triad, İlahi Kelam’dır, evrenin kendisidir ve topraktaki yaşam cevheridir. Geometrik açıdan Monad Tek, Duad çift ve Triad üç noktadan meydana geldiğine göre, Triad’daki üç noktayı birleştirdiğimizde bir üçgen ortaya çıkar.⁴²⁸

Hristiyan teolojisinde genel olarak teslis aynı cevher (öz)’den fakat şahıs olarak birbirinden farklı üç Tanrı inancı demektir. Baba Tanrı, oğul Tanrı İsa, Kutsal Ruh Tanrı’dır. Bu Tanrıların üçü de ezelidir, her yönden eş ve eşittir. Üçü Tanrılıkta birdir. Baba Tanrıdan ezeli olarak Oğul Tanrı doğmuştur. Baba’dan ve Oğul’dan ezeli olarak Kutsal Ruh zuhur etmiştir. İsa, Oğul Tanrı, insan olarak bakire Meryem’den bedenleşerek (enkarnasyon) Kutsal Ruh vasıtasıyla Baba’dan doğurtulmuştur. Bu üç Tanrı, cevherlerinin ve doğalarının aynı olmasıyla bir Tanrıdır; fakat her biri şahıs olarak üç ayrı Tanrıdır. Tanrılık, bu üçünün birlikteliğidir.⁴²⁹

Cusanus, teslis temellendirmesini Platon’un bahsettiği üç ilkedен oluşan hiyerarşiye dayanarak şu şekilde yorumlamaktadır: “(1) Baba, Tanrı ya da her şeyin nedeni olan ve üç katlı etkin, biçimsel ve nihai neden; (2) her şeyin başlangıcı, Baba tarafından Oğul olarak doğurulan, ilk yaratık olan, ilk neden ile duyulur nedenler arasında aracı olan ve Babanın iradesini yerine getiren faal akıl; ve (3) her şeyi birbirine bağlayan Ruh ya da hareket.”⁴³⁰

⁴²⁷ Cusanus, **DDI**, I, 7.

⁴²⁸ Cevdet Kılıç, “1 ile 10 Arası Sayılar Metafiziği Pythagorasçı Sayıların Sembolizminin Dinî ve Felsefî Düşüncelerdeki Yeri”, **Felsefe Dünyası**, 43, 2006, s. 41.

⁴²⁹ Mehmet Bayraktar, **Bir Hristiyan Dogması Teslis**, 3. Baskı, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2022, s. 44-45.

⁴³⁰ Cusanus, **DB**, 35.

Cusanus, “Proclus, birin üç hypostasisi⁴³¹ istisna olmak şartıyla bir ile birlikte ezeli-ebedi bir çoğulluk olabileceğini söylerken yanılıyordu”⁴³², der. Cusanus burada Proclus’a karşı çıkarak Bir’le birlikte ezeli olan şeylerin – “kendi üç hipostazı” dışında çokluğunun olamayacağını, çünkü ezeli olanın kendisi çoğaltılamayan Sonsuzluk’a eşdeğer olduğunu savunur. Başka bir yerde filozofumuz, hem olumlamanın hem de olumsuzlamanın üstünde olan Tanrı’ya hiçbir belirlenim verilemeyeceğini, Proclus ile hemfikir olarak, ancak ona “Bir” ismini entelektüel düşünme yoluyla değil, sonsuz birlik arzumuz aracılığıyla “bir şekilde onun varoluşunu ilahileştirerek” uygulanabileceğini savunur.⁴³³ Burada Cusanus’un teslis düşüncesini de Yeni Platoncuların üç hipostaz düşüncesine dayandırdığını söylememiz mümkündür.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Öğrenilmiş Cehalet Hakkında’nın ilk kitabı maximum absolutum’a (Tanrı), ikincisi maksimum contractum’a (evren), üçüncü kitap ise maximum simul contractum et absolutum’a (İsa Mesih) ayrılmıştır. Tanrı, Birliğin, Birliğin Eşitliğinin ve Birliğin üçlüsü olduğu gibi, evren (ve içindeki her şey) de olasılığın, gerçekliğin ve birliğin (ki bu harekettir) üçlüsüdür ve böylece hipostatik Birlik olan Mesih, Mutlak Birlik ile maksimum dini birlik (yani muzaffer kilise) arasındaki aracıdır. Tanrı evrenin aracılığıyla her şeydedir, tıpkı Mesih’in aracılığıyla tüm inananlarda olduğu gibi. Tıpkı evrenin her şeyde sınırlı olarak her birinin olduğu şey olması gibi ve tıpkı Mesih’in her yaratığın evrensel sınırlı varlığı olması gibi Tanrı her şeyde mutlak olarak onların olduğu şeydir. Hopkins’in de vurguladığı üzere Tanrı’nın ontolojik olarak zıtlıklardan önce gelmesi ve onları birleştirmesi gibi, evren de ontolojik olarak zıtlıklardan önce gelir ve onları birleştirir ve Mesih’in insanlığı da ontolojik olarak yaratılabilir her şeyden önce gelir ve onları kapsar.⁴³⁴

Öncelikle Cusanus’un ele aldığı konu İlâhi ve Sınırsız doğanın, yaratılmış ve sınırlı Maksimum doğayla nasıl birleşebileceği meselesidir. İlâhi ve sınırsız Maksimum doğa, yaratılmış ve sınırlı Maksimum doğayla öyle bir şekilde birleşecektir ki, hem

⁴³¹ Varlık ve olguları içeren dünyanın ana unsuru olan madde, ondan bu dünyanın açıklayıcı ilkesi olan Ruh, Ruh’un kendisine bakarak maddi-dünyaya canlılık ve düzen kazandırdığı Nous. Bu konuda detaylı bilgi için Bkz. Hüseyin Aydoğan, “Plotinus Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine”, **Eskiye**, 46, 2022, ss. 115- 144.

⁴³² Cusanus, **DP**, 25.

⁴³³ Cusanus, **DP**, 27.

⁴³⁴ Nicholas of Cusa, **On Learned Ignorance**, s. 2.

Mutlak hem de sınırlı olan varlık yalnızca Tanrı veya yalnızca bir yaratık veya ilahi ve yaratılmış olanın bir bileşimi olmayacaktır. Tıpkı kendi bilişsel varlığımızda algısal olanın düşünsel olanın içinde yer alması gibi yaratılmış doğa ilahi şahsın içinde yer alacaktır. Böylece tek varlık hem bir yaratık hem de Yaratıcı olacaktır. Her iki doğa da diğerine geçmeyecektir; çünkü sınırsız doğa sınırlanamaz, sınırlı doğa da sınırlılığını kaybedemez. Bunun yerine, iki doğa o kadar birleşecektir ki, daha fazla birleşmiş olsalardı, iki ayrı doğa kalmayacaktır. O halde, Cusanus retorik bir şekilde, “böyle bir birleşmeyi kim tasavvur edebilir” diye sorar.⁴³⁵

Ama Mutlak Maksimum hangi türün içinde kendisini sınırlı bir maksimumla birleştirebilir? Cusanus bu soruyu yanıtlarken aşağıdaki kılavuzu benimser: “Eğer Mutlak Maksimumluk en evrensel şekilde tüm şeylerin Varlığı ise, açıkça, varlıkların bütünü için daha ortak olan varlık (Mutlak) Maksimum ile daha fazla birleşebilir.”⁴³⁶ Cusanus hiyerarşik bir doğa düzeni olduğunu düşünerek bunu şöyle ifade etmiştir: sınırlı doğalar düzeninde bazı doğalar diğerlerinden daha yüksek ya da daha düşüktür. Örneğin, canlı varlıklar cansız varlıklardan daha yüksektir; zeki varlıklar zeki olmayan varlıklardan daha yüksektir; canlı ve zeki varlıklar canlı ama zeki olmayan varlıklardan daha yüksektir. Eğer orta bir doğa varsa- aşağı doğaların en yükseği ve yüksek doğaların en aşağısı- o zaman bu, Tanrı’nın birleşeceği doğa olacaktır. Çünkü böyle bir doğa kendi içinde tüm doğaları kapsayacaktır, öyle ki eğer tamamen Tanrı ile birleşmeye yükselirse, o zaman “tüm doğalar ve tüm evren” onun içinde ve onun aracılığıyla en yüce dereceye ulaşacaktır.⁴³⁷ Cusanus’a göre insan doğası tam da böyle bir ara doğadır; meleklerden biraz daha aşağıda yaratılmıştır. İnsan hem duyuşsal hem de entelektüel olanı kapsar ve her şeyi içine alan bir mikrokozmostur.

Cusanus da Hristiyan geleneğine uygun olarak, Tanrı’nın hem bir hem de üç olduğuna, yani üçlü doğaya sahip olduğuna dair inancına bir gerekçe bulmaya çalışır. Öğrenilmiş Cehalet Hakkında adlı eserinin 7. Bölümü olan “Üçlü ve Tek Sonsuzluk” bölümünü bu konuya ayırmıştır: Teklik (unitas) ebedidir, eşitlik (aequalitas) ebedidir ve birlik (connexio) ebedidir; ancak sadece tek bir ebedi şey olabileceğinden, teklik, eşitlik ve birliğin üçlü olan bir birlik veya bir olan bir üçleme olduğu sonucu çıkar. Teklik ebedi,

⁴³⁵ Cusanus, **DDI**, III, 2.

⁴³⁶ Cusanus, **DDI**, III, 3.

⁴³⁷ Cusanus, **DDI**, III, 3.

eşitlik ebedi ve birlik de ebedi olduğuna göre teklik, eşitlik ve birlik birdir. Cusanus daha sonra bu üçlü sonsuzluğa İlahi Üçlü'nün üyelerini benzetir. Bu benzetmeyi geleneksel benzetmeye, yani baba, oğul ve ruh benzetmesine tercih eder. Yine de Tekliğe Baba, Tekliğin Eşitliğine Oğul ve hem Tekliğin hem de Birliğin Eşitliğinin Birliğine Kutsal Ruh demeye isteklidir.

Görüldüğü üzere Cusanus, Tanrı'nın doğası meselesini Hristiyanlığın teslis öğretisi bağlamında üçlü birlik olarak ele almıştır. Bunu da teklik, eşitlik ve birlik bağlamında üçlü tek bir doğadan bahsetmiştir.

Ancak Cusanus her ne kadar teslisi temellendirmeye çalışsa da insan aklının Tanrının aynı anda hem bir hem de üç olmasının mantıksal olarak imkansızlığını gerektiren teolojik meseleleri kavrayamayacağını düşünmüştür.

Acaba Cusanus teolojisinde Kilise nerede durmaktadır ve onun için neyi ifade etmektedir? Sıradan bir Hristiyan gibi mi düşünmektedir? Yoksa kendine özgü düşünceleri bu konuda var mıdır?

4.5. Kilise

Kilise Yunanca ekklesia kelimesinden türemiş toplanma yeri anlamına gelen bir kelimedir. Hristiyan düşüncesinde kilise, dindarlar topluluğu ve özel cemaatlerden hareketle Tanrı'nın halkının tamamını kuşatan bir manaya gelmektedir. Bu düşünceye göre Hristiyan kilisesini kuran İsa Mesîh de havarilerini çeşitli yetkilerle donatmıştır.⁴³⁸

Kilisenin mahiyetiyle ilgili tartışmalar neticesinde I. İznik Konsili'nde kilisenin tek, kutsal, katolik (evrensel) ve apostolik (havârilere dayanan) olduğuna karar kılınmıştır. İnciller'e göre bir tek kilise söz konusudur; İsa Mesîh, "Ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım"⁴³⁹ diyerek tek bir kiliseden bahsetmektedir. Kilisenin tekliği savunulmakla birlikte daha ilk dönemlerden itibaren kilise içindeki bölünmeler ortaya çıkmıştır; bu ise kilisenin birliği ya da tekliği ilkesiyle bağdaşmayan bir görünüm arz etmektedir. İsa Mesih kiliseyi havariler üzerine tesis etmiş ve onları özel niteliklerle donatmıştır. Kilise, İsa Mesih'in yeryüzündeki hayatıyla tarihî bir süreklilik içinde

⁴³⁸ Mehmet Aydın, **Kilise**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kilise>, (19.03.2024)

⁴³⁹ Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Matta, 16:18.

olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁰ Hristiyan teolojisinde Kilise İsa'ya inancın başladığı ve insanlara Hristiyan öğretilerinin verildiği yerdir.

Orta Çağ'da Mesih'in bedeni olan Kilise'nin muhtelif safhaları vardır. Bunlar cennete ulaşmış Hristiyanların oluşturduğu Muzaffer Kilise, yeryüzünde yaşayanların oluşturduğu faal Kilise ve henüz kusurlarından bütünüyle arınamadığı için arafta bulunan Hristiyanların oluşturduğu İstırap Kilisesidir. Semavî Kilise (muzaffer kilise) diğer ikisi için Tanrı katında şefaet etmektedir.⁴⁴¹

Augustinus gerçek Kilisenin yalnızca Tanrı'nın bildiği görünmez bir varlık olduğunu düşünmüştür. Bütün Hristiyanlar, başında İsa'nın bulunduğu tabiat üstü bir topluluğun, İsa Mesih'in mistik bedeninin üyesidir. Kendi kusurları dışındaki sebeplerle görünür kilisenin uzağında kalan insanlar da kilisenin görünmez birer üyesi olabilir.⁴⁴² Dolayısıyla Augustinus Kilisenin gerçek anlamından uzaklaştırıp ona soyut bir anlam yüklemiştir.

Cusanus'un Kilise ile ilgili düşüncelerini özellikle Katolik Uyum isimli eserinden öğreniyoruz. Cusanus'un kilise yönetimine ilişkin görüşlerini rahiplik hiyerarşisini açıkladığı Katolik Uyum adlı eserinde görmekteyiz. Cusanus'un Katolik Uyum'un I. Kitabındaki kilise tanımları oldukça gelenekseldir. Kilise hiyerarşik olarak düzenlenmiş ancak gerçek inanca bağlılıkta birleşmiş olarak tanımlanır. Bu bağlılık Orta Çağ düşüncesine uygun olarak yeryüzündeki militan kiliseyi cennetteki muzaffer kilise ve arafta uyuyan kilise ile birleştirir. Cusanus, Üçlü Birlik'in uyumunun bir yansıması olarak kilise üyeleri arasındaki uyumu vurgulamıştır.⁴⁴³

Kilisedeki öncelikli hiyerarşi Kiliseler hiyerarşisidir. Akılcı ruhlardan (melekler) ve Mesih ile birleşmiş insanlardan oluşan kilise üç bölümden oluşur. Bunlar; cennetteki muzaffer kilise (Ecclesia triumphans), araftaki uyuyan kilise (Ecclesia dormienti) ve yeryüzündeki militan kilisedir (Ecclesia militantis). Yani kilisede de kendi içinde bir Üçlü Birlik söz konusudur. Bu üçleme içindeki hiyerarşide, muzaffer kilisenin en alt basamağı

⁴⁴⁰ Aydın, **Kilise**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kilise>, (19.03.2024)

⁴⁴¹ Aydın, **Kilise**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kilise>, (19.03.2024)

⁴⁴² St. Augustine, **of True Religion**, trans. J. H. S. Burleigh, Third Printing, Henry Regnery Company, London, 1964, s. 10.

⁴⁴³ Thomas M. Izbic, "The Church", **Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man**, ed. Christopher M. Bellitto, Gerald Christianson, Paulist Press, New York, 2004, s.114.

uyuyan kilisenin en üst basamağından; uyuyan kilisenin en alt basamağı ise militan kilisenin en üst basamağından üstündür.⁴⁴⁴ Cusanus'ta hiyerarşi kilise yaşamının tüm yönlerine uygulanmıştır. Cusanus, Kilise'nin hiyerarşik, hatta monarşik yapısına karşı çıkmadan Kilise'de değişim yaratmak istemiştir.⁴⁴⁵

Ona göre muzaffer kilise, Tanrı, melekler ve kutsanmış ruhlardan oluşur. Militan kilise de muzaffer kilise modelini yansıtır. Bu doğrultuda militan kilise, sırasıyla sakramentler, rahiplik ve inananlardan oluşur. Kilise insan bedeni gibi düşünüldüğünde bu üç unsurdan sakramentler ruhu (spiritus), rahipler canı (anima), inananlar ise bedeni (corpus) temsil eder. Ayrıca bu üç unsur kendi içerisinde hiyerarşik bir düzene sahiptir. Örneğin sakramentler hiyerarşisinin en üstünde efsaristiya yer alır. Bu husus efsaristiyanın Mesih ve kurtuluş inancının merkezinde yer almasıyla doğrudan ilişkilidir.⁴⁴⁶ Ona göre efsaristiya Tanrı ve insanın bir nevi uzlaşması olarak yorumlanabilir.

Cusanus'a göre tıpkı insan bedeni gibi kilise de ruh, can ve bedenden oluşur. Sakramentlerin kilisenin ruhu, inananların bedeni olması gibi rahiplik de bir yönüyle ruhla, bir yönüyle de bedenle ilişkili olan ve ruhun onun aracılığıyla bedene aktığı candır. Kutsal Ruh, can (rahiplik) aracılığıyla bedene aktığı için, rahiplik kilisenin tek beden olmasını sağlayan bir işleve sahiptir. Kilisede rahiplik hiyerarşisi ise iki yönlüdür. Bunlardan ilki rahiplerin sahip olduğu sakramental güce dayalı hiyerarşidir. Bu hiyerarşi, sırasıyla piskoposlar, rahipler ve diyakonların en üstte yer aldığı dokuz basamaktan oluşur. Dolayısıyla sakramental güce dayalı düzende piskoposlar, hiyerarşinin en üstünde yer alır ve bunlar sakramental anlamda birbirine eşittir.⁴⁴⁷

Cusanus'ta Kilise, Mesih'ten ve Petrus'un inancından, elçi aracılığıyla ruhban sınıfına gücün açılmasına kadar içten dışa doğru görülür. Ona göre Papa hafife alınmamalı, ama ondan kendi davranışlarında reform yapması beklenmektedir. İnananlar gerçek kilisenin nerede bulunduğunu ancak doğru yaşam tarzı ve kutsal törenlerin yerine

⁴⁴⁴ Cusanus, DCC, I, 4; İbrahim Korhan, **Katolik Kilisesi'nde Konsilyarizm Sorunu: Cusali Nicholas Örneği**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2022, s. 170.

⁴⁴⁵ Jovino De Guzman Mirov, **Tracing Nicholas of Cusa's Early Development- The Relationship between De concordantia and De docta ignorantia**, Peeters, Paris, 2009, s. 118.

⁴⁴⁶ Cusanus, DCC, I, 6; Korhan, **Katolik Kilisesi'nde Konsilyarizm Sorunu: Cusali Nicholas Örneği**, s. 170.

⁴⁴⁷ Cusanus, DCC, I, 6; Korhan, **Katolik Kilisesi'nde Konsilyarizm Sorunu: Cusali Nicholas Örneği**, s. 170.

getirilmesiyle bilebilirler. Ancak bu şekilde inananlar, kalıntı kültleri aracılığıyla değil, gerçek Petrus inancıyla Mesih'e çekileceklerdir. Bu sayede, ona göre kilisenin köklü fikirlerine geri dönersek, iman sevgiyle dönüştürülür ve Mesih'in farklı üyelerini Petrus ve halefleri aracılığıyla görünmez ba larıyla birleştirir.⁴⁴⁸ Cusanus düşüncesinde sakramental g   açısından piskoposlar sıralamasının en yüksek olduğu, yönetim gücü açısından ise Papanın en yüce olduğu belirtilmelidir. Ona göre kilisedeki hiyerarşik düzenin amacı g   ve boyun eğdirme değil, evrensel düzenin korunmasıdır.⁴⁴⁹

Cusanus'a göre kilise, beden (imparatorluk) her bir parçasında mevcut olan candır. Burada Papa ba ı temsil ederken, patrikler göz ve kulakları, ba piskoposlar kolları, piskoposlar parmakları, yerel bölgelerdeki din adamları ise ayakları temsil eder. Bunun yanında Tanrı buyrukları atar damarları, konsil kararnameleri ise kılcal damarları temsil eder. Bu doğrultuda Cusanus, yerel yasaların kilise hukuku prensipleriyle uyumlu olması gerekliliğini vurgular. Zira bedenin belli bölümlerini besleyen kılcal damarlar, ortak bir kaynaktan akmadığı müddetçe yaşam, g   ve ruh veremez.⁴⁵⁰ Burada Cusanus'un kiliseyi tıpkı bir insana ve her bir organı Kilise için çalışan bir yetkiliye benzettiğini görüyoruz. Dolayısıyla ona göre yasalar kiliseye ne kadar uyumlu olursa kilise ve toplum o kadar b t nle ecektir.

Cusanus'un    l  Birlik (Teslis)'in uyumunun bir yansıması olarak kilise  yeleri arasındaki uyumu vurguladığını ve kiliseyi hiyerarşik bir düzen olarak ele aldığını görmekteyiz. O, rahipliği ve kutsal ayinleri bu hiyerarşik düzenin içine yerle tirmi tir. Rahipliği, inananların bedenini canlandıran ruh olarak tanımlamıştır. Cusanus'a göre kilisenin dışında kalan hiç kimse Papa ile birle memi tir. Bu nedenle Cusanus'a göre "papaya" bağlı kalmak ve ona itaat etmek "kurtuluş" için gereklidir.

 nsanı ikinci bir Tanrı olarak insanı üst bir konumda gören Cusanus asli günah hakkında ne söylemektedir? Ona göre d    ten kaynaklı asli günah var mı? Tanrı  yiye s t l ğ n varlığından söz edilir mi? Söz edilirse s t l k nereden  ıktı?

⁴⁴⁸ Izbicki, "The Church", s. 129.

⁴⁴⁹ Mirov, **Tracing Nicholas of Cusa's Early Development- The Relationship between De concordantia and De docta ignorantia**, s.120.

⁴⁵⁰ Cusanus, **DCC**, III, 12.

4.6. Asli Günah ve Kötülük Problemi

Hristiyan tarihinde asli günah kavramını ilk ortaya atanın Pavlus olduğu noktasında genel bir kanaat hakimdir. Çünkü o bütün teolojisini tarihin başlangıcına yerleştirdiği Adem'in düşüş hikayesi üzerine bina etmiştir. Pavlus'tan sonra artık öykü tarihin başında ilk insan çiftinin Tanrı'nın gizemli bahçesinde yaşadıkları maceraların anlatıldığı bir hikâye olmaktan çıkmış ve günahın/kötülüğün dünyaya nasıl geldiğini anlatan bir olay olarak düşünülmüştür.⁴⁵¹

Hristiyan düşüncesinde insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı ve dolayısıyla mükemmel olduğu, fakat insanın sonradan bu mükemmelliği kaybettiği, onun düşmüş, cennetten kovulmuş bir varlık olduğu teması işlenmiştir.⁴⁵²

Asli günah dogmasına Cusanus'un ana eserlerinde herhangi bir atıf olmamasına rağmen vaazlarında ara ara bu konuya değinmiştir. Bu bağlamda Cusanus'un asli günah dogmasını akılla temellendirmeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Cusanus, insanın asli günahla lütfu kaybettiği ancak Meryem'in duasıyla İsa'nın dünyaya gelmesi sonucu o lütfu tekrar kazandığını şöyle temellendirmiştir:

Böylece, diğer şeylerin yanı sıra, özgürce verilen lütfu sayesinde başlangıçta adil olduğu orijinal adaleti ona verdi. İnsan asli günahı nedeniyle bu lütfu kaybetti ve bir Kurtarıcı vasıtası dışında tekrar tam olarak ayağa kalkamazdı. Kutsal Ruh'la dolu olan Meryem bu gerçeği biliyordu. Bu nedenle, Meryem, gönderileceği vaat edilen Kurtarıcı'yı göndermesi için (Tanrı'ya) alçakgönüllülükle yalvardı. Tanrı da Meryem'in bu alçakgönüllülüğüne kulak verdi ve onu dinledi.⁴⁵³

Cusanus'a göre Asli günah, Katolik inancına uygun olarak, her bireyin Adem'den seminal (üreme) yayılma yoluyla geldiği gerçeği sayesinde ortak olarak yüklendiği günahıdır. Asli günah, Cusanus düşüncesinde her insanın gönüllü olarak bir şey yapması ya da yapmaması yoluyla yüklendiği bir hatadır:

Asli günah, kişinin kendi isteği dışında, anne babasından vb. kaynaklanır. Bazıları asli günahın, ruhun şehvetle çoğaltılmış bedenle birleşmesinden kaynaklanan suçlanabilir bir leke olduğunu

⁴⁵¹ Cengiz Batuk, **Mitoloji ve Tarihsellik Hristiyanlığın Aslı Günah Miti'nin Tarihsel Dönüşümü**, İz Yay. İstanbul, 2006, s. 37.

⁴⁵² Batuk, **Mitoloji ve Tarihsellik Hristiyanlığın Aslı Günah Miti'nin Tarihsel Dönüşümü**, s. 40-41.

⁴⁵³ Cusanus, **Sermon**, 6.

söyler. Dolayısıyla, asli günahla ilgili olarak maddi olan şey, ruhtaki alışkanlık haline gelmiş şehvet düşkünlüğüdür, ruhun utanç verici bedenle birleşmesinden kaynaklanan şehvet düşkünlüğü; asli günahla ilgili olarak biçimsel olan şey ise asli adaletin yokluğudur.⁴⁵⁴

Kanaatimizce insanın gönüllü olarak yapmış olduğundan dolayı cezalandırılması makul görülse de daha doğmadan atalarının insanın günahını yüklenmesi çok da tutarlı değildir.

Cusanus'a göre, gerçek günahla ilgili olarak maddi olan şey yaratıklara yönelmektir; biçimsel olan şey ise Tanrı'dan uzaklaşmaktır. Asli adalet, Adem ve Havva'ya ilahi olarak bahşedilen ve hassas iştahları herhangi bir isyan olmaksızın ruha tabi tutan sabit bir eğilimdir. Asli adalet ruhun özsel varlığında mevcuttur ve ruhun tüm güçlerine, ama öncelikle iradeye dayanır. Asli günah, asli adaletten yoksun bırakır. Yetişkinlerde, vaftiz yoluyla, inanç yoluyla ve aslin cezası -yani, böylece, orijinal adalet geri getirilmez; daha ziyade, onun yerine kişiyi Tanrı'ya hoşnut eden lütuf verilir. Böylece, Cusanus'a göre içimizde sabit bir eğilim veya yetenekle bir kıvılcım içten içe mevcut olsa da ve üyelerimizde başka bir yasa bulunsa da yani, zihnimizin yasasına karşı savaşılan başka bir yasa, yani asli adaletin ortadan kaldırılması bulunsa da, yine de bundan kaynaklanan zarar, ete uygun olmayan Mesih İsa'da olanlara verilir.⁴⁵⁵ Dolayısıyla Cusanus'a göre Mesih'in dünyaya gelip tabir yerindeyse kendini feda ederek çarmıha gerilmesiyle asli adalet yeniden ortaya çıkmış ve Hristiyanlar asli gūnahtan kurtulmuşlardır.

Cusanus'a göre asli günah, suç ve ceza açısından, üreme yoluyla doğan çocuklara aktarılır. Çünkü Âdem günah işlediğinde ve muhafaza etmesi ve aktarması gereken asli adaleti kaybettiğinde, potansiyel olarak onun soyunda bulunan ve seminal bir neden aracılığıyla var olacak olan herkes bu adaleti kaybetmiştir. Böylece, Adem'in belindeki güçte var olanlar, Adem onu kaybettiğinde orijinal adaleti de kaybetmişlerdir. Bu nedenle, eğer bireyler Adem'den üreyerek değil de o zamanda ya da daha sonra doğmuş olsalardı, orijinal adaleti kaybetmezlerdi.

Cusanus, Adem'le ilgili olarak şöyle denildiğini ifade etmektedir:

⁴⁵⁴ Cusanus, **Sermon**, 6.

⁴⁵⁵ Cusanus, **Sermon**, 6.

Eğer Havva tek başına günah işlemiş olsaydı, asli günahın aktarımı gerçekleşmezdi, çünkü baba doğurmanın hareket ettirici ilkesidir ve kendi nesline aktaran ilkedir. Buna göre, eğer Âdem tek başına günah işlemiş olsaydı, asli suçu biz üstlenmiş olurduk. Dahası, asli günah yayılma yoluyla ruhta mevcut değildir, çünkü yayılmaz; bedende de mevcut değildir, çünkü beden erdem ya da erdemsizlik yeteneğine sahip değildir. Asli günah daha ziyade ilahi ceza nedeniyle insanın ruhunda potansiyel olarak mevcuttur. Özellikle, ruh bedenle birleştiğinde, o anda ruh orijinal adaletten ve ilahi lütuftan yoksundur.⁴⁵⁶

Bu nedenle, Adem'in asli günahının bağışlanmasının insanlara hiçbir yararı olmamıştır, çünkü Adem'in günahı insan doğasının tamamını ilgilendiren doğal bir günah olarak değil, kişisel bir günah olarak bağışlanmıştır. Buna göre, vaftiz edilmiş ebeveynler hala asli günaha sahip bir çocuk dünyaya getirmektedir. Cusanus'un teolojisinde her ölümcül günahta ilk günahın bir taklidi vardır.

Cusanus düşüncesinde ilk günahın bir sonucu olarak duyusal doğa ile akıl arasındaki karşıtlık nedeniyle duyusal doğanın ilk hareketleri nedeniyle insanların bazı küçük günahlar işleme zorunluluğu vardır. Çünkü küçük günahlardan tüm bu hareketlerden kısmen kaçınılabir de tamamen kaçınılamaz, çünkü küçük günahlar öyle günahlardır ki, aynı zamanda günahın cezasıdırlar. Bu nedenle de bağışlanmaya uygundurlar. Akıl, nefsani doğanın bu hareketleri vasıtasıyla rıza göstermeye zorlanmaz. Bununla birlikte, rıza ve fiili eylem sonuçlanırsa, o zaman rıza “insana” yani aklın en yüksek kısmına ulaştığı için, günah tam anlamıyla günahdır. Ancak yalnızca hazza rıza gösterilip fiile rıza gösterilmezse, rıza aklın alt kısmında kalır ve “kadın” günah işler. Buna göre, eğer akıl tensel hazzın ortasında duyuların yargısına itaat ederse, o zaman “kadın” yılanı itaat eder ve ölümcül günah daha az büyük olur. Yine de bu günah sadece “kadına” yani aklın alt kısmına değil, aynı zamanda aklın üst kısmına da yani “erkeğe” yüklenir, çünkü erkeğin kadının yılanı itaat etmesini engellemesi gerekirdi.⁴⁵⁷ Burada kanaatimizce Âdem ile Havva'nın ilk günahı işlerken yılan diye adlandırdığı Şeytan'a uymaları meselesi ele alınmıştır. Cusanus, sadece Havva'nın değil Adem'in de günahkâr olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre Adem'in Havva'yı şeytana uymasına engel olması gerekirdi.

⁴⁵⁶ Cusanus, **Sermon**, 6

⁴⁵⁷ Cusanus, **Sermon**, 6.

İnsanın bilimsel olarak anne babasından günah diye bir şeyin geçmesi nasıl mümkün olur? Cusanus'un buna net bir cevap verdiğini göremiyoruz. Çünkü o bu durumu her ne kadar akılla temellendirmeye çalışsa da bu durum en nihayetinde iman meselesidir. Cusanus'un bir Hristiyan olarak bir taraftan aşağıda da tartışacağımız üzere özgür iradeye sahip olduğunu söyleyip diğer taraftan da Tanrının insanı günahın esaretine bıraktığını söylemek tutarsız gibi görünmektedir.

Cusanus'a göre kötülük var mı? Varsa bunun sebebi nedir? O, bu dünyanın yaratılmış dünyanın en iyisi mi en kötüsü mü olduğunu düşünmektedir?

Ateistlerin en çok dile getirdiği problem evrende var olan kötülüklerdir. Epikür'den atıfla Hume, bu meseleyi şu şekilde ifade etmektedir:

- Tanrı kötülüğü engellemek istiyor da gücü mü yetmiyor?
- O halde O güçsüzdür.
- Gücü yetiyor da istemiyor mu?
- O halde kötüdür.
- Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu?
- O halde kötülük nereden geliyor?⁴⁵⁸

Cusanus'un metafiziğini ahlakıyla ilişkilendirirken belki de en önemli soru kötülüğün statüsüdür. Esasen bu soru, kötülüğün, tüm gerçekliğin kaynağı olarak tüm sonlu ayrımları aşan Mutlak ile nasıl bir ilişki içinde olduğuna dayanır. Bazı akademisyenler Cusanus'un metafiziğinin, onun geleneksel Thomasçı-Augustinusçu kötülük anlayışından vazgeçmesini ve yeni bir alternatif bulmasını gerektirdiğini düşünmektedir. Onlara göre Cusanus'un bunu yapmayı reddetmesi, düşüncesinde ciddi bir kusurdur.

Hopkins, Cusanus'un Tanrı'nın bu evreni olduğundan daha mükemmel yaratamayacağına inanmasına rağmen, bu evrenden daha mükemmel bir evren yaratabileceğini ileri sürmektedir. Cusanus, evrenin tüm bileşenlerinin, yaralanmaları veya zarar görmeleri dışında, olabilecekleri kadar mükemmel olduklarını iddia etmektedir.⁴⁵⁹ Cusanus, yaratılışın hiçbir kusur içeremeyeceğine ve her bir yaratığın

⁴⁵⁸ David Hume, **Din Üstüne**, çev. M. Tunçay, İmge Yay. Ankara, 1995, s. 209.

⁴⁵⁹ Jasper Hopkins, **Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction**, Minnesota: Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1986, s. 88.

doğası gereği kendisi için mümkün olan en yüksek dereceye yaklaştığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Cusanus, hiçbir yaratığın maksimumun potansiyelini tüketemeyeceğini ve bu nedenle hiçbir yaratığın Tanrı'nın onu daha da mükemmel bir seviyede yaratamayacağı kadar mükemmel olmadığını⁴⁶⁰ da belirtmekte gecikmemektedir.

Cusanus açıkça evreni mümkün olan tüm dünyaların en iyisi olarak görmemektedir. Çünkü böyle bir iddiada bulunmak, Tanrı'nın gücünün ve iyiliğinin sınırlı olduğu anlamına gelecektir, zira Tanrı'nın var olan evreni geliştirmesi mümkün olmayacaktır. Kuşkusuz bu, ilahi varlığın sonsuz ve mutlak doğasını korumaya çalışan Cusanus'un felsefesinin tüm ruhuna aykırıdır. Cusanus'a göre Tanrı, bazıları bu evrenden daha iyi ve bazıları daha kötü olan sonsuz çeşitlilikte evrenler yaratabilirdi. Bununla birlikte, Mutlak, olabileceğinin en iyisi olmayan hiçbir şey yaratamayacağından, her bir evren olabileceği kadar mükemmel olacaktır.⁴⁶¹ Bu düşünceleriyle Cusanus'un Leibniz'in bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu düşüncesine kaynaklık ettiğini belirtmek gerekir.

Tanrı sonsuz sayıda daha iyi evrenler yaratabilecek olsa bile, bu mevcut evreni mümkün olduğu kadar mükemmel olacak şekilde yaratmıştır.⁴⁶² Bu uyum Cusanus'a göre evrene o kadar içkindir ki, dünya ve her bir gök cismi olduğu gibi olmasaydı, "ne böyle bir yerde ve böyle bir düzenle var olabilirdi ne de evren var olabilirdi."⁴⁶³ Bu uyum doktrini bazı felsefe tarihçilerine Leibnizciliğin ve hatta Hegel ve Hegel sonrası İdealizmin habercisi gibi görünmüştür.⁴⁶⁴

Dolayısıyla, nasıl ki bir insan bir taştan daha mükemmelse, Tanrı'nın da bundan daha mükemmel bir evren yaratması mümkündür. Bununla birlikte, her bireysel varlığın Tanrısal olanı kendisi için mümkün olan en yüksek derecede imgelemesi gibi, Tanrı'nın yaratabileceği her evren de aynı şekilde Tanrısal olanı kendisi için mümkün olan en doğru şekilde imgeleyecektir ve bu anlamda mükemmeldir. Ayrıca, nasıl ki hiçbir bireysel varlık kendi türüne açık olan tüm potansiyeli gerçekleştiremezse, aynı şekilde hiçbir evren de kendisine açık olan tüm potansiyeli gerçekleştirmez, zira bu onu Mutlak'a eşit kılacaktır.

⁴⁶⁰ Cusanus, **DDI**, II, 9.

⁴⁶¹ De Leonardis, **The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity**, s. 101.

⁴⁶² Cusanus, **DDI**, II, 4; Cusanus, **DDI**, II, 10.

⁴⁶³ Cusanus, **DDI**, II, 13.

⁴⁶⁴ Hopkins, "Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?", s.17.

Dolayısıyla, her bir varlık ve evrenin kendisi, sonlu doğalarının izin verdiği en geniş ölçüde İlahi olanı imgelese de, hiçbir varlık olabileceği her şey olmadığından, gelişme olasılığı her zaman açık bırakılır. Cusanus'a göre, iyiliğin gerçekten de varlıkla eşanlamlı olduğu açıkça görülebilir; yine de hiçbir sonlu varlık olduğundan daha iyi olamayacak kadar eksiksiz değildir.

McTighe, Cusanus'un gerçeklik görüşünün esasen iyimser olduğuna işaret etmiştir. Cusanus, insanların günlük yaşamda kötülüğü deneyimlediğini inkâr edilemez bir şekilde kabul eder, ancak bunun nedeni, insanın zihninin sonlu doğası nedeniyle gerçekliği oluşturan varlıkları yalnızca izole bir şekilde görebilmesidir. Bu tür şeyler, onları evrensel düzenin geri kalanıyla bütünleştiren bir perspektiften görülebildiğinde, uyumu ortaya çıkacak ve güzel ve iyi doğası açığa çıkacaktır.⁴⁶⁵ Tanrı dünyayı insanlar gibi değil, Cusanus'un *De Visione Dei*'de tarif ettiği her şeyi gören ikon gibi görür. Aradaki fark, sonlu zihnin bir seferde yalnızca tek bir şeyi kavrayabilmesi ve bu nedenle de odaklanmaya çalıştığı şeye kavrayabilmek için diğer her şeyi görmezden gelmelidir. Buna karşılık mutlak zihin sonsuz bütünlüğü içinde her şeyi aynı anda kucaklayabilme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla, sonlu bir perspektiften bakıldığında kötülük olarak görünen şey sonsuz olandan böyle değildir.⁴⁶⁶

Cusanus eserlerinde kötülük meselesinin özel olarak tartışıldığı birkaç yer, Aquinas veya Augustinus tarafından ifade edildiği şekliyle geleneksel kötülük kavramı ile Cusanus'un gerçekliğin doğasına dair anlayışı arasında temel bir çatışma olmadığını göstermektedir. Cusanus Tanrı'nın kötülüğün nedeni olmadığını teyit eder. Cusanus'a göre kötülük sonlu bir şeyin kendi potansiyelini gerçekleştirememesinden kaynaklanır.⁴⁶⁷

Cusanus, var olan her şeyin ancak doğru oldukları ölçüde bunu yapabildiklerini ve yanlış olanın (yani doğruluktan yoksun olanın) var olmadığını yazmaktadır. Norman, Cusanus'un gerçekliği iyilikle eşitlediğine işaret etmektedir. Var olan her şeyin özsel doğasını iyi olarak görür çünkü Mutlak'tan türemiştir. O halde kötülük gerçeklikten yoksundur ve ancak iyiye asalak bir bağımlılık yoluyla var olabilir. Kötülük, öncelikle

⁴⁶⁵ Thomas P. McTighe, "Nicholas of Cusa and Leibniz's Principle of Indiscernibility", **Modern Schoolman**, 42, 1964, s.35.

⁴⁶⁶ Cusanus, **DVD**, I, 9.

⁴⁶⁷ Cusanus, "**De Dato Patris Luminum**" in **Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction**, çev. Jasper Hopkins, ed., Minnesota: Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1986, s. 116.

şeytanın öz iradesinden, ikincil olarak da insan özgürlüğünden ve Adem'in günahından kaynaklanan bir mükemmellik yoksunluğundan başka bir şey değildir. Cusanus, tüm günahları önce şeytanın sonra da insanoğlunun varsayımına bağlayarak bu görüşü açıkça destekler. Dolayısıyla, kötülük varoluşsal olarak gerçek olsa da özünde gerçek dışıdır hem biçim hem de pozitif varlıktan yoksundur.

Bett, Cusanus'un düşüncesini geleneksel kötülük kavramıyla uyumsuz bulur. Cusanus Tanrı'nın şeyleri var oldukları için bilmediğini, bildiği için var olduklarını ileri sürdüğünü ve bunu Tanrı'nın kötülüğün nedeni olmadığı fikriyle nasıl bağdaştırabildiğini sorar. Çünkü Cusanus, Tanrı'nın hem iyiyi hem de kötüyü bildiğini, tıpkı gözlerin hem aydınlığı hem de karanlığı bildiği gibi bildiğini iddia etmektedir. Bett ayrıca, Cusanus'un kötülüğü gerçeklikten bir sapma olarak gördüğünü ifade eder, tıpkı çokluğun birlikten bir sapma ve eğrinin düzlükten bir sapma olması gibi. Bu nedenle Bett'e göre, kötülüğün iyilikte örtük olduğu sonucuna varılmalıdır. Bett'e göre, Cusanus'un geleneksel kötülük kavramını benimsemesindeki rahatlık, tek felsefi sorunun Mutlak'ı sonlu olanla ilişkilendirmekten kaynaklanan sorunlar olduğunu, ahlaki kötülüğün ise esasen önemsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bett, Cusanus'un her şeyin kendi içinde iyi olmadığını, ancak yine de nihai iyiye katkıda bulunduklarını kabul ettiğini iddia eder. Diğer yorumcular ise Cusanus'un İlahi olanın zıtların birliği olduğu iddiasını, İlahi olanın kendisinin hem iyiyi hem de kötüyü içermesi gerektiği anlamına gelecek şekilde okurlar.⁴⁶⁸

Ancak genel olarak bakıldığında kanaatimizce bu eleştiriler temelsizdir. Cusanus kötülüğü İlahi olana dahil etmeyi reddeder. Kötülüğün, her şeyin doğru sonu olan Mutlak'ı aramaktaki bir başarısızlık olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, kötülük bir yoksunluk olarak kalır ve Tanrı'nın yaratılıştaki kendisini sınırlamasının zorunlu bir sonucudur. Cusanus, Tanrı'nın kötülüğü bilebileceğine, ancak varlığından sorumlu olamayacağına inanır, çünkü varlığın bir yoksunluğu olarak kötülüğün varlığı yoktur. Tüm varlığın kaynağı ve arketipi olarak İlahi olan, doğal olarak, bireysel varlıkların formlarının nasıl yetersiz kaldığını bilir. Aynı şekilde, Bett'in, eğer kötülük iyilikten bir sapma ise, bu nedenle iyiliğe içkin olduğu iddiası da doğru görünmemektedir. Kötülük iyiliğe içkin değildir çünkü kötülük bir varlığın kendi potansiyelini gerçekleştirmedeki

⁴⁶⁸ Henry Bett, **Nicholas of Cusa**, Meuthen and Co, London 1932, s. 113.

başarısızlığıdır. Yalnızca, olabileceği her şey olan Mutlak, kötülükten tamamen yoksundur. Kötülük, bir eğrinin düz bir çizgiye yaklaşması anlamında iyiliğin bir yaklaşımı değil, iyiliğin ve varlığın düpedüz bir çelişkisidir. Dolayısıyla Cusanus’a göre kötülük iyilikte değil, sonlulukta gizlidir.⁴⁶⁹

Ayrıca, Bett, Cusanus’un felsefesinin öncelikle sonluyu Mutlak ile ilişkilendirmekle ilgilendiğine işaret etmekte haklı olsa da, Cusanus’un ahlaki kötülük konusundaki tutumunu, bunun dikkatini çekmeye değmeyecek önemsiz bir sorun olduğunu düşündüğü için benimsediğini söylemek doğru değildir. Cusanus’un ciddi bir reformcu olarak yaşamı, ahlaki kötülükle oldukça ilgili olduğunu gösterir, ancak metafiziği geleneksel Orta Çağ kötülük anlayışıyla temel bir çatışma yaratmaz. Cusanus’un düşüncesinde kötülük sorununu incelerken, kötülüğün özsel olmayan doğası daima akılda tutulmalıdır. Mutlak varlık, olabileceği her şey olduğundan, kötülüğü, herhangi bir sonlu şeyi içerebileceğinden daha fazla içeremez. Aradaki fark şudur: İlahi olan sonlu varlığın kaynağı ve arketipi iken, kötülük için durum böyle değildir. Kötülük bir yoksunluk olduğu için ne bir kaynağı ne de bir arketipi vardır.

Kanaatimizce Bett’in Cusanus’un bazı şeylerin kendi içlerinde iyi olmadığını onayladığı iddiası tamamen temelsizdir. Cusanus, zehirli bir hayvana bakan kişinin onu ayrı parçaları açısından gördüğünü ve bu nedenle hiçbir güzelliğe veya iyiliğe sahip değilmiş gibi görüldüğüne işaret eder. Ancak, bütünle ilişkilendirildiklerinde güzellikleri ve iyilikleri ortaya çıkar. Cusanus şöyle yazar: “Bütünüyle güzel olan bütün, parçaların güzel bir uyumundan oluşur.”⁴⁷⁰

Cusanus’a göre, görünüşte kötü olan şey, evrensel düzen perspektifinden bakıldığında aslında iyidir. Dolayısıyla, bir bütün olarak varlıkla ilişkili olarak görünürdeki kötülük iyi etkiler üretir ve böylece iyiye dönüşür. Bu dönüşüm, Cusanus’un karşıtların ahlaki alandaki çakışmasının işleyişini ortaya koyar. Mutlak içinde, iyi ve kötü arasındaki karşıtlık, İlahi olanın sonsuz iyiliğinden başka bir şey bırakmayacak şekilde uzlaştırılır. Bununla birlikte, Cusanus’un gerçekliğin tüm kötülüklerden yoksun olduğunu iddia ettiği düşünülmemelidir. Tıpkı sonlu evrende bir çizginin düz ya da ters olabileceği

⁴⁶⁹ Cusanus, **DDI**, II, 5.

⁴⁷⁰ Cusanus, **DVD**, I, 9; Bett, **Nicholas of Cusa**, s. 114.

gibi. Aynı şekilde, düz ve eğri arasındaki ayrımlar Mutlak tarafından aşıldığı için, aynı şey iyilik ve kötülük için de söylenebilir.

Burada yine bireysellik ve topluluk ilkesinin etkileri görülebilir. Bireysellik ve bireysellik ilkesi bazı varlıkların kötü olarak görünmesine neden olan şeydir. Bununla birlikte, bu tikel varlıklar bir kez bütünün tikel daralmaları olarak görüldüğünde ve bu nedenle onun varlık, o zaman varlığın bütününü perspektifinden görülebilirler. Bu perspektiften bakıldığında tikel kötülükler, bütünün aşkın iyiliğinin kısmi ifadeleri olarak görülebilir. Dolayısıyla kötülük, belirli bir bireye içkin olduğu için sonlu evrende kendi özsel olmayan gerçekliğini korur, ancak her bir bireyin bir daralması olduğu varlığın bütününe atıfta bulunulduğunda, hiçbir kötülük mümkün değildir. Çünkü Mutlak, olabileceği her şey olarak, hiçbir şeyden yoksun değildir.

Acaba Cusanus düşüncesinde insan eylemlerinde özgür müdür? Yoksa Tanrı'nın ona çizdiği rolü mü oynar?

4.6. İnsanın Özgürlüğü Meselesi

İnsan özgürlüğü, felsefe tarihi ve sistematigi açısından temel problemlerden birisidir. Özgürlük, hakkında en çok şey yazılan, ancak buna rağmen hala belirsizliğini koruyan bir kavramdır. Özgürlük kelimesinin farklı anlamları olduğundan, herkes tarafından kabul edilen bir tanımını yapmak kolay değildir. İhtiva ettiği anlamlar, onu kullananın felsefi inancına, siyasi görüşüne göre değiştiği gibi, kelimenin kullanıldığı alanların farklılığına göre de değişir. Özgürlük bir yaşama halidir, duygusal alana aittir. Bu yüzden herkes için kabul edilebilen bir tanımının yapılamamasının sebebi budur. İşte özgürlük kelimesine felsefi ve siyasi görüşlere göre farklı anlamlar verilmesi, onun bu kavram niteliğinden gelmektedir. Özü gereği özgürlük, her kişisel eylemin, her toplumsal hareketin gerisindeki temel saik olagelmıştır.

Cusanus, insanın özgürlüğünün Tanrı'dan geldiğini savunarak bunu şöyle ifade etmiştir:

Ama Sen, Baba, (özgürlüğün kendisi olan Senin oğulların olduğumuz için bize tanınan özgürlük nedeniyle) özgürlüğümüzü ve en iyi özümüzü duyuların yozlaşmış arzularına uygun olarak terk etmemize ve harcamamıza izin veren Sensin: Tüm bunlara rağmen bizi tamamen terk etmiyorsun. Aksine, sürekli olarak bize ilgi

göstererek, bizim için hazır bulunuyorsun ve içimizde konuşuyor ve bizi Sana dönmeye çağırıyorsun.⁴⁷¹

Cusanus, insan özgürlüğü konusunda teosentrik (Tanrı merkezli) bir bakış açısına sahiptir. Onun için başlangıç noktası yaratılış doktrindir. Ona göre insan Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır; Tanrı'yla ilişkisini göz ardı eden insan kendisini olduğu gibi anlama imkanını da kaybedecektir. Yalnızca Tanrı bağımsız bir varlık olarak kendi içinde özgürdür. Ancak insanlar Tanrı'yla olan yakın ilişkileri sayesinde O'nun özgürlüğünü kendi mülkleri olarak alırlar.⁴⁷² Cusanus'a göre İsa insanlar için kendisini feda ettiği için kişi Mesih'in vaatlerine iman etmelidir. Dolayısıyla Cusanus'ta insan özgürlüğü Tanrı'nın suretinde yaratılan insanların sevgi dolu vizyonunun kucaklanmasıyla mümkün olacaktır.⁴⁷³

Cusanus bireysel özgürlüğün sınırlarını da çizmiştir: Birey ve toplumu bütünleştirme mücadelesi, kişisel özgürlüğün sınırlarının belirlenmesi anlamına gelir. Bu, toplumsal birliğin gerçek bir topluluk olarak nasıl sürdürüleceğini belirlemesi açısından temel bir öneme sahiptir. Doğru bir şekilde çözülmediği takdirde, toplum aşırı bireyciliğin anarşisine veya totaliter diktatörlüğün baskıcı tekdüzeliğine doğru yönelecektir. Cusanus, bireysel özgürlüğün ancak uygun bir şekilde düzenlendiği takdirde vaadini yerine getirebileceğini, aksi takdirde kendi kendini yok etmekle sonuçlanacağını fark eder.⁴⁷⁴

Cusanus, kamu barışı ya da tek gerçek inancın bütünlüğü tehdit edilmediği sürece, Kilise yetkililerinin kendi dindaşlarına herhangi bir tekdüzelik dayatmaya çalışmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Hatta Cusanus, çeşitliliğin, her bireyin en uygun bulduğu ibadet biçimini seçmesine olanak tanınması bakımından başlı başına olumlu bir ilke olduğunu ileri sürer. Her bir grubun farklılığı, her birinin kendisini mümkün olan en

⁴⁷¹ Cusanus, **DVD**, VIII.

⁴⁷² Cusanus, **DB**, 57.; Knut Alfsvag, **Cusanus and Luther on Human Liberty**, <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/nzsth-2011-0023/pdf>, (03.02. 2022)

⁴⁷³ Cusanus, **CA**, III, 15.; Knut Alfsvag, **Human Liberty As Participation in The Divine in The Work of Nicholas Cusanus**, https://www.academia.edu/793082/Human_liberty_as_participation_in_the_divine_in_the_work_of_Nicholas_Cusanus, (07.05.2023)

⁴⁷⁴ Cusanus, **DPF**, I, 4.

yüksek derecede mükemmelleştirmeye çalışacağı faydalı bir rekabet ruhunu teşvik etmelidir.⁴⁷⁵

De Leonardis, bu ilkenin seküler alan için de eşit derecede geçerli olduğunu ifade eder. Nasıl ki dini ibadetlerde tekdüzelik dayatılmaması hem toplumsal barışı hem de bireysel mükemmeliyet çabalarını destekleyecekse, aynı şey seküler alan için de söylenebilir. Bu çeşitliliğin var olmasına izin vermek suretiyle laik otoriteler rekabetin faydalarından yararlanacak ve yaptıkları işin etkinliğine samimi olarak inanan vatandaşlara sahip olacaklardır. Dolayısıyla, devletin çeşitliliğe izin vermesi, rekabeti azaltacak ve insanları gerçekten en etkili olduğunu düşünmedikleri uygulamaları benimsemeye zorlayacak tekdüzeliği dayatmaktan çok daha iyidir.⁴⁷⁶

Cassirer'in de belirttiği gibi, Rönesans döneminde gelişen insan özgürlüğü görüşü, Orta Çağ'ın karakteristik görüşünden çok farklıdır. Boethius'un özetlediği Orta Çağ görüşü, Talih'i insanları topuklarından yukarı sürükleyen ve sonra kendi iradesine uygun olarak ve bireyin isteklerine ya da eylemlerine bakmaksızın onları yere seren bir çark olarak görüyordu.⁴⁷⁷ Rönesans döneminde talih çok daha az her şeye kadir bir şekilde görülmeye başlandı. Rönesans'ın talih anlayışının karakteristik bir örneği Machiavelli'nin talihi, üzerinde uygun şekilde barajlar ve bentler inşa ederek en azından kısmi bir kontrol elde edilebilecek şiddetli bir nehre benzetmesidir. Bu iki görüş arasındaki temel fark, Orta Çağ perspektifinden bakıldığında insanların dünyevi kaderleri konusunda esasen pasif olmaları ve bunu değiştirmek için çok az şey yapabilmeleri, Rönesans perspektifinden bakıldığında ise kişinin bu hayatta başına gelenler üzerinde bir dereceye kadar kontrol sahibi olmasıdır. Bununla birlikte gerek Orta Çağ gerekse Rönesans dönemindeki neredeyse tüm Hristiyan düşünürler için, kişinin en çok önem verdiği şey üzerinde kontrol sahibi olduğu da unutulmamalıdır. Kişinin kaderi, yani ebedi yazgısı, yani ruhunun kurtuluşu ya da lanetlenmesi için merkezi bir öneme sahiptir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla Rönesans döneminde insanın özgürlüğü konusunda kontrolün kendisinde olduğu vurgusunun yapıldığını görüyoruz.

⁴⁷⁵ Cusanus, **DPF**, I, 7.

⁴⁷⁶ De Leonardis, **The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity**, s. 98.

⁴⁷⁷ Severinus Boethius, **The Consolation of Philosophy**, trans. Richard Green, Mac Millan Publishing, New York, 1962, s. 22.

⁴⁷⁸ De Leonardis, **The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity**, s. 99.

Cusanus'un insanları Rönesans bağlamında gördüğü açıktır; çünkü kişi iradesini ve aklını doğru kullanarak, körü körüne ve çaresizce evrenin güçlerine yenik düşmek yerine kendini özgürleştirebilir. Dolayısıyla, kişi iradesine tabi olmadığı için evreni kontrol edemese de, yine de onun kişi üzerinde yaratabileceği etkiyi azaltabilir. Akıl, kişinin sınırlı bir ölçüde doğanın güçleri üzerinde kontrol sahibi olmasını sağlayan şeyler yaratmasını sağlar. Böylece, akıl kişinin kendi kusurlarını düzeltmesine, hastalıkları iyileştirmesine ve hem kendini hem de başkalarını eğitmesine izin verir. Bu sonuncu yetenek en önemlisidir çünkü kişiyi “cehaleti kovma yeteneğine sahip kılar; kişi ilahi şeylerin kâşifi haline gelir.”⁴⁷⁹ Kısacası, Cusanus'ta De Leonardis'in de vurguladığı gibi kişinin rasyonel doğası sadece fiziksel değil ruhsal durumunu da iyileştirmesine sağlar çünkü kişi rasyonel doğasını kullanarak kişi rasyonel doğası sayesinde Tanrısal olana benzerliğini artırır.⁴⁸⁰

Ancak Cusanus'a göre bireyin özgürlüğü sadece birey için değil, bir bütün olarak toplum için de zorunludur. İkiisi arasında temel bir çatışma yoktur, çünkü her biri diğerinin iyiliğine katkıda bulunur ve hiçbirisi bu gerçeği kabul etmeden başarılı olamaz. Bu karşılıklı ilişki nedeniyle bireysel özgürlük adil bir toplum için tek öncelik olamaz. Aslında, böyle bir özgürlük tek öncelik olsaydı, hiçbir toplum mümkün olmazdı, çünkü tüm gruplar bir grup olarak varlıklarını sürdürebilmek için üyelerini bir dereceye kadar düzenleyebilmelidir. Dolayısıyla Cusanus, belirli koşullar altında bireyin aksi takdirde yapmayacağı bir şeyi yapmaya zorlanabileceğini kabul eder. Bu iki durum, kamu barışını korumak ve inancın bütünlüğünü korumaktır. Bu sadece bir bütün olarak toplumun iyiliği için değil, aynı zamanda Cusanus'a göre bireyin kendi iyiliği için de yapılır. Eğer kişi özgürlüğünü inanca zarar verecek şekilde kullanırsa, bu şekilde kendi ruhu için ebedi laneti hak etmiş ve başkalarının da aynı kaderi paylaşmasına katkıda bulunmuş olur. Aynı şekilde, bireyin kamu huzurunu bozması ve bu şekilde içinde yaşadığı toplumu tehdit etmesi durumunda, kişi kendisine olduğu kadar toplumdaki diğer herkese de zarar verir. Cusanus, toplumun var olabilmesi için bireysel özgürlüğün gerekli olduğuna ve zaman zaman bu özgürlüğün, onu yok edecek eylemlerin yasaklanması yoluyla korunması

⁴⁷⁹ Cusanus, **DB**, 51.

⁴⁸⁰ Cusanus, **DB**, 68.; De Leonardis, **The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity**, s. 100.

gerektiğine inanmaktadır. Cusanus'a göre yasalar bireysel özgürlüğü engellemek için değil, onu korumak ve tamamlamak içindir.⁴⁸¹

Cusanus'un bireysel özgürlük ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiye dair anlayışı, bireysellik ilkesi ile topluluk ilkesi arasında kurduğu ilişkinin de bir sonucudur. Bireysellik ilkesine ilişkin olarak Cusanus, her bireye kendi iradesini takip etme ve bunu yaparken kendi eşsiz doğasını ifade etme özgürlüğü verilmesini ister. Cusanus bireysellik ilkesinin yanı sıra topluluk ilkesini de kabul ettiği için, bireyin özgürlüğü tek kaygı değildir. Cusanus bireylerin gerçekleştirdiği eylemlerin kaçınılmaz olarak başkalarını etkilediğinin farkındadır. Cusanus topluluk ilkesine uygun olarak, her bir bireyi diğerleriyle ilişkili olarak görür. Dolayısıyla Cusanus, bireysel özgürlüğün ancak düzenli bir toplum içerisinde güvence altına alınabileceğini açıkça görmektedir. Bu şekilde Cusanus, tıpkı bireysellik ilkesinin topluluk ilkesiyle bütünleşmesi gibi, kişisel özgürlük kaygılarını toplumsal düzen kaygılarıyla bütünleştirir. Ona göre birey her ne kadar özgür olsa da toplum içinde yaşadığını da hiçbir zaman göz ardı etmemelidir.

⁴⁸¹ De Leonardis, **The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity**, s. 100.

SONUÇ

15. yüzyılın en önemli Alman düşünürlerinden biri sayılan Cusanus, ele aldığı meseleler itibariyle Orta Çağ düşünürü gibi görünse de düşünceleriyle Rönesans hümanizmine yaklaşarak geçiş dönemi filozoflarından birisi olarak karşımıza çıkar. Siyasi anlamda çalkantılı bir hayat geçirmesi ve piskoposluk ve kardinallik gibi görevleri üzerine alması, onu ilimden ve eser yazmaktan uzaklaştırmamıştır. Tam aksine o, gayretli bir hukukçu, teolog ve filozof olarak pek çok eser kaleme almıştır.

Günümüzde Cusanus üzerine çalışma yapan filozofların bazıları düşünceleri itibariyle onu moderniteye açılan kapı ya da Alman felsefe geleneğini başlatan bir şahıs olarak fazlasıyla yüceltirken bazıları da Antikçağ'a kadar uzanan eski bir geleneğin kilit taşı olarak tanımlayarak onun düşünsel anlamda kendisinden önceki filozofları takip etmesine vurgu yapmışlardır. Bu iki farklı bakış açısı onun düşüncelerinin her iki yönü de barındırmasından kaynaklanır.

Batlamyusçu geosentrik evren anlayışını eleştirisiyle, evrenin sınırsız olması düşüncesiyle ve dünyanın hareket ettiğini savunmasıyla Kopernik, Bruno gibi düşünürlerin görüşlerine öncülük ettiğini söyleyebiliriz. Cusanus, her ne kadar dünyanın kendi eksenini ve güneş etrafında dönmekte olduğunu ifade etmese de yer merkezli evren tasarımı karşı yeni bir evren tasarımı ortaya koymuştur. Cusanus'tan itibaren doğa bir oluş ve gelişme içerisinde ele alınmıştır. Cusanus evrende hem gökyüzünde hem yeryüzünde aynı yasaların hüküm sürdüğünü ifade etmiştir. Kanaatimizce onun doğanın değişip gelişen dinamik bir birlik olduğu anlayışı, yeni evren tasarımlarıyla bilinen Kopernik ve Kepler olmak üzere Rönesans düşünürlerini etkilemiştir.

Bunun yanında Cusanus'un insanı ikinci bir Tanrı olarak adlandırması kendi düşüncesine ait orijinal bir yönüdür. İnsan ikinci Tanrı'dır, çünkü Tanrı'nın suretinde olan insan, Tanrısal ideaları, bu alana ait kavramsal ve epistemolojik alanı bilen kavrayan ve bunun doğrultusunda kavramlar ve yapay şeyleri üreten bir varlıktır. İnsan aynı zamanda küçük evren (mikrokosmos)'dır, tıpkı evrende Tanrı'nın evren tarzında ortaya çıkması gibi, insanlıkta da Tanrı insan tarzında ortaya çıkar. Tanrısal zihin gerçek varlıkların, insan zihni akılsal varlıkların benzerlerinin kaynağıdır. İnsan zihni şeylerin gerçekliklerinin

olmasa da akıl varlıklarının yok iken var edicisidir. Bu bağlamda Cusanus'ta insan zihni yaratma bakımından Tanrısal akla benzerdir.

Kendi sınırında her şeyin ölçüsü olan insan zihninin temel edimi ölçmektir. Cusanus'un zihin felsefesinin modern düşünceye de temel teşkil edebilecek öğeler içerdiğini söyleyebiliriz. Cusanus, ratio (anlama yetisi) ve intellectus (akıl) arasında ayırım yaparak beş duyuya dayanan anlama yetisinin çelişmezlik ilkesine bağlı olarak hareket ettiğini fakat diğer taraftan çelişmezlik ilkesiyle Tanrı'yı bilebilme olanağının olmadığı, bunun intellectus ile yapılabileceğini savunmuştur.

Cusanus'un öğrenilmiş cehalet, sonlu ve sonsuz arasındaki sonsuz orantısızlık, Tanrı'da zıtların birliği, dünyanın hareketliliği ve dünyanın özel olarak sonsuz olması (yani, sonlu ama sürekli açılması) düşünceleri, Cusanus'un felsefesinin gerçekten de modernliğe giden yolda ciddi bir başlangıç olduğunu bize göstermektedir. Bu nedenle, saydığımız bu beş mesele hala bugün filozofları meşgul eden konular arasındadır. Özellikle onun felsefesinde önemli yer tutan zıtların birliğinin modern dönemde diyalektiğin önünü açtığını ve öğrenilmiş cehaletin de bilginin sınırlarının çizilmesinde ciddi katkı sağladığını görmekteyiz.

Cusanus, fikirlerini oluşturmada kendinden önceki filozoflardan ciddi anlamda istifade etmiş, bazen bir felsefe tarihçisi gibi filozofların belli konudaki fikirlerini sıralayarak eleştiri süzgecinden geçirmekten çekinmemiştir. Bu anlamda felsefe tarihi bilgisi noktasında derin malumata sahip olduğunu düşünüyoruz. Eklektik bir filozof olarak Cusanus'un, felsefesindeki çoğu kavramları Yeni-Platoncu filozoflardan almış, ancak bazen teolojisine bunları yerleştirmede din ve felsefe arasında kaldığı için zaman zaman çelişkili bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz.

Cusanus, Mutlak Maksimum olan tek, sonsuz ve sınırsız Tanrı'dan bahsederken Hristiyan bir teolog olarak Hristiyanlığın teslis inancını da tasdik etmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın tek olmasının yanında üçlü doğası olduğu inancına gerekçe bulmak istemiştir. Bunu da o, Pythagoras'ın geometrik bir sembol olan üçgeni kutsal addetmesi örneğiyle temellendirmiştir. Cusanus teolojisinde sık sık matematiksel ve geometrik ifadeleri Tanrı'yı anlamlandırmak için kullandığını görmek mümkündür.

Bunun yanı sıra felsefesinin teosentrik olması ve felsefesinin her noktasında teslis öğretisine dayanması onun Orta Çağ düşüncesinden de tam olarak kopmadığını gösterir. Cusanus'a göre hangi şeyi Tanrı'nın yüklemi yaparsak yapalım eksik kalacaktır. Dolayısıyla insan O'nun ne olduğunu değil ne olmadığını bilebilir. Bu da doğal olarak Cusanus'u negatif teolojiye götürmüştür. Dolayısıyla Cusanus'ta Sonsuz ve Mutlak Maksimum olan Tanrı'ya sadece tenzih fikri ile ulaşmak mümkündür. Cusanus'un negatif bir teolojiyi benimsemesi, mensup olduğu dine uygun bir tutum değildir.

İsa Mesih'te sonlu ve sonsuz olanın aynı kişide bir araya geldiğini (maximum simul contractum et absolutum), yani Mutlak Maksimum ve sınırlı maksimumun birleştiğini ifade etmekle zıtların örtüştüğünü ifade etmiştir. Dolayısıyla Tanrı hakkında konuşmak Cusanus'ta Hristiyan teolojisine uygun olarak ancak Tanrı'nın Kelimesi'nde (İsa Mesih) görünen Tanrısal faaliyet ile mümkün hale getirilmiştir. Cusanus'ta pozitif veya negatif teolojide Tanrı hakkında konuşmak zorken, İsa'nın kendini ifşa etmesiyle bu mümkün hale gelmiştir. Bu meselenin diyalektik bir tarzda ele alındığını görüyoruz.

Cusanus Tanrı'nın yaratma fiilini, kendine has bir tarz olan katlanma (complicatio) /açılma (explicatio) kavramları ile yapmıştır. Bu bağlamda onun bu yaratmada açık bir şekilde sudur nazariyesinin etkileri gözükür. Onda Tanrı'dan ilk çıkan Söz'ün İsa Mesih'in varlığı olduğu görülür ve yaratılan her şey ilahi olanın mükemmel bir yansımasıdır. Cusanus'ta Tanrı'nın kendini yaratılışta ortaya koyması Tanrı kendini kopyalaması olarak görülmez. Onda Mutlak olarak Tanrı'ya katlanmış olarak bakıldığında, Tanrı her şeydir; Tanrı'dan açılmış olarak bakıldığında, hiçbir şey Tanrı değildir; çünkü burada sonlu, Tanrı değildir, Tanrı'ya katılmıştır. Cusanus, felsefi yönüyle Tanrı'nın Zat olarak düşünölemeyeceğini, ancak bir teolog olarak Tanrı'nın üçlü Zat'a sahip olduğunu kabul eder. Onun sonsuz İrade'ye sahip olduğunu belirtmesi de Tanrı'yı Zat olarak kabul ettiğinin göstergesidir. Bu tarz ikilemler özellikle onun kaleme aldığı eserler ve vaazlarda karşımıza çıkmaktadır.

Tanrı-evren ilişkisi söz konusu olunca Cusanus'un açık ve anlaşılır bir Tanrı tasavvuru sergilediğini ifade edemeyiz. Tanrı'nın bilinemeyeceğini söylediği için onun agnostisizme, ancak her şeyin O'nda katlandığını ifade etmesiyle panteizme, her şeyin Tanrı'da olduğu ve Tanrı'nın insan elele vererek evrendeki yapının devamlılığını sağlaması bakımından ve evrene müdahale ettiği düşüncesiyle de pan-enteizme yakın bir

tavır sergilediğini söyleyebiliriz. Ayrıca onun Tanrı'yı Maksimum olarak vasıflandırmasıyla da Tanrı'yı matematiksel bir neden olarak düşündüğünü ifade etmemiz mümkündür.

Ona göre insan doğal olarak iyi olanı, adil olanı ve doğruyu bilir, çünkü bunlar Tanrı'nın yansımalarıdır. Cusanus felsefesinde dikkat çeken kavramlardan birisi tolerans kavramıdır. Bu kavramı tespit edebildiğimiz kadarıyla felsefî bir kavram olarak ilk kez ele alan Cusanus'tur. Yine yaşadığı yüzyılda dini hoşgörünün en kapsamlı ifadesini Cusanus'ta görmek mümkündür. Ancak “farklı ritüeller içinde tek bir din vardır” ifadesinde tek din olarak kastettiğinin Hristiyanlık olduğu açıktır. Cusanus'un asıl amacı Hristiyan birliğini sağlamaktır. Ancak yaptığı eylemleriyle bu söylemini uygulamada zaman zaman gerçekleştiremediğini görmekteyiz.

Cusanus Orta Çağ'ın son, Rönesans'ın da ilk bilim insanları ve filozoflarından birisi olarak karşımıza çıkmasına rağmen Batı dünyasında onun bir bilim insanı ve filozof olarak değeri ve Felsefe Tarihi açısından önemi ancak on dokuzuncu yüzyılda gün yüzüne çıkarılmaya başlanmıştır. Türk felsefe dünyasında da son yıllarda Cusanus'un düşünceleri üzerine yeni yeni çalışmalar yapılmaktadır. Bu bağlamda Cusanus'un bilim ve düşünce serüvenine katkı sağlaması bakımından, Cusanus'un Varlık Felsefesi ile Yeni-Platonculuğun Karşılaştırılması, Cusanus'un Teolojisinin Matematiksel Temellendirilmesi, Cusanus'ta Sembolizm, Cusanus'un Din Anlayışı ve İslam'a Bakışı vb. konular üzerine yapılacak olan çalışmaların ülkemizdeki özelde Din Felsefesi, genelde ise Felsefe Tarihi alanlarındaki çalışmalara katkılar sağlayacağı kanatindeyiz.

KAYNAKÇA

KİTABI MUKADDES, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

1) A) NICOLAUS CUSANUS'UN ESERLERİ (LATİNCE YAZILANLAR)

De Auctoritate Praesidendi In Concilio Generali (1434)

De Concordantia Catholica (The Catholic Concordance) (1434)

Reparatio Kalendarii (1434)

De Docta Ignorantia (On Learned Ignorance) (1440)

De Coniecturis (On Conjectures) (1441)

Dialogus Concludens Amedistarum Errorem (1441)

De Deo Abscondito (On The Hidden God) (1444)

De Quaerendo Deum (On Seeking God) (1445)

De Date Patris Luminum (On The Gift of The Father of Lights) (1445)

De Arithmetricis Complementis (1445)

De Filiatione Dei (On Divine Sonship) (1445)

De Arithmetice Complementis Complementis (On The Arithmetical Complements) (1445)

De Genesi (On Genesis) (1447)

Apologia Doctae Ignorantiae (The Defense of Learned Ignorance) (1449)

Idiota De Mente (The Layman On Mind) (1450)

De Visione Dei (On The Vision of God) (1453)

De Pace Fidei (1453)

De Theologicis Complementis (On The Theological Complements) (1453)

Caesarea Circuli Quadratura (1457)

De Beryllo (On The Beryl) (1458)

De Aequalitate (1459)

De Principio (1459)

Reformatio Generalis (1459)

De Possest (1460)

Cribratio Alkorani (1461)

De Non Aliud (On The Not-Other) (1462)

De Venatione Sapientiae (1462)

De Ludo Globi (1463)

Epistola Ad Religiosum Nicolaum, Novitium Montisoliveti (1463)

De Apice Theoriae (On The Summit of Contemplation) (1464)

Sermones

B) NICOLAUS CUSANUS'UN TERCÜME EDİLEN ESERLERİ

“Gizlenen Tanrı Üzerine”, çev. Arif Yıldız, **Felsefe Arkivi**, 33, 2012, 87-100.

On Interreligious Harmony, trans. James E. Biechler and H. Lawrence Bond, Edwin Mellon Press, Lewiston, 1991.

On Learned Ignorance, A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia, trans. Jasper Hopkins, The Arthur J. Banning Press, 2. Edition, Minneapolis, 1985.

The Catholic Concordance, trans. Paul E. Sigmund, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Yaratılış Üzerine Diyalog, çev. Baran Bingöl, Ankara, 2023.

2) DİĞER ESERLER

ALBERTSON, David; **Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres**, Oxford University Press, New York, 2014.

ANSELM, Saint; **Anselm's Basic Writings**, trans. S.W. Deane, Second Edition, Open Court Publishing, Illionis, 1962.

ARİSTOTELES; **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İkinci Basım, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.

ARİSTOTELES; **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, 2. Baskı, Alfa Yay., İstanbul, 2010.

ARSLAN, Ahmet; **İlkçağ Felsefe Tarihi V Plotinos, Yeni-Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, 2. Baskı, Alfa Basım, İstanbul, 2023.

ASTER, Ernst von; **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, İm Yay., İstanbul, 2000.

AUGUSTINE; **of True Religion**, trans. J. H. S. Burleigh, Third Printing, Henry Regnery Company, London, 1964.

AUGUSTINE; **On the Trinity Books 8-15**, trans. Stephen McKenna, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

AUGUSTINUS; **İtiraflar**, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yay., İstanbul, 2023.

AYDIN, Mehmet S.; **Din Felsefesi**, 11.Baskı, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2007.

AYDIN, Taha Cem; **Nicolaus Cusanus'un Sonsuzluk Düşüncesi ve Modern Felsefeye Etkisi**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2024.

BATUK, Cengiz; **Mitoloji ve Tarihsellik Hristiyanlığın Aslı Günah Miti'nin Tarihsel Dönüşümü**, İz Yay. İstanbul, 2006.

BAYRAKTAR, Mehmet; **Bir Hristiyan Dogması Teslis**, 3. Baskı, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2022.

BIECHLER, James E.; **The Religious Language of Nicholas of Cusa**, American Academy of Religion and Scholars Press, Montana, 1975.

BETT, Henry; **Nicholas of Cusa**, Meuthen and Co, London 1932.

BOETHIUS, Severinus; **The Consolation of Philosophy**, trans. Richard Green, Mac Millan Publishing, New York, 1962.

BONAVENTURE; **Bonaventure Texts In Translation Series, Vol. IX**, ed. Dominic V. Monti, Franciscan Institute Publications, New York, 2005.

BOND, H. Lawrence; **Nicholas of Cusa Selected Spiritual Writings**, Paulist Press, New York, 1997.

BORMANN, Karl; Nikolaus von Kues: "Der Mensch als zweiter Gott", Paulinus, Trier, 1999.

CASSIRER, Ernst; **Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren**, çev. Emre Can Ercan, Verka Yay., İstanbul, 2018.

COPENHAVER, Brian P., Charles, B. Schmitt; **A History of Western Philosophy: 3 Renaissance Philosophy**, Oxford University Press, New York, 1992.

COPLESTON, Frederick; **A History of Philosophy: Volume III**, The Newman Press, Maryland, 1953.

CORBIN, Henry; **Temple and Contemplation**, trans. Philip Sherrad, Liadain Sherrad, KPI & Islamic Publications, London, 1986.

ÇOTUKSÖKEN, Betül; **Ortaçağ Yazıları**, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

DALKILIÇ, Bayram; **İskenderiyeli Yahudi Okulu Kurucusu Philo'nun Din Felsefesi**, Kendözü Yay., İkinci Baskı, Konya, 2010.

- DAVIES, Brian; **Din Felsefesine Giriş**, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yay., İstanbul, 2011.
- DE LEONARDIS, David J.; **The Ethical Implications of the Unfolding from the Divine Unity**, Library of Congress Cataloging-in-Publication, Washington, 1998.
- DESCARTES, René; **Ahlak Üzerine Mektuplar**, çev. Mehmet Karasan, Meb Yay., İstanbul, 1989.
- DIONYSOS, Pseudo; **The Complete Works**, trans. Colm Luibheid, Paulist Press, New Jersey, 1987.
- DIONYSOS, Pseudo; **The Divine Names and the Mystical Theology**, trans. John D. Jones, Marquette University Press, Wisconsin, 1999.
- DUPRE Louis, Nancy Hudson; **Nicholas of Cusa, A Companion to Philosophy in the Middle Ages**, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- ECKHART, Meister; **The Complete Mystical Works of Meister Eckhart**, trans. Maurice O'C Walshe, The Cross Road Publishing, New York, 2009.
- ECO, Umberto; **Felsefe Tarihi 3 Aostalı Anselmus'tan Pompanazzi'ye**, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga, Alfa Yay., İstanbul, 2021.
- ELIADE, Mircea; **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi- Cilt III, Muhammed'den Reform Çağına**, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000.
- ENGELS, Friedrich; **Doğanın Diyalektiği**, çev. Arif Gelen, Sol Yay., İstanbul, 2010.
- ERDEM, Hüsameddin; **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990.
- FROS, Stefanie; **Nikolaus von Kues und Meister Eckhart: Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus Tripartitum Meister Eckharts**, Aschendorff Verlag, Munster, 2006.
- FÜHRER, Markus; **Echoes of Aquinas in Cusanus's Vision of Man**, Lexington Books, New York, 2014.
- GERSH, Stephen; **Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance**, ed. Stephen Gersh, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- GILSON, Etienne; **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet Aydın, 2. Baskı, Birleşik Yay., İstanbul, 1999.
- GUSDORF, Georges; **İnsan ve Tanrı**, çev. Zeki Özcan, Emin Yay., 2. Baskı, Bursa, 2012.
- GÖKBERK, Macit; **Felsefe Tarihi**, Otuz Üçüncü Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020.
- GÜNDÜZ, Şinasi; **Din ve İnançlar Sözlüğü**, Vadi Yay. İstanbul, 2022.
- HAAB, Mary L.; **The Nature of The Individual in the Thought of Nicholas of Cusa**, Masters Theses, Western Michigan University, 1976.
- HAUBST, Rudolf; **Nikolaus Von Kues- Pförtner der neuen Zeit**, Paulinus, Trier, 1988.
- HARRIES, Karsten; **Nicholas of Cusa's on Learned Ignorance: A Commentary on de Docta Ignorantia**, The Catholic University of America Press, Washington, 2024.
- HEGEL, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2014.
- HERAKLEITOS; **Fragmanlar**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2019.
- HOPKINS, Jasper; **Metaphysical Speculations: Volume II**, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000.
- HOPKINS, Jasper; **Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge**, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1996.

- HOPKINS, Jasper; Nicholas of Cusa, Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa**, The Arthur J. Banning Press, Minnesota, 2001.
- HOPKINS, Jasper; Nicholas of Cusa's Debate With John Wenck A Translation And An Appraisal of De Ignota Litteratura And Apologia Doctae Ignorantiae**, Third Edition, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1988.
- HOPKINS, Jasper; Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction**, The Arthur J. Banning Press, Minnesota, 1983.
- HUDSON, Nancy J.; Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa**, The Catholic University of America Press, Washington, 2007.
- HUME, David.; Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Yay, Ankara, 1995.
- JASPERS Karl; Anselm and Nicholas of Cusa**, ed. Hannah Arendt, trans. Ralph Manheim, A Harvest Book, New York, 1974.
- KAHVECİ, Kağan; La Conception de l'infinité d'Aristote a Nicolas de Cues**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- KLIBANSKY, Raymond; Le Philosophe et la mémoire du siècle**, Boréal Compact, Paris, 2000.
- KOÇ, Turan; Din Dili**, İz Yay., İstanbul, 2022.
- KOÇ, Yalçın; Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2009.
- KORHAN, İbrahim; Katolik Kilisesi'nde Konsilyarizm Sorunu: Cusali Nicholas Örneği**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2022.
- KOYRE, Alexandre; From The Closed World To Infinite Universe**, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1957.
- KRANZ, Walther; Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suad Y. Baydur, Birinci Basım, Sosyal Yay., İstanbul, 1984.
- LE GOFF, Jacques; Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 4. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020.
- LEIBNIZ Gottfried; Monadoloji**, çev. A. Altınörs, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011.
- MAURER, Armand; Medieval Philosophy An Introduction**, Second Edition, Random House, New York, 1982.
- MEUTHEN, Erich, Hermann Hallauer; Acta Cusana, Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Cues, Band I**, Heidelberger Akademie Der Wissenschaften, Hamburg, 1998.
- MIRANDOLA, Pico Della; Oration On the Dignity of Man**, trans. Robert Caponigri, A Gateway Edition, Chicago, 1956.
- MIROY, Jovino De Guzman; Tracing Nicholas of Cusa's Early Development-The Relationship between De concordantia and De docta ignorantia**, Peeters, Paris, 2009.
- ÖZTÜRK, Sevcen; Nicholas of Cusa On Interreligious Harmony And Conflict With Reference To The Qur'an**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Manchester, Manchester, 2009.
- PLATON; Devlet**, çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, Bordo Siyah Yay., İstanbul, 2005.
- PLATON; Sokrates'in Savunması**, çev. Sıla Okur, Doğan Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2021.
- PLATON; Timaeus**, çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, Say Yay., İstanbul, 2015.

- PLOTINOS; Enneadlar Birinci ve Beşinci Dokuzluklar**, çev. Zeki Özcan, Fol Kitap, I. Baskı, Ankara, 2023.
- ŞAHİN**, Naim; **Hegel'in Tanrısı**, Çizgi Yay., Konya, 2001.
- TOPRAK**, Süleyman; **Ölümünden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)**, Üçüncü Baskı, Sebat Ofset, Konya, 1990.
- ÜLKEN**, Hilmi Ziya; **Yeni Zamanlar Felsefesi**, İş Bankası Yay., İstanbul, 2015.
- WATANABE**, Morimichi; **Concord and Reform**, Ashgate Publishing, Routledge, 2001.
- WATANABE**, Morimichi; **Nicholas of Cusa, A Companion to His Life and His Times**, ed. Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, Ashgate Publishing, Burlington, 2011.
- WATTS**, Pauline M.; **Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man**, Brill Press, Leiden, 1982.
- WILBERT**, Paul; **Nikolaus von Kues Werke: 2 Bände**, De Gruyter, Berlin, 1967.
- YAMAKI**, Kazuhiko; **Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age**, 1st Edition, Curzon Press, New York, 2002.

3) MAKALE, DERGİ VE SÖZLÜKLER

ACAR, Rahim; “Tanrı-İnsan İlişkileri”, **Eskiye**, 19, 2010, 26-30.

AKDERİN, Furkan; **Latince Sözlük**, Say Yay., İstanbul, 2012

ALADA, A. Dinç; “Cusali Nikolaus’ın Düşüncesini Küçükömer ve Ülken’in Felsefi Tavrılarından Hareketle İrdelemek”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 22, 2016, 279-298.

ALICI, Mustafa; “Kutsal’a Giden Yol Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 5, 2, 2005, 73-120.

ARSLAN, Ömer; “Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açidan Analitik Bir Yaklaşım”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, 5, 2, 2001, 357-380.

AYDIN, Mahmut; “Hristiyan Batı Dünyasında ‘Öteki’ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusali Nicolas (1401-1464) Örneği”, **Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim**, Ed. Seyfi Kenan, İsam Yay., İstanbul, 2010, 11-25.

AYDIN, Mehmet; “Hristiyan Konsillerine Genel Bir Bakış”, **Belleten Dergisi**, 54, 209, 1990, s. 365-380.

AYDOĞAN, Hüseyin; “Plotinus Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine”, **Eskiye**, 46, 2022, 115- 144.

BAĞÇECİ, Muhittin; “İnsanın Mahiyeti ve Ruhu”, **Bilimname**, 8, 2, Kayseri, 2005, 33-50.

BAYRAKTAR, Fulya; “Parmanides Diyalogunun Proclus Yorumu Üzerine”, **Felsefe Dünyası**, 43, Ankara, 125-141.

BECCARISI, Alessandra; “Eckhart’s Latin Works”, **A Companion to Meister Eckhart**, Brill, Leiden, 2013, 85-123.

BIECHLER, James E.; “A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia”, **Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom**, ed. G. Christianson, T. Izbicki, Brill, Leiden, 1991, 182-202.

BİLGİÇ, Meriç; “Modern Felsefenin Büyükbabası”, **Felsefelogos**, 5, 17-18, 2002, 127-136.

BOND, H. Lawrence; “A Brief Glossary of Cusan Terms”, **Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man**, ed. Christopher M. Bellitto, Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson, Paulist Press, New Jersey, 2004, 458-464.

BOND, H. Lawrence; “The Journey of the Soul to God in Nicholas of Cusa’s De Ludo Globi”, ed. Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki, **Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom**, E. J. Brill, New York, 1991, 71-86.

BRIENT, Elizabeth; “Meister Eckhart’s Influence On Nicholas of Cusa: A Survey of The Literature”, **A Companion to Meister Eckhart**, Ed. Jeremiah M. Hackett, Brill, Leiden, 2012, 553-585.

BROTTO, Luisa; “The Notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno”, **Nicholas of Cusa Making of the Early Modern World**, Brill, Boston, 2019, 231-256.

CASARELLA, Peter; “Cusanus on Dionysos: The Turn to the Speculative Theology”, **Modern Theology**, 24, 4, 2008, 667-678.

CASARELLA, Peter; “Power of The Possible”, **American Catholic Philosophical Quarterly**, Nicholas of Cusa, Ed. Louis Dupre, 64,1, Texas 1990, 7-34.

- CASARELLA**, Peter; "Sacraments", **Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man**, ed. Christopher M. Bellitto, Thomas M.Izbicki, Gerald Christianson, Paulist Press, New York, 2004, 347-372.
- CRANZ**, F. Edward, "Saint Augustine And Nicholas of Cusa In The Tradition of Western Christian Thought", **Speculum**, 28, 2, 1953, 297-316.
- ÇETİN**, İsmail; "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13, 1, Bursa, 2004, 36-49.
- D'AMICO**, Claudia; "Plato and Platonic Tradition in The Philosophy", **Brill's Companion to German Platonism**, Ed. Alan Kim, Brill, Boston, 2019, 15-42.
- DUCLOW**, Donald F., "Life and Works", **Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man**, ed. Christopher M. Bellitto, Thomas M.Izbicki, Gerald Christianson, Paulist Press, New York, 2004, 25-56.
- DUCLOW**, Donald; "Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart: Codex Cusanus 21", **Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom**, ed. Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, Brill, Leiden, 1991, 57-69.
- DUCLOW**, Donald; "Mystical Theology and Intellect", **American Catholic Philosophical Quarterly**, 64, 1, 1990, 111-129.
- DUPRÉ**, Louis; "Introduction & Cusa's Major Works", **American Catholic Philosophical Quarterly**, 64,1, 1990, 1-6.
- DURAK**, Nejdet; "Plotinus Felsefesinin Etkileri", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi**, ed. Celal Türer, Hakan Olgun, İnsan Yay., İstanbul, 2015, 457-486.
- ERDEM**, Ömer Faruk, "**Sadreddin Konevi'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri**", *Marife*, 16, 2, 2016, 295-308.
- FISCHER**, Norbert; "Cusanus' Concept of God and Man in the Light of his Reflection on Time", **Ultimate Reality and Meaning: URAM**, 15, 1992, 253-275.
- HENDERSON**, David; "The Coincidence of Opposites- C.G. Jung's Reception of Nicolas of Cusa", **Studies in Spirituality**, 20, 10, 101-113.
- HOPKINS**, Jasper; "Coincidentia oppositorum in Nicholas of Cusa's Sermons." **Scintilla, Curitiba**, 16, 2, 2019, 65-78.
- HOPKINS**, Jasper; "Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?", **Midwest Studies In Philosophy**, 26, 2002, 13-29.
- HOPKINS**, Jasper; "Nicholas of Cusa and John Wenck's Twentieth- Century Counterparts", **A Miscellany on Nicholas of Cusa**, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1994, 3-38.
- HOPKINS**, Jasper; "Nicholas of Cusa", **The Dictionary of the Middle Ages, Vol. 9**, ed. Joseph R. Strayer, Charles Scribner's Sons, New York, 1987, 122-125.
- HÖSLE**, Vittorio; "Platonism and Anti- Platonism in Nicholas of Cusa's Philosophy of Mathematics", **Graduate Faculty Philosophy of Mathematics**, 1990, 13, 2, 79-112.
- HUDSON**, Nancy; "Divine Immanence: Nicholas of Cusa's Understanding of Theophany And The Retrieval of A 'New' Model of God", **Journal of Theological Studies**, 56, 2, 2005, 450-470.
- IRLENBORN**, Bernd; "Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago dei-Lehre des Nikolaus von Kues", **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie**, 47, 2000, 381-401.

- IZBICKI**, Thomas M.; “The Church”, **Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man**, ed. Christopher M. Bellitto, Gerald Christianson, Paulist Press, New York, 2004, 113-140.
- JOHNSON**, Christopher D.; “Beyond Analogy and Contingency: Giordano Bruno’s Infinity of Worlds”, **In Kosmos Vom Umgang mit der Welt zwischen Ausdruck und Ordnung**, ed. Peter König and Oliver Schlaudt, Heidelberg University Publishing, Heidelberg, 2023, 197-214.
- KILIÇ**, Cevdet; “1 ile 10 Arası Sayılar Metafiziği Pythagorasçı Sayıların Sembolizminin Dinî ve Felsefî Düşüncelerdeki Yeri”, **Felsefe Dünyası**, 43, 2006, 31-55.
- MCTIGHE**, Thomas P.; “Nicholas of Cusa and Leibniz’s Principle of Indiscernibility”, **Modern Schoolman**, 42, 1964, 33-46.
- MCTIGHE**, Thomas P.; “The Meaning of the Couple, Complicatio Explicatio, in the Philosophy of Nicholas of Cusa”, **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, 32, 1958, 206-214.
- MILLER**, Clyde L.; “Knowledge and the Human Mind”, **Introducing Nicholas of Cusa A Guide to a Renaissance Man**, ed. Christopher M. Bellitto, Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson, Paulist Press, New York, 2004, 299-318.
- MORAN**, Dermot; “Nicholas of Cusa (1401-1464): Platonism at the Dawn of Modernity”, **Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy**, ed. D. Hedley and S. Huttun, Springer, Dordrecht, 2008, 9-29.
- MORAN**, Dermot; “Nicholas of Cusa and Modern Philosophy”, **The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**, Ed. James Hankins, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 173-192.
- ÖÇAL**, Şamil; “Platon’un Timaios Diyaloğunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, 7, I, ss. 65-83.
- ÖZCANGİLLER**, İhsan Berk; “Cusanus’ta İkinci Tanrı olarak Ölçme Edimi”, **Eskiye**, 48, 2023, 53-78.
- ÖZCANGİLLER**, İhsan Berk; “Modernliğin Eşiğinde: Cusanus’un Zihin Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, **Ruhun Felsefesi**, Ed. İhsan Berk Özçangiller, Ketebe Yay., İstanbul, 2023, 179-217.
- RESCHER**, Nicholas; “Nicholas of Cusa On The Qur’an A Fifteenth-Century Encounter With Islam”, **The Muslim World**, 55,3, 2007, 195-202.
- STOFFERS S.J**, Johannes; “Nicholas Cusanus And His ‘Non Aliud’ As Concept of God”, **European Journal For Philosophy of Religion**, 11, 1, 2019, 39-60.
- TOPAKKAYA**, Arslan; “Nikolas Von Kues’te Negatif Teoloji”, **Bilimname**, 3, 9, 2005, 105-116.
- TOPALOĞLU**, Fatih; “Erken Rönesans Döneminde Panteistik Temalı Bir Tanrı Tasavvuru -Nicholas of Cusa’da Tanrı-Âlem İlişkisi-”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, 26, 1, 2022, 235-250.
- TOPALOĞLU**, Fatih; “Nicholas of Cusa Düşüncesinde “Öteki”nin Konumu-Felsefi Bir İnceleme”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 22, 2, 2022, 785-812.
- TOPALOĞLU**, Fatih; “Nicholas of Cusa’da Varlık ve İdrak”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 24, 45, 2022, 211-234.
- TOPALOĞLU**, Fatih; “Nicholas of Cusa’ya Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı”, **Hitit İlahiyat Dergisi**, 21, 1, 2022, 233-258.

VALK, John; “The Concept of The Coincidentia Oppositorum In The Thought of Mircea Eliade”, **Religious Studies**, 28, 1, 1992, 31-41.

WATANABE, Morimichi; “Cusanus, Islam, and Religious Tolerance”, **Nicholas of Cusa and Islam Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages**, Ed. Ian Christophher Levy vd., Brill, Boston 2014, 9-19.

WOELKI, Thomas; “Nikolaus von Kues (141-1464) Grundzüge seiner Lebensgeschichte”, **Das Mittelalter**, 19, 1, 2014; 15-33.

YILDIRIM, Ali, “Nicolaus Cusanus”, **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi**, ed. Celal Türer, Hakan Olgun, İnsan Yay., İstanbul, 2015, 951-956.

ZIEBART, K. M., “Introduction”, **Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect**, A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy, Brill, Leiden, 2014, 1-47.



4) İNTERNET KAYNAKLARI

ALFSVAG, Knut; Cusanus and Luther on Human Liberty,
<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/nzsth-2011-0023/pdf>, (03.02.2022)

ALFSVAG, Knut; Explicatio and complicatio: On the understanding of the relationship between God and the world in the work of Nicholas Cusanus,
https://www.academia.edu/3739151/Explicatio_and_complicatio_On_the_understanding_of_the_relationship_between_God_and_the_world_in_the_work_of_Nicholas_Cusanus, (10.02.2024)

ALFSVAG, Knut; Human Liberty As Participation in The Divine in The Work of Nicholas Cusanus,
https://www.academia.edu/793082/Human_liberty_as_participation_in_the_divine_in_the_work_of_Nicholas_Cusanus, (07.05.2023)

AUGUSTINE, Epistola 130,
https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_131_testo.htm, (24.03.2024)

AUGUSTINE, De Quantitate Animae, VI, XII.,
https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430_Augustinus_De_Quantitate_Animae_MLT.pdf.html, (10.04.2024)

AUGUSTINE; Sermo IX, 6,
<https://www.thelatinlibrary.com/augustine/serm9.shtml>, (21.04.2024)

AYDIN, Mehmet; Kilise, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kilise>, (19.03.2024)

CASARELLA, Peter J.; Nicholas of Cusa, Internet Encyclopedia of Philosophy,
<https://iep.utm.edu/nicholas/>, (05.03.2019)

D'AMICO, Claudia; Approach to the Sources of the Cusan Notions of Oneness, Identity, and Coincidence,
https://www.academia.edu/35587146/Approach_to_the_Sources_of_the_Cusan_Notions_of_Oneness_Identity_and_Coincidence, (03.07.2022)
<http://diglib.hab.de/drucke/413-theol-2f/start.htm>
<https://actacusana.de/nikolaus-von-kues/zur-person-der-nvk>
<https://cusanus-portal.de>
<https://normalsozluk.com/b/hussitler--330638>, (15.02.2024)

MAHMOUD, Samir; From 'Heidegger to Suhrawardi': An Introduction to the thought of Henry Corbin Introduction, <https://www.amiscorbin.com/wp-content/uploads/2020/09/Mahmoud-Samir-An-Introduction-to-the-thought-of-Henry-Corbin.pdf>, (23.05.2024)

MILLER, Clyde Lee; Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa],
<https://plato.stanford.edu/ENTRIES/cusanus/>, (18.02.2024)

Thomas Aquinas; De Veritate,
<https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/g14.htm>, (29.08.2021)