

## NICHOLAS OF CUSA'DA DİNÎ TECRÜBE

 Fatih TOPALOĞLU<sup>a</sup>

### Öz

Nicholas of Cusa, Erken Rönesans döneminin önemli filozoflarından birisidir. Platon düşüncesi temelinde geliştirmiş olduğu mistik nitelikteki felsefe ile Hıristiyan Batı Düşüncesine katkıda bulunmuştur. Katolik bir din adamı olan Cusa'nın Skolastik Felsefeye alternatif üretme çabası olarak değerlendirilebilecek görüşlerinin en önemli tezahür alanlarından birisi dinî tecrübedir. Panteistik temaları yoğun bir Tanrı anlayışı doğrultusunda ortaya koymuş olduğu dinî tecrübe görüşü, Tanrı ile insanın birlikte paylaştığı bir tecrübe olarak öne çıkmaktadır. Cusa, Antik felsefenin insan anlayışını, Skolastik felsefeden farklı olarak, teolojik bağlamla sınırlı olmayan bir bakış açısıyla yeniden üretmeye çalışmıştır. İnsanın epistemik açıdan bütüncül bir yaklaşımla ele alındığı bu anlayışta, kognitif yetilerin aşamalı ve katmanlı bir şekilde işlevsel kılındığı görülmektedir. Bu yetilerin nihai noktasını oluşturan idrakin temelinde yer aldığı Cusa mistisizmi, duygu ile bilgiyi kendinde bir araya getiren ya da duyguya kognitif bir içerik sağlamaya çalışan bir yapı olarak değerlendirilebilir. Ancak bu bilgi, bildiğimiz anlamda tasdiki bir bilgi değil, aslında bir bilinç halidir ve onda Tanrı'ya yönelik varoluşsal bir yönelim, belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Cusa'nın "idraki rüyet" olarak adlandırdığı bu yetkinlik sağlandığında, sezginin oldukça zengin ve çeşitlilikler içeren bir bütünlükle birçok zihinsel ve duyuşsal edimin birlikteliğini sağlayan bir unsura dönüşeceği varsayılmaktadır. Bu çalışmanın temel tezi, Cusa'nın Tanrı tecrübesini her bir bireyin tekil tecrübesini doğrudan doğruya Tanrı'yla paylaştığı yüz yüze bir ilişki olarak tanımladığıdır. Bu tecrübî durumu "zihinsel bir görü" olarak nitelendiren Cusa, böylece bütüncül bir varlık idrakine ulaşmayı ve ulaştığı bu noktanın aslında Tanrı'nın tecrübesinin yanında Tanrı'nın kendini tecrübe ettiğine dair bir bilinç düzeyinin gerçekleşmesi olduğu düşüncesindedir.

**Anahtar kelimeler:** Din felsefesi, Dinî tecrübe, Zihin, İdrak, Rüyet.



### RELIGIOUS EXPERIENCE IN NICHOLAS OF CUSA

Nicholas of Cusa is one of the important philosophers of the Early Renaissance

<sup>a</sup> Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, topaloglu37@hotmail.com

period. He discussed his mystical philosophy, which he developed on the basis of Plato's thought, would contribute to Christian Western Thought. One of the most important areas of manifestation of the views of Cusa, a Catholic clergyman, which can be considered an attempt to create an alternative to Scholastic Philosophy, is religious experience. The view of religious experience, which he put forward in line with an intense understanding of God, with pantheistic themes, stands out as an experience shared by God and man. Cusa tried to reproduce the human understanding of Ancient philosophy from a perspective that was not limited to the theological context, unlike Scholastic philosophy. It is seen that cognitive abilities are made functional in a gradual and layered way in this understanding that people are treated with a holistic approach from an epistemic point of view. Cusa mysticism, which is based on the understanding that constitutes the ultimate point of these abilities, can be considered as a structure that decouples emotion and information in this sense or tries to provide a cognitive content to emotion. This knowledge is not a certified knowledge as we know it, but in fact a state of consciousness, and an existential orientation towards God stands out in it in a significant way. It is assumed that when this competence, which Cusa calls intellectual vision, is achieved, intuition will turn into an element that provides the unity of many mental and sensory acts with a very rich and diversified integrity. The main thesis of this study is that Cusa defines the experience of God as a face-to-face relationship in which each individual shares his or her singular experience directly with God. It seems that the Cusa defines the experience of God as a face-to-face relationship in which each individual shares their singular experience directly with God. Describing this experience as a "intellectual vision", Cusa believes that thus it is possible to achieve a holistic understanding of being and that this point that it has reached is actually the realization of a level of consciousness that God is experiencing himself, as well as the experience of God.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### **Giriş**

Ortaçağ düşüncesi, çoğunlukla döneme hâkim olan Aristotelesçi Skolastik felsefe üzerinden tanımlanır ve okunur. Bu felsefenin dönem üzerindeki etkisi her ne kadar bir realite olarak göz ardı edilemeyecek boyutta olsa da, yapılan değerlendirmelerin bu perspektife indirgenmesi, gerek Ortaçağ ruhunun gerekse de genel itibarıyla Modern Batı düşüncesinin temellerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını engellemektedir. Oysa dönem içerisinde Skolastik düşünce kadar baskın görünmese de, mistik yönü belirgin bir eğilimin etkili olduğu ve bu etkinin toplumsal boyutla sınırlı

olmayan felsefî bir derinliğin bulunduğu özellikle son yıllarda yapılan çalışmalarla daha net bir şekilde ortaya konulmuştur.<sup>1</sup>

Kanaatimizce bu konudaki indirgemeci yaklaşımların gerisinde, hakikat görüşleri açısından felsefî düşünce ile mistik düşünce arasında varsayılan karşıtlık yatmaktadır. Belirtmek gerekir ki, dinî bir inanç objesinin felsefî olarak düşünülürler âleminde bulunmasıyla, onun aynı zamanda dinî nitelikte bir tecrübenin duygusal yönü coşkun dünyasında bulunması arasında net bir sınırlandırmaya gitmek o kadar da kolay değildir. Felsefî düşüncenin temelde akılcı olduğu ve hakikatin zihinselleştirilmesine dayandığı, buna karşın mistik nitelikteki düşüncelerin sübjektif ve duygu yüklü olması sebebiyle kognitif içerikten bütünüyle yoksun olduğu da benzer nitelikte bir ön yargıya dayanmaktadır. Bu ön yargı, felsefeyi temsil eden akılla dinî tecrübeyi temsil eden duygu arasında dikotomik bir durumun bulunduğu varsayımından kaynaklanmaktadır.<sup>2</sup> Oysa felsefî düşüncenin rasyonel niteliğinin kabulü ile bu düşünceyi doğuran, besleyen, zenginleştiren tecrübî faktörleri bir arada düşünmek, kanaatimizce onun mahiyetinin reddini değil, daha doğru bir perspektiften incelenmesini sağlayacaktır.

Bu konudaki ön yargıların temelsizliğini, felsefenin ortaya çıkmasında kendisinden önceki mistik geleneklerin etkili olduğu teziyle göstermeye çalışan M. Blondel'e göre, felsefe, en büyük düşünürü olan Platon'un varlığını bile onlara borçludur.<sup>3</sup> Nitekim Platon'un, hakikatin doğrudan idrakini, onunla aramızdaki duygusal, inançsal ya da zihinsel bir takım engellerin kaldırılması ile mümkün görmüş olması, bu tezi doğrular niteliktedir.<sup>4</sup> Yine Platoncu çizgide ortaya çıkmış bulunan farklı dinlerden filozof, mistik ya da mutasavvıfların oluşturduğu gelenekler konusunda, bunların tarihi ve coğrafi çeşitliliklerine ilişkin sahip olduğumuz bilgilerin de dâhil olduğu değerlendirmeler, bizi üstünkörü sınıflandırmalar ve tek tipçi çıkarımlar

<sup>1</sup> Anthony Kenny, *Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2005); Joseph W. Koterski, *An Introduction to Medieval Philosophy* (Oxford: Blackwell Pub., 2009); Peter Adamson, *Medieval Philosophy a History of Philosophy Without Any Gaps* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Denys Turner, *The Darkness of God Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) gibi çalışmalardan bu kapsamda bahsedilebilir.

<sup>2</sup> Philippe Capelle, "Philosophy and Mysticism: Toward a Typology of Their Relation", *Philosophy & Theology* 16/2 (2004), 256.

<sup>3</sup> Maurice Blondel, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Dergâh Yay., 2008), 87. Felsefe tarihinden farklı örnekler için ayrıca bkz. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan Press, 1961), 37.

<sup>4</sup> Abdüllatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm -Felsefî Bir Yaklaşım-* (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 252.

yapmaktan alıkoymaktadır. Her biri muazzam mistik evrenin farklı parçaları olarak incelenmeye değer bu yapılar, aynı zamanda oldukça zengin içerikte metinler meydana getirmişlerdir.<sup>5</sup>

Diğer yandan Mutlak Hakikatin bilgisini elde etme meselesi, sadece onun aklî imkânı açısından değil, aynı zamanda varoluşsallığı açısından da önemsenmesi gereken bir konudur. Şüphesiz kavramsal işlemler, olguları sınıflandırabilir, tanımlayabilir, yorumlayabilir; ancak onların üretimi ve bireye has kılınması, bu faaliyetin ötesinde bir “şu olmaklık” halini, bu da tecrübî bir katılımı gerektirir.<sup>6</sup> S. H. Nasr, hakikatin felsefî ve tecrübî boyutlarını bu anlamda bir düzlem içerisinde ele almaya çalışmış ve insanı hakikate bilinç düzeyinde muhatap olmak için yaratılmış yegâne varlık olarak tanımlamıştır. Ona göre, her ne kadar insanın dünyadaki konumu, felsefî düşüncede, hakikati unutmuş, Hıristiyan teolojisinde hakikat karşısında düşmüş, İslam teolojisinde ise fitrî olarak sahip olduğu yetkinlikten uzaklaşmış olmasıyla açıklanmış olsa da, onu bu dezavantajlı durumdan kurtaracak şey, hakikate ilişkin bilgisini sınavabileceği tek yol olarak, kendinde mündemiç Tanrısal kaynağa yönelik tecrübî bir katılım gerçekleştirmesidir. Bunun imkânı konusunda olumlu bir yaklaşım içerisinde olan geleneksel dünyada hakikat, Tanrı’yla ilişkili bir şey olarak görüldüğünden, insanın kognitif imkânları böyle bir metafiziksel bilgiyi sezinleyebilecek yetkinlikte kabul edilmiştir.<sup>7</sup>

Ortaçağ Hıristiyan dünyasında ortaya çıkmış bulunan mistik gelenekler bu bağlamda değerlendirildiğinde erken dönem mistisizmi ile Ortaçağ mistik düşüncesi arasında belirgin bir farklılığın bulunduğu göze çarpmaktadır. İlk dönem mistisizmde öne çıkan sevgi ve irade merkezli dinî tecrübe görüşü, “ilişki kurulması mümkün olan sıradan herhangi bir gerçeklikten köklü bir biçimde farklı bir Hakikatle kendine özgü bir biçimde ilişki içinde olmanın farkına varmak”<sup>8</sup> şeklinde tanımlanabilir. Bu dönemde öne çıkan, Tanrı’nın doğrudan ve özel bir hâl olarak tecrübe edilmesi anlayışı, daha sonraki dönemlerde duyu ve idrake içeriklendirilmiş insan merkezli bir dinî tecrübe görüşüne evrilmiştir. Bu dönüşümün Hıristiyan mistisizmdeki çıkış noktasını Aziz Augustinus<sup>9</sup> ve Aeropagit Dionysius’un

<sup>5</sup> Capelle, “Philosophy and Mysticism: Toward a Typology of Their Relation”, 258.

<sup>6</sup> William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri -İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme-*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yay., 2017), 467.

<sup>7</sup> Seyyed Hossein Nasr, “God Is Reality: Metaphysical Knowledge and Spiritual Realization”, *God - Ultimate Reality and Spiritual Discipline*, ed. James Duerlinger (New York: Paragon House Pub., 1999), 155.

<sup>8</sup> Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yay., ts.), 192.

<sup>9</sup> Halil Temiztürk, *Hıristiyan Mistisizmine Giriş* (Ankara: Eskiyeeni Yay., 2021), 88.

görüşleri oluşturmuştur. Tanrı hakkında tecrübe merkezli bir dil kullanımına özen gösteren Dionysius, bu dilin bütün olumlamaları aşan bir mahiyette olması gerektiğini düşünmüş, bu düşüncesini zihnin ancak bu şekilde daha yüksek bir bilme imkânına kavuşabileceği iddiasıyla desteklemiştir.<sup>10</sup> Ona göre, Tanrısal tecrübe, son tahlilde entelektüel bir vecd halidir.<sup>11</sup> Ortaçağ'da "dinî tecrübe"ye yüklenen anlamdaki bu dönüşümü, D. Turner "teolojik pozitivizm" olarak adlandırmaktadır. Ona göre, mistisizmden mistik teolojiye doğru evrilen bu dönüşümün temelinde, Tanrı tecrübesini ifade eden sevginin, içeriksiz ya da salt duygusal nitelikte bir tecrübe olmanın ötesinde, idrakle güçlendirilmiş belli bir entelektüel donanım gerektirdiği düşüncesi hâkimdir.<sup>12</sup> Bu sürecin sonunda ortaya çıkan ve Nicholas of Cusa'yı da derinden etkileyen 14. yy. Alman mistisizmi, Hıristiyan teolojisiyle yeniden canlandırılmış bir Yeni Platoncu yorum olarak değerlendirilebilir. Burada artık dinî tecrübe, "hakikatin teorik akıl yürütme yoluyla ulaşılabilecek derinliklerine nüfuz etmeyi sağlayan, kendinde bir anlam ve önem barındıran, bilgisel nitelikte bir aydınlanma"<sup>13</sup> olarak tanımlanmıştır.

Dionysius'un yanında Scotus Erigena, Bernard of Clairvaux ve Meister Eckhart<sup>14</sup> gibi filozoflar da, insanın varlık gayesinin çokluktan birliğe dönüş ve bu amaca ulaşmanın yolunun ise farklı seviyelerdeki deruni tecrübeler olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar bunun yolunu, insanın tek bir Tanrı'ya tutkuyla teslim olarak O'nda kendini bulduğu bir ruh hali olarak görmüş ve bu ideal son tahlilde bir tür bireyselliğin oluşmasını sağlamıştır.<sup>15</sup> Bu durumun ortaya çıkmasında, bütün yaratılanları etki altında tutan sınırlılıklara karşın yalnızca insanın özünü Tanrısal ruhtan edindiği fikri yatmaktadır. Bunun anlamı, Tanrı-insan ilişkisinin, ortak bir tecrübeye dayalı olarak ortaya çıktığı dolayısıyla da Tanrı'yı gören göz ile Tanrı'nın gördüğü gözün aslında aynı olduğudur. Bu ekseninde varlık bulan mistik geleneklerin başlıca kabulü, Tanrı'nın, aşk, övgü ve manevi bir lezzet kaynağı olmakla birlikte "her şeyin ötesinde" olduğudur. O, insan bilgisinin, dilinin ve tecrübesinin ötesinde olduğundan dolayı hiçbir temsil onun yerine geçemez

<sup>10</sup> James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 429.

<sup>11</sup> Karen Armstrong, *Tanrı Savunusu, -Din Aslında Nedir?-,* çev. Şahika Tokel (İstanbul: Pegasus Yay., 2019), 189.

<sup>12</sup> Turner, *The Darkness of God Negativity in Christian Mysticism*, 262.

<sup>13</sup> Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi -Çağdaş Bir Yaklaşım-* (Ankara: Fecr Yay., 2004), 78.

<sup>14</sup> Meister Eckhart'ın dinî tecrübeye dair görüşleri için bkz. Kutsi Kahveci, *Bir Mistik Düşünür Meister Eckhart* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 2014).

<sup>15</sup> Kuno Francke, "Mediaeval German Mysticism", *Harvard Theological Review* 5/1 (1912), 110.

ve bizim kavrayışımızın ötesinde bir sır olarak kalmaya devam eder.<sup>16</sup>

İşte, Nicholas of Cusa, Pseudo Dionysius'un başlatarak Meister Eckhart'ın devam ettirdiği mistik geleneğin erken Rönesans döneminin temsilcileri arasında önemli bir isim olarak kabul edilmektedir.<sup>17</sup> Cusa, zihin temelli bütün kavramsal ayrımları mistik bir sezgisel birlik içerisinde eritmeyi amaçlamış ve bu şekilde mükemmel bir kavrayışa ulaşmayı değil, onu aşmayı ideal edinmiştir.<sup>18</sup> Bu çalışmada, Cusa'nın dinî tecrübe konusundaki görüşlerini birbiriyle ilişkili iki perspektifle ele almaya çalışacağız. Öncelikle onun konuyla ilgili görüşlerini deskriptif bir yaklaşımla ortaya koymayı ve böylece eklenildiği felsefi geleneğe dil ve içerik açısından yapmış olduğu katkıya dair bir değerlendirme yapma imkânını ortaya çıkarmayı umuyoruz. Bununla birlikte, başta İslam tasavvuf geleneği olmak üzere farklı dini çevrelerde geliştirilmiş bulunan mistik nitelikteki ekollerin dinî tecrübeye dair görüşleri arasında ortak bir takım değerlendirmelerin imkânına dair bazı ipuçlarını ortaya çıkarmayı amaçlıyoruz. Şüphesiz bu bağlamda ortaya çıkması beklenen sonuçların incelenmesi ayrı bir araştırma konusudur.

#### A. Felsefi Arka Plan

Erken Rönesans döneminin önemli filozoflarından birisi olan Nicholas of Cusa, gerek Papalık bünyesinde edindiği mesleki kariyeri ve kardinallik başta olmak üzere aldığı önemli görevler gerekse yapmış olduğu akademik çalışmalar ile Hıristiyan Batı düşüncesinde belirgin bir etki yaratmıştır.<sup>19</sup> Nitekim matematiksel ve mistik sezgiden hareket eden öğretisi, eklenmiş olduğu geleneğin önemli kavşak noktalarından birisi olarak ele alınabilir. Kanaatimizce Hıristiyan teolojisine dair geliştirilmiş önemli bir felsefe örneği olan Cusa felsefesinin en dikkat çekici tarafını, bu felsefeyle uyumlu bir şekilde oluşturduğu dinî tecrübe görüşü oluşturmaktadır. Cusa'nın bu konudaki görüşlerini incelemeye geçmeden önce bundan sonraki değerlendirmelerimize temel teşkil etmek üzere gerek hayatında gerekse genel itibarıyla felsefi öğretilerinde dinî tecrübe konusunda öne çıkan bazı

<sup>16</sup> Thaddee Matura, *Francis of Assisi the Message in His Writings*, çev. Paul Barrett (New York: Franciscan Institute Pub., 2004).

<sup>17</sup> Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 215.

<sup>18</sup> Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Washington: The Catholic University of America Press, 2019), 537.

<sup>19</sup> Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Dermot Moran, "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins (Cambridge University Press, 2007), 173-192.

hususlardan bahsedilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

1401 yılında şu anda Almanya sınırları içerisinde bulunan Kues'de doğan Cusa, ilk eğitimini pietist ve mistik temaların etkin olarak kullanıldığı "Brethren of the Common Life" adlı dini bir cemaatte almıştır. Daha sonra Skolastik bilim ve teolojinin ilkelerini öğrenmeye başladığı Heidelberg Üniversitesine gitmiş, orada o yıllarda etkin olan "Via Moderna" (Yeni Yol) akımını yakından takip etmiş ve zihin dünyasını etkileyen düşünce ve öğretilerle ilk olarak burada karşılaşmıştır. E. Cassirer, Cusa mistisizminin kökeninde, eğitim hayatına başladığı yıllarda etkisi altına girdiği Deventer'deki Fratres Vitae Communis topluluğunun görüşlerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, burada Cusa ilk defa Alman mistisizminin spekülâtif derinliği ile ahlâki ve dini kuvvetine şahit olmuş ve onun etkisi altında kalmıştır. Cusa, bu topluluğun sahip olduğu mistik temelli düşüncelerin önemli kaynaklarından birisi olan M. Echart'ın Hıristiyan inanç yapısıyla insan ruhunun bağımsız içeriğini birlikte yeniden ele almaya çalıştığı fikirlerini burada fark etmiştir.<sup>20</sup> 1417 yılında kaydolduğu Padua Üniversitesi'nde Skolastik kültürün sınırlayıcı bakış açısından hümanizm temelli daha özgürlükçü bir düşünce ortamına geçişin imkânlarını araştırmıştır. Cusa'nın hayatında 1437-38 kışında Basel Konsili'nce görevlendirilen delegasyonun bir üyesi olarak Yunan ve Roma kiliselerini yeniden bir araya getirme görevi ile gerçekleştirdiği İstanbul ziyareti önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>21</sup> Gerek İstanbul'da kaldığı süre içerisinde gerekse dönüş yolculuğunda görüştüğü kişiler, karşılaştığı farklı kültürel ve dini ortamlar, onun zihin dünyasında derin bir etki bırakmış ve bu etkinin oluşturduğu ilhamla felsefesinin temellerini attığı en önemli eseri olan *De Docta Ignorantia*'yı yazmıştır. Yapmış olduğu bu ziyaret sonrasında Tanrı'dan kendisine verilen bir lütuf olarak gördüğü bir tecrübe ile daha önce yıllarca içinde debelendiği meselelerde kutsal bir aydınlanma yaşadığını ifade eden Cusa, bu aydınlanma ile kavranılamaz olanı anlama ve dile getirilemez olan hakkında konuşma konusunda bir tür idraki bilince ulaştığını belirtmiştir.<sup>22</sup>

Cusa, mistisizminin köklerinin uzandığı Fransiskenliğin etkisiyle, varlığı anlamada faydasız gördüğü Aristocu Skolastik Mantığın etkisi

<sup>20</sup> Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, çev. Emre Can Ercan (Bursa: Verka Yay., 2018), 52.

<sup>21</sup> *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP), <https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/>, (13 Aralık 2021).

<sup>22</sup> H. Lawrence Bond, "Introduction", *Selected Spiritual Writings* içinde (New Jersey: Paulist Press, 1997), 19.

altındaki Orta Çağ mistisizminden uzaklaşarak, yeniden doğa ile ruh arasında bir uyum gören, varoluşun tamamına bu pencereden nüfuz etmek isteyen bir çaba ortaya koymuştur.<sup>23</sup> Felsefi temellerini Paton'un *Parmenides* diyalogu, Proculus'un *Platon'un Teolojisi*, Aristoteles'in *Metafiziki* ve Dionysius'un eserlerinden alan bu öğretilerde<sup>24</sup> formel kıyasa dayalı bir mantık yerine entelektüel nitelikteki bir sezgiye dayalı matematiksel bir yöntem kullanmıştır. Cusa mistisizmi, bu anlamda duygu ile bilgiyi kendinde bir araya getiren ya da duyguya kognitif bir içerik sağlamaya çalışan bir yapı olarak ortaya çıkmıştır, denilebilir. Ancak belirtmek gerekir ki bu bilgi, bildiğimiz anlamda tasdiki bir bilgi değil, aslında bir bilinç halidir. Belirsizliğin yerini bu bilinçle sağlanmış kesinliğin aldığı bu teolojik yapı içerisinde, Tanrı'ya yönelik varoluşsal bir yönelim belirgin olarak öne çıkmaktadır. Felsefi temellerini "Cehaletin Tahsili" adını verdiği öğretilerine<sup>25</sup> dayandıran Cusa, tümel-tikel, aynı-gayrı gibi kavramları, zıtların uyumu fikrini hedefleyen diyalektik bir metotla ele almış, bu diyalektiği bir yandan Platon felsefesinden edindiği birikimle içeriklendirirken diğer yandan derin bir tecrübî yaşantıya dayanan paradoksal bir dille kelimelere dökmeye çalışmıştır.

Cusa'nın felsefi görüşlerinin, Ortaçağ Skolastik düşüncesini inşa eden Thomas Aquinas, John Duns Scotus ve William of Ockham gibi filozoflardan oldukça farklı bir yaklaşım içerdiği söylenebilir. Bu filozofların istidlâlî akıl yürütme temelinde ortaya koydukları yaklaşımlara karşın Cusa, ontolojisini nazari temelde kurgulamıştır.<sup>26</sup> Ontolojisinde geometriyi etkili bir şekilde kullanmak suretiyle varlık görüşünün merkezine sezgisel buluşu oldukça yetkin bir şekilde yerleştiren Cusa, buradan hareketle insanın sadece çıkarımsal aklın verileriyle varlıkla irtibat kurmadığı mistik karakterli bir görüş benimsemiş ve böylece paradoksal mahiyette bir dil ve söylem inşa etmiştir. Cusa felsefesinin dayandığı temel kavramlar; mutlak, sonsuz, dile getirilemezlik, bilinmezlik, uyum, acziyet, çoğulculuk, tecrübe, idrak, evrensellik, hoşgörü vb.'dir. Cusa, bu kavramları kullanarak felsefesinin

<sup>23</sup> Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 75.

<sup>24</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.

<sup>25</sup> Özetle ifade edecek olursak, Cusa düşüncesinde "Cehaletin Tahsili" (De Docta Ignorantia), Tanrı hakkında sahip olabileceğimiz yegâne bilginin, onun tasdiki anlamda bilinemeyecek olması şeklindeki görüştür. Bu görüş, fideistik bir yönelimden farklı olarak, yöntemli bir zihinsel bir çabanın rehberlik ettiği mistik bir arınma ile ulaşılabilecek bir idrak seviyesinin mümkün kılabileceği bir bilinç hali olarak tanımlanabilir.

<sup>26</sup> Jasper Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), 7.



duvarlarını mistik teolojinin oldukça geniş perspektifli bir Tanrı tecrübesi ile örmeye çalışmıştır.<sup>27</sup>

Cusa'nın ortaya koymuş olduğu bu çabayı felsefi açıdan istenen sonucu elde etme konusunda yetersiz gören J. Hopkins, özellikle *De Docta Ignorantia'da* kullanılmış olan akıl yürütme biçimini anlaşılabilirlikten uzak olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Cusa'nın görüşlerinin ve bu görüşleri açıklarken istihdam ettiği dilin oldukça karmaşık ve paradoksal bir nitelik arz ettiği açıktır. Ancak bu durumu, onun görüşlerinin ve söyleminin yetersizliği ile açıklamak, kanaatimizce kolaycı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim farklı dinî geleneklerde ortaya çıkan mistik nitelikteki bu yaklaşımların, ilerleyen süreçlerde o geleneğin ana kollarından birisi haline geldiği, onu geliştirdiği, zenginleştirdiği ve dil imkânlarını artırdığı, düşünce tarihi içerisinde defalarca yaşanmış bir durumdur.

Şimdi Cusa'nın dinî tecrübeye dair görüşlerini, felsefi düşüncesi içerisinde gerçekleşen farklı görünümleri itibariyle değerlendirmeye çalışacağız.

### **B. Tanrı-İnsan İlişkisi Açısından Dinî Tecrübe**

Cusa, dinî tecrübeyi öncelikle insani bir faaliyet olarak görmektedir. Bu açıdan mesele, insanın epistemik donanımı ile yakından ilgilidir. Çünkü insan, sahip olduğu yetilerle Mutlak Varlığa yönelik bir sezgi ya da kavrayış elde eder, ondan varlık bakımından pay alır ve bu iştirak süreci onda derin bir bilinç hâli ve tecrübe meydana getirir.

Cusa'nın insan anlayışı, düalistik bir nitelik arz eder. Ona göre, insanda hem kendi tabiatından kaynaklanan birlik ışığı hem de cismânî karanlığından kaynaklanan birlikten uzaklaşma imkânı bir arada bulunur.<sup>28</sup> Böylece insanlar bu yönlerden herhangi birisine eğilimlerince belirlenen niteliksel özelliklerine göre varlıkla epistemik düzeyde farklı türde ilişkiler kurarlar. Bunlardan en düşük seviyede gerçekleşeni, süreklilikten mahrum cismânî şeylerle kurulan ilişkidir. Daha sonra dingin cismânî şeylere yönelik zanni bilgiler, ondan sonra da bedeninin algısal güçlerinin etkinliği ile birlikte ruhla daha çok ilişkili bir varlık tasavvuru gelir. Nihayet yalnızca yüce ruhlarda cismânî düzeyden algısal düzeye oradan da ruhsal arınma yoluyla idrak ve saf idrak düzeyine doğru aşamalı olarak ilerleyen bir varlık görüşü

<sup>27</sup> Bond, "Introduction", 18.

<sup>28</sup> Birlik ve ötekilik kavramları, Cusa ontolojisinin diyalektik niteliğini belirleyen temel kavramlardan ikisidir. Bunlardan birlik, Tanrısal sonsuzluk ve basitliği ifade ederken, ötekilik ise Tanrı olmayan şeklinde nitelendirebileceğimiz, şeyler alanını belirtir.

gerçekleşir.<sup>29</sup> Cusa'ya göre, her ne kadar hakikate ulaştırma konusunda yetersiz olsalar da, duyular içerisinde görme, uzak objeleri algıya dönüştürebilme konusunda diğerlerine göre daha yetkindir. Daha sonra muhayyile; mekân, zaman, şekil, büyüklük vb. ile ilgili şartlı durumlardan bağımsız olarak ve duyulara görece bir üstünlükle faaliyetlerini ortaya koyar. Bununla birlikte o, duyularla sağlanandan kimi zaman daha az kimi zaman daha çok bir kavrayış sağlasa da, algısal objelerin türsel olarak ötesine geçemez. Akla gelince o, muhayyileyi aşar ve duyulardan bağımsız olarak varlık hakkında bir takım yargılarda bulunur. Bu açıdan akıl, her ne kadar muhayyile zemininde çalışsa da ondan daha az sınırlandırılmış olarak ilerler. İdrak ise sonlu varlıkları birliğin gücü içerisinde görür ve böylece bütünlüklü bir kavrayış gerçekleştirir. Cusa'ya göre, duyuların merkezinden en yüce idraki tabiata doğru sürekli olarak yükselen bu ayırıcı gücün bulunduğu bu Tanrısal faaliyet, her açıdan mükemmeldir. Onun faaliyeti sırasında kendisinde mündemiç birçok ruhsal yeti, sürekli ve aşamalı olarak cisimsel etkilerden arınarak basit olana doğru ilerler. Böylece varlığa muttali olma, kendisinde yer alan ayırıcı güç olarak idrakin Tanrısal yapısı içerisinde gerçekleşir.

İşte sahip olduğu bu epistemik yetkinlik hali sayesinde insan, bir taraftan Tanrı'ya diğer taraftan ise âleme benzerdir. Cusa, bu birleşmenin vasatı olarak insanı, nitelendirilmemiş Tanrı olarak tanımlar. Tanrı, mutlak varlık olarak âlemi şartsız bir şekilde kapsamakta oysa insan bir takım koşullarla kayıtlı olduğundan dolayı kapsayıcılığı da bu koşullarla sınırlı olmaktadır ve insan bu açıdan küçük âlem yani mikrokozmostur.<sup>30</sup> Diğer yandan varlığı kendinden meydana getirmek, Mutlak Birliğin varlık şartı olmasına karşın, insanın gücü, yalnızca kendi varlık dairesinde etkindir. Mutlak Birlik, sonsuzluk olduğundan onun var kılma gayesi de bizzat kendisidir. Çünkü onda her şey mevcuttur. İnsan ise kendinden ötesini epistemik açıdan inşa edemez. İnsan bu açıdan kendi düzenini yaratma, yönetme ve korumada şartlı bir varlığı temsil eder.<sup>31</sup> Böylece kendi gücü yoluyla yüksek bir algısal ve tahayyüle dayalı bir etkinlik içerisinde, objelerin suretlerini yaratabilir ve onların hepsini kendi hafızasında birleştirir. Aynı şekilde idraki şeyler alanında, idraki yaratma, düzenleme ve koruma faaliyetlerinde bulunur. Cusa'ya göre, insan bütün bu açılardan her şeyin ebedi bir sükûn içerisinde bulunduğu Tanrı'ya benzemektedir.

<sup>29</sup> Nicholas of Cusa, *De Coniecturis*, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000), 235.

<sup>30</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 236.

<sup>31</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 237.

Görüldüğü üzere, Cusa, içinde yaşadığı döneme ruhunu veren hümanistik görüşe felsefi ve teolojik temel sağlayacak bir insan anlayışına sahiptir ve bu yönüyle Skolastik görüşten radikal bir şekilde ayrılmaktadır. Onun dinî tecrübe anlayışı, Tanrı ile insan arasında gerçekleşen diyalojik bir ilişki olarak belirlenmekte ve bu ilişkide insanın kendisini Tanrı'da tecrübe etmesi, Tanrı'nın ise insanda kendini tecrübe etmesi bir bütünlük içerisinde görülmektedir. Dolayısıyla insan açısından bu tecrübe, kendi bilişsel sınırlarını zorlayarak, zihinsel görüşünün yetkinlik alanını bizatihi kendini keşfetmesini sağlayabilecek bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Cusa, bu yaklaşımını Ressam Roger van der Weyden tarafından yapılan bir portre üzerinden bir örnekle açıklamaktadır. Ona göre, bu tabloda resmedilmiş olan ikonun gözleri, sanki bütün çevreyi gözlemliyor gibi görünmektedir. Cusa, bu portreye farklı yönlerden ve eşit uzaklıkta bakan kimselerin aynı anda benzer bir tecrübe yaşayacağını ifade etmektedir. Bu tecrübe aynı zamanda ona katılanları hayrete düşürecek cinstendir. Çünkü burada olan şey, ikonun, kendisine bakana, ikonun kendisine baktığı izlenimi vermesi şeklinde gerçekleşmektedir. Hatta portrenin bir tarafından diğer tarafına doğru yürüyen birisi, bu yürüyüş esnasında dahi resimdeki ikonun gözleriyle kendisini adeta takip ettiği hissine kapılmaktadır. Ona göre, bu tecrübenin gerçekliğini sorgulamak adına, birbirine doğru ilerleyen iki kişinin tecrübelerini aktarması istenirse benzer anlatımlarla karşılaşılacağı görülecektir.<sup>32</sup> Bu örnekten hareketle Cusa, hem Tanrı'nın kuşatıcı bakışını onun mükemmelliğini vurgulayacak şekilde açıklamış olmakta hem de ona yönelen ruhlara hiçbir şekilde kayıtsız kalmayacağını anlatmaya çalışmaktadır. Bu açıdan Cusa'nın yaklaşımı diyalektik bir anlatımla gerek Tanrı'nın varlık tecrübesi gerekse insanların Tanrı tecrübesi şeklinde karşılıklı iki tecrübenin bir arada incelenmesi şeklinde ele alınmıştır. Dolayısıyla o, bedensel gözün gerçekleştirdiği bu farazi görme tecrübesinin bir benzerini gerçekleştiren zihinsel görünümün, bedensel bütün kısıtlılıklardan azade olarak sağlanabileceğini düşünmektedir. İdrakin mutlak bakışla tasavvur edeceği şey her ne kadar insani tecrübenin en üst sınırlarını ortaya koyuyorsa da, kendisiyle hiçbir şekilde kıyaslanamaz olan Tanrısal bakış asla kuşatılamayacak olan gerçek bir görüşle her şeyi kuşatacak bir mükemmelliktedir.<sup>33</sup> Bu örnekten hareketle Cusa'nın Tanrı tecrübesine dair varmaya çalıştığı temel sonuç, her bir bireyin tekil tecrübesini doğrudan doğruya Tanrı'yla paylaştığı yüz yüze bir ilişki olduğudur. Bu tecrübi durumu

<sup>32</sup> Nicholas of Cusa, *De Visione Dei*, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah : Paulist Press, 1997), 236.

<sup>33</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 237.

“zihinsel bir görü” olarak nitelendiren Cusa, böylece bütüncül bir varlık idrakine ulaşmayı ve ulaştığı bu noktanın aslında Tanrı'nın tecrübesinin yanında Tanrı'nın kendini tecrübe ettiğine dair bir bilinç düzeyinin gerçekleşmesi olduğu düşüncesindedir.

Cusa'ya göre, teolojik meseleler zihin gözüyle, kelimelerle ifade edilmekten daha iyi bir şekilde görülebilirler. Bu iddiasını geometriden elde ettiği bir bakış açısıyla temellendiren Cusa, geometride şekillerin cisimsel özellikleriyle değil onları bizatihi kendileri kılan özellikleri itibariyle söz konusu edildiğini belirtir. Dolayısıyla geometride etkin olan, duyuşal görüden ziyade zihinsel görüdür. Üstelik zihinsel görünün mükemmelliği, cisimsellikten bağımsız olma derecesinin artmasıyla doğru orantılıdır.<sup>34</sup> Oysa bir geometrik şekil, hiçbir cisimde var olmayacak bir doğrulukla, bütün değişkenliklerden bağımsız olarak zihinde var olur. Bunun nedeni zihnin geometrik şekli kendinde izlemesi ve algısal özelliklerden azade olarak temaşa etmesidir. Bu temaşa, şeklin kendine ait formunun keşfini mümkün kılar. Onları bir başkası olarak değil, kendinde izleyerek onların hakikatine erişir.<sup>35</sup> İşte Tanrı, hakikat arayışından beslenen akli, onu görmesi için ışıkla birlikte var kılmıştır. Zihnin hakikate dair ilgisinin temelinde, onun ne olduğunu kavrama değil, kendisini hakikate yönelterek onu seyretme vardır. Dolayısıyla da örneğin görme hadisesi, gözün, her şeyi görünür kılan güneşin parlaklığına dikilmesiyle gerçekleşmez. Çünkü ışıkla gerçekleşen şey, bir fiil olmakla birlikte hiçbir şekilde ışığın mahiyetine dair bir bilgi içermez. Aynı şekilde zihindeki hakikat de, zihnin hakikat vasıtasıyla görülebilir hale geleni seyrettiği görünmez bir ayna olarak düşünülebilir. İşte bu halde zihinsel temaşa, en büyük mutluluğa neden olur. Asla tüketilemeyen ve sürekli tekrar eden bu durum, varlığın mahiyetine yönelik bir görü elde edilmesini sağlar. Artık salt bir spekülasyonu aşan bu halde, zihin kuvveden fiile doğru gerçekleşen bir hareketle, bir tür alevlenme yaşayarak varlığa muttali olur.<sup>36</sup>

Dolayısıyla Mutlak Akli görmenin yolunun, zihinsel olarak onu tatmaktan geçtiği fikri bu şekilde açıklanmış olmaktadır. Bu tatma tecrübesi aslında bütün lezzetlerin kaynağına ulaşma anlamına gelmektedir. Çünkü o, hem varlığın hem yaşamın hem de idrakin lezzet kaynağıdır. İkon örneğine dönecek olursak, bu tecrübeyi yaşamak için aslında kendisine bakanlardan

<sup>34</sup> Nicholas of Cusa, *De Theologicis Complementis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 747.

<sup>35</sup> Cusa, *De Theologicis Complementis*, 748.

<sup>36</sup> Cusa, *De Theologicis Complementis*, 749.

bakışını asla kaçırmayana bakmak yeterlidir.<sup>37</sup> Nitekim Tanrı tecrübesi sırasında birey bizatihi kendisini bir sembol gibi bu tecrübenin bir aracısı olarak görmektedir.<sup>38</sup> Bu ortak tecrübeye her ne kadar faaliyete neden olan fiil aynı imiş gibi görünse de, bu fiili Tanrı'nın gerçekleştirilmesi ile insanın gerçekleştirilmesi arasında bir mahiyet farkı değilse bile bir derece farkı vardır. Mahiyet farkının olmama nedeni, insanın Tanrısal tözden varlığını almış olması ve Tanrısal nitelikteki bu fiili gerçekleştirirken Tanrı'nın varlığından pay almak suretiyle bu imkâna kavuşmuş olmasıdır. Derece farkının nedeni ise, insanın bu tecrübesini sağlayan görme faaliyetinin, şartlı, perspektifi olan ve Tanrısal görme tarafından kapsanmış bir faaliyet olmasıdır. Oysa Tanrı'nın tecrübesini sağlayan görme faaliyeti, mutlak ve sınırsızdır.<sup>39</sup> Cusa, Tanrı'ya ait mutlak rüyet ile insanlara ait kapsanmış rüyet arasındaki kıyaslamayı şöyle sürdürür: İnsanların bakışları fiziksel ve ruhsal eğilimlerinden kaynaklı durumlara tabidir. Bu görüsel çeşitliliklerin varlığı, onları kuşatan mutlak bir görüye bağlıdır. Cusa, bu ontolojik bağlılığı, bu görme hadisesinin varlığını ve farklı modalitelerini mümkün kılan bir ölçü ve misalin gerekliliği ile açıklar. Adeta mutlak görü, diğerlerinin varlığını bütün çeşitliliklerine rağmen devam ettirilmesi açısından onun garantörü olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, mutlağın görüsel tecrübesi, her ne kadar insani bakış açısından öyle görünüyorsa da, idraki yetkinlik seviyesinden bakıldığında bir 'öteki'nin tecrübesi olarak deneyimlenmez.<sup>40</sup>

Netice itibariyle, insan için Tanrı'yı görmek demek, haddi zatında, Cusa'nın tabiriyle ifade edecek olursak, "Tanrı'nın kendisini görmesine şahitlik etmek demektir." Bu tecrübe anlayışında ilginç olan, insanın bu tecrübenin meydana gelmesindeki etkisinin göz ardı edilmediği, Tanrı'nın görme faaliyetinde, tecrübe etme yetkinliğine sahip olan bir süje olarak, Tanrısal tecrübeye iştirak eden, ona salt ayna olmanın ötesinde sahip olduğu irade ile bu tecrübeye bizzat katılan bir mahiyet arz ettiğidir. Diğer bir tabirle insanda bu görme tecrübesinin oluşması için, bu tecrübeye imkân tanıyan potansiyeli ortaya çıkaracak bir iradî katılım gerekmekte, bu da onu tetikleyecek olan Tanrısal lütfâ ihtiyâç duymaktadır.<sup>41</sup> Nitekim bu tecrübenin biricikliği, gerek objesinin aşkınlığı ve nihailiği gerekse de insan zihninin içerisinde birçok imkân barındırmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar

<sup>37</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 241.

<sup>38</sup> Bond, "Introduction", 47.

<sup>39</sup> Donald F. Duclow, "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa", *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 119.

<sup>40</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 238.

<sup>41</sup> Duclow, "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa", 120.

farklı kavram ve anlatımlarla dile yansımış, kendini farklı şekillerde tezahür ettirmiş olsa da, bu tecrübenin nevi şahsına münhasır yapısı, onu bu biricikliği içinde muhafaza etmektedir.

Bu noktada karşımıza şöyle bir problem çıkmaktadır: Cusa teolojisinin temelinde yer alan, Tanrı'nın bilinemez ve hakkında konuşulamaz olduğu şeklindeki görüş, Tanrı tecrübesi bağlamında nasıl anlaşılabilir? İkon örneği her ne kadar belli konuların anlaşılmasında kullanışlı görünüyorsa da, bütün yüzlerin aslı ve en mükemmeli olan Tanrı'nın yüzünün aynı şekilde tasavvur edilemez olmasından dolayı bu konuda eksik görünmektedir. Bunun için belli bir şekli olan bütün yüzlerin formunu aşarak onların ötesine geçmek, renk, biçim vb. açılardan olmuş ve olabilecek bütün ihtimalleri aynı anda tasavvur etmek gerekir. Oysa insan bu yetkinlikte olmadığı gibi, algısal düzeyde kaldıkça ondan daha da uzaklaşmaktadır. Cusa açısından, tasavvur ve tefekkür imkânlarını aşan Tanrısal güzellik aslında güzelliğin bizatihi kendisidir. Dolayısıyla tikelleri nitelenmek üzere kullanılan güzel sıfatı, aslında mutlak güzelliğin vergisidir. Mutlak güzellik ise ancak müphemlik, muğlaklık, esrarlılık, gizemlilik ve tanımlanamazlıkla açıklanabilecek türden bir zihinsel algı ile açığa çıkarılabilir. Belirtmek gerekir ki, buradaki açığa çıkma ifadesi, tikellere has bir ortaya çıkışı değil, güneş-göz ilişkisinde olduğu şekliyle kullanılmıştır. Şöyle ki, güneşin ışığı, ondan pay alan renk, eşya vb. şeylerde görünürken onun kaynağını arayan göz, bu yansımanın ardını görmeye çalışır. Ancak asıl kaynağa bakmaya çalışıldığında hiçbir şey göremez olur. Şüphesiz bu durumda her ne kadar tecrübe edilen şey, görmek üzere araştırılan şey değilse de, bu tecrübenin mahiyetçe bir hiçlik ve anlamsızlığa yol açmadığı belirtilmelidir. İşte böylece ortaya çıkan bilinçlilik hali, bulutun ardındaki güneşi kendi gizemi ve belirsizliği içerisinde tecrübe etmesi anlamına gelmektedir.<sup>42</sup> Dolayısıyla Cusa'nın bu postülasyonu, "Tanrı'nın bilinmezliği'nden ziyade 'insanın Tanrı'yı bilemezliği' şeklinde anlaşılmalıdır. Bunun anlamı, insanın her şeyden önce gerek ontolojik gerekse de epistemolojik açıdan kendini güvence altında hissedebileceği bir bağlama yerleştirilerek yeti sahasının belirlenmesi ve buradan hareketle de mutlak ve sonsuz olana dair bir görü elde etmesinin sağlanmasıdır. Yani kısaca Tanrısal algı süreci, aslında insanın kendini Tanrı'da algılaması ile başlamaktadır. Cusa bunu, aynada aksini gören bir gözün aslında gördüğü şeyin gerçek olmadığını bilmesine rağmen ondan hareketle onu aşan bir arayışa girmesine benzetir.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 245.

<sup>43</sup> Bond, "Introduction", 47.

Böylece Cusa felsefesinde Tanrı tecrübesi, bu felsefenin temelini teşkil eden diyalektik metotla açıklanır. Daha açık bir anlatımla, bu tecrübeyi paylaşan taraflar olan Tanrı ile insan, kendi perspektifleri ve bu tecrübeye katılım konusunda sahip oldukları yetkinliğe göre tecrübe ettikleri şeye yönelik bir rüyet imkânına kavuşurlar. Bu açıdan, Cusa'nın ortaya koyduğu yaklaşımın temelde perspektivist olduğu söylenebilir. Ancak burada yine belirtmek gerekir ki, dile getirilen bu rüyet tecrübesi, bedensel gözle değil, idrakî ve zihinsel gözle gerçekleştirilen bir faaliyete denk düşer. D. Duclow'un ifade ettiği gibi, Cusa'nın dinî tecrübe anlayışı, varlığı parçalayarak ayıran akla değil, birleştirerek uyumlu hale getiren idrake dayanmaktadır. Zira ona göre idrak, zihnin en üstün gücüdür. Akıl, zıtlıklardan bağımsızlaştıkça, onları bir bütünlük içerisinde görür. Geometriden hareketle ifade edecek olursak, akıl bir daireyi merkezi ve çevresini ayırıştırarak tanımlarken idrak onu merkezinde kapsanmış olarak görür. Aklın temel ilkesi olan çelişmezlik, onun çalışma mantığını ortaya koyarken, idrakin çalışma mantığı, iki zıttın aynı anda bir arada pekâlâ uyumlu bir şekilde bulunabileceğini kabul eder. Ancak bu şekilde bakışımızı zıtlardan kurtararak Mutlak Uyum İlkesi olan Tanrısal sonsuzluğa yöneltebiliriz.<sup>44</sup>

Burada gerçekleşen şey, artık bir vecd hali olarak ortaya çıkar. Cusa, ikonun karşısında dururken ve daha sonra da farklı yönlerde doğru hareket ederken yaşanan tecrübenin kelimelere şöyle döküldüğünü ifade eder: "Rabbim, senin rüyetin karşısında bazı duyusal tecrübelerle senin kudretini temaşa ediyorum." Bu vecd içerisinde mevcudatın varlığını borçlu olduğu bu bakış, bakan ile kendisine bakılan arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırır ve arada yalnızca bir aşk tecrübesi kalır.<sup>45</sup> "Bu yetkinliğe ulaşmaya dek benden yüz çevirme" ifadesi ise, bu farkındalığa beni mazhar kıl, diye anlaşılmalıdır. Cusa, yine de bunun bir garantisinin bulunmadığını ancak ihtimalin istemekle de yakından ilgili olduğunu belirtir. Bu durum aynı zamanda insanın onu yaşama konusunda özgür bir tercihinin sonunda yaşanır. Dolayısıyla Tanrı'nın kendini rahmet, adalet, iyilik olarak tezahür ettirmesi karşısında insan, kendi imkân ve kabiliyeti ölçüsünde ona muhatap olur ya da onu kabul eder. İşte bu kabul, Cusa'nın tabiriyle "zihin gözü" nün açılması şeklinde ortaya çıkar. Bu hâlin neden olduğu aşk ile tutuşan ruh, Tanrı'ya her defasında daha büyük bir yönelimle bağlanır. İdraki seyrin ruhsal yükselişe neden olduğu bu noktada, artık yepyeni bir yaşam

<sup>44</sup> Duclow, "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa", 117.

<sup>45</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 239.

kaynağına ve bir tür ölümsüzlüğe vasıl olma söz konusu olur. Cusa'ya göre, düşünülebilecek hiçbir şey, yaşanan bu halin neden olduğu lezzet ve mutluluğa ulaşamaz. Çünkü o, bütün akli istekleri aşan ve varlığın kaynağı olan Mutlak Maksimumdur.<sup>46</sup>

### C. Mistik Teoloji Açısından Dinî Tecrübe

Dinî tecrübeyi sadece inanç düzeyinde gerçekleşen bir durum olarak görmenin ötesinde felsefî ve teolojik görüşlerine temel sağlayacak bir şekilde kullanan Cusa, ortaya koymuş olduğu öğretiyi, Dionysius'tan mülhem, "Mistik Teoloji" olarak adlandırmaktadır. Bu tecrübenin oluşması için ilk şart, Tanrı'nın kendini açmasıdır. Cusa'ya göre, lütfâ bu şekilde mazhar olmak, Tanrı'yı görmekten farklı değildir.<sup>47</sup>

Daha önce geçtiği gibi, felsefesini "Cehaletin Tahsili" öğretisine dayandıran Cusa, bu öğretiyi dinî tecrübe bağlamında şöyle açıklar: "Bu teori, zihin gözüyle ve dolayısıyla da idrakî kavrayışla ilgilidir. Buna göre zihin gözüyle görmek isteyenler, mantıksal akıl yürütmeden uzaklaşmalıdır. Nitekim onun gücü, aslında bizatihi 'görme'nin kendisinden gelir."<sup>48</sup> Cusa, bununla birlikte kendisine yöneltilen, "sen, görmeden elde ettiğin kanıtın kesinliğine inanırken rasyonel akıl yürütme ve çıkarımlardan hiçbir şekilde faydalanmıyorsun" türünden ithamları kabul etmez. O, mantık ve felsefeye atfettiği önemi, av köpeği örneğiyle açıklar. Buna göre, nasıl ki her hayvan kendi istidadına göre, duyarlarını kullanırsa insan da mantığını istidadına ve ilgilendiği şeye göre doğru bir şekilde kullanabilir. Gazzali'ye atfen, "biz tabii olarak mantığa sahibiz, çünkü mantık, akıl yürütme gücüdür" cümlesiyle görüşünü pekiştiren Cusa, mantıksal düşünmenin araştırma ve çıkarımda bulunma konusunda vazgeçilmez olduğunu belirtir. Bununla birlikte akli çıkarım, kaynak ve amaç düşüncesiyle zorunlu olarak sınırlıdır. Dolayısıyla onda birbirine zıt olan şeyler çelişkili olarak görünür. Böylece aklın alanında tezatlar birbirinden ayrıktır. Oysa idrak alanında zıtlıklar çelişik değil bir arada uyum içerisinde zihinsel görü ile görünür. Nitekim Tanrı, tutarsız olarak nitelendirilen şeylerin ötesindedir. Ancak bunun anlaşılması, idrakin yüksek bir seviyeye varmasıyla mümkün olabilir. Görüldüğü üzere Cusa, çıkarımsal akla dayalı yöntemin mutlak geçersizliğini değil, Tanrısal bilgi anlamında yetersizliğini vurgulamaktadır.

<sup>46</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 240.

<sup>47</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 242.

<sup>48</sup> Nicholas of Cusa (ed.), *De Ignota Litteratura, Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1988), 469.



Bu noktada "Mistik Teoloji"nin Cusa'nın Tanrı-âlem ilişkisi konusundaki görüşleri açısından nasıl bir görünüm arz ettiği tartışılmaya değerdir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın âlemi 'kapsaması' ve âlemde kendini ifşa etmesi anlamında 'açması' şeklinde diyalektik bir yaklaşımla açıklayan Cusa, bu anlamda dinî tecrübe görüşüne farklı bir perspektif daha ekler. Buna göre Tanrı, şeyleri kendinde kapsamış olan varlıktır. Adeta şeyler, Tanrı'da formel olarak bir araya gelmişlerdir. Diğer yandan onlar Tanrısal tezahür olarak şeylerde tek tek ortaya çıkarlar. İşte Cusa'ya göre Tanrı'yı tecrübe etmek demek, adeta bir tohumun ağaca dair bütün kodlara sahip olduğunun bilincine varmak gibi bir anlama gelir. Böylece duyusal gözle ağacı, dallarını ve yapraklarını görürken zihinsel gözle de (her ne kadar) bizatihi kendisine dair bir duyusal gözlem imkânı bulunmuyor da olsa, ağaca dair her şeyin kapsandığı ve adeta kendisinde dürüldüğü tohumu görme tecrübesi ortaya çıkar.<sup>49</sup> Cusa, bu şekilde Tanrı'nın kudretinin, ilminin ve sanatının tecrübe edileceğini söyler. İdrak gözü ile Tanrı'nın yüzüne bakıldığında, onun bütün sınırlılıklardan azade olduğu görünecektir. Onun ne niteliği ne de sayısı vardır. O, zamansal ve mekânsal varlık düzeyinin ötesinde mutlak bir formdur. Bütün yüzlerin aslı ve hakikati olan bu yüz, kendisinden büyüğü ya da küçüğü düşünülemezdir. Cusa bu durumu şöyle ifade eder:

"Yüzümü nereye çevirsem, senin yüzün bana çevrilmiş görünür ve senin yüzün sana bakan bütün yüzlere dönüktür. Her kim ki, aşkla sana baksa, senin yüzünü kendisine aşkla bakarken görür. Sana kızgınlıkla bakan seni kızgın olarak görür, neşeyle bakansa neşe içinde görür."<sup>50</sup>

Bu tecrübenin oluşturduğu bilinç, aklın sahip olduğu bütün kapasitesinin üstüne çıkarak, bir buluta girmenin, zıtların birlikteliğini fark etmenin ve böylece imkânsızlığın olduğu bu yerde hakikati aramanın kaçınılmazlığını ortaya çıkarır.<sup>51</sup> İmkânsızlığın zorunlukla bir araya geldiği bir vasatta beliren bu bilinç hali, her ne kadar son tahlilde epistemik anlamda bir sonuçsuzluk gibi görünüyorsa da, aynı zamanda bilinci kendine mecbur bırakan bir mahiyet arz eder.

Bu açıdan dinî tecrübenin tezahür alanlarından bir başkası olan Tanrısal fiillerle ilgili boyutu yine yukarıda ifade etmeye çalıştığımız çerçevede belirlenir. Bu anlamda Cusa'ya göre, Tanrı'nın fiilleri arasında bir farklılık yoktur ya da onlar birbiriyle özdeştir. Tanrı bu yönüyle varlığı külli

<sup>49</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 246.

<sup>50</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 243.

<sup>51</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 251.

olarak tecrübe ve dolayısıyla da idrak eder. Nitekim o, kendinde mutlak basitliktir. Bir önceki bölümde açıklamaya çalıştığımız ikon örneğine dönecek olursak, insanın Tanrı tecrübesi, aslında Tanrı'nın her şeyi ve her bir şeyi bir arada görme tecrübesidir. Böylece Tanrı her şeyi görürken her şey de kendinde bu tecrübeye ortaklık etmektedir. Aslında Tanrı'nın görmesi ile diğer fiilleri arasında bu anlamda bir farklılık bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun görmesi aynı zamanda konuşması ve yaratmasıdır. Yani ona atfedilen sıfat ve fiiller, bilindik kullanımın ötesinde bir birlik ve kapsayıcılık ifade eder. Cusa'ya göre, Tanrı'nın görme fiili, kendine yönelik farklı, yaratılanlara yönelikse farklı türde gerçekleşmez. Bilakis Tanrı, kendini görürken şeyleri de eş zamanlı olarak görür. Ancak bu görme faaliyeti, Tanrı'dan insana doğru, ona varlık verme şeklinde gerçekleştiği gibi, insanın bu tecrübeye ortak olması da ondan varlık açısından pay alması olarak görünür. Özetle ifade edecek olursak, yaratılanların varlığı, Tanrısal görü ile Tanrısal varlığa yönelik insani görünümün birbirine iştiraki ile mümkün olabilir. Öyle anlaşılıyor ki insan idrakinin erişebileceği bu nihai tecrübe, aslında Cusa'da varoluşsal bir bağlamda açıklanmaktadır. Bu diyalojik tecrübe ağında, Tanrı tecrübesi ile insan tecrübesi arasında bir öncelik-sonralıktan değil bir nedensellikten bahsedilebilir. İşte bu tecrübeyi idrak etmenin ancak Tanrısal bir lütufla gerçekleşebileceğini belirten Cusa, varlıktaki bu birlik şuurunu oluşturan bu tecrübenin insanı gerçek anlamda mutluluğa erdirebileceğini ifade eder.<sup>52</sup> Netice itibarıyla Tanrı'nın şeyler üzerinde gerçekleştirdiği fiiller, her ne kadar bizce farklı veçheleriyle ve farklı fiillermiş gibi görünse de, aslında bunlar Tanrı açısından biri diğerinden ayrılamayacak türden faaliyetlerdir.

Böylece Cusa'da, Tanrı'nın görmesinin, onun yaratması anlamına geldiği, açığa çıkmış olmaktadır. Bu şekilde Tanrı'nın her şeyde bulunduğu ve dolayısıyla da kendini tecrübe ettiği kabul edildiğinde, Tanrısal görünümün objesinin yine Tanrı'nın kendisi olduğu anlaşılacak ve böylece gören, görünen ve görme bir olmuş olacaktır. Peki, ama bu durumda Tanrı'nın kendi dışında bir yaratmadan bahsedilebilir mi? Bu soru aslında Cusa'nın Tanrı anlayışının merkezinde bulunan bir kavramsallaştırma ile yakından ilgilidir ve ondan bahsedilmeden bu meselenin anlaşılması mümkün görünmemektedir. Cusa'ya göre, Tanrı'nın kendisi Evvel, Bir ve Basit olduğundan, o aynı zamanda 'Ötekisi Olmayan'dır. Cusa, Tanrı'ya işaret eden en uygun tanımlamanın 'Ötekisi Olmayan' olduğunu ifade eder. Başka bir şeyde ya da kendinde son bulan bütün işaret etmeler, kesinlikle Evvel olana

<sup>52</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 253.

işaret etmez. Dolayısıyla Evvel olan, her şeye temel sağladığından, kendisi hem kendini hem de şeyleri tanımlar. Bunun anlamı, o olmaksızın hiçbir şeyin tanımlanamayacağıdır. Bu açıdan o, varlığın tanımı, temeli ve nedenidir.<sup>53</sup> Bundan dolayı 'Ötekisi Olmayan'a işaret etmeyen her işaret etme, Evvel'den başkasında sona erer. Cusa, ötekine 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 sadece Tanrı'yı değil her şeyi tanımlamanın en uygun yoludur. Aslında bu yol, Tanrı'nın tanımlanamazlığına en yakın tasavvur imkânını sunar.<sup>54</sup> Şimdi bu bağlamda meseleye dönecek olursak, bizler gündelik tecrübemizden hareketle görmenin algımıza sunulan ışık olmaksızın gerçekleşemeyeceğini ve bu anlamda aslında onun görünen ışığın sınırlandırılması ve tanımlanması olduğunu biliriz. Yani ışık, görünen şeyin hem varlığının hem de bilgisinin nedeni ve kaynağı olarak başlangıcıdır. Bunun anlamı, onun hem varlığın hem de bilmenin başlangıcı olduğudur. Dolayısıyla 'Ötekisi Olmayan' ile işaret edilen Tanrı, hem gerçekliğin hem de onun bilgisinin başlangıcıdır ve ışığın yokluğu nasıl görmenin imkânını ortadan kaldırıyorsa, 'Ötekisi Olmayan'ın yokluğu da şeylerin varlık ve bilgi imkânını ortadan kaldırır. Burada görme fiilini gerçekleştirenin ışığın farkında olup olmaması bahsi değildir.

Cusa'ya göre aslında varlığın ve bilginin başlangıcı olan varlık, kendini önsel olarak insan zihnine bir şey olarak açar. Dolayısıyla onu tecrübe konusunda asıl sorun onu fark etmemedir.<sup>55</sup> Cusa, bu açıdan bir varlık soruşturmasında 'Ötekisi Olmayan' yoluyla işaret edilen varlığı merkeze almayan hiçbir bakış açısının anlamlı bir sonuç ortaya çıkaramayacağını savunur. Bu araştırmada onun bir araştırma objesi olma niteliğine uygun olamaması, durumu değiştirmez. Bu açıdan şüphesiz ötekinden hareketle böyle bir araştırmaya girişilecektir. Bu durum yukarıda anlatılanlardan hareketle bir çelişkiye neden olmaz. Çünkü zaten 'Ötekisi Olmayan', bir açıdan da ötekinin ta kendisidir. Bu noktada aslolan, bu bilinç ve bakış açısıyla varlığı seyredabilmektir. Kaldı ki, Cusa'ya göre, ışığı görmeye çalışmak beyhude bir çabadır. Aslında ışığı sınırlayan ve tanımlayan şey, bize onu, bilindik algısal görmeden farklı bir şekilde sunar.<sup>56</sup> Bu bilinç haline

<sup>53</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1110.

<sup>54</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1111.

<sup>55</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1112.

<sup>56</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1113.

ulaşamayan zihin, Yaratanla yaratılanın karşı karşıya bırakıldığı bir duvarın önünde kendini hissetmekte, bunu kabul etmenin sanki bir şeyin başka bir şeyden önce var olduğunu kabul etmek gibi olduğunu zannetmektedir. Ona göre, bu duvar ancak şöyle aşılabılır:

“Senin yaratman senin varlığındır. Yaratma ile yaratılmış olmanın ayniyeti senin varlığından şeylerin haberdar olmasından başka bir şey değildir. Öyle ki, sen her şeydeki her şeysin ve yine de onların hepsinden mükemmelsin. Şeyleri yoktan yaratmak demek, varlığa yokluk atfetmek demektir. Bundan dolayı isim vermek, yaratmak; bundan haberdar etmekse yaratılmaktır... Yaratan yaratıcıyı ya da yaratılan yaratıcıyı tasavvur etmeye çalıştığım sürece, henüz içeriye girememiş ve duvarın önünde kalakalmış olurum. Seni görmek demek, ne yaratan ne de yaratılan olarak değil, mutlak sonsuzluk içerisinde temaşa etmek demektir.”<sup>57</sup>

Bu şekilde, Tanrı’yı tecrübe etmeyi bir tür yetkinleşmeye dayalı olarak gören Cusa, bu tecrübenin gerçekleşmesindeki en büyük engeli zıtlıkların ötesine geçme konusundaki idrakî yetersizlik olarak değerlendirir. Bu duvarın aşılması hem Tanrısal rüyeti hem de bunun beraberinde en büyük lezzeti getirecektir.

Cusa’ya göre Tanrı’yı tecrübe etmek demek, dolayısıyla aklın normal şartlarda çelişki olarak gördüğü şeylerin Tanrısal sonsuzluk içerisinde pekâlâ uyumlu olabileceğini tecrübe etmektir. Bu bağlamda Tanrı’nın sonsuzluğunda karanlık aynı zamanda ışık; cehalet, bilgelik; imkânsızlık zorunluluk olur. İdrakin bu seviyeye ulaşması ile hiçbir çelişkiye düşmeksizin sonsuz son kavranmış olur. Aynı zamanda birlik ile ötekilik onda ötekisi olmayan birliğe dönüşür. Çünkü o, hem bir hem basit hem de sonsuz olandır.<sup>58</sup> Bu durumda Tanrı’yı tecrübe etmek demek, Tanrı’yı şeylerde ve şeyleri de Tanrı’da ontolojik bir birlik içerisinde görmek demektir. İdrakin bütün şartlılıkları aştığı bu seviyede, varlık bütün cezbediciliği ile ortaya çıkmakta, ebedilik algısı Tanrısal görü için bir temel sağlamaktadır.<sup>59</sup>

“Tanrım, ben seni zihinsel bir vecd halinde görüyorum. Nasıl ki, görüş, görme ile ya da kulak işitmeye tatmin edilmezse, idrak de anlamayla mutmain olmaz. Bundan dolayı idraki tatmin eden ya da onun gayesi olan şey, idrakin anladığı şey değildir. İdrakin nihai anlamda anlamadığı şey de onu tatmin etmez. O yalnızca anlamamak suretiyle anlar. Dolayısıyla idrak

<sup>57</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 257.

<sup>58</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 259.

<sup>59</sup> Cusa, *De Visionei Dei*, 260.

ne bilmekle ne de külliye bigâne kalmakla mutmain olabilir. Bütün bunlardan farklı olarak onun asla tam olarak bilinemeyeceğini idrak ettiğinde, işte gerçek anlamda mutmain olmak, budur.”<sup>60</sup>

Cusa, Tanrı'nın kendini insanlara ebedî bir aşkla açtığını ifade eder. Bu aşkın sonucudur ki, insanlar ona mukabelede bulunacak yetkinliğe kavuşurlar. Yani ebedi olarak âşık olma, ebedi olarak âşık olunmayı, bu da bu ikisi arasındaki ebedi bir aşk ilişkisini gerekli kılar. İşte Tanrı'yı gerçek anlamda anlamının yolu, âşık-maşuk ve aşk bağı bir arada ele alabilmekten geçer. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken asıl husus, bunların varlığının bir çokluğu gerektirmediğidir. İşte Cusa bunların Tanrısal birlik içerisindeki tecrübesini kastettiğini belirtmektedir. Nitekim ona göre, bu gerçekleştirilmeden mutlak ve mükemmel aşktan söz edilemez. Daha açık bir anlatımla böyle bir aşkı saf ve mükemmel kılan, onun ötekini göz ardı ederek bire, birliğe ve basit olana yönelmesidir.<sup>61</sup> Ancak bu birlik, sayısal anlamda bir birlik değildir.<sup>62</sup> Bundan dolayı bu birliğin fikriyat açısından anlaşılması mümkün değildir. O, ancak nazariyat açısından seyredilmekle yani ontolojik temelli bir tecrübe faaliyeti ile anlaşılabilir. Fark ve ötekilik duygusunun ortadan kalktığı bu ontolojik düzlemde varlık, mutlak bir ittihad içerisinde ve birbiriyle uyumlu bir bütünlük içerisinde algılanır. Burada özellikle belirtmek gerekir ki, bu ittihadın ilk aşaması, Cusa'nın da belirttiği gibi, öncelikle bunların ontolojik bir ayniyet içerisinde olmadığını fark edilmesidir. İşte tecrübe edenle tecrübe edilenin birlikte iştirak ederek adeta inşa ettikleri bu idraki görüde temaşa edilen şey, Ebedi Aşk'ın kendisi değil, onun hazinesinin gizemi, gizliliği ve bundan dolayı da adlandırılmazlığıdır. Nitekim bu tecrübe sonucunda ortaya çıkan asıl keşf, aslında bunun anlaşılmasıdır ve bu keşfin insanın özünden kaynaklandığı özellikle vurgulanmalıdır. Bu anlamda insanın varlığa muttali olması yalnızca şartlı bir şekilde mümkün olabilir ki bu şart, Tanrısal bir lütufla ona iştirak etme iradesidir.<sup>63</sup> Cusa, bu tecrübenin yaşanması halini bir tür 'tatma' faaliyeti olarak nitelendirir.<sup>64</sup> Netice itibarıyla bu faaliyetin de başlıca özelliği, onun sonucunda ortaya çıkan kognitif içeriğin dile getirilememesidir.

Cusa, "Theos" kavramının etimolojisinden hareketle sabit ve hareketli kutsal rüyet paradoksunu da bu temelde açıklar. Buna göre Theos kelimesi, içerisinde hem "theoro" yani bakmak, seyretmek hem de "theo" yani koşmak,

<sup>60</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 266.

<sup>61</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 267.

<sup>62</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 268.

<sup>63</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 269.

<sup>64</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 270.

hareket etmek anlamlarını barındırmaktadır. Bu iki anlamın birlikte ele alınması ise, hakikat yolcusunun her şeyi gören Theos'a ulaşabilmesi için görme yoluyla koşması gerektiği şeklinde bir anlamın ortaya çıkmasını sağlar. Ruh, aslı ve kaynağı olan Theos'a ulaşmak istediğinden, bunu onda olan bir özellikle gerçekleştirmeye çalışır ve derin bir tefekkürle ona bakan, yukarıdaki örnekten hareketle ifade edecek olursak, ikonun nüfuz edici bakışının biricik alıcısı olur.<sup>65</sup> Bu durum, görme aktivitesinin statik ve alışıldık faaliyetinin ötesinde, hareket ve nüfuz eden bir etkinlik ortaya koymasını gerektirmektedir. İşte görme, bu anlamda sonsuz bir faaliyet olarak, insanla Tanrı arasındaki bağlantı noktasını temsil etmektedir.<sup>66</sup> Aslında yine bu felsefede çokça vurgulanan iştirak fikri de, Tanrı'yla insan arasında gerçekleşen bu tecrübî birliktelikten hareketle daha anlamlı bir zemine oturmaktadır. Dolayısıyla sonsuzluktan gelen, ona muhatap olan ve varlığının anlamını onu arayışta bulan insan zihni, aynı zamanda onun tezahürü olarak ona iştirak eder. Bu yönüyle göz, duyuşsal bir organ olarak sonsuzu arayışta görülebilir olanlarla sınırlı, zihinsel görü ise hakikat temasında tatminsizdir.

#### **D. Mutlak Hakikatin Bilinemezliğini İdrak Olarak Dinî Tecrübe**

Önceki bölümde Cusa'da Tanrı tecrübesinin, Tanrı'nın âlemde gerçekleştirdiği iki yönlü bir faaliyetin (kapsama-ifşa olma) diyalektik birlikteliğinin sağlandığı bir idrakî bilinç ile mümkün olabileceği belirtilmişti. İdrakin bu seviyeye ulaşması, Tanrı'ya dair fikriyat zemininde tesis edilebilecek bir kavramsallaştırmanın ötesinde nazari bir görü ve bir keşf ile sağlanabilir. Böylece hem şeyler Tanrı'nın kuşatıcılığı altında bir birlik hem de Tanrı'nın onları ifşasıyla kendi tekillikleri itibarıyla ancak yine onunla irtibatı içerisinde görünür. Bir sürece yayılmış olarak gerçekleşen bir faaliyet izlenimi veren bu zihinsel dinamizm, aslında Tanrı'da eşzamanlı olarak gerçekleşir. Bu açıdan Tanrı'yı tecrübe etmek demek, şeylerde akan bu dinamizmi ve canlılığı görmek ve ona şahitlik etmek anlamına gelmektedir. İşte bu bölümde bu idraki yükselmenin mahiyetine dair bir inceleme gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

Cusa, imkân problemini ele aldığı *De Possesst*<sup>67</sup> adlı eserinde, imkânın varlığı düşüncesinin, bütün duyuların, aklın ve idrakin ötesinde mistik bir görüyle elde edilebileceğini belirtmektedir. Bu tecrübî hâl, bütün bilişsel

<sup>65</sup>Arienne County, "Absolute Art: Nicholas of Cusa's *De Visione Dei*", *Religion and the Arts* 16/ (2012), 468.

<sup>66</sup> County, "Absolute Art: Nicholas of Cusa's *De Visione Dei*", 475.

<sup>67</sup> Kitabın adı olan *De Possesst*, "İmkân Vardır" (Possibility Exist) ifadesinin kısaltılmış halidir.

güçlerin nihai noktası ve bilinmeyen Tanrı'nın ifşasının başlangıcıdır. Bütüncül bir gerçeklik görüşünü merkeze alan bu bilme türü, varlığa yönelik çıkarımsal bilmeden farklı bir yol açma girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu noktaya ulaşan hakikat yolcusu, hakikat dışındaki her şeyi geride bırakarak kendi görünmezliğini koruyan Tanrı'ya ulaşma adına aslında daha büyük bir imkâna sahip olamayacağını fark eder. Böylece büyük bir arzu ile, Güneşin doğarak karanlığı yok etmesine şahitlik etmesi gibi, onun kendini kendisine açtığını fark eder. Cusa bunu, "Tanrı'nın, kendisine en derinden bir imanî arayışla yönelen kimselere, kendisini onların Yaratıcısı olarak açması" <sup>68</sup> şeklinde açıklar. Cusa'ya göre, Hakikate doğru yükselmek isteyen, kendi idraki de dâhil olmak üzere her şeyi geride bırakmalıdır. Çünkü Sonsuz Güç, sonlu olanla kavranamaz. Özellikle de Ebedi Varlığın nasıl olup da her şeyde olduğu ve ebediliğin bütünüyle şu anda nasıl mevcut bulunduğu gibi sorularla ilgili olarak, zıplama tahtası örneğini verir. Cusa, topacı çeviren kol ne kadar güçlü ise, topaç o kadar hızlı döner ve ne kadar hızlı dönerse dönüşünü algılamak o kadar güçleşir, diyerek güç ve hareketle duyuşsal algılama arasındaki ters orantıyı örnekendirir.<sup>69</sup> İşte Cusa, bu şekilde paradoksal bir durum olarak, idrakte ulaşılan bu idrakî yetersizlik tecrübesi ile ancak varlık olan ile varlık olmayanın üzerine bakışını yönelterek onları kuvveden fiile çeviren Evvelin seyrinin mümkün olduğunu ifade eder.<sup>70</sup>

Cusa, görmeyi bilmeye çeviren, onu berraklaştıran ve mükemmelleştiren bir ayırma gücünün olmaması durumunda, gözün göreceğini ancak bilmeyeceğini belirtir. Akıl, duyuşsal verileri kullanarak çıkarımlarda bulunur. Ancak zihin olmadığı sürece o da çıkarsadığı şeyleri bilemez.<sup>71</sup> Okuma faaliyeti üzerinden örneklendirecek olursak, duyuşsal olarak fark edilen harfler, aklın gücü sayesinde ayırma, birleştirme vb. işlemlere tabi tutularak bunlardan elde edilen verilere göre bir takım çıkarsamalar yapılır. Okuma, bu şekilde gerçekleşmiş olsa dahi henüz bilme gerçekleşmiş değildir. Cusa, okumada bu seviye ile bununla birlikte bilme ve anlama edimlerini gerçekleştirmeyi birbirinden ayırır. Bu ikinci seviyede, işe aklın daha karmaşık işlevleri ve dolayısıyla da zihin girmiştir. Burada artık hüküm vermeden bahsetmek gerekir. Cusa, canlı bir töz olarak nitelendirdiği zihnin sesini insanın kendi içerisinde hissettiğini ve bir yargıda bulunurken

<sup>68</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), 921.

<sup>69</sup> Cusa, *De Possess*, 923.

<sup>70</sup> Cusa, *De Possess*, 928.

<sup>71</sup> Nicholas of Cusa, *Idiota De Mente, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 548.

onu tecrübe ettiğini ifade eder. İçimizde tecrübe ettiğimiz bütün manevi güçler içerisinde Sonsuz Töz'e ve Mutlak Form'a en çok benzeyen odur. Bu yönüyle onu bedene canlılık veren ruh diye adlandırılır. Aynı zamanda o, rasyonel, idrakî bir güç içerir. İnsanda bedenden önce gelen bir yeti olarak zihin, zamansal değildir ve adeta karanlıkta görmeye benzer. Görmenin göze önceliği, fiili varlık olması açısından değil tabiatı gereği olduğu gibi, zihnin de şeylere önceliği, onların aslını kendi içinde kavramsal olarak barındıran "tanrısal bir kaynak" olması yönüyledir ve o, Tanrı tarafından bedenlere yerleştirilmiştir.<sup>72</sup>

Cusa'ya göre, zihnin bu gücü elde etmesi, tezahürü olduğu Asıl olandan dolaydır ve Tanrı tüm tezahürlerin aslıdır. Dolayısıyla o, zihinde tezahür ettiğinde, içinde barındırdığı şeylerin asılları, zihinde obje ile mutabık kalır ve kuvve halindeki bilgi, zihin ortamında ve onun tarafından fiile dönüşerek yargıda bulunma faaliyeti gerçekleşir. Cusa bunu, çok büyük bir ustalıkla parlatılmış bir elmasın incelikle sivriltilmiş ucundan yansıyan ışık huzmelerinin şeylere yansımalarına benzetir. Onun ucuna bakarak şeylerin formları hakkında bir kanaate ulaşmak ve ondan yansıyan ışıkla şeylerin benzerliğinden hareketle aradaki benzerliği görerek elmasın etkisini fark edebilmek, zihnin idrak boyutuyla harekete geçirilmesi anlamına gelir.<sup>73</sup> Cusa, böylece ortaya çıkan yargıda bulunma faaliyetini zihnin eşyayı yaratması şeklinde anlar ve meseleyi şu örneklerle açıklar:

"Diyelim ki, karşısındakini yansıtan bir kaşık yapmak istedim. Bunun için benzerlerinden daha kaliteli bir odun parçası buldum. Birçok araç kullanarak ve uygun oranlarda onu yontarak istediğim nitelikte bir form elde ettim. Daha sonra da onun yüzeyini özenli bir şekilde parlatarak kaşığın formunu aynanın formuna benzettim. Böylece o kaşıkta birbirinden farklı türde birçok ayna (düz, çukur, tümsek) oluşmuş oldu... Burada aynanın formu, kaşığın formuna göre zamansal bir önceliğe sahip değildir. Bu form, kaşığın mevcut formuna onu mükemmelleştirmek için sonradan eklenmiş olsa da. Sonuç itibarıyla aynanın formu, içerisinde kaşığın formunu da barındırmaktadır. Üstelik kaşık olmak, aynanın özünde bulunmadığından aynanın formu kaşığın formundan bağımsızdır. Diğer yandan eğer bu işlem sırasında yapılan düzenlemeler, kaşığın formunu bozacak düzeye erişmiş olsaydı, o artık kaşık olmazdı. Buna rağmen aynanın formu varlığını sürdürecekti. Aynı şekilde Tanrı da tanrısal faaliyetler yoluyla uygun bir maddeden en mükemmel bir şekilde ortaya çıkan bir canlılığa neden olan birbiriyle uyumlu bir yapı var eder.

<sup>72</sup> Cusa, *Idiota De Mente*, 547.

<sup>73</sup> Cusa, *Idiota De Mente*, 549.



Bu uyuma yansıtıcı bir ayna olarak da zihni ekler. Böylece hem insan, varlığını kendi formunda devam ettirirken hem de ona sonradan eklenen zihin, kendini var edene ayine olur ve onu kendinde tezahür ettirir.”<sup>74</sup>

Cusa, idrakin hakikat arayışında bu seviyeye gelmesinde Tanrısal lütuf kadar önemli olan bir diğer hususun, bireyden kaynaklanan istek, cehd ve devamlılığa imkân sağlayan pratik bir eğitim olduğunu belirtmiş ve bu meseleyi *De Beryllo*<sup>75</sup> adlı eserinde detaylı bir şekilde incelemiştir. Beryl sayesinde ulaşılabilecek ilk hakikat, Evvelin tek olduğu gerçeğinin idrakidir. İdrak, özümseme yoluyla çalışır. Özümseme kendine benzetme demektir. Bir şeyle karşılaşan zihin, onun bilişsel açıdan benzerini üreterek onu kendine benzetir. Bununla birlikte Cusa, bu sırada zihnin de objesine benzediğinden bahseder. Öyle anlaşılıyor ki o, buradaki durumu karşılıklı bir etkileşimin yaşandığı diyalojik bir süreç olarak düşünmektedir.<sup>76</sup> Zihnin buradaki faaliyetiyle salt izlenim kaynaklı pasif bir yansıtmanın ötesinde, objenin algısal formunun üretildiği bir inşa faaliyetinden bahsedilmektedir. Böylece maddi objelerin duyusal seviyede algısal benzerleri, muhayyile seviyesinde algısal objenin benzeri olan imge ve akli seviyede ise bunların bir araya gelmesiyle oluşan idraklerin inşası anlamına gelmektedir.<sup>77</sup> İşte Yaratıcı İdrak, her şeyi kendini tezahür ettirmek için varlığa getirmiş ve kendi azametini göstermek için kendini kendi fiillerinin nihai amacı haline getirmiş olduğundan, kendi gerçekliğini seyretme kapasitesi olan tözler yaratmıştır.<sup>78</sup> Cusa, bu şekilde Tanrı'nın keşfiyle nefsin bu idrakî derinliğe ulaşması hâlini, bir tür içsel rahatlama ya da gönül ferahlaması olarak değerlendirir. Nefsin, Tanrı'nın lütfuyla gıdalandığı bu tecrübî hâl aynı zamanda onun manevi canlılığını artıracak mahiyettedir. Cusa, bunu susuzluktan kavruulan birinin sonsuz yaşam pınarından kana kana su içmesi olarak nitelendirir. Nitekim

<sup>74</sup> Cusa, *Idiota De Mente*, 550.

<sup>75</sup> Kitap, adını parlak, beyaz ve pürüzsüz bir taş olan “beryl” taşından almaktadır. Taşın özelliği hem iç bükey (çukur) hem de dış bükey (tümsek) olmasıdır. Cusa, diyalektik metodunun temel kavramları olan kapsama ve ortaya çıkarmayı bu örnekten hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Bu taş, iç bükey olma vasfıyla kendisine gelen ışığı bir merkezde toplayarak kapsamakta (dürmekte), dış bükey olma vasfıyla ise dağıtarak yaymaktadır. Bu taşı kullanarak bakan birisinin normal şartlarda daha önce göremediği şeyleri görebileceğini ifade eden Cusa, şöyle bir faraziyyede bulunmaktadır. “Eğer hem maksimum hem de minimum forma sahip bir ‘beryl’ bizim idraki gözlerimize uysa ve bizler onunla bakabilseydik, bu taş aracılığıyla görülemez olan her şeyde, Evvel olanı görebilirdik.”

<sup>76</sup> Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 17.

<sup>77</sup> Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, 18.

<sup>78</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), 793.

insanın tabiatı da nihai anlamda böyle bir yaşama ve mutluluğa meyyaldır. Bu duruma yol açan en önemli unsur olan aşk olmaksızın iman nihai noktaya erişemez ve canlılığını muhafaza edemeyerek ölür.<sup>79</sup> Bununla birlikte ona göre, Kendinde hakikatin kavranılamaz oluşu, bir vak'a olsa da, ona farklı şekillerde muttali olmak mümkündür. Bu anlamda Tanrı'nın kendini açan farklı varlık modaliteleri, idrakî olduğundan, her ne kadar Tanrı ulaşılamaz olsa da, duyuşal görüngünün hakikati karartıcılığı bir yana bırakılırsa bizim akli ruhumuzun saflığı ile bir tür görü sağlanabilir. Cusa, "rü'yet" olarak adlandırdığı bu durumun yalnızca idrake açık olduğunu söyler. Mutlak Hakikatin bu şekildeki tezahürü, nihai olduğundan, idrakin yaşamsal mutluluğa erişmesi mümkün olabilir.<sup>80</sup>

Cusa, böyle bir idrakî vukufun standart bir şekilde gerçekleşmediğini belirtmek üzere düz ve tümsek ayna örneğini verir. Buna göre, düz aynalarda normal büyüklükte görünen şeyler tümsek aynalarda normalden daha küçük görünürler. Evvel olan Yüce Tanrı'nın kutsal bir yansımasının olduğu varsayılırsa, bu yansımanın hakikat aynasında kusursuz, tamamen doğru, en mükemmel ve sınırsız olduğu düşünülebilir. Bütün yaratılanlar farklı biliş seviyelerinde olduğundan bunlar arasında akli varlıkların diğerlerine göre yansıtıcılık konusunda daha avantajlı aynalar olduğu söylenebilir. Bunlar, canlı, akıllı ve özgür olduklarından, onların kendilerinde tümsek, düz ve parlak olduğu tasavvuru, aslında bütün aynalardaki yansımalarda farklı şekillerde görünen, bir ve aynı parlaklıktır. Hakikat Aynası (Tanrısal zihin) en düz, yansıtma konusunda en mükemmel olduğundan, diğer bütün aynalar onda oldukları gibi görünür. Ancak çukur ve tümsek diğer bütün aynalarda, Hakikat Aynası normal boyutlarında değil, aynanın yansıtma üzere aldığı görüntüyü kendi sınırlılıkları içerisinde gerçekleştirdiği sapmalara göre oluşturduğu bir görüntü meydana getirir.<sup>81</sup> Her bir ayna, Hakikat Aynasından yansıyan ışığı, kendi kapasitesince alır. Basitlik, kapsanmışlık, parlaklık, temizlik, düzlük gibi nitelikler, Tanrı'nın azametini seyretme niteliğini belirler. Bu tecrübî idrak seviyesine ulaşmak için duyuşal aynaların sayısal bağıntılarından zihinsel olarak ayrılmak, kavrayışı zaman ve mekândan bağımsızlaştırmak ve temiz bir akılda zihnin hakikati seyredebileceği bir akli yansıtma seviyesine ulaşmak gerekir.<sup>82</sup> Bundan

<sup>79</sup> Nicholas of Cusa, *De Docta Ignorantia, Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah : Paulist Press, 1997), 199.

<sup>80</sup> Nicholas of Cusa, *De Filiatione Dei, A Miscellany on Nicholas of Cusa* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994), 346.

<sup>81</sup> Cusa, *De Filiatione Dei*, 347.

<sup>82</sup> Cusa, *De Filiatione Dei*, 348.

dolayı en saf idrakte hakikat idrak olduğundan, idrak daima anlama ve yaşama aktivitesinin içinde olacaktır. Bu birlik içerisinde Tanrısal idrak her şeyi kendi ile bir uyum içerisinde kuşatmakta ve her şeyi kendi kılmaktadır. Bu, aynı zamanda birliğin her şeyde paylaştırılarak, idrakî sezgi içerisinde varlığın her şeye paylaşıldığı ya da her şeyin varlıktan pay aldığı bir faaliyete dönüşür.<sup>83</sup>

Cusa'ya göre, idrakin harekete geçmesi için gerekli olan bu yetkinleşme durumu, nihayetinde iyi olana doğru gerçekleşen bir süreklilik arz eder.<sup>84</sup> İyinin ötesinde ve ondan farklı olarak herhangi bir varlık tanımlamasının kalmadığı bu tecrübî hal, bu şekilde bir birliklilik tesis etmekte ve aslında bütün varlıkları kendine eş kılmaktadır. Dolayısıyla artık hakikatinden bahsedilebilecek tek şey odur. Cusa, idrakî ruhta bulunan her şeyin, kendi ile uyumlu bir varlık modalitesi içerisinde var olduğunu iddia etmektedir. Bu açıdan şeylerde bulunan iyilik, güzellik, büyüklük, hakikat vb. nitelikler buna göre gerçeklik kazanır. Dolayısıyla onlar Tanrısal idrak ile akli idrak ve duysal idrakte farklı tezahür eder ve böylece kavramsal ya da bilinebilirlik açılarından ona göre değerlendirilirler. İdrak, bu niteliklerle bir arada bulunmakta ve kendini kendinde bu şekilde seyretmektedir. Bu durum, onun kendi idraki anlamda iyi olanı, Mutlak İyi ile irtibatlandırarak ve onun tarafından kapsanmış olarak anlamasını sağlar.<sup>85</sup> O, büyüklük, hakikat vb. nitelikleri de aynı şekilde anlayabilir. Yine aynı şekilde kendi idrakî bilgeliği yoluyla her şeyden bağımsız bir Hikmet kavramsallaştırması yapar ve onunla da şeylerin düzenini seyreder ve onları tefekkür eder. Cusa, böylece özümseme olarak tanımladığı bilgiyi, idrakle ilişkilendirir. Bu bağlamda idrakin her şeyi kendinde hayatla irtibatlı canlı bir yapı olarak adeta bir aynada yansımış gibi gördüğünü belirtir. İdrak kendine baktığında, kendinde bütün özümsemiş şeyleri görür. Bu özümseme, Yaratıcının ve her şeyin yaşayan görüngüsüdür. Ancak idrak, hiçbir şeyden farklı olmayan Tanrı'nın, canlı ve idraki görüngüsü olduğundan, kendisine bakıp onun böyle bir görüngü olduğunu fark ettiğinde, kendi Aslının nasıl bir şey olduğunu temaşa edeceğini ve onun Tanrı olduğunu şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde bileceğini belirtir. Yine o, kendi tasavvurunun yetkinliği nispetinde Tanrı'nın iyiliğini tasavvur edebileceğini ya da düşünebileceğini ve dolayısıyla da onun her şeyden büyük olduğunu bilebileceğini ifade eder.

<sup>83</sup> Cusa, *De Filiatione Dei*, 349.

<sup>84</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), 1306.

<sup>85</sup> Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 1309.

Onun idrakî olarak her şeyi kapsayan büyüklüğünü gördüğünde ise kendi Tanrısının asıl büyüklüğünün, büyüklük alanını aştığını fark edeceğini, dahası ontolojik olarak kendinin ötesini görebileceğini belirtir. İdraki arayışın sağladığı yetkinliği fark ettikçe, kendi içinde daha da derinleşir.<sup>86</sup> Dolayısıyla Tanrı'yı görme demek, görülemez olanı görülebilir olanda görme demektir.<sup>87</sup>

### Sonuç

Bir uyum filozofu olan Nicholas of Cusa, diyalektik yöntemle oluşturduğu felsefesinde "idrak" kavramını mistik temelli teolojisinin merkezine koymuştur. Tanrı'yı tecrübe etmeyi bir tür yetkinleşme olarak gören Cusa, bu tecrübenin gerçekleşmesindeki en büyük engeli zıtlıkların ötesine geçme konusundaki idrakî yetersizlik olarak değerlendirmiştir. Bu duvarın aşılması hem Tanrısal rüyeti hem de insanın bu dünyada elde edebileceği en büyük lezzeti beraberinde getirecektir.

Cusa felsefesine bakıldığında, onun geneline yayılmış bir insan vurgusu hemen göze çarpmaktadır. Antik felsefenin insan anlayışını, Skolastik felsefeden farklı olarak, teolojik bağlamla sınırlı olmayan bir bakış açısıyla yeniden üretmeye çalışan Cusa, bu açıdan insana yönelik bütüncül bir bakışın imkânlarını araştırmış, öne çıkardığı bireysellik vurgusu ile Rönesans ruhuna uygun bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yaklaşımını dinî tecrübe konusundaki görüşlerine de uygulayan Cusa, bu tecrübe sırasında insanın pasif bir konumda olmadığını savunmuş ve onun gösterdiği katılım iradesini önemsemiştir. Genel itibarıyla felsefesiyle uyumlu bir şekilde ortaya koymuş olduğu dinî tecrübe görüşünde, Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisini, birlikte değerlendiren Cusa, Tanrısal birliğin âlemdeki tezahürünün hem âlemi kapsayıcı hem de bu tezahürün her bir şeyde kendini ifşa edici vasfını vurgulamış ve insan anlayışını bu iki perspektifi bir arada tutan bir yaklaşımla geliştirmiştir. Dolayısıyla bu anlayış içerisinde, insana has bir tecrübe olarak dinî tecrübe, insanın bu Tanrısal faaliyetlere zihinsel olarak katılan, şahitlik eden bir varlık olabileceği varsayımından hareketle anlaşılmalıdır. Skolastik felsefenin insan görüşünden radikal bir şekilde farklılık gösteren bu yaklaşımda dinî tecrübe, farklı süjelerin gerçekleştirdiği ortak bir faaliyet olarak vurgulanmıştır. Cusa'nın bu konudaki görüşlerinin, hem içerik hem de dil açısından, eklemlendiği geleneğe katkı sunduğu, özellikle de mistik ve matematiksel yöntemle edindiği sezgisel içeriği ifade etmek üzere kullandığı metaforik ve paradoksal dilin, anlaşılması zor

<sup>86</sup> Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 1309.

<sup>87</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1156.

meselelerde zihni açıcı bir etki oluşturduğu söylenebilir.

Cusa'nın dinî tecrübe anlayışının çok katmanlı bir yapı arz ettiği görülmektedir. O, dinî tecrübeyle, insanın Tanrı tecrübesini değil, Tanrı'yla birlikte gerçekleştirdiği bir tecrübeyi anlamaktadır. Bu açıdan Cusa, Tanrı-insan ilişkisini Tanrı tecrübesi bağlamında açıklarken insanın konumunu pasif bir etkilenme ilişkisi olarak görmez. Haddi zatında bu tecrübe, epistemolojide tecrübe kavramının doğal bir içerimi olarak kabul edilen türden bir özne-nesne ilişkisi olarak değerlendirilmez. Bu noktada insanın, epistemik yetileri itibariyle nasıl tanımlandığı önem kazanmaktadır. Zihnin idrakî bir faaliyetle gerçekleştirdiği düşünülen bu tecrübe, sıradan insani edimlerin özel bir şekilde gerçekleşmesi olarak açıklanmıştır. Bu anlamda duyusal tecrübeden başlamak üzere, muhayyile, akıl ve idrakten her birisi kendi etki alanı içerisinde bu tecrübenin gelişmesine katkı sunmaktadır. Bu nazarla Ebedi olana bakıldığında varlığın yaratılma imkânının da idrakî olarak görülebileceğini ifade eder. Bu idrak seviyesinde her bir yaratılan kendisini var kılan Tanrısal Zihnin mükemmel bir tezahür faaliyetinin yansıdığı varlıklar olarak mümkün olabilecek en iyi şekilde varlık bulmaktadır. Bu varlık buluş belli bir düzen içerisinde, zamana tabi olarak duyusal idrak seviyesinde kavranmaktadır. Burada önemli olan husus, bunların yetersizliğine dair bilincin canlı tutulmasıdır. Cusa'da bu bilincin oluşması her bir aşamanın yetkin bir şekilde geçilmesiyle mümkündür. Cusa'nın "idrakî rüyet" olarak adlandırdığı bu yetkinlik sağlandığında, sezgi oldukça zengin ve çeşitlilikler içeren bir bütünlükle birçok zihinsel ve duyusal edimin birlikteliğini sağlayan bir unsura dönüşür. İnsan açısından bu tecrübe, kendi bilişsel sınırlarını zorlayarak, zihinsel görüşünün etki alanını bizatihi kendini keşfetmesini sağlayabilecek bir genişliğe ulaştırdığı bir süreç olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla onun gerçekleşmesi, ciddi bir alt yapı ve donanım ile ruhsal bir hazırlık gerektirmektedir.

İşte dinî tecrübedeki bu bireysellik vurgusu, insanın ortaya koyması gereken bir tür katkı payı olarak görülebilecek bir katılımı gerekli kılar. Her ne kadar bu katılım çabası dinî tecrübenin yaşanmasında, gerek şart olsa da yeter şart değildir. Tanrı'yı tecrübe etmeyi bir tür yetkinleşme olarak gören Cusa, bu tecrübenin gerçekleşmesindeki en büyük engeli duyusal ve akli alandaki zıtlıkların ötesine geçme konusundaki idrakî yetersizlik olarak değerlendirir. Bu duvarın aşılması hem Tanrısal rüyeti hem de beraberinde en büyük lezzeti getirecektir. Çünkü Tanrısal lütuf burada asli ve temel şarttır. Bu durumda Tanrı'yı tecrübe etmek demek, Tanrı'yı şeylerde ve şeyleri de Tanrı'da bir birlik içerisinde görmek demektir. Dinî tecrübenin yaşanması sırasında kazanılan lezzet işte varlığa yönelik bu birlik görüşüyle

elde edilebilir.



**Teşekkür:**

-

**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



**KAYNAKÇA**

ARMSTRONG, Karen. *Tanrı Savunusu -Din Aslında Nedir?-*. çev. Şahika Tokel. İstanbul: Pegasus Yay., 2019.

ADAMSON, Peter. *Medieval Philosophy a History of Philosophy Without Any Gaps*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

BLONDEL, Maurice. *Mistisizm*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Dergah Yay., 2008.

BOND, H. Lawrence. "Introduction". *Selected Spiritual Writings* içinde. 3-84. New Jersey: Paulist Press, 1997.

CAPELLE, Philippe. "Philosophy and Mysticism: Toward a Typology of Their Relation". *Philosophy & Theology* 16/2 (2004), 255-268.

COUNTY, Arianne. "Absolute Art: Nicholas of Cusa's De Visione Dei". *Religion and the Arts* 16/ (2012), 461-487.

- 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 Filiatione Dei, A Miscellany on Nicholas of Cusa* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994.
- CUSA, Nicholas of. *De Ignota Litteratura, Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1988.
- 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, 1987.
- CUSA, Nicholas of. *De Possesit, A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1986.
- CUSA, Nicholas of. *De Theologicis Complementis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- 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 Visionei Dei, Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- CUSA, Nicholas of. *Idiota De Mente, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- DUCLOW, Donald F.. "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa". *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 111-129.
- ERTÜRK, Ramazan. *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi -Çağdaş Bir Yaklaşım-*. Ankara: Fecr Yay., 2004.
- FRANCKE, Kuno. "Mediaeval German Mysticism". *Harvard Theological*

*Review* 5/1 (1912), 110-120.

GILSON, Etienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Washington: The Catholic University of America Press, 2019.

HOPKINS, Jasper. *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978.

HOPKINS, Jasper. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.

JAMES, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri -İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme-*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yay., 2017.

KAHVECİ, Kutsi. *Bir Mistik Düşünür Meister Eckhart*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 2014.

KENNY, Anthony. *Medieval Philosophy*. 4 Cilt. Oxford: Clarendon Press, 2005.

KOÇ, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yay., ts.

KOTERSKI, Joseph W.. *An Introduction to Medieval Philosophy*. Oxford: Blackwell Pub., 2009.

MATURA, Thaddee. *Francis of Assisi the Message in His Writings*. çev. Paul Barrett. New York: Franciscan Institute Pub., 2004.

MORAN, Dermot. "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy". *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins. 173-192. Cambridge University Press, 2007.

NASR, Seyyed Hossein. "God Is Reality: Metaphysical Knowledge and Spiritual Realization". *God - Ultimate Reality and Spiritual Discipline* içinde. ed. James Duerlinger. 155-166. New York: Paragon House Pub., 1999.

STACE, W. T.. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Press, 1961.

TEMİZTÜRK, Halil. *Hıristiyan Mistisizmine Giriş*. Ankara: Eskiyeşi Yay., 2021.

TURNER, Denys. *Faith, Reason and the Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TURNER, Denys. *The Darkness of God Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

TÜZER, Abdülatif. *Dinî Tecrübe ve Mistisizm -Felsefî Bir Yaklaşım-*. İstanbul: Dergâh Yay., 2006.





## RELIGIOUS EXPERIENCE IN NICHOLAS OF CUSA

 Fatih TOPALOĞLU<sup>a</sup>

### Extended Abstract

In this study, we tried to discuss Nicholas of Cusa's views on religious experience in two interrelated perspectives, We hope to reveal his contribution to the philosophical tradition that he articulated in terms of language and content by examining his views on the subject in a descriptive way with the first one, and some clues about the possibility of a number of common assessments between the views of mystical schools of religious experience developed in different religious circles, especially in the Islamic Sufi tradition in the second one.

As it is known, medieval thought is mostly defined through the Aristotelian Scholastic philosophy that dominated the period. Undoubtedly, the influence of this philosophy on the period cannot be ignored as a reality. However, degradation of the evaluations to this perspective prevents a correct understanding of both the medieval spirit and the foundations of Western thought in general. However, although it does not seem to be as dominant as Scholastic thought during the period, it can be said that a pronounced mystical trend was effective and that this effect had a philosophical depth that was not limited to the social dimension.

Nicholas of Cusa, one of the important philosophers of the Early Renaissance period, built one of the most important Platonic interpretations of Christian theology with his teaching based on mathematical and mystical intuition. The most remarkable aspect of the Cusa philosophy is the view of religious experience that it forms in accordance with this philosophy. Cusa moved away from medieval mysticism under the influence of Aristotelian Scholastic Logic, which he saw as useless in understanding existence, under the influence of Franciscan, where mysticism had its roots. He also made an

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Trabzon University, topaloglu37@hotmail.com

effort that sees a harmony between nature and spirit and wants to penetrate the whole of existence from this window. Cusa mysticism, in this sense, can be considered as a structure that brings together emotion and knowledge or tries to provide a cognitive content to emotion. However, it should be noted that this information is not a certified information in the sense that we know, but actually a state of consciousness, and an existential orientation towards God is clearly prominent in it. In this respect, it can be said that religious experience in Cusa is closely related to the epistemic endowment of man as a primarily human activity. To put it more clearly, a person acquires a vision of the Absolute Being with his cognitive abilities, receives a share from it in terms of being, and this participation process creates a deep state of consciousness and experience in him.

Cusa has quite competently placed intuitive discovery at the center of his view of being, using geometry effectively in his ontology. In this connection, he adopted a mystical view that man does not contact existence only with the data of the inferential mind, and thus built a language and discourse of a paradoxical nature. The basic concepts on which the philosophy of Cusa is based are absolute, infinite, inexpressible, obscurity, harmony, helplessness, pluralism, experience, understanding, universality, tolerance. Using these concepts, Cusa has tried to weave the walls of its philosophy with a fairly broad perspective God experience of mystical theology.

His understanding of religious experience appears to be a dialogic relationship between God and man. In this relationship, man's experience of himself in God and God's experience of himself in man come together in a dialectical unity. Therefore, in terms of human being, this experience can be defined as a process in which one can push the cognitive boundaries of oneself and enable one to explore the competence area of one's mental vision. It can be said that the main conclusion Cusa tries to reach regarding the God experience is that each individual's singular experience is a face-to-face relationship directly shared with God. Describing this experiential situation as a "mental vision", Cusa thinks that he reaches a holistic understanding of existence and that the point he has reached is actually the realization of a level of consciousness that God experiences himself alongside the experience of God.

When looking at the philosophy of Cusa, a human emphasis spread throughout it immediately stands out. He tried to reproduce the human understanding of Ancient philosophy from a perspective that was not limited to the theological context, unlike Scholastic philosophy. From this point of

view, he explored the possibilities of a holistic view towards human beings, and revealed an approach in accordance with the Renaissance spirit with the emphasis on individuality. Applying this approach to his views on religious experience, Cusa argued that a person was not in a passive position during this experience and cared about the will to participate that he would show. In his view of religious experience, which he adopted in accordance with his philosophy in general, he evaluated the relationship between God-human and God-world together. He emphasized that the manifestation of divine unity in the world was both inclusive and revealing in everything and he developed the human understanding with an approach that holds these two perspectives together. Therefore, he revealed the religious experience as a human experience based on the assumption that person is a being who mentally participates in and witnesses these two divine activities. In this approach, which differs radically from the human view of scholastic philosophy, religious experience is emphasized as a common activity performed by different subjects.

It is seen that Cusa's understanding of religious experience presents a multi-layered structure. This experience, which the mind considers to be realized through an activity of understanding, is explained as the realization of ordinary human actions in a special way. In this sense, starting from sensory experience, each of them contributes to the development of this experience within its own sphere of influence. At this level of understanding, each creature finds existence in the best possible way as beings in which the activity of a perfect manifestation of the Divine Mind that makes it exist is reflected. This being discovery is comprehended in a certain order, subject to time, at the level of sensory comprehension. The important thing here is to keep the awareness of their inadequacy alive. The formation of this consciousness in Cusa is possible by passing each stage competently. When this competence, which Cusa calls intellectual vision is achieved, intuition turns into an element that provides the unity of many mental and sensory acts with a very rich and diversified integrity. Therefore, its realization requires a serious infrastructure and equipment, as well as spiritual preparation. Although this emphasis on individuality in religious experience is seen as necessary as a kind of contribution that people must make, this effort is not enough for religious experience to be lived. Because Divine grace is the main and fundamental condition here. In this case, experiencing God means seeing God in things and things in an ontological unity with God. The taste gained during the religious experience can only be obtained with this vision of unity towards existence.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Religious Experience, Mind, Intellect, Vision.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.

