

**NICHOLAS OF CUSA'YA GÖRE TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN  
İMKÂNI**

The Possibility of Talking About God in Nicholas of Cusa

**FATİH TOPALOĞLU**

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi Anabilim Dalı,  
Trabzon, Türkiye

Assoc. Prof., Trabzon University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Sciences, Philosophy of  
Religion Department, Trabzon, Turkey

[topaloglu@trabzon.edu.tr](mailto:topaloglu@trabzon.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-0725-1588](https://orcid.org/0000-0002-0725-1588)

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 3 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 13 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1052757>

**ATIF/CITE AS:**

Topaloğlu, Fatih, "Nicholas of Cusa'ya Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 233-258

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,  
Çorum, Turkey.

All rights reserved.

## The Possibility of Talking About God in Nicholas of Cusa

### Abstract

This paper aims to explore Nicholas of Cusa's, who is regarded as one of the most important philosophers of the fifteenth century, understanding of religious language and opinions on the type of definitions that can be made about God. Considering the abundant Western literature derived from the research on the philosophy of Cusa, it is possible to state that the studies conducted in Turkey have remained quite limited. However, Cusa's views have the characteristics of a transition between the Medieval Age and the Renaissance due to the period he lived in, making his views worthy of exploring for the influence on and a more accurate understanding of the two periods mentioned. Indeed, while Cusa received education on Scholastic science, he recognized the signs of a new world culture that was just about to emerge in Europe in his early academic career and searched for the opportunities to transition to a humanism-based, more liberal way of thinking. The system he introduced was quite different from Scholasticism benefited from Plato for the philosophical background, theology for the topics, and the dialectical method derived by focusing on the cognitive structure of human beings for the methodology. From this perspective, Cusa can be regarded as one of the important figures following the tradition of Platonism; alternatively, he can also be recognized as a significant figure in the way of drawing an intellectual line to make a clear separation between Platonism and Neoplatonism. Effectively applied mathematical knowledge to his philosophy, Cusa tried to develop a Christ-based ontology and epistemology as well as to interpret the key beliefs of Christianity on this particular basis. According to Cusa, the key attribute of God is unity and simplicity, and therefore it is impossible to understand God through multiplicity in things. Thus, God cannot be understood by intellectual abstraction that is derived from things. Here the issue of talking about God in Cusa is based on exploring the possibilities of human cognitive ability in the face of God's infinity. Concordantly, the philosophy of Cusa should be considered a dialectical system that features a realistic view on both the unity of God and the reality and deity of the realm and strives to build a language in accordance with this vision. The manifestation of this dialectic in the language is revealed by bringing the concept of mind forward, on one hand, and through the idea of the ontological source of the Divine mind over things, on the other hand. The idea of the inadequacy of such effort that is realized at the level of representative language is philosophically and experimentally manifested as the first stage, and then as the antithesis, a mystical intellectual effort is established in the sense of spiritual purification and withdrawal of the mind from all affirmative

knowledge claims, as the second stage. In other words, Cusa, being inspired by the Platonic ontology, first tried to develop a concept of existence at the level of phenomena through the idea of proportionality that he derived from mathematics to employ a representative language, and then he arrived at a view, which he called “Learned Ignorance” (*De docta ignorantia*), suggesting that the only knowledge we can have about God is that He cannot be known. This, in turn, led to the emergence of an idea of absoluteness, at a different intellectual level, that aims to release God from all definitions and an endeavor to develop a language in accordance with such an idea. Herein, according to Cusa, human comprehension can only come into contact with the infinite and absolute through such an idea of absoluteness. The present paper discusses that Cusa considered both affirmative (representation) and negative (absoluteness) language as a preliminary stage and proposed such language as required by the dialectical methodology he employed, and he used a representative language as the third way to combine these two ways in the person of Christ as almost the Word of God. This point, which is mostly overlooked in Cusa's use of religious language, is based on the idea of acknowledging God as an intellectual elevation and therefore a subject exceeding the common uses of language, which is achieved as a result of an experimental experience, rather than reaching God through a set of propositions that can be regarded as the product of inferential comprehension. Herein, it seems that Cusa tried to utilize the paradoxical language to the best possible extent and introduced a quite functional and multidimensional language in this sense. Finally, we would like to express the key motivation of the present study, which is our belief that prospective comparisons between the views of Nicholas of Cusa, who can be described as the philosopher of harmony, and several philosophical and religious mystical views that emerged within the Islamic theology, especially with the influence of Platonism, can reveal significant findings.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Nicholas of Cusa, Religious Language, Talking about God, intellect, paradox.

## Nicholas of Cusa'ya Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı

### Öz

Bu çalışmanın amacı, 15. yy'ın en önemli filozoflarından sayılan Nicholas of Cusa'nın din dili anlayışı ve özellikle Tanrı hakkında ne türden tanımlamaların yapılabileceği konusundaki görüşlerini incelemektir. Batı'da Cusa'nın felsefesi hakkında yapılan çalışmalardan ortaya çıkan literatürün zenginliği karşısında ülkemizde yapılan çalışmaların oldukça sınırlı düzeyde kaldığı söylenebilir. Oysa içinde bulunduğu dönem itibariyle, Orta Çağ ile Rönesans arasında bir geçiş döneminin niteliklerini üzerinde taşıyan Cusa'nın görüşleri, bu iki dönemin etkilerini barındırması ve onların daha doğru bir şekilde anlaşılması açısından incelenmeye değerdir. Nitekim Cusa, Skolastik bilim ve teoloji eğitimi almış olmasına karşın henüz akademik kariyerinin başında Avrupa'da ortaya çıkmaya başlayan yeni dünya kültürünün belirtilerini görmüş, hümanizm temelli daha özgürlükçü bir düşünce ortamına geçişin imkânlarını araştırmıştır. Onun ortaya koymuş olduğu ve Skolastik felsefeden oldukça farklı olan düşünce sistemi, felsefi alt yapısını Platon'dan, konularını teolojiden, yöntemini ise insanın bilişsel yapısına odaklanmak suretiyle elde ettiği diyalektik metottan almıştır. Bu itibarla, Platoncu felsefe geleneğini sürdüren önemli isimlerden birisi olarak kabul edilen Cusa, Platonculukla Yeni Platonculuğun arasını net bir şekilde ayıran bir sınır çizmesi açısından önemli bir figür olarak değerlendirilebilir. Matematiksel yöntemi felsefesine etkili bir şekilde uygulayan Cusa, İsa merkezli bir ontoloji ve epistemoloji oluşturmaya ve Hıristiyanlığın temel inanç esaslarını bu temelde yorumlamaya çalışmıştır. Cusa'ya göre, temel vasfı birlik ve basitlik olan Tanrı'nın, şeylerdeki çokluk yoluyla anlaşılması mümkün değildir. Tanrı, şeylerden hareketle elde edilen akli bir soyutlama ile anlaşılabilir. Dolayısıyla Cusa'da Tanrı hakkında konuşma meselesi, Tanrı'nın bu sonsuzluğu karşısında insanın kognitif yetisinin imkânlarının araştırılmasına dayanır. Bu anlamda Cusa felsefesi, gerek Tanrı'nın birliğini gerekse de âlemin gerçekliğini ve Tanrıdanlığını realist bir temelde gören ve bu görüşü 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 serimlenir. İlk aşama olarak temsilî dil düzeyinde gerçekleştirilen bu çabanın yetersizliği fikrî, felsefî ve tecrübî olarak ortaya konulduktan sonra ikinci aşamada bunun antitezi olarak zihnin manevi bir arınma ve bütün olumlayıcı bilgi iddialarından uzaklaşması anlamında mistik nitelikte bir idrakî çaba belirlenir. Yani Platoncu ontolojiden aldığı esinle öncelikle fenomenler düzeyinde bir varlık

kavrayışını matematikten elde ettiği oransallık fikri üzerinden inşa etmeye çalışarak temsilî bir dil istihdamına yönelen Cusa, bu noktada elde ettiği şeyin, kendisinin “Cehaletin Tahsili” (de docta ignorantia) diye adlandırdığı, Tanrı hakkında sahip olabileceğimiz yegane bilginin, onun bilinemeyecek olması şeklindeki görüşüne ulaşır. Böylece farklı bir idrak seviyesinde Tanrı'yı bütün tanımlamalardan berî kılmayı hedefleyen bir tenzih fikri ve bu fikir doğrultusunda bir dil inşası çabası ortaya çıkar. Bu noktada, Cusa'ya göre insanî idrak, sonsuz ve mutlak olana ancak bu şekilde bir tenzih fikri ile temas edebilir. İfade etmemiz gerekir ki, Cusa felsefesiyle ilgili olarak özellikle ülkemizde yapılmış olan çalışmalarda, onun felsefi öğretisinin salt negatif bir teoloji ve bu teolojik görüş doğrultusunda ortaya konulan tenzihî bir dile dayandığı iddia edilmektedir. Oysa, biz bu çalışmada, Cusa'nın gerek olumlayıcı (temsil) gerekse olumsuzlayıcı (tenzih) dil kullanımlarını birer ön aşama olarak değerlendirdiğini, kullanmış olduğu diyalektik yöntemin bir gereği olarak önerdiği ve bu iki yolu adeta *Tanrı'nın Kelimesi* olarak İsa'nın şahsında birleştiren üçüncü yol olarak teşbihî dili kullandığını iddia etmekteyiz. Cusa'nın din dili kullanımında çoğunlukla gözden kaçırılan bu husus, Tanrı hakkında konuşmanın, çıkarımsal aklın bir ürünü olarak değerlendirilebilecek birtakım önermeler yoluyla değil, tecrübî bir yaşantı sonucunda ulaşılan idrakî bir yükselme ile dilin bilindik kullanımlarını aşan bir şekilde mümkün olabileceği düşüncesine dayanır. Cusa'nın bu noktada paradoksal dili bütün imkânlarıyla kullanmaya çalıştığı ve bu açıdan oldukça işlevsel ve çok boyutlu bir dil kullanımı önerdiği görülmektedir. Son olarak, çalışmamızın, bir uyum filozofu olarak tanımlanabilecek olan Nicholas of Cusa'nın görüşleriyle özellikle Platoncu felsefenin etkisiyle İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış bulunan felsefî ve tasavvufî birtakım şahıs ve ekollerin görüşleri arasında yapılacak karşılaştırmaların anlamlı sonuçlar ortaya çıkarabileceği ve bu konuda bir farkındalık oluşturabileceğini düşünüyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Din felsefesi, Nicholas of Cusa, din dili, Tanrı hakkında konuşmak, idrak, paradoks.

## Giriş

İnsan, sahip olduğu kognitif yetileri itibarıyla Mutlak Hakikat karşısında çaresizdir. Bir yandan onun varlığını sezinlemekte diğer yandan bu sezgisinin içeriğini oluşturacak bir mahiyet bilgisinden mahrum bir şekilde onu anlama çabası ortaya koymaktadır. Bunun nedeni, Platon felsefesinden hareketle söyleyecek olursak, doğarken Lethe ırmağına düşen insan zihninin, hakikati

unutmuş ve hakikatinse artık ancak hatırlama yoluyla kendisine temas edebileceği bir ideaya dönüşmüş olmasıdır.<sup>1</sup>

Bu çaresizlik durumunun dildeki tezahürü ise çok daha dramatiktir. Şöyle ki, varoluşsal şartlarda yaşanan her bir tecrübe, içinde yetiştiği dille, kendisini düşünce ve açıklama yoluyla görünür kılmayı arzular.<sup>2</sup> Bu noktada varlığı yansıtan bir ayna olarak tanımlayabileceğimiz dil,<sup>3</sup> idrakin sisli puslu görüşü ile sağladığı izlenimi ya benzetme yoluyla elde etmeyi umduğu bir tür yakîne ulaştırma ya da onu anlamak için gerçekleştirdiği performansın sonuçsuz kalacağı düşüncesine intibak etme noktasına varmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, çaresizlik ve sonuçsuzluk şeklinde olumsuz bir çağrışımla ifade etmek zorunda kaldığımız bu durum; akıl, kalp, ruh veya nefsin (nasıl ifade edersek edelim) tecrübe ettiği bir şeydir. Çünkü anlamın kendisinde anlam bulduğu bir varlık olan insan, hakikatle her karşılaşmasında kendi benliği ile şeylerin doğası arasında öznellik ile nesnelliğin iç içe geçtiği bir tecrübe yaşamakta ve bu tecrübe sonunda elde ettiği anlamı dile yansıtmaktadır.<sup>4</sup> Bu açıdan kanaatimizce temsil veya teşbih olarak ifade edilen Mutlak Hakikat hakkında olumlayıcı bir dil kullanma çabası kadar, onu tenzih ederek dile getirilemezliğini kabul etme de bir tür dile getirme olarak aslında kayıtsızlığın ötesinde bir bilinç durumunu ifade etmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, buradaki temel mesele, Tanrı hakkında hem onun aşkınlığının hakkını veren hem de bizim tecrübemize dayanan bir dil oluşturmanın mümkün olup olmadığında düğümlenmektedir. Bu iki ihtimalden herhangi birisinin tek başına tercihi ya antropomorfizm ya da dilin anlamdan boşaltılması anlamında agnostisizmin; her ikisinin birlikte tutularak dile getirilme çabası ise mistik düşüncede sıkça rastladığımız ve mantıksal akıl yürütme açısından başka birtakım problemlere neden olabilecek gibi görünen paradoksal dilin benimsenmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada öncelikle, “Tanrı’dan söz ederken, ne söylediğimizin anlaşılması için ‘Tanrı’ kavramının nesnel karşılığına ilişkin bir dayanağın bulunması”<sup>5</sup> gerektiği ifade edilmelidir. Ancak bu nesnellik vurgusunun beraberinde getirebileceği salt linguistik ve mantıki çözümlenmeye dayalı yaklaşımın, ona dair fenomenolojik muhtevanın gözden kaçırılması riskini taşıdığı da belirtilmelidir.<sup>6</sup> Bu durumda Tanrı hakkında konuşurken hem insan olarak bizlerin tecrübesini sonsuzca aşan bir şeyle, hem de kendi şahsiyetimizin

<sup>1</sup> Platon, *Republic*, çev. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Pub., 2004), 326.

<sup>2</sup> Turan Koç, *Dilin Ötesi* (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 11.

<sup>3</sup> S. Muhammed Nakib el-Attas, *İslam Metafiziğine Prolegomena*, çev. İlker Kömbe (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 28.

<sup>4</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019), 100.

<sup>5</sup> Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayınları, ts.), 29.

<sup>6</sup> Turan Koç, *Din Dili*, 18.

farkında olarak kendisine “Sen” diye hitap edebileceğimiz bir varlığa dair makul bir sembolik formu birlikte tutan bir dil kullanımının mümkün olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır.<sup>7</sup>

Şüphesiz bu tecrübî durumun dile getirilişi, mahiyetçe diğer tecrübelerimizden farklılık arz eder ve onun bu karakteristiği, yaşanan tecrübenin yoğunluğuna bağlı olarak sembolik kullanımı aşan bir dili gerekli kılar.<sup>8</sup> Tanrı hakkında konuşma meselesini, dini tecrübeyi merkeze koyarak çözmeye çalışan mistik nitelikteki bu yaklaşıma göre, din dili rasyonel olmadığı için değil, bir tecrübenin ifadesi olduğu için semboliktir. Dolayısıyla, hakikate, ancak dini tecrübeyle ulaşabilirken bu tecrübenin başladığı yerde de kelimeler yetersiz kalır.<sup>9</sup> Bu yönüyle mistik tecrübe, sadece görünüş açısından değil özü itibarıyla de mantıksal düşünceyi aştığından, paradoksal bir dil kullanımını gerekli kılar. Bununla birlikte mistik paradoksla mantık, aralarında mantığın uygulanma sahası içerisine dâhil olmayan tecrübi bir alan bulunmasından dolayı, bir çatışma içerisinde değillerdir.<sup>10</sup> Kierkegaard bu alanı, varoluşsal açıdan önem atfettiği “tutku” kavramıyla açıklar ve tutkunun dildeki yansıması olan paradoksu olmayan bir düşünceyi, duygusuz bir aşka benzetir.<sup>11</sup> Aslında denilebilir ki, teolojik ifadelerin paradoks gibi görünen söylemlere sahip olması, onların anlamsız olarak telakki edilmelerini gerektirmez. Tersine bu ifadeler bizim olağan tecrübemiz dâhilinde bulunmayan Tanrı'nın mahiyetini kavrayışımıza katkı sunan ifadeler olarak görülmelidir. Kaldı ki, paradoksal söylem, sadece mistik dünyaya has değildir.<sup>12</sup>

Bütün bunlarla birlikte Hıristiyanlıktaki Tanrı tasavvurunun dile getirilişi sırasında Üçleme Doktrini'nden kaynaklı özel bir durumun bulunduğu da belirtilmelidir. Bir Hıristiyan, soyut bir Tanrı algısının yanında İsa'nın şahsında vahyedilmiş olan bir Tanrı anlayışına da sahip olduğunu düşünmektedir. Bu anlayışın, Tanrı hakkındaki bilgisini geliştirme, kuvvetlendirme ve belli bir dereceye kadar dönüştürme potansiyeli, kaçınılmaz olarak onun hakkında üretilen dile de yansımaktadır.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Paul Tillich, “Din Dilinin Doğası”, çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 233.

<sup>8</sup> Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language* (Cambridge: Blackwell Pub., 1996), 12.

<sup>9</sup> Latif Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 78.

<sup>10</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan Press, 1961), 272.

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, çev. David F. Swenson (New Jersey: Princeton University Press, 1936), 46.

<sup>12</sup> Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil”, *Âlemden Allah'a* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001), 19.

<sup>13</sup> C. Stephen Evans, “Din Dili Problemi”, çev. Ferhat Akdemir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 272.

Yukarıda giriş sadedinde yapmış olduğumuz değerlendirmeler, Nicholas of Cusa'nın Tanrı hakkında konuşmanın imkân ve mahiyeti ile ilgili görüşleri doğrultusunda değerlendirilebilecek bir içerikte sunulmuştur. Felsefi görüşlerini Platon düşüncesi ile temellendiren Cusa, Tanrı tasavvurunu öncelikle dinî tecrübeye dayandıran ve bunun bir sonucu olarak da tenzihi dille açıklayan Meister Eckhart, Pseudo-Dionysius, Augustine, Bonaventure gibi filozofların bulunduğu Platoncu felsefe geleneğinin de önemli bir temsilcisi konumundadır.<sup>14</sup> Burada özellikle belirtilmesi gereken bir husus, Cusa felsefesinin temelinde yatan diyalektik metottur. İnsanın dil ve düşünce imkânlarıyla Mutlak Varlığa dair bütüncül bir kavrayış geliştirme konusundaki yetersizliğinin kabulünden hareket eden Cusa, dilin farklı kullanımlarını bir araya getirme çabasıyla genel felsefi yaklaşımına uygun bir tutum ortaya koymuştur.<sup>15</sup>

Bu çalışma, erken Rönesans döneminin en önemli filozoflarından birisi olarak kendisinden sonraki birçok felsefi görüş üzerinde etkili olduğu kabul edilen<sup>16</sup> Nicholas of Cusa'nın belli açılardan orijinal sayılabilecek felsefesinin önemli tezahür alanlarından birisi olan din dili ve Tanrı'nın dile getirilebilirliği konusundaki düşüncelerini açıklamak üzere yapılmıştır. Felsefesi hakkında Batıda oldukça zengin bir literatür oluşmuş bulunan Cusa'nın görüşlerine dair ülkemizde yapılan çalışmaların yetersiz kaldığı belirtilmelidir. Çalışmamızın, bu açıdan önemli bir adım olduğu kanaatindeyiz. Şimdi Cusa'nın Tanrı'yı dile getirmek üzere başvurduğu üç farklı dil kullanımı olan temsili, tenzihi ve teşbihi dili incelemeye geçebiliriz.

### 1. Tanrı'nın Şeylerdeki Tezahürünün Açıklanması: Temsili Dil

Cusa'nın Tanrı'yı dile getirme yollarından birincisini, temsili dil bağlamında değerlendirmeye çalışacağız. Bu dil kullanımını şeylere dair teolojik bir bakışı ifade etmek üzere kullanan Cusa, burada zihin kavramını ön plana çıkarmakta ve şeylerle Tanrısal zihin arasında varsaydığı bir uyum fikrinden hareket etmektedir.

Cusa, genel anlamda dilin kullanımı konusunda, şeylerin gerçekliğini ifade imkânı açısından meseleyi ele almakta, buna göre, bir kelimeye sanki şeylerin tam bir temsilini sunuyormuş gibi bakıldığını belirtmektedir. Oysa ona göre, tarihsel bağlamda, kelimelerin şeylere atıf serüveninin başında, ilk

<sup>14</sup> H. Lawrence Bond, "Introduction", *Selected Spiritual Writings* içinde (New Jersey: Paulist Press, 1997), 14.

<sup>15</sup> Krş. Cenan Kuvancı, "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", *Bilimname* 38 (Şubat 2019).

<sup>16</sup> Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Moran Dermot, "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins (Cambridge University Press, 2007), 173-192.



insanın tasavvur yetisiyle form temelinde oluşturduğu kavramsallaştırma bulunmaktadır. Ne var ki bu durum, kelimenin şeye tam olarak delalet ettiği ve ondan daha iyisinin bulunamayacağı anlamına gelmemektedir. Zira zihindeki tasavvurla elde edilen form, her bir şeyi önceleyen zorunlu formu ele geçirmeyi garanti edemez. Kaldı ki, bu form eğer bilinmiş olsa zaten şeylerin mükemmel bilgisi elde edilmiş olurdu. Cusa'ya göre, her ne kadar şeylerin tözsel formunun varlığı konusunda bir ihtilaf bulunmasa da, göreceli olarak tesis edilmiş formlar temelinde şeylere atfedilen farklı adlar bulunmaktadır. Aslında adların atfında ortaya çıkan tartışma, töze dair farklı temsillerin gerçeklik olarak düşünülmesi ile oluşmaktadır. İşte Cusa bu noktada Platon'un *Mektuplar'*ına<sup>17</sup> atfen, hakikatin algısal temsillerle bunlara dayalı olarak ortaya konulan adları öncelediğini vurgulamaktadır.<sup>18</sup>

Cusa, zihni, anlama gücü, Tanrı'nın canlı bir tezahürü ve şeylerin numunelerini kavramsal olarak kuşatan kuvvet olarak tanımlar. Cusa'ya göre, insan zihni asla tam olarak bütün tabii formları bilemez. Yine o kendi tabii formunu da bilemez. Dolayısıyla göreceli olarak üzerinde ittifak edilen isimlendirmeler, bütün formların varlık nedeni olan Tanrı tarafından ancak tam olarak bilinebilir. Bunlar yaklaşık değerlendirme iddiası taşımaları açısından metafor statüsünde yapılan tanımlamalardır.<sup>19</sup> Öyle anlaşılıyor ki Cusa, dilin epistemik düzlemde ele alındığı bu bakış açısının ontolojik olarak değerlendirilebilecek içerimlerine dikkatimizi çekmektedir. Buna göre dilin şeye tetabuku aynı zamanda insanın tabiatı ile ilişkilendirilebilecek bir mahiyet arz etmektedir. Şöyle ki, bir kelimenin anlamında dile getirilmiş olan bilgi, insanın tabiatına uygun olduğu sürece anlam kazanmaktadır. Ne ki, bu durumun Tanrısal Hikmetin aranışı bağlamındaki karşılığı, insanın atıf sistematığının Tanrı hakkında konuşmasına imkân sağlayacak düzeyde gelişmemiş olduğundan dolayı, bu çabanın reddedilmesinin gereğidir.<sup>20</sup>

Şüphesiz böyle bir dil kullanımı, sembol olarak görülen şeylerin gerçekliğinin işaret ettikleri şeye mutabakatının kabulü varsayımı ile anlamlı hale gelmektedir. Cusa, burada elde etmeyi umduğu kanaatin temelinde, duyuusal tecrübe sonucunda oluşmuş izlenimlerden ziyade matematiğin sağladığı ölçü, düzen, kesinlik gibi mantıksal olarak tutarlılığı

<sup>17</sup> Krş. Plato, *The Seventh Letter*, çev. J. Harward, *The Dialogues of Plato* içinde (Chicago: The Great Books, 1952), 809.

<sup>18</sup> Nicholas of Cusa, *De Venatione Sapientiae*, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 1339.

<sup>19</sup> Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 10.

<sup>20</sup> Cusa, *De Venatione Sapiente*, s. 1340.

sağlayan değerleri koymaktadır.<sup>21</sup> Bu anlamda Cusa felsefesi, duyuşal şeylerin kendilerini oluşturan maddi imkânsallıklarla kayıtlı olmalarından dolayı sürekli bir istikrarsızlık içerisinde olmalarına karşın matematiksel varlıkları çok daha istikrarlı ve kesinlik içerisinde gören bir anlayışa dayanır. Aslında ona göre ilk bilgilerimiz, eşyanın algımıza sunduğu işaretler yoluyla sahip olduğumuz izlenimlerin, duyuşal idrak tarafından zihne aktarılarak soyutlanması sonucu oluşur. Yola duyulurlarla başlayan insan zihni, akledilirlere doğru devam eder ve zihnin bu faaliyeti sonucunda elde ettiği birikim nihayet dilsel alana transfere hazır hale gelir. Cusa'ya göre, eşyayla karşılaşmamızda algıdan zihne ve oradan da dile doğru ilerleyen bu aktarım süreci, aynı zamanda şeylerin gerçekliğinden uzaklaşma anlamına gelmektedir. Haddi zatında semboller, sembolize ettikleri şeylere dair bizim kavrayışımızı artırmakta, ancak bunun bir bedeli olarak kendi tabiatlarında gerçekleşen anlama dair bir kayıp yaşamakta ve dil bu durumdan kaçınılmaz olarak etkilenmektedir. Bu açıdan âlemdeki şeyler bizce gizli ve kavranılmaz olan belli bir oransallık içerisinde birbirleriyle ilişkili olarak bir arada bulunuyorlarsa da bu birlik, bütüncül bir âlem fikrini ortaya çıkaracak bir mahiyet arz etmektedir. Bunu âlemde tezahür eden şeylerin, aslına olan benzerliği ile açıklayan Cusa, bu benzerliği ise onlara kaynaklık eden varlık olarak Tanrı'dan edinilen bir izle açıklamaktadır. Bu iz sayesinde her bir şey kendi tabiatında belli bir orijinallığe sahip olur. Böylece şeylerin bütünlüğünü ifade eden âlem, Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılacak bir bağlamda değerlendirilebilir. Cusa, burada dilin metaforik kullanımından yola çıkarak eşyaya dair bir soruşturma gerçekleştirmekte ve böylece bilinmeyen hakkında mecazi bir oransallık üzerinden ona dair bir fikre ulaşılabilceğini ifade etmektedir.

Zihnin âlem karşısındaki durumunu anlamak için dikkatimizi ses olayına çeken Cusa, ses-harf-hece-kelime-cümle ilişkisini gündeme getirerek meseleyi açıklamaya çalışmaktadır. Nasıl ki, sesler bir araya gelmek suretiyle bir anlama işaret eden birliktelikler oluşturuyorsa, tabiat da âlemde belli bir amaca yönelik olarak bir araya gelebilecek mahiyette unsurlardan oluşmaktadır. Seslerin bir araya gelerek denge, düzen ve orana dayalı bir sanat (konuşma ya da yazma sanatı) oluşturabilecek bir yetkinliğe ulaşması gibi tabiatdaki unsurlar da bir araya gelerek benzer nitelikte ilkelere dayalı yetkin birleşikler oluşturur. İşte Cusa, insanın sesleri birer işaret olarak fark ederek onlardan anlamlı bütünlükler oluşturması ile âlemdeki unsurlardan hareketle eşyanın sistematik bilgisini formüle etmesini benzer nitelikteki faaliyetler olarak değerlendirir. Dolayısıyla da insanın sesleri

<sup>21</sup> Anthony Kenny, "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman", çev. Fatih Topaloğlu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 235; Meriç Bilgiç, "Modern Felsefenin Büyük Babası Nicolas Cusanus", *Felsefe logos* 17-18 (Haziran 2002), 135.

farklı formatlarda kullanarak ondan gramer kurallarını, retorik, şiir, müzik ve diğer sanatları üretmesi gibi Tanrı da âlemdeki unsurlardan düzenli ve sistematik bir yapının oluşmasını sağlar.<sup>22</sup>

O halde denilebilir ki, algısal dünya ile ilgili bütün ifadelerin kendi formuna ve dile getirilebilirlik kriterlerine uygun olması gerekir. Bir ifade, gramerin dünyası ya da formu içinde bulunduğu sürece anlamlı bir şekilde varlığa çıkar. Bu durum onun varlık formunun bizim zihinsel ortamımıza, “kelimede bulunduğu sürece” kaydı ile aktarılması anlamına gelir. Böylece o, insan zihnine uygun bir forma kavuşmuş olurlar ki, bu forma kavuşturulamayan hiçbir şey gramatik olarak dile getirilemez.<sup>23</sup> Bu anlamda bir konuşan, kullandığı kelimeyi anladığında aslında o, algıya açık harici dünyayı algıya açık olmayan dâhili dünyası yoluyla anlar. Bu açıdan Cusa'ya göre, her bilim ve sanat, Tanrısal bir tezahür olarak eşitlik fikri üzerine kuruludur. Tabiat yasaları, dilsel yasalar ya da diğer alanlardaki yasalar olsun bu eşitlik formuna bir tür katılma çabası olarak görülmelidir. Bu anlamda eşitliğin gök cisimlerinin hareketlerindeki tezahürü astronomi, dilsel yapılardaki işleyişteki tezahürü ise gramer bilimidir. Burada tezahür edenle kendisi üzerine tezahür edilenin eşitliği haricinde bizzat tezahürün kendisinde herhangi bir hakikat bulunmaz. Aynı şekilde tıp da resim de bu eşitlik üzerine kuruludur. Bu denklik kaldırılırsa, pratik akıl işlevini kaybeder.<sup>24</sup>

Bununla birlikte, Cusa'ya göre, filozofların varlığa yönelik olumlayıcı ifadeleri, birer varsayımdan ibarettir. Duyularla bakıldığında ilk anda onların sağladığı bilginin mükemmelliği düşüncesiyle olumlayıcı iddialarda bulunulabilir. Ancak bu bilginin kaynağına yöneldiğimizde, duysal bilgilerin bağlı olduğu aklın karşılaştırmalar yapmak üzere ayırımlara gittiği şartlı durumlara maruz kaldığını görürüz. Cusa, bu seviyeyi mükemmellik duygusunun kaybolduğu eksiklikler alanı olarak tanımlar. Bütüncül bir varlık idrakinin bulunmadığı bu seviyede varlığı tecrübe etme, göreceli bir hâl alır. Duyuların birlik/bütünlük/uyum değil de, ötekilikleri/farklılıkları algıladığı ve algısal objeler hakkında birlik iddiasının ortadan kalkarak varsayımlardan hareket ettiği bu düzeyde, akıl da kendi kaynağının birliğinden uzaklaşır.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Nicholas of Cusa, *Compendium, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 1398-99.

<sup>23</sup> Nicholas of Cusa, *De Aequalitate, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 853.

<sup>24</sup> Cusa, *De Aequalitate*, 859.

<sup>25</sup> Nicholas of Cusa, *De Coniecturis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000), 190.

İşte bu noktada hakikatin dile getirilmesinde farklı bir kullanım gündeme getirilmelidir. Cusa, bu noktada temsilden tenzihe doğru bir geçiş yapmaktadır.

## 2. Tanrı'nın Dile Getirilemezliğinin Açıklanması: Tenzihî Dil

Cusa'nın Tanrı tasavvurunun temelinde, algısal açıdan çoklu ve zengin bir içerikle donatılmış idrakî derinlik fikri bulunmaktadır. En saf haliyle idrakin başrolde bulunduğu bu tecrübi yaşantı, dilin bilindik sınırlarını zorlayan bir temaşa faaliyetini gerekli kılmaktadır. Çünkü Cusa'ya göre, anlamı hedefleyen herkesin idrakini kelimelerin üstüne çıkarması gerekir.<sup>26</sup> İdrakin yolunun açılması, olumsuzlamaya dayanır. Bu itibarla temeli olumsuzlama olmayan hiçbir düşünce ve dil, Mutlak Varlığın hakikati konusunda idrakî yetkinliğine ulaşamaz.<sup>27</sup> Dolayısıyla temsilî dil kullanımında ön plana çıkan zihin vurgusu, yerini tenzihî dilin istihdamı sırasında idrake bırakır.

Cusa, felsefi görüşlerinin kaynağı olarak gördüğü eserler arasında bulunan Proclus'un *Parmenides Şerhi*'ne<sup>28</sup> atıf yaparak, onun İlk Varlık hakkında konuşmayı reddetmesi fikrinden hareket eder ve etkilendiği diğer bir isim olan Dionysius'un negatif teolojiyi pozitif teolojiye tercih ettiğini belirtir.<sup>29</sup> Her ikisi açısından da İlk Varlığa atfedilebilecek en uygun isim "bir" olarak ortaya çıkar. Cusa "bir" in burada sayısal bir anlamda kullanılmadığının altını çizerek bölünebilir olmayan şekilde düşünülmesinin daha doğru olduğunu belirtir. Dolayısıyla Mutlak Varlık düzeyinde birlik aynı zamanda basitlik olarak anlam bulur.<sup>30</sup>

Cusa ontolojisi, temelde bir-çok, aynı-gayrı kavramları arasında dolaşan diyalektik bir yöntem ve dil istihdamına dayanır. Bu kavramlar, Tanrı ile âlem ve insan arasında mutlak bir birlik vurgusuyla serimlenir. Matematiğin idrak derinliğine ulaşmada bir araç olarak kullanıldığı bu zihinsel çaba sonucunda, idrak adeta birliğe teslim olur. İşte teslimiyet olarak adlandırdığımız bu hâl aslında aynı zamanda varlık karşısında derin bir bilinç ortaya çıkarır. Dilin bilindik kullanımının yetersiz kaldığı bu durumun ifşası, ancak paradoksal denilebilecek bir dil ile mümkün olabilmektedir.

<sup>26</sup> Nicholas of Cusa, *De Docta Ignorantia, Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah: Paulist Press, 1997), 90.

<sup>27</sup> Yalçın Koç, *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2009), 336.

<sup>28</sup> Bkz. Proclus, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, çev. Glenn R. Morrow - John M. Dillon (New Jersey: Princeton University Press, 1987), 427.

<sup>29</sup> Pseudo-Dionysius Areopagite, *The Divine Names and the Mystical Theology*, çev. John D. Jones (Wisconsin: Marquette University Press, 1999), 15.

<sup>30</sup> Nicholas of Cusa, *De Beryllo, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 797.

Bu anlamda Cusa'ya göre, şeylerin ortaya çıkış koşulları hakkında dile getirilen farklı ifadelerin temelinde aynılık fikri bulunmaktadır. Bu kavram, Cusa'nın dili kullanma tercihini belirgin bir şekilde belirlemektedir. Platon ontolojisinin temelini teşkil eden ve "Büyük Cinsler" (varlık, aynılık, farklılık, hareket ve sükûnet) olarak adlandırılan unsurlar arasında bulunan "aynılık", ona göre, her şeyin hem var olduğu şey hem de var olma şekli olarak Mutlak Aynı'dan varlığını almış olduğu düşüncesine dayanır. Dolayısıyla Tanrı'nın Mutlak Aynı olarak ifadesi, Tanrı hakkında ebedi, basit, sınırsız, sonsuz, değişmez ve çoğalmaz olmak gibi bazı tanımlamaları mümkün kılmaktadır. Dikkat edilirse, Tanrı'ya atfen kullanılan bu sıfatlar haddi zatında Cusa ontolojisine ve bu ontolojinin gerektirdiği dil kullanımına uygun olarak belirlenmiştir. Cusa'ya göre, Tanrı'nın birliği vurgulanırken onun aynılığının görmezden gelinmesi, birliğin de doğru bir şekilde anlaşılmasına engel olmaktadır. Şöyle ki, birlik Tanrı ile şeyler arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın Mutlak Aynılığı bağlamında açıklamaya yetmediğinden, aynılık aynı zamanda birliği imleme niteliğinden ötürü, bu ilişkiyi olması gerektiği şekilde açıklayabilir. Yani Mutlak Aynı, şeylerden ne farklı ne de onlara zıt olmak üzere onlarla bir aynılık ilişkisi içerisindedir. Bu durumun şeyler açısından anlamı, tümel-tikel, birlik-sonsuzluk ve varlık olanla olmayanın aynılığının belirtilmesidir.<sup>31</sup> Nitekim bu ontolojinin bir gereği olarak ortaya çıkan ilintisellik, şeylerle Tanrı arasındaki bir iştirak ilişkisidir. Yani Cusa'ya göre şeylerin Mutlak Aynı'dan farklı ve kendi içlerinde özel bir varlık statüsüne erişmeleri imkân dâhilinde değildir. Hatta denilebilir ki Mutlak Aynı, şeylerin kendileri ile aynı olmasının bile garantörüdür. Dolayısıyla, kendi ile aynı olmak suretiyle Mutlak Aynı'ya iştirak eden aynılar arasında bir fark gözetmek mümkün görünmemektedir.<sup>32</sup>

Peki, ama varlığını Mutlak Aynı'dan alan şeyler arasında tezahür eden farklılıklar nasıl anlaşılabilir? Cusa, bu soruya, "Mutlak aynıda farklılıklar aynıdır" şeklinde cevap veriyor. Burada asıl olan farklılığın reddinden ziyade farklılık diye adlandırılan şeyin mahiyeti ve hangi zaviyeden bu şekilde tanımlandığıdır. Nitekim Mutlak Aynı'ya izafe edilen ebedi, basit, sınırsız, sonsuz, değişmez ve çoğaltılamaz gibi sıfatlar karşısında, şeyler arasındaki nitelik, nicelik, sayı, hareket vb. türden farklılığı imleyen tanımlamalar aslında ancak bu aynılığa katkı sunan bir bağlamda anlamlı kılınabilir. Yalnızca Tanrısal perspektiften idrak edilebilir olan bu konu, Cusa'ya göre, yaratma ya da oluş olarak Mutlak Varlık'ta bir değişim varmış gibi algılanır.<sup>33</sup> Oysa yaratma, Mutlak Varlığın bizzat kendisine benzemesi olarak anlaşılmalıdır.

<sup>31</sup> Nicholas of Cusa, *Dialogus de Genesi*, çev. Jasper Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa* içinde (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994), 395.

<sup>32</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 396.

<sup>33</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 397.

Çünkü Mutlak Varlık bizatihi Mutlak Aynı olduğundan, bu aynılığın nedeni olmak suretiyle hiçbir ya da varlık olmama halinden kendisine doğru yönelir. Bundan dolayı var olmanın Tanrı'ya benzeme olduğu söylenebilir.<sup>34</sup> Böylece çokluk, ötekilik, farklılık, çeşitlilik ve bu türden diğer nitelendirmeler, Aynı'nın kendinden iz taşıyan varlıklara neden olması şeklinde gerçekleşir. Bundan dolayı, Aynı'ya iştirak eden çeşitlilikten ortaya çıkan uyum, aslında birçok farklı şekillerde Aynı'yı temsil eder. İşte Cusa, hem kendisinde aynı hem de ötekisinde farklı olan şeylerin varlığının *Erişilemez Aynı'nın* erişilemezliğini gösterdiğini, dolayısıyla bu erişilemezlik, eşyanın değişkenliğinde ve onun vasıtasıyla ne kadar çok ifşa olursa, Aynı'nın da farklı şeylerde o kadar çok ortaya çıkacağını düşünmektedir.<sup>35</sup> Şeylerde meydana gelen doğuş, oluş, bozuluş, vb. değişimi imleyen tanımlamalar, bu bağlamda yani Mutlak Aynı'nın erişilemezliğini daha iyi temsil etmek üzere, Aynı'nın varlıkları kendine benzetmesi olarak değerlendirilmelidir.<sup>36</sup>

Cusa, Mutlak Birliğin her şeyde bulunmasına rağmen şeylerde bulunan tür, isim ya da birleşiklik gibi tanımlamalara konu olamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla o, şeylerdeki cins, tür, töz, araz ve yaratılmış bütün çoklukların birliği ve bu açıdan bütün ölçülerin *Mutlak Ölçüsü*dür. İşte zihnin derinliği Cusa'ya göre, birliğin sonsuz kudretini izler, çünkü birlik, bütün sayılardan sonsuzca büyüktür. Aynı zamanda birlik, bütün sayıları kapsadığından, onda bütün sayılar aktiftir ve bu durum onun Kadir-i Mutlak olmasındandır. Birliğin sayılarla ilişkisi, onun yalnızca tasavvur edilebilen ve değiştirilemez hakikatinin birer tezahüründen ibarettir. Onun bu şekilde tasavvuru, dile getirilemezliğini de beraberinde getirir.<sup>37</sup> Bu, aynı zamanda çokluktan birliğe ulaşma ve diğer bütün şeylerden zihinsel olarak uzaklaşma anlamına gelir ki, bu seviyede artık hakikat, perdesini açar ve gizlilik ortadan kalkar. Haddi zatında kendi zihinsel birliğinin keşfi anlamına gelen bu aşamada zihin kendi yaşantısını Mutlak Hakikat içerisinde temaşa eder. Artık eşyaya dair zihinsel soruşturma, Mutlak Birlikle kurulan bu bağlantı sayesinde mümkün olur. Cusa, burada artık olumlayıcı teoloji içerisinde Tanrı hakkında düzenlenmiş olan problemlerin açıklığı ve bilişselliği konusunda olumsuz bir kanaat ortaya koymakta ve bu problemleri anlamsal ve yapısal açıdan sorunlu olarak değerlendirmektedir. Çünkü sorulan her soru, iki karşıt ihtimalden yalnızca birisinin sorgulanan şey hakkında doğru bir iddia içermekte olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ancak Mutlak Varlıkla ilgili bu türden durumlar olduğuna inanmak oldukça saçmadır. Zira onun hakkında birini diğerinden ayırmaya imkân tanıyan zıt durumlar yoktur ki, onlardan birisi

<sup>34</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 397.

<sup>35</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 398.

<sup>36</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 399.

<sup>37</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 170.

onu olumlamak üzere kullanılsın. Dolayısıyla da bu ihtimallerden birisi seçildiğinde neticede onun mutlaklığı tekrarlanmış olur. Örneğin Tanrı'nın var olup olmadığı sorulduğunda, cevap Tanrı'nın, *Kendinde Varlık* olduğudur.<sup>38</sup> Cusa bu durumu şöyle dile getirir:

“Her olumlama, zıttının olumsuzlanması olduğundan, verilen yanıtların hiçbirisi tam değildir. İlk olan, bütün varlıkları öncelediğinden onunla ilgili olumsuzlamaya zıt bir doğrulamaya imkân veren ya da olumlamadan daha doğru olması nedeniyle olumlamaya tercih edilebilecek doğru bir varsayımda bulunulamaz. ‘Tanrı, ya tasavvur edilemeyen ya da hakkında konuşulamayandır’ ifadesi, bu türden ifadelerden daha doğru görünmediğinden, olumsuzlamalar da mükemmel değildir. Bunun yerine zıtları ayırma kadar birleştirmeyi de reddeden hakikat kavramı daha mutlakdır. Zira Tanrı'nın var olup olmadığı sorusuna, ‘o ya vardır ya da yoktur’; ‘o hem vardır hem de yoktur’dan daha sınırlandırıcı bir yanıt olamaz. İlk, en basit, dile getirilemez olan Varlıkla ilgili olarak sorulabilecek her soruya en basit, mutlak ve uygun yanıt odur.”<sup>39</sup>

Böylece Tanrısal birlik fikrinin, Tanrı hakkında konuşma imkânını belirlediğini tespit eden Cusa, bu birlik vurgusunu *De Li Non Aliud* adlı eserinde ‘tanım’ meselesi üzerinden ele alır. Ona göre tanım, bize bilgi veren şeydir. Bu açıdan o, bir temel sağlar.<sup>40</sup> Tanımın bu işlevi, şeyin kendisi dâhil olmak üzere her şeye uygulanabilir. Böylece Cusa, mükemmel bir tanımı şu şekilde tarif eder: “Herhangi bir şeyi tanımlayan şey, tanımlanandan başkası değildir.” Yazıp çizdikleri arasında bundan daha kolay anlaşılabilir başka bir şeyin bulunmadığını ifade eden Cusa, bunu kısaca “Ötekisi olmayan” şeklinde ifade eder. Bu tanımı anlamanın yolu ise, insanın zihninin bütün gücüyle keskin bakışını ona yöneltmesi ve böylece gerek kendini gerekse şeyleri tanımlayan şeyi görmesidir. İlk olan, Başlangıç olduğundan, “Ötekisi olmayan”la kendisine işaret edilen şey, Tanrı’dır. Cusa, Ötekisi olmayandan daha doğru bir şekilde ona işaret eden bir işaretlendirmenin bulunmadığını ifade eder. Başka bir şeyde ya da kendinde son bulan bütün işaretlendirmeler, her şeyin Ötekisi olmayandan başkası olması gibi, kesinlikle İlk olana işaret etmez. Dolayısıyla ilk olan her şeye temel sağladığından, kendisi hem kendini hem de şeyleri tanımlar. Bunun anlamı, o olmaksızın hiçbir şeyin

<sup>38</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 171.

<sup>39</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 172.

<sup>40</sup> Nicholas of Cusa, *De Li Non Aliud, Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1987), 1108.

tanımlanamayacağıdır. Bu açıdan o, varlığın tanımı, temeli ve nedenidir.<sup>41</sup> Bundan dolayı Ötekisi olmayana işaret etmekten başka olan her işaret etme, İlk olandan başkasında sona erer. Cusa, ötekisine yönelik gözlemlerimizi dil ve kelimelerin işareti yoluyla açığa vurmamızdan hareketle, bu faaliyetin en yetkin şeklinin “Ötekisi olmayan” kelimeleriyle mümkün olabileceğini söyler. Bu yüzden ona göre “Ötekisi olmayan” Tanrı’nın adı değil, ona en yetkin bir şekilde işaret eden bir yoldur ve bu açıdan sadece Tanrı’yı değil her şeyi tanımlamanın en uygun yoludur. Aslında bu yol, Tanrı’nın tanımlanamazlığına en yakın tasavvur imkânını sunar.<sup>42</sup>

Diğer yandan, Ötekisi olmayan, aynı zamanda farklı şekillerde dile getirilemeyen demektir. Bunun nedeni, ona dair hiçbir ifadenin, ona ulaşamayacak olmasıdır. Nitekim o, bu ifadelerin hepsini öncelemektedir. Cusa, Tanrı’ya mükemmel, tözsel vb. hangi isim atfedilirse edilsin, neticede kendinde-aynı şey dışında bir şeyden bahsedilemeyeceğinden dolayı, “Ötekisi olmayan” tabirinin diğerlerine göre daha basit, önsel ve onun dile getirilemezliğine daha uygun olduğunu ifade eder. Ona göre, bu yolla yapılacak bir anlama, aynı zamanda din dilinde temel yaklaşımlar olarak kabul edilen olumlamacı ya da olumsuzlamacı indirgemeciliği de aşmış olacaktır.<sup>43</sup> Çünkü o, ne bir tanımlama önermekte ne de bir tanımlama imkânını ortadan kaldırmaktadır. Nitekim bu yolla yapılacak bir tanımlama, Tanrı’ya izafeten kullanılan ‘bir’den bile daha uygundur. Çünkü ‘bir’, birden başka bir şey olmadığından, “Ötekisi olmayan”ın ifade gücüne sahip değildir. Bu açıdan Ötekisi olmayan, Tanrı’nın basitliğini ifade etme konusunda daha yetkin, her şeyin ilk başlangıcını ifade etme konusunda da daha uygundur. Cusa, varlığa bu açıdan bakmanın, Ötekisi olmayana açıkça işaret anlamına geleceğini ifade eder.<sup>44</sup>

Bu bağlamda Tanrı’nın farklı tanımlamamalarının ne anlama gelebileceği konusunda Cusa, perspektivist bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Örneğin, Tanrı’nın iyi olması, onun hem iyi hem de bir olması şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü bunlar şeylere yayıldıklarından dolayı, aynıdır. İyilik, şeylerde görünür kılınan bir durumdur. Diğer yandan iyi olan bizatihi talep ve arzu edilendir. Cusa, bu durumu *Yeni Ahit*’ten bir örnekle desteklemeye çalışır. Buna göre, Musa, âlemin yaratılışını tasvir ederken, Tanrı’nın her şeyde kendini ifşa ettiğini, dolayısıyla da yaratılan şeylerin iyi olduğunu, böylece de âlemin Tanrısal hikmet ve rahmetin en mükemmel tezahürü olduğunu söyler. Bundan dolayı Tanrı, iyiyi her şeye önsel olacak şekilde kendinde

<sup>41</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1110.

<sup>42</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1111.

<sup>43</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1113.

<sup>44</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1114.



görmüş ve böylece âlemin yaratılışı gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Tanrı, iyiyi ötekine önsel olarak gördüğünden, o kesinlikle iyiden başkası değildir ve olduğundan farklı bir şekilde olamayacak olan iyi, bu şeylerden hareketle doğru bir şekilde ifade edilemez. Burada öyle anlaşılıyor ki, Tanrı ile diğer şeyler iki farklı bakış açısından ele alınmakta, Tanrı, “Ötekisi olmayan” olarak şeylerle kuvvetli bir irtibat içerisinde; şeylerse, Tanrı karşısındaki eksiklikleri açısından tanımlanmakta dolayısıyla görme, yaratma, iyi olma gibi yüklem, Tanrı'ya farklı, şeylere ise farklı bir bağlam ve kapsamda atfedilmektedir.<sup>45</sup>

Bütün bunlarla birlikte Cusa, özellikle mistik teolojisini ortaya koyduğu eserlerinde Tanrısal birliğin idraki meselesini şöyle ifade etmektedir:

“Eğer birisi seni tasavvur etmek üzere bir kavramla açıklarsa, bilirim ki o kavram seni karşılamaz. Çünkü bütün kavramlar sende son bulur. Birisi sana bir benzetme ile yaklaşmak isterse, onun senin benzerin olmadığını bilirim. Birisi seni anlamak için kelemelerle donatmak isterse, senden çok uzakta demektir. Çünkü en yüksek duvar seni bütün bunlardan ayırır. Dolayısıyla da sen, tanımlanabilecek ve üzerinde düşünülebilecek her şeyden ayrısın. Senin bu sonsuzluğunu ancak en yükseğe çıkarsam görürüm. Bu şekilde göreceğim şey, senin yaklaşılamaz, kavranılamaz, çoğaltılamaz ve görülemez olduğundur. İşte sana yaklaşmak isteyen, sonlu ve sınırlı şeylerden uzaklaşmalıdır.”<sup>46</sup>

Cusa, *Sapiente'*de Tanrı hakkında konuşma ile ilgili üçüncü bir yol önerisinde bulunmaktadır. Şimdi Cusa'nın İsa Mesih'in *Tanrı'nın Kelimesi* olarak kendine has şahsiyeti üzerinden geliştirdiği bir teori olarak bu üçüncü yolu açıklamaya çalışacağız.

### 3. Tanrı'nın Kelimedeki Tecessümünün Açıklanması: Teşbihi Dil

Cusa felsefesinde zıtların birliği fikri temelinde ortaya konulan uyum teolojisi, bütün dile getirme ve bilme imkânlarının ötesinde bir varlık olarak Tanrı'nın bizatihi kendisini değil, onun Kelime'sinde<sup>47</sup> ortaya çıkan Tanrısal faaliyetin anlaşılmasına dayalı bir mahiyet arz etmektedir.

<sup>45</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1159.

<sup>46</sup> Nicholas of Cusa, *De Visione Dei*, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah: Paulist Press, 1997), 258.

<sup>47</sup> Bu bölümdeki “Tanrı'nın Kelimesi” ya da “Kelime” tanımlamaları İsa'ya atfen kullanılacaktır.

Ona göre, Tanrı hakkında konuşmayı mümkün ve makul kılan, İsa'nın Tanrısal şahsiyetidir.<sup>48</sup> 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. İsa'nın, Cusa teolojisinde bu bağlamda anlaşılması, aynı zamanda beraberinde bu teolojinin fideistik görünümünden kurtarılma çabası olarak da ifade edilebilir. Çünkü Katolik inanç sistematığında bir dogma olarak kabul edilen Üçleme Doktrini, burada tam zıddı bir işlevsellikle, Tanrı tecrübesinin ve Tanrı hakkında konuşmanın odağı haline gelir. Bu noktada mesele salt bir Tanrısal inanç boyutunu aşarak, insanın bütün kognitif imkânlarıyla Tanrı'ya iştirak etmesi, onun birliğinde kendini bulması ve âlemi Tanrı'yla birlikte külli bir bakış açısıyla görme imkânının soruşturulması anlamına gelir.

Cusa'ya göre, Tanrı hakkında ne tenzihî ne de olumlayıcı dil tam olarak uygundur. Bunlardan birincisi iman pratiği açısından bazı sakıncaları haiz görünür. Şöyle ki, iman hadisesinin sağlıklı bir zeminde gerçekleşmesi için Tanrı hakkında olumlayıcı bir dilin kullanılması kaçınılmazdır. Cusa, bu kapsamda alîm, iyi, ulaşılmaz ışık, hayat, hakikat vb. tanımlamaların yapılabileceğini ancak bu isimlendirmelerin yalnızca "Cehaletin Tahsili" parantezinde Tanrı'ya atfının mümkün olacağını belirtmektedir. Bu yaklaşımın gereği, bu isimlendirmelerin, varlığı bütüncül olarak kapsama imkânı bulunmadığından, tikeller düzeyinde anlaşılacak birtakım eksikliklerin ondan bertaraf edilmesinin gereğidir. İfade etmek gerekir ki, böyle bir şeyin imkânı, dilin bilindik kullanımlarının ötesine geçmek suretiyle sağlanabilecektir ki, bu da ister istemez negatif teolojiyi çağrıştıran bir tenzihî dili gündeme getirecektir.<sup>49</sup> Cusa, ilginç bir şekilde, olumlayıcı dil açısından da tenzihî dili gerekli görmektedir. Şöyle ki, inanma fenomeni göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'nın sonsuz bir varlık olduğunun kabulü, onun hakikatine dair birtakım tezahürlerden yüz çevirerek doğrudan bilinemez olana, kendi bilinmezliği içerisinde yönelmeyi gerektirir. Cusa'ya göre, bu yapılmadığında, inanma hadisesi bir tür putperestliğe dönüşebilir. O, kutsal bilgisizlik olarak tanımladığı bu hali, Tanrı'nın sınırsızlığı ve adlandırılmazlığı konusunda nihai bir bilinç durumunun oluşabilmesi için zaruri görür.

Bir uyum filozofu olan Cusa, diyalektik yöntemle elde etmeye çalıştığı birlik fikrini, Tanrı hakkında konuşma konusundaki en uygun tercihin, üçüncü bir yol olabileceği şeklindeki görüşüyle açıklar.<sup>50</sup> Ona göre, "Tanrı'nın

<sup>48</sup> Bond, "Introduction", 54.

<sup>49</sup> Cusa, *De Docta Ignorantia*, 125.

<sup>50</sup> Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 513.

Kelimesi" bütün dil kullanımlarının mutlak önkoşulu olarak görüldüğünde, Tanrı hakkında daha makul bir dil kullanımı mümkün olabilecektir. Cusa, *Theologia Sermocinalis* (Konuşan Kelime'nin Teolojisi) diye adlandırdığı bu yöntemde, negatif teolojiden farklı olarak, dilin delaletinin tamamen yok sayılmayacağını, ancak bu delaletin onun varoluşunun ontolojik şartı ve aslı olan Tanrı'nın Kelimesine dair tecrübi bir katılımla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bu açıdan o, Tanrı hakkındaki bütün tanımların bir tür modeli olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yöntemi bir tür "ikinci el doğrulama" diye adlandıran Hudson'a göre, Cusa'nın buradaki temel varsayımı, Tanrı hakkındaki sözsel ifadeleri belirleme yetimiz olan zihinle bu kelimelerin anlamının bağlı olduğu kaynak olan Tanrı'nın Kelimesi arasındaki ilişkinin yok sayılmayacağıdır.<sup>51</sup> Böylece sözgelimi, 'Ben, Tanrı'danım', ifadesinin anlamı, bu ifadenin içeriminde yer alan mânânın Kelime'deki tezahürünün açığa çıkarılması ile anlaşılabilir ve dile getirilebilecektir.

Bu teori, epistemolojik bağlamda şöyle açıklanabilir: Cusa, bilginin oluşumu açısından epistemik süreçler içerisinde soyutlama aşamasını 'kelime' (word) kavramına yüklediği gerek objeyi akletme gerekse onu temsil etme işlevleri açısından ele alır. Bu bağlamda 'kelime', eşyaya işaret etmek suretiyle onu zihinsel ortama adapte etmekte ve bu adaptasyon sonucunda algılanabilir kılarak bilgi nesnesine dönüştürmek suretiyle adeta aydınlatmaktadır. Cusa, 'kelime'nin epistemik süreçlerin iki kutbu olan süje ve objeye dengeli bir şekilde iştirak etmesinden dolayı bilen zihinle, bilinen şey arasında bir aracı olarak onu değerlendirmekte ve nesneyi zihinsel formata dönüştüren bir aygıt olarak düşünmektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla nesnenin kendisini kuvveden fiile geçirecek bir 'kelime'ye ihtiyacı vardır ki algı ve akletme süreçlerine dâhil ve bir adlandırmaya tâbi olabilsin. İşte Cusa'ya göre, bütün bu bahsedilen süreçlerin meydana gelebilmesi için bir *Düzenleyici'*ye ihtiyaç bulunmaktadır. Nasıl ki kelime, zihinle eşya arasında bir bağlantı kurarak bilmeyi sağlıyorsa, o da Yaratıcı ile yaratılanlar arasında benzer bir faaliyet ortaya koyar. Kendini, kendinden olan Kelime üzerinden düşünen Yaratıcı, *Yaratılmamış Kelime'nin* işaretleri olan yaratılanlarda, kendini birçok farklı şekillerde tezahür ettirir. Daha açık bir anlatımla zihnin eşyayı ifşa etme isteği, onun sözel ifadelerle ortaya çıkması suretiyle gerçekleştiği gibi, yaratılanlar da Yaratıcı'nın Kelimesi vasıtasıyla ortaya koyduğu irade sonucunda kuvveden fiile geçmekte ve böylece bilinebilir hale gelmektedirler.<sup>53</sup>

İmdi, bu noktada Tanrı'nın Kelimesinin bu anlama ve dile getirme imkânını nasıl ortaya çıkaracağı sorusu önem kazanmış bulunmaktadır.

<sup>51</sup> Nancy J. Hudson, *Becoming God –The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa-* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2007), 144.

<sup>52</sup> Cusa, *Compendium*, 1396.

<sup>53</sup> Cusa, *Compendium*, 1397

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, yukarıda gösterilmeye çalışıldığı üzere, Tanrı'nın Kelimesi, Cusa'nın felsefi sistematüğinde merkezi bir yer işgal etmektedir. Tanrı ile varlıklar âlemi arasındaki bağı oluşturan Kelime, Tanrısal tözden olması hasebiyle varlığın ve yaşamın sebebi olduğu gibi görme-ışık ilişkisinde olduğu türden insan zihninin varlığı ve hakikati görmesinin de yegâne sebebidir. Bu açıdan Kelime aynı zamanda *Logos* olarak kabul edilmek suretiyle idrakin de kaynağı olarak görülür ve aslında bilme edimi onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Böylece adeta Tanrı'nın âlemi bilen ve bu bilme faaliyeti sonrasında var kılan veçhesi olarak tanımlanan *Logosta* idrak düzeyi, bilen ile bilineni gayrılık değil aynılık içerisinde kavramaktadır.<sup>54</sup> Mükemmel varlık olan Tanrı, teşbih dışında tabii olarak hiçbir yükselme ile tam olarak bilinemeyeceğinden, o, imkânın faili olarak kendi kendini ifşa eder. Tanrı'nın kendini ifşası en mükemmel şeklini Kelimedede gerçekleştirir. Böylece "onu görmeye hazır ve layık olan, Tanrı'yı da görmüş olur. Buna karşın bir insan kendisine her şeyi öğreten hakikatin ruhuna sahip değilse, İsa ona uğramaz. Çünkü o, kendine benzeyenlere yayılmıştır. O, bu dünyada olmayan aşkın ruhudur."<sup>55</sup>

Cusa, bu ruhu kör doğup sonradan görme gücü elde eden birisinin aydınlığa ulaşmasına benzetir ve onun imanla bu tecrübeyi yaşayabileceğini belirtir. İsa'ya benzemek suretiyle gerçekleşen bu imani tecrübeye "aşkla hayat bulan iman" adını veren Cusa, İsa'ya imanla arınan nefsin görme kapasitesinin güçlenerek genişleyeceğini ifade eder.<sup>56</sup> Ona göre, bir sanat dalında eğitim almamış birisi nasıl o dalda eser veremezse aynı şekilde kendini hazırlamamış olan bir müminin de bu görüşü elde etmesi mümkün değildir. Bunun için zihinsel hazırlığın yanında duygusal hazırlık da gereklidir. Bu açıdan kalbin saflığı, Tanrı'yı görmek isteyen bir mümin için zorunludur. Tanrı'yı görmek isteyen birisinin yerine getirmesi gereken, bu arzusunu olabilecek en yüksek noktaya taşıma çabası olmalıdır. Bu arzunun bir kora dönüşmesi, onu bütün kalbiyle istemesine bağlıdır. Çünkü İsa, Kadir-i Mutlak Tanrı'nın Kelimesi ve *Yaratıcı Sanatı*dır. O, imanla Kendisini kabul eden ruhumuza girdiğinde, onu aklın üzerine yükseltir. Dolayısıyla Baba kendisini Kelimesi'nde gösterir.<sup>57</sup> Cusa, kendini konuşma olarak ortaya çıkaran sese dayalı ifadelerin onları yöneten bir zihnin işareti olduğu gibi, bütün zihinsel kelimelerin kaynağının da bozulmaz bir Kelime olduğunu

<sup>54</sup> Cusa, *De Aequalitate*, 842.

<sup>55</sup> Nicholas of Cusa, *De Possess, A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1986), 930.

<sup>56</sup> Cusa, *De Possess*, 931.

<sup>57</sup> Cusa, *De Possess*, 932.

söyler. İşte İsa Mesih, Kelime olarak, ortaya çıkan her şeyin gerek ilke ve prensibi olarak başı gerekse de tecessüm etmiş hali olarak sonudur.<sup>58</sup>

Cusa, bu konudaki yaklaşımını, alfabenin harflerinden anlamlı yapıda kelimeler türetmek için alfabenin harflerini görmeyen yeterli olmadığı aynı zamanda bu harflerin neye işaret ettiği konusunda da bir bilgiye sahip olmak gerektiği, şeklinde örneklendirir. İşte idrak düzeyinin artırılması, varlığa bakış açısının genişletilmesi ve derinleştirilmesi açısından zaruridir.<sup>59</sup> Dolayısıyla epistemolojisini onto-teolojik görüşleri üzerine inşa eden Cusa, böylece bireyin varlıkla irtibat kurma ve onu tanıyarak adeta var kılma süreçleri ile Tanrı'nın âlemle irtibat kurarak onu var kılma faaliyetini aynı paralelde süreçler olarak değerlendirir. Böylece bireyin epistemik süreçlerinde etkin olan araçlar, onda metafizik bir soyutlama edimi olan "Kelime"ye (Logosa da denilebilir) dönüşerek bilginin elde edilmesi, Tanrı'nın bir lütuf ve hediyesi olarak, sağlanmaktadır.

Özetle, Cusa'ya göre, insanın iç tecrübesinden hareket eden mistik karakterli bir varlık görüşü çok daha yetkin bir idraki bilinç sağlayabilir. Cusa, varlığa yönelik bütüncül bir bakış ve idraki bir duyuşun imkânlarını ortaya koymaya, buradan hareketle de paradoksal mahiyette bir dil ve söylem inşasını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Cusa'nın farklı eserlerinde geçen, Tanrı'nın, "varolmayan bir şekilde anlaşılan bir varlık"<sup>60</sup> olduğu, "kavranamaz bir şekilde kavrandığı"<sup>61</sup>, "görülmez bir şekilde görüldüğü"<sup>62</sup>, "adlandırılabilir her şeye adını verdiği ancak kendinin adlandırılmaz olduğu"<sup>63</sup>, "bütün zıtların uyum ilkesi olarak onları kendinde barındırdığı, bununla birlikte bu uyumun da ötesinde olduğu"<sup>64</sup>, "hem her şey hem de hiçbir şey olduğu"<sup>65</sup>, gibi ifadeler bu bağlamda değerlendirilmelidir.<sup>66</sup>

## Sonuç

Nicholas of Cusa'nın Tanrı tasavvuru, içerisinde matematikten ve mistik tecrübeden elde edilen bir tür sezginin aktif olarak boy gösterdiği bir nitelik arz eder. Tanrı'nın birliği ve basitliği temelinde şekillenen bu tasavvurda,

<sup>58</sup> Cusa, *De Docta Ignorantia*, 198.

<sup>59</sup> Cusa, *Compedium*, 1395.

<sup>60</sup> Nicholas of Cusa, *Idiota De Mente, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 585.

<sup>61</sup> Nicholas of Cusa, *Idiota De Sapientia, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 503.

<sup>62</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1126.

<sup>63</sup> Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 1342.

<sup>64</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 259.

<sup>65</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1139.

<sup>66</sup> Ayrıca bkz. Arslan Topakkaya, "Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji", *Bilimname* 2005/3 (01 Eylül 2005), 107.

varlığa yönelik bütün anlama faaliyetleri bu bağlamda değerlendirilir. Felsefi yöntemini Platoncu diyalektikten alan Cusa, bütün mevcudatı Mutlak Varlığın birliği ve basitliği içerisinde realistik bir yaklaşımla anlamaya, her varlığa kendi varlık statüsünce bir anlam atfetmeye ve bunu mümkün kılacak bir dil istihdamına çalışır. Bu çaba, beraberinde dilin varlığa yönelik zengin bir içerik oluşturabilecek bir şekilde farklı kullanımlarına imkân sağlanması anlamına gelmektedir. Hayatı boyunca gerek akademik gerekse mesleki kariyeri içerisinde sürekli olarak zıtlıklar arasında bir uyumsuzluk arayışında olan Cusa için bu durum son derece normal karşılanmalıdır. Bu durum aynı zamanda, Tanrı'nın, Skolastik felsefede kullanılan birtakım formel, teknik ve felsefi bir yöntem ve bu yöntemin salık verdiği bir dil yerine, informel olarak nitelendirilebilecek türden bir akıl yürütme ile ele alınması anlamına gelir. Dolayısıyla Cusa açısından Tanrı, salt olumlayıcı bir dille kendisine işaret edilebilecek bir varlık olmanın ötesinde, ancak idraki bir iştirakle temaşa edilebilecek türden bir zihinsel irtifa ve onun gerektirdiği çoklu bir dilin konusu olabilir.

İşte Cusa, tecrübi olarak içeriklendirdiği hakikat görüşünü, dilin dar sınırlarını aşmak üzere kullanmakta, bunun için de kelimeleri salt literal anlamlarıyla sınırlandırmak yerine, farklılıklara imkân tanıyan bir bağlamda kullanmaya çalışmaktadır. O, Tanrı hakkında konuşma meselesini standart bir durum olarak değerlendirmemekte, dilin Tanrı'ya hangi açıdan işaret edebileceğini, bağlamsal gereklerine uygun olarak istihdam edilecek şekilde bazen mecazi, bazen tenzihî, bazen de paradoksal olmak üzere dilin imkânları çerçevesinde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Şüphesiz burada ifade edilen hususlar, Cusa tarafından keyfi birtakım tasarruflar olarak değerlendirilmemekte, bu konudaki imkânların Tanrısal bir lütufla insana bahşedildiği ifade edilmekte dolayısıyla Tanrı, bu dil kullanımının ve onun kognitif içeriğinin bir tür garantörü olarak tasavvur edilmektedir. Aslında bu tasavvurun arka planında Tanrı diyalektik bir yöntemle şeyler arasında mutlak uyum ilkesi olarak düşünülmemekte, dolayısıyla dilin dünyevi bağlamdaki sınırlılıkları bir anlamda Tanrısal sınırsızlık içerisinde giderilmeye çalışılmaktadır. Şüphesiz bu dil gerek içerik gerekse söylem açısından duyusal verilerden vareste değildir. Bu açıdan sembolik dilin imkânları nihai düzeyde kullanıma açılmaktadır. Burada fiziksel gözün belli bir yere kadar insana yardımcı olduğunu kabul eden Cusa, bu yolun sonunsa mutlak bir anlama ulaşmak değil, anlaşılma imkânlarının bulunmadığı bir anlama olarak kurgulamayı mümkün görmüştür. İşte bu nokta Cusa'nın tabiriyle zihinsel gözün devreye girdiği bir aşamayı ifade eder ki, burada artık anlama tecrübi bir faaliyet olarak görme ya da temaşaya dönüşür. Bu temaşa tecrübesi ise aklın tatmininin çok ötesinde bir lezzet sunar. Tanrı söz konusu olduğunda varılabilecek nihai anlam da

budur. Aslında bunun başlıca nedeni, Mutlak bir Birliğin her şeyde kendisini tezahür ettirmiş olmasıdır. Burada insanın bilgi yolları arasında adeta bir tür ilintisellik öngören Cusa, duyuların akla, aklın idrake, idrakin ise kendinde mükemmel bir mütakabiliyetin var olduğu Evvel olan Tanrı'ya yöneldiğini ifade etmektedir. Şüphesiz Tanrı konusunda paradoksal bir içerikte dilin istihdam edilişi, Cusa'nın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Özellikle Tanrı'nın "kavranılamaz bir şekilde kavrandığı, görülemez bir şekilde görüldüğü, dile getirilemez bir şekilde dile getirildiği ve adlandırılmaz bir şekilde adlandırıldığı" şeklindeki ifadeler ancak Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılan Tanrı'nın Kelimesi ile ilişkisi içerisinde anlam kazanabilir. Bu anlamda ruh ya da akıl, algılanabilir şeylerin varlığının gayesi olan Kelime ile anlam kazanmakta, idraki yaşantımız bu şekilde aklın birliğini anlamaya yaklaşmakta ve dilin delalet imkânı artmaktadır. Bu gerçekleşmediğinde ise, idrak şeylerin çokluğunda yönünü ve varlık gayesini unutmakta ve kendine yabancılaşarak Mutlak Varlıktan uzaklaşmaktadır. Nitekim dil de doğal olarak bu durumdan olumsuz etkilenmekte, potansiyeli daralarak işlevini kaybetmektedir.

## Kaynakça

- Aydın, Mehmet. "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil". *Âlemden Allah'a*. 9-33. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001.
- Bilgiç, Meriç. "Modern Felsefenin Büyük Babası Nicolas Cusanus". *Felsefelogos* 17-18 (Haziran 2002), 127-136.
- Bond, H. Lawrence. "Introduction". *Selected Spiritual Writings* içinde. 3-84. New Jersey: Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. *Compendium, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Cusa, Nicholas of. *De Aequalitate, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. *De Beryllo, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. *De Coniecturis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000.
- Cusa, Nicholas of. *De Docta Ignorantia, Selected Spiritual Writings* içinde. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. *De Li Non Aliud, Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1987.
- Cusa, Nicholas of. *De Possesset, a Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1986.
- Cusa, Nicholas of. *De Venatione Sapientiae, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. *De Visione Dei, Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. *Dialogus de Genesi*. çev. Jasper Hopkins. *A Miscellany on Nicholas of Cusa* içinde. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994.
- Cusa, Nicholas of. *Idiota De Mente, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Cusa, Nicholas of. *Idiota De Sapientia, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Evans, C. Stephen. "Din Dili Problemi". çev. Ferhat Akdemir. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 253-273.
- Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Hudson, Nancy J.. *Becoming God –The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa-*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2007.



- Kenny, Anthony. "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman". çev. Fatih Topaloğlu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 229-241.
- Kierkegaard, S. *Philosophical Fragments*. çev. David F. Swenson. New Jersey: Princeton University Press, 1936.
- Koç, Turan. *Dilin Ötesi*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayınları, ts.
- Koç, Yalçın. *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.
- Kuvancı, Cenani. "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı". *Bilimname* 38 (Şubat 2019), 103-124.
- Moran, Dermot. "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy". *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins. 173-192. Cambridge University Press, 2007.
- Plato. "The Seventh Letter". çev. J. Harward. *The Dialogues of Plato* içinde. 800-814. Chicago: The Great Books, 1952.
- Platon. *Republic*. çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Pub., 2004.
- Proclus. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. çev. Glenn R. Morrow - John M. Dillon. New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Pseudo-Dionysius Areopagite. *The Divine Names and the Mystical Theology*. çev. John D. Jones. Wisconsin: Marquette University Press, 1999.
- S. Muhammed Nakib el-Attas. *İslam Metafiziğine Prolegomena*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Stace, W. T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Press, 1961.
- Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language*. Cambridge: Blackwell Pub., 1996.
- Tillich, Paul. "Din Dilinin Doğası". çev. Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 227-236.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019.
- Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 75-98.
- Topakkaya, Arslan. "Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji". *Bilimname* 2005/3 (01 Eylül 2005).

