

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Nicholas of Cusa'da Varlık ve İdrak

Existence and Intellect in Nicholas of Cusa

Fatih Topaloğlu

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı -
Assoc. Prof., Trabzon University Faculty of Theology, Department of
Philosophy of Religion

topaloglu@trabzon.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0725-1588>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Topaloğlu, Fatih. "Nicholas of Cusa'da Varlık ve İdrak". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 211-234. <https://doi.org/10.17335/sakaid.1067452>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Varlığın mahiyeti meselesi, insanın varlığa hangi açıdan muhatap olduğu ile doğrudan ilgilidir. Felsefe tarihinde ortaya çıkmış olan farklı ekoller arasındaki ayrımı oluşturan da, temelde bu mesele karşısındaki tutumlarıdır. Nicholas of Cusa düşüncesinde varlık, insanın salt epistemik yetileri ile vukufiyet kesp edebileceği bir alan değildir. Bundan dolayı Mutlak Varlık, olduğu haliyle kendi mükemmelliği içerisinde kavranamaz. Bunun için öncelikli olarak gerekli olan, aklın bütün olumlayıcı bilgi iddialarından vazgeçtiği bir tür zihinsel arınmadır. Bu, aslında bir bilinç durumudur ve bu düzeye erişen idrak, varlığı kendi kaynağında temaşa eder. Zıtlığın uyumda, çoğulluğun ise birlikte herhangi bir çelişki olmaksızın görüldüğü bu hâl içerisinde, Tanrı artık bir bilgi konusu olmanın ötesinde bir tecrübe konusudur. Cusa'ya göre, insanın iç tecrübesinden hareket eden mistik karakterli bir varlık görüşü ile ancak idrake dayalı yetkin bir bilinç sağlanabilir. Burada artık asıl olan bilme değil, asla bilemeyeceğini bilmedir. Cusa'ya göre, bu idraki seviyeye ulaşmanın yolu ruhsal bir eğitimin yanında Tanrısal lütuftur.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Nicholas of Cusa, Varlık, İdrak, Akıl.

Abstract

The issue of the nature of existence is directly related to the way in which man deals with existence. What makes a difference between the schools in the history of philosophy is their attitudes towards this issue. In the thought of Nicholas of Cusa, existence is not something that a person can realize with purely epistemic abilities. Therefore, Absolute Being cannot be grasped in its own perfection as it is. What is primarily necessary for this is a kind of intellectual purification in which the reason renounces all affirmative claims of knowledge. This actually is a state of consciousness and the intellect that reaches this level contemplates existence at its source. In this state, where opposites appear in harmony and plurality in unity without any contradiction, God is no longer a subject of knowledge but a subject of experience. According to Cusa, only an intellectual comprehension can be achieved with a mystical view of being based on the inner experience of the human being in this way. The main thing is not knowing anymore but knowing that you can never know. According to Cusa, the way to reach this level of understanding is divine grace as well as spiritual education.

Cusa's philosophy, as a method and general approach, took its origin from Plato's philosophy, was shaped by the mystical theological views of Pseudo-Dionysius, and was influenced by philosophers such as Proclus, Erigena, and Augustine. The most distinctive feature of this philosophical tradition is the dialectical method inherited from Plato. Cusa, who has determined his primary goal in both his academic and professional careers as realizing harmony between differences, has also reflected this unifying attitude in his philosophical and theological views, and has used the dialectical method effectively in this context. The importance of the dialectical method cannot be denied in the formation of the theory of "unity of opposites", which he based on *De Docta Ignorantia*, which is considered to be his masterpiece, and elaborated on it from different angles in other works he wrote later. The dialectical understanding, which dominates the whole of Cusa philosophy, is revealed through the teaching of "the learning of ignorance" (*de docta ignorantia*) in his epistemology. Although "ignorance", which is the essential element of the composition in the concept, seems to bring a negative emphasis to the fore, this negativity implies the necessity of an experiential divine vision that goes beyond a discursive theology that can be built on a purely conceptual basis, not as an absolute and final situation, but as a temporary and instrumental situation. Thus, Cusa, who brings together ignorance and knowledge in a common conceptualization, evaluates these two seemingly contradictory situations as an effort to gain a holistic understanding of existence to emphasize a cognitive activity that goes beyond speculative reason. While this level of comprehension admits that the truth of things is inaccessible with language and thought possibilities due to the inadequacy of the human mind, it accepts this comprehension as the solution itself. This level of comprehension, where thesis and antithesis appear in harmony, opens to human comprehension as an effort to see beyond the contradictions in the world.

Cusa advocates a point of view that opposes the limitation of epistemic possibilities of man, who is a finite knower, to mere appearances. Thus, he opposes the approaches that make the knowledge of the particular absolute, and he thinks that such knowledge narrows the possibility

of a universal perspective on existence. The thing that Cusa, who is described as a skeptic because of this attitude, doubts and thinks that he has become aware of as a result of this doubt, is not the possibility of knowledge of the being, but the inadequacy of the knowledge of the particular against the universal knowledge of the being. Here Cusa calls this awareness a kind of ignorance, and the effort to realize this ignorance is "the learning of ignorance".

According to Cusa, the eye sees but does not know unless there is a power of discernment that turns seeing into knowing, that clarifies and perfects it. The mind makes inferences using sensory data. However, unless there is realization, it cannot know what it infers. The fact that the mind acquires this power is because of the Original, of which it is the manifestation, and God is the origin of all manifestation. Therefore, when it manifests in the mind, the originals of the things it contains agree with the object in the mind, and the knowledge in the state of potency is transformed into action in and by the mind environment, and the activity of making judgment takes place. Cusa likens it to the reflection of light in different colors on things, reflecting off the delicately sharpened tip of a masterfully polished diamond. Reaching an opinion about the forms of things by looking at its tip and being able to notice the effect of the diamond by seeing the similarity between the light reflected from it and the things, means activating the mind with the dimension of comprehension.

Cusa's emphasis on ignorance in the face of truth should not be regarded as a kind of fideistic attachment as Cusa explains ignorance not as a mere value, but as a competence that can be obtained after reaching a certain level of comprehension. As a matter of fact, he insists that unknown things cannot be truly loved. Where there is no love, there is no real faith. The leap of faith that takes place as a result of this is never considered an unjustified and arbitrary activity for Cusa. He is in favor of preserving his comprehension-oriented approach to a healthy faith until the end. Making a distinction between what is contrary to reason and what is beyond reason, Cusa states that dogmas that cannot be understood empirically may well be theologically plausible.

This study was conducted to address the possibilities revealed by the in-depth and versatile perspective of Nicholas of Cusa's philosophy. In this respect, it can be said that Cusa has made a considerable contribution to the philosophical tradition in which his philosophical and theological thoughts are articulated. On the other hand, we are of the opinion that important results for the understanding of existence can be revealed by examining this philosophy in a comparative way with both philosophical and mystical thoughts that have emerged, especially in Islamic thought.

Keywords: Philosophy of Religion, Nicholas of Cusa, Existence, Intellect, Reason.

Giriş: Nicholas of Cusa Düşüncesinin Felsefi Soy Kütüğü

Varlık, bir mesele olarak insanın mevcut kognitif yetileri ile ulaşabileceği nihai sınırdır. O, her ne kadar tecrübi ve yaşamsal olarak hissedilir bir gerçeklik olarak düşünülebilirse de, kavramsal olarak tanımlanabilir olmaktan çok uzaktır. Bu yönüyle her şeyin temelidir ve onu tanımlayacak yetilerimiz, onu önceleyebilecek yetkinliğe sahip değildir.

Varlık meselesi, bu meseleye muhatap yegâne varlık olan insanla ilişkilendirildiğinde, tam olarak neyin varlık diye nitelendirilebileceği sorusu kaçınılmaz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bir şeyi tecrübe etmekle onu bilmek, her ne kadar bazı irfani ekollerde durum farklı olsa da, aynı şey olmadığı gibi, ona dair teorik birtakım bilgilere sahip olmak da tecrübi bir katılımı gerekli kılmaz. Bu durum varlık gibi var olan her şeyi kapsayan ve hatta aşan, onlara kaynaklık ve temel teşkil eden üst bir kavram için çok daha yaşamsal ve dramatiktir. Dolayısıyla onun mahiyetinin hangi yönlerden insanın bilme imkânlarının kapsamına girdiği, değişmeyen sabit bir yapıda mı olduğu yoksa de-

gişen ve oluşan bir mahiyet mi arz ettiği ya da her ikisi birlikteyse bu durumun nasıl anlaşılabilirliği gibi sorular farklı yoğunluk seviyesinde olsa da yüzyıllardır düşünce tarihinin gündemini meşgul etmektedir.

Bu konudaki tartışmanın Parmenides'le birlikte teorik olarak başladığı söylenebilir. İdrak etmeyi var olmak olarak değerlendirerek düşünceyi varlığın önüne koyan Parmenides, her ne kadar varlık tecrübesinin ancak bütüncül bir varlık kavrayışı ile mümkün olabileceği şeklindeki görüşüyle hakikate bir yönüyle işaret ediyormuş gibi görünse de, içinde bulunduğumuz şeyler âleminin bu kavrayıştaki rolü konusunda tatmin edici bir yaklaşım ortaya koymamıştır, denilebilir. Bunu fark eden Platon, hakikat merkezli bir âlem tasavvuru ile varlığı, gerçek varlık ve sözde varlık olarak ikiye ayırmış, sözde varlığın ruhu (psüke) yanıltan etkisine karşı, aklın (nous) bir faaliyeti olarak idrak (noesis) ve düşünce (dianoia) şeklinde birbiriyle ilişkili iki edimi gündeme getirmek suretiyle meseleye farklı bir boyut kazandırmıştır. Böylece hem duyu yetimizi aşan varlık sahası (noeton) insanın bilme yetisinin kapsadığı alan dışına çıkarılarak göz ardı edilmemiş hem de duyusal alan (horaton) gerçek varlıkla ilişkilendirilerek kendi içerisinde bir gerçeklik kazanmıştır.¹

Felsefesini insanın noetonu müşahade etme imkânı meselesi üzerine bina eden Platon, ruhun tabiatının buna müsait olduğunu düşünmektedir.² Ruhun ortaya koyacağı bir idraki çaba ile akıl, potansiyelini harekete geçirebilir ve böylece aslında zaten öncesinde sahip olup sonradan unuttuğu hakikatin bilgisine (episteme) yeniden ulaşabilir.³ Bu açıdan Platon'un epistemolojisi, varlık meselesiyle ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiğinden aslında "metafizik bir epistemoloji" olarak adlandırılabilir.⁴ Platon'un kısaca bahsetmiş olduğumuz bu varlık ve bilgi görüşü, başta Yeni Platonculuk olmak üzere birçok felsefi ekol tarafından yorumlanarak geliştirilmiştir.

Aklın salt araçsal, akıl yürütme faaliyetinin ise pragmatik bir bağlama indirgenmemesi gerektiği düşüncesini savunan Platoncu geleneğin temel vurgusu, varlığı anlama konusunda insan aklının yetkinliğine dair sahip oldukları inançtır.⁵ Aklın kavramsal olarak Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi açısından kritik bir konumda ele alındığı bu anlayışa göre, sanki iki farklı şey arasında cereyan ediyormuş gibi görünen bu ilişkisellik, haddi zatında gerçek

- 1 Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê -Sanat Felsefesinin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme-* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016), 115.
- 2 Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 42; Plato, *Republic*, çev. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publications, 2004), 206.
- 3 Platon, *Menon*, çev. Özlem Sinal Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 45.
- 4 Nicholas P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology", *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 278.
- 5 Stephen R. L. Clark, "A Plotinian Account of Intellect", *American Catholic Philosophical Quarterly* 71/3 (1997), 422.

varlığın kendinde gerçekleşen bir etkinliktir.⁶ Çünkü tözsel olarak en yetkin varlıktan kaynağını almıştır.

Platoncu düşünce geleneğinin teolojik bağlamda önemli kavşak noktalarından birisi olarak kabul edilebilecek olan St. Augustine ise idraki, varlığın hakikatini öğrenebilmesi için insana Tanrı tarafından bahşedilmiş bir lütuf olarak değerlendirir.⁷ Böylece Platon'un varlığın hakikatini ancak hatırlama faaliyeti ile mümkün gören anlayışının yerine Augustine, Tanrısal aydınlanma ile elde edilebilecek olan bir idrak fikrini koymuş olmaktadır. Yine bu geleneğin önemli isimlerinden birisi olan Pseudo Dionysius, eserlerinde idrake konu olabilecek kutsal bir bilginin (episteme) izini sürmüştür. Ona göre, bir insanın Tanrısal yolculuğu, Nihai Gerçekliğin bilinmezliğinde son bulan bir birlik idrakinden ayrılamaz. Yöntemini "bilgisizlik" üzerine kuran bu anlayışa göre, hakikatin bilgisi en derin anlamıyla bütün göreceli bilgileri kendinde bir araya getiren bu Kutsal idrakten kaynağını almaktadır.⁸ Bu bağlamda bahsedeceğimiz son filozof olan John Scotus Eriugena'ya göreyse, insanın varoluş gayesi olan kutsal bilgiye ulaşması, bütün nedenlerin Tanrı'dan geldiği konusundaki idrakte yatar. Bu aşamada akletme edimi, Tanrısal bir aydınlanma ile kutsal bir nitelik kazanır ve şeylerin özlerine dair bir idrake erişir. Bilmekle var olmanın ayniyet kesbettiği bu durumda idrak en üst nesnesine yani Tanrısal bilgiye dönüşür.⁹

Nicholas of Cusa'nın, eserlerinde sıkça atfı yaptığı ve felsefi görüşlerini oluştururken kendisine rehberlik ettiğini belirttiği Platoncu varlık-bilgi anlayışının başlıca uğrak noktaları olarak nitelendirilebilecek bu filozofların konuyla ilgili yaklaşımlarını bu şekilde kısaca özetledikten sonra artık Cusa'nın meseleyi nasıl ele aldığına geçebiliriz.¹⁰

1. Felsefi Arka Plan

Cusa felsefesi, yöntem ve genel yaklaşım olarak Platon felsefesinden kaynağını almış, Pseudo-Dionysius'un mistik nitelikteki teolojik görüşleriyle şekillenmiş, Proclus, Erigena ve Augustine gibi filozoflardan etkilenmiştir. Bu felsefe geleneğinin en belirgin özelliği, Platon'dan tevarüs ettiği diyalektik yön-

6 G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi -Platon'dan Ortaçağ Felsefesine-*, çev. Doğan Barış Kılınc (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019), 332.

7 Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, çev. L. E. M. Lynch (New York: Vintage Books, 1967), 82.

8 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), 20.

9 Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 21.

10 Cusa'nın eserlerinde atıfta bulunduğu geniş bir literatür listesi için bk. Dermot Moran, "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins (Cambridge University Press, 2007), 174.

temdir. Gerek akademik gerekse mesleki kariyerinde öncelikli amacını farklılıklar arasında bir uyum gerçekleştirme olarak belirlemiş olan Cusa, bu birleştirici tutumunu felsefi ve teolojik görüşlerine de yansıtmuş ve bu bağlamda diyalektik yöntemi etkin bir şekilde kullanmıştır. Özellikle başyapıtı olarak kabul edilen *De Docta Ignorantia*'da temellendirerek daha sonra yazdığı diğer eserlerinde de farklı açılardan detaylandırdığı, “zıtların birliği” teorisinin şekillenmesinde, diyalektik yöntemin önemi yadsınamaz.¹¹ Bu uyum felsefesinin temellerini özellikle Platoncu düşünce sistemi içinde kritik önemdeki tümel-tikel, aynı-gayrı, bir-çok gibi kavramların birlikte nasıl anlaşılabileceği düşüncesi üzerine inşa etmiştir.

Cusa, uyum düşüncesinin muhtemel zorluklarını, onları önelediğini düşündüğü bazı kavramlarla aşmaya çalışmıştır. Bunlar; basitlik, sonsuzluk, mutlaklık gibi kavramlardır. Mutlak Varlığa atfen bu kavramların işaret ettiği manaları, bir yandan matematiksel düşünceden elde ettiği sezgisel bakışla diğer yandan mistik tecrübeye etkin olan zihinsel katılımla değerlendirmiş, böylece zihnin sezgisel ve tecrübi olarak gerçekleştirdiği bir faaliyet sonucunda, kendi ifadesiyle bir “idraki bakış”ın elde edilebileceğini düşünmüştür. Ona göre, bu bakışla çıkarımsal aklın (ratio) varlığı anlama konusundaki yetersizlikleri aşılabılır ve akıl, varlığa yönelik daha üstten bir bakışla bizatihi kendi sınırlarına yönelik bir kavrayış geliştirebilir.¹²

Cusa felsefesinin bütününe hâkim olan diyalektik anlayış, onun epistemolojisinde “cehaletin tahsili” (de docta ignorantia) öğretisi üzerinden ortaya konulur. Her ne kadar kavramdaki terkinin asli unsuru olan “cehalet”, olumsuz bir vurgulamayı ön plana çıkarıyormuş gibi görünse de, bu olumsuzluk mutlak bir anlamda ve nihai bir durum olarak değil, geçici ve araçsal bir durum olarak, salt kavramsal temelde inşa edilebilecek söylemsel bir teolojinin ötesine geçen tecrübi bir Tanrısal görünümün gerekliliğini ima etmektedir.¹³ Böylece cehalet ile bilgili olmayı ortak bir kavramsallaştırma içerisinde bir araya getiren Cusa, aslında birbirine zıt gibi görünen bu iki durumu, spekülâtif aklı aşan bir idrak faaliyetini vurgulamak üzere, varlığa dair bütüncül bir kavrayış elde etme çabası olarak değerlendirir. Bu idrak seviyesi, eşyanın hakikatinin insan aklının yetersizliğinden dolayı bir yandan dil ve düşünce imkânlarıyla erişilmezliğini itiraf ederken, bu idrakin kendisini ise aslında çözümün bizatihi kendisi olarak kabul eder. Tezle antitezin bir uyum içinde görüldüğü bu idrak seviyesi, âlemdeki zıtlıkların ötesini görme çabası olarak insani idrake açılır.

11 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 80.

12 H. Lawrence Bond, “Introduction”, *Selected Spiritual Writings* (New Jersey: Paulist Press, 1997), 25.

13 Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 25.

Cusa, sonlu bir bilen olan insanın, epistemik imkânlarının salt görünüşle sınırlandırılmasına karşı çıkan bir bakış açısını savunmaktadır. Böylece o, tikelin bilgisini mutlaklaştıran yaklaşımlara karşı çıkararak, bu türden bilgilerin, varlığa dair külli bir bakış açısının imkânını daralttığını düşünmektedir. Bu tutumundan dolayı septik olarak nitelendirilen Cusa'nın şüphe duyduğu ve bu şüphe sonucunda farkındalık kesp ettiğini düşündüğü şey, varlığın bilgisinin imkânı değil, tikelin bilgisinin varlığın külli bilgisi karşısındaki yetersizliğidir. Bakış açılarının çokluğundan kaynaklı farklılıkların neden olduğu bu şüpheli tutum, empatik bir yaklaşımla, ötekinin de muhtemelen benzer bir hâl içerisinde bulunduğu konusundaki farkındalıkla birleşerek, varlığın incelenmesinde çok daha derin bir idrak seviyesinin oluşmasında ve bütün tikel perspektiflerin dayattığı bu sınırlılıkların ötesine geçme iradesinin oluşmasında etkili olacaktır. İşte Cusa, bu farkındalığı bir tür cehalet, bu cehaletin farkına varma çabasını ise "cehaletin tahsili" olarak adlandırmaktadır.¹⁴

2. Mutlak Varlığın Tanıtılması

Bu bölümde Cusa'nın Mutlak Varlığa yönelik "Cehaletin Tahsili" parantezinde atfetmiş olduğu niteliklere dair görüşlerine değinecek daha sonra bunların idrakiyle ilişkisini felsefi açıdan incelemeye çalışacağız.

2.1. Mutlak Varlığın Bilinmezliği

Cusa epistemolojisinde varlık asıldır ve bilgiyi önceler. Ne duyusal ne tahayyüli ne de akli idrak, Mutlak Varlık modalitesine ulaşabilir. Bu bilme türlerinden her biri, bir evvelki varlık modalitesine işaret eder. Oysa bunlar gerçekliğin kendisi değil, ona işaret eden birer unsurdan ibarettir. Her ne kadar kesinlik açısından en önde görülse de, Mutlak Varlık modalitesinin bilgisi yoktur. Kendisi bütün kognitif aktivitelerimize önsel olarak temel teşkil eden Mutlak Varlık, bu açıdan ancak zihinsel bir temaşa ile izlenebilir. Bu alanda bilgi elde etme çabası, kırmızı renkte bir obje görüp kırmızıya dokunmaya çalışma türünden beyhude bir çabadır. Dolayısıyla Cusa, bizim kognitif yetimizin ve epistemik donamızın objesiyle kurduğu ilişkinin, objenin varlık modalitesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan örneğin algısal görme hadisesinde ışık, objeyi görmemizi sağlarken bizatihi kendisi bilgi nesnesi haline gelmez. Çünkü ışık bu bakış yoluyla bilinebilecek her şeyi epistemik açıdan önceler ve algısal görme hadisesi yoluyla bilinebilir olan şeyler, ışığa dair onun varlığının ötesinde bize bir bilgi sağlamaz.¹⁵

14 Karsten Harries, "Problems of Infinite: Cusanus and Descartes", *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 91.

15 Nicholas of Cusa, "Compendium", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 1386.

Öyle anlaşılıyor ki, Cusa'ya göre, Mutlak varlığın kesinlik ihtiva eden tekil bir bilgisinden değil ona dair işaretlerin sağladığı çeşitlilikler ihtiva eden epistemik olanaklardan bahsedilebilir. Zira tikelde tümele tekabül eden, yalnızca bu işaretlerdir. Ne var ki, hiçbir işaretin, varlığı tam olarak kapsayamayacağı gerçeği, bilme hadisesinde işe koşulan farklı idrak türlerinin, objenin tabiatına uygun olarak ortaya çıkan ve kendi içinde çeşitlilikler barındıran bir faaliyet sonrasında gerçekleşebileceği anlamına gelmektedir. İşte bu çeşitlilik içerisinde bilme objesi ile bilme türü arasındaki korelasyon, bilme hadisesini gerçekleştiren yegâne varlık olan insanın ontik, epistemik, etik ve estetik alanlardaki kapasitesinin kaynağını oluşturmakta, bu alanlarda onun derecesini belirlemektedir. Cusa'nın örneğiyle ifade edecek olursak, her ne kadar bütün hayvanlar canlılıklarını sürdürmek için beslenme ve bunun için de duyularını kullanma konusunda ortak olsalar da, duyularının gelişmişliği ile besin türleri arasındaki ilişkiye bağlı olarak hepsi aynı yeterliliğe sahip değildir. İşte insan da varoluşunun asıl gayesi olan mutluluğa ulaşmak için farklı bilme yollarını kullanır ve bu bilme yolları arasındaki nitelik farkı onun varlık derecesini belirler.¹⁶

Cusa, bu konudaki yaklaşımıyla epistemolojik açıdan Platoncu bir çizgide tercihini ortaya koymuş olmaktadır. Kabaca Platon'un varlığın bilgisini bir tür hatırlama faaliyeti olarak gördüğü bu yaklaşım, varlığın hakikati konusunda da 'bilme'yi olumsuzlamış, ancak üst bir idrake dayalı bir temaşayı (noesis) mümkün görmüştür. Denilebilir ki Cusa, epistemik yaklaşım olarak eşyanın gerçekliği konusunda realist ve insan zihninin bu gerçekliği anlayabilmesi konusundaysa optimisttir. Her ne kadar bu gerçeklik, işaretler yoluyla zihinde birtakım temsillere zemin hazırlıyorsa da, bu temsiller yoluyla eşyanın hakikati ve gerçekte ne olduğunun bilgisi, insan idrakine kapalı olmaya devam etmektedir. O halde Cusa'nın bu konudaki yaklaşımının, eşyanın birtakım özelliklerinin algısal ya da uzlaşımsal yollarla elde edilmesini mümkün kılan bir nitelik arz ettiği söylenebilir.

Cusa açısından sonlu ile sonsuz arasında bir oransallık bulunmadığından ve kıyaslama sonlu büyüklükler arasında geçerli bir ölçümle yapılabilecek bir işlem olduğundan, tabiatı itibarıyla basit olan *Sonsuz Varlık* herhangi bir kıyaslamaya tabi tutularak anlaşılabilir. Zira ona göre sonlu ile sonsuz arasındaki bir benzetme de eşyanın hakikatine tam olarak ulaştırılmaz.¹⁷ Oysa hakikatin kavranılamazlığına yönelik idrak seviyesi arttıkça hakikate yaklaşılr. Duyular, akıl ve idraki kavranabilecek şeyler, tabiatları itibarıyla birbirlerinden o kadar farklıdır ki, onlar arasında mutlak bir eşitlik yoktur. Ancak hiçbir şeyden ne a yır ne de gayrı olan bir *Maksimum Eşitlik* bütün bu anlayış

16 Cusa, *Compendium*, 1387.

17 Nicholas of Cusa, "De Docta Ignorantia", çev. H. Lawrence Bond, *Selected Spiritual Writings* (Mahwah: Paulist Press, 1997), 90.

farklılıklarını aşabilir. Bu açıdan Cusa'nın *Mutlak Maksimum* olarak adlandırıldığı Tanrı, var olabilecek her şey olduğundan o, bizatihi fiildir.¹⁸

İnsanın bilinçli bir varlık olarak mutlak karşısındaki bu durumu, onu mantıksal bir sonucun imkânsızlığı sonucuna götürse de, tecrübi bir idrakin kapılarını sonuna kadar açar ve onu farklı bir bilgi seviyesine yükseltir. Haddi zatında Cusa diyalektiğinde, paradoksal dil imkânları içerisinde "bu alanda, asıl bilgi, bilgisizliktir" şeklinde ifade edebileceğimiz bu tutum, aslında meseleyi dogmatik ve fideistik bir kabule teslim etmeden tamamen farklı olarak, şaşkınlık, hayranlık vb. insani duyguların iştirak ettiği tecrübi bir bilince işaret etmektedir.

2.2. Mutlak Varlığın Dile Getirilemezliği

Cusa'nın epistemolojisi dil ile yakından ilgilidir. Çünkü onda akıl yürütme faaliyeti, somut görüngüler ve tekil tecrübelerle kognitif açıdan içeriklendirilmekte, idraki soyutlama ile kavranmakta ve Tanrı, bu ikisinin (duyulanım ve kavrayış) ötesinde kabul edilmektedir. Burada gerekli olan şey, hakikati kendi sınırlılıkları içerisine hapsedmeyen, ifade yetersizliğini idraki tecrübenin genişliği ile açan, kelimelerin salt literal anlamlarının ötesine geçerek paradoksal kullanımlarına imkân tanıyan bir dil kullanımudur.

Şüphesiz bu hususlar, Cusa tarafından keyfi birtakım tasarruflar olarak değerlendirilmemekte, bu konudaki imkânların Tanrısal bir lütufla insana bahşedildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı burada, bu dil kullanımının ve onun kognitif içeriğinin bir tür garantörü olarak tasavvur edilmektedir. Aslında bu tasavvurun arka planında, Tanrı'nın diyalektik bir yöntemle şeyler arasında mutlak uyum ilkesi olarak düşünülmesi ve dolayısıyla da dilin dünyevi bağlamdaki sınırlılıklarının bir anlamda Tanrısal sınırsızlık içerisinde giderilmeye çalışılması fikri yatmaktadır. Şüphesiz bu dil gerek içerik gerekse söylem açısından duyuşsal verilerden varestedir. Bu açıdan sembolik dilin imkânları, nihai düzeyde kullanıma açılmakta ve fiziksel göz belli bir yere kadar insana yardımcı bir araç olarak düşünülmektedir. Ancak Cusa bu yolun varacağı nihai noktayı mutlağın anlamına ulaşmak değil, anlaşılma imkânlarının bulunmadığı bir anlama olarak kurgulamayı mümkün görmüştür. İşte bu nokta, Cusa'nın tabiriyle, "zihinsel göz"ün devreye girdiği bir aşamayı ifade eder ki, burada artık anlama çok daha geniş manada tecrübi bir faaliyet olarak, görme ya da temaşaya dönüşür. Bu temaşa tecrübesi ise aklın tatmininin çok ötesinde bir lezzet sunar. Tanrı söz konusu olduğunda varılabilecek nihai anlam da budur.

Cusa'nın genel teolojik yaklaşımı her ne kadar negatif teolojinin vurguladığı sınırlılıklara tabi bir tenzihi dile öncelik veriyor gibi görünse de, aslında bu yaklaşımın meselenin ele alınmasında ilk aşama olarak değerlendirildiği

18 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 91.

belirtilmelidir. Bu bağlamda Cusa'ya göre tenzih ile başlamayan bir iman put-perestliktir. Çünkü böyle bir imanın objesi, Tanrı'nın bizatihi kendisi olmanın ötesinde ona dair bir imaj ya da bir algıdan öteye geçmeyecektir. Bu ise Tanrı'ya iman adı altında zihinsel olarak inşa edilmiş bir şeye inanmaktan başka bir şey değildir. Tenzih temelinde "Hakikat" karşısındaki konumunu fark eden idrak, böylece O'nu temaşa yetkinliğine ulaşacak ve bu tecrübi halin sağladığı imkânlardan azami düzeyde istifade ederek, bu hale uygun bir de dil inşa edecektir.¹⁹ Aslında burada negatif ya da pozitif bir teolojik yaklaşımın dışında aklın ve idrakin epistemik yetkinlikleri açısından bir ileri boyuta taşınması iddiasını içeren bir tür mistik teolojiden bahsetmek gerekmektedir.

2.3. Mutlak Varlığın Birliği ve Basitliği

Cusa'ya göre, varlık temeldir ve varoluş temel bir ilkeye bağlı olmak durumundadır. Bu ilke felsefi düşünce içerisinde basit bir töz olarak anlaşılmıştır. Bu töz, varlığa ontolojik bir temel sağlamakla birlikte idrak tarafından doğrudan doğruya anlaşılması açısından aynı zamanda epistemolojik bir dayanak noktasıdır.

Cusa açısından Bir ve Basit olan, her ne kadar bizim idraki kavrayışımıza göre, daha mükemmelse de, ona negatif teoloji dışında ulaşmak mümkün değildir. Aristoteles'in tözün ne nitelik ne nicelik ne de herhangi bir araz olduğunun bilgisinin açık olmadığı şeklindeki görüşünü haklı bulan Cusa, bu yaklaşımı negatif teolojisine bir dayanak olarak ifade eder.²⁰ Dolayısıyla ona göre, bizler ancak zihin gözümüzle, tanımlanamaz basitliğin bizzat kendimiz tarafından oluşturulan hiçbir kavram tarafından kapsanamaz olduğunu bilebiliriz. Böylece basitliğin hakikatinin olumsuz bütünü bilgilerin ötesinde olduğunu gördüğümüzde, Evvel olanın, bütün berraklıkları ve ulaşılabilir ışıkları aştığı gerçeğinden rahatsız olmayız.²¹

Diğer yandan bölünme ve ondan kaynaklı zıtlıklar, Mutlak Maksimumda değil, daha büyük ya da daha küçüklüğü kabul eden varlıklarda mümkündür. Oysa Mutlak Maksimum bütün zıtlıkların üstünde ve onların birliğini ifade etmektedir. O, bütün olumlama ve olumsuzlamaların ötesinde mutlak ve fiili olarak var olduğundan, tasavvur edilen bütün her şeyi kapsamakla birlikte kendisi yokluğu tasavvur edilemez olandır. Mutlak Maksimum olmak, sınırsızlığı, kendi dışında her şeyin sınırı olmasını ve sınırlandırılmazlığı içerirse anlamlı olabilir. Aklın, çelişkileri kendi kaynaklarında bir araya getirme yetisinden mahrum olmasından dolayı, Mutlak Maksimum insani anlayışımızı aşmaktadır. Dolayısıyla kendi tabiatı itibarıyla sonsuzluk karşısında yetersiz kalan insani anlayışımız, sonsuz uzaklıktaki çelişkileri bir araya

19 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 135.

20 Krş. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 159.

21 Nicholas of Cusa, "De Beryllo", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998), 816.

getiremez. Bütün akletme çabalarında zıttı olmayanın kavranılamazlığını ve onun sonsuzluğunu görür.²²

Geometrik şekiller üzerinden Tanrısal birliği ve basitliği anlama çabası ortaya koyan Cusa, bu bağlamda daireyi ele alır. Sonsuz dairenin bütün ifade ve kavrayışları aşan bir şekilde birlik ve basitliğin en mükemmel sembolü olduğunu ifade ederek, onun tanımının, bütün zıtları öncelediğini, dolayısıyla da onda bu tanıma zıt bir "öteki" ya da "farklı" olanın bulunmadığını belirtir. Tanrısal sıfatlar açısından bu yaklaşımın sonucu, onun iyiliğinin bir şey, hikmetinin ise başka bir şey olarak değerlendirilemeyeceği bir bütünlük içerisinde ele alınmasının gerektiğidir. Varılan bu netice, onun kudreti, iradesi, zamansallığı vb. bütün durumlar için geçerlidir. Cusa, sonsuz dairenin aynı zamanda çap, çevre ve merkezinin de sonsuz olmasının gerekliliği ile diğer sonlu dairelerden ayrıldığını ifade ederek, sonsuz daireye ait bu üç özelliğin eşitliğinden hareketle, Tanrısal bütünselliği içerisinde üç unsurun nasıl anlaşılması gerektiğini ele alır. Dairenin merkez, çap ve çevresinin, kapsadığı her şeyle ilişkili olması, sonsuz dairede de benzer bir şekilde gerçekleşir. Şöyle ki, bunun Maksimumdaki yansıması, sözgelimi onun sonsuz merkez olması, her şeyde basit ve bölünemez olarak bulunmasıyla; sonsuz çevre olması, her şeyden farklı olmakla beraber her şeyi kapsamıyla ve sonsuz çap olması ise, her şeye nüfuz etmesi ile açıklanır. Bunlardan birincisini ona varlık verme, ikincisini onu yönetme ve üçüncüsünü ise onu koruma şeklinde yorumlar. İşte bu meselelerin idrak ile anlaşılabilirliğini ifade eden Cusa, Maksimumun bütün bu açılardan her şeyin ne aynısı ne de gayrisi olarak anlaşılabilirliğini ifade eder.²³ Dolayısıyla Cusa'ya göre, birliğin mükemmelliği hakkındaki birçok sonuç daireden çıkarılabilir. Hatta daha ileri giderek bütün teolojinin daire üzerine kurulabileceğini ifade eder. Bu anlamda Cusa'ya göre, nihai adalet, nihai hakikat vb. sıfatların birbirlerini doğrular şeklindeki ilişkisi bu geometrik şekil üzerinden anlaşılabilir.

İşte Cusa'ya göre Tanrı, bütün ışıkları kendine çeken sonsuz ışık gibi, bütün akılları kendinde kapsadığından dolayı kendi eşitlik mührünü onlara vurur ve böylece duyusal olandan bağımsızlaşan ruh, şeyler arasındaki nihai uyuma büyük bir vecdle şahitlik eder. İdraki ve akli ruhlarımızın bir faaliyeti olarak ortaya çıkan bu düşünsel derinlik hali, aynı zamanda ebedi bir mutluluğu da beraberinde getirecektir. Öyle anlaşılıyor ki Cusa, ruhu Maksimuma yönelterek şeyler arasındaki birliği idrak etmesini sağlayacak faaliyeti, netice itibarıyla aklın ortaya koyduğu bu türden bir düşünsel faaliyete dayandırmaktadır. Dolayısıyla ruhsal mutluluk da böyle bir tecrübenin yaşanmasına bağlı olmaktadır.²⁴

22 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 92.

23 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 117.

24 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 129.

2.4. Mutlak Varlığın "Öteki"sinin Olmayışı

Cusa'ya göre, bizzat kendisi varlığın ölçüsü olan asıl Varlığın bir ölçüsü yoktur. Bundan dolayı şeylerin ölçüsü olan Hakikat, yalnızca kendisi yoluyla kavranabilir. Mutlak Hakikatte ölçen ile ölçü bir araya gelir. Dolayısıyla şeylerde kendini daha büyük ya da küçük olarak gösteren bu tanımlamalar, Tanrı'da sonsuzluk standardına dönüşür. Onda artık zıtlıkların getirdiği farklı tanımlamalardan değil, bunların bir araya herhangi bir çelişki oluşturmaksızın geldiği bir sonsuzluktan bahsetmek gerekir. Böylece Tanrı, varlıklar arasında *Mutlak Uyum* ve *Sonsuz Eşitlik*²⁵ ilkesidir ve ona atfedilen sıfat ve fiiller, bilindik kullanımlarının ötesinde bir birlik ve kapsayıcılık ifade eder.

Cusa, *De Li Non Aliud* adlı eserinde tanımın mahiyeti meselesi üzerinde durarak buradan hareketle Tanrı'nın tanımlanma imkânını sorgular. Ona göre tanım, bize bilgi veren şeydir. Bu açıdan o, bir temel sağlar.²⁶ Tanımın bu işlevi, şeyin kendisi dâhil olmak üzere her şeye uygulanabilir. Böylece Cusa, mükemmel bir tanımlama şu şekilde dile getirir: "Her bir şeyi tanımlayan şey, tanımlanandan başkası değildir." Yazıp çizdikleri arasında bundan daha kolay anlaşılabilir başka bir şeyin bulunmadığını belirten Cusa, bunu kısaca 'Ötekisi Olmayan' şeklinde ifade eder. Bu tanımlama anlamının yolu ise, insanın zihninin bütün gücüyle keskin bakışını ona yöneltmesi ve böylece gerek kendini gerekse şeyleri tanımlayan şeyi görmesidir.²⁷

Kendisi Evvel olduğundan, Ötekisi Olmayanla kendisine işaret edilen şey Tanrı'dır. Cusa, Ötekisi Olmayan'dan daha doğru bir şekilde ona işaret eden bir işaretlendirmenin bulunmadığını ifade eder. Başka bir şeyde ya da kendinde son bulan, her şeyin Ötekisi Olmayan'dan başkası olması gibi, bütün işaretlendirmeler kesinlikle Evvel olana 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.²⁸

Cusa, sadece varlığın değil yokluğun da, Ötekisi Olmayan dışında bir yolla anlaşılamayacağını ifade eder. Çünkü aynı şekilde yokluk da yokluk dışında başka bir şey değildir.²⁹ Dolayısıyla Ötekisi Olmayan, var olan şeylerin varlığının, var olmayanların ise var olmamalarının ölçüsü; bütün imkânların imkânı; var olan her şeyin var olma biçiminin, hareket edenlerin hareketinin, etmeyenlerinse durağanlığının sebebi; canlıların yaşamı; anlaşılacak şeylerin

25 Nicholas of Cusa, "De Theologicis Complementis", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998), 770.

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

27 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1110.

28 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1110.

29 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1115.

anlamı vb. olarak varlığa bütün veçheleriyle *İnşa Edici* bir temel sağlar. 'Ötekisi Olmayan'ın sunduğu bu bakış imkânı ile Tanrı, kendini daha açık bir şekilde ifşa eder. Ötekisi olmayan, bütün sayıları önceler.³⁰

İşte varlıklar arasında bu birliğe ulaşmak için, Tanrı'nın her şeyi kuşatan ebediliğinin bilincine ulaşmak, bunun için de ondan başkasının varlığını nefretmek gerekir. Cusa, bunu şöyle ifade eder:

Senin, her şeyi kapsayan sonsuzluk olduğunu görebiliyorum. Senden başka hiçbir şey yok. Sende var olan her şey, senden başkası değil. Sende olmayan ötekinin varlığının kendinde olmadığını ve olamayacağını sen öğrettin bana. Ne de sende var olmayan öteki, her ne kadar bir yaratılan olarak öteki olsa da, biri öteki kılabilir. Gökyüzü yer değildir; göğün, gök; yerin de yer olduğu doğru olsa da. Peki, ben, hem seni hem de senden gayri var olan ötekini arasam nerede bulurum onu? O, var olmamışsa şayet, yer nasıl olur da gökten başka bir yaratılan olur ki? Bu, ötekilik olmaksızın kavranamaz.³¹

3. Varlık-İdrak İlişkisi

3.1. Duyusal İdrak ve Fenomenolojik Açıdan Analizi

Cusa, duysal idraki, varlığı temaşa yetkinliğine sahip olan saf idrakin bir ön aşaması olarak değerlendirir. Çünkü akılda duyulardan alınmayan hiçbir şey yoktur.³² Duyusal idrakin ayırıcı vasfı, algılama faaliyetinde objeye ihtiyaç duymasıdır. Oysa Cusa'ya göre, saf idrakin idrak edilebilir şeyleri anlaması için başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve gerek objeden elde edilen bilgilerin gerekse bu bilgileri düzenleyen bir yeti olarak aklın faaliyetlerinin başlatıcısıdır. Bu açıdan idrak hem bizzat kendinden kaynaklı olarak hem de tabiattaki şeyler aracılığıyla faaliyette bulunur. Saf idrakin kognitif süreçleri yönetmesi, duysal idrakten edindiği izlenimi kendine benzetmek ya da başka bir anlatımla kendi formatına çevirmek şeklinde gerçekleşir. Bu faaliyet olmaksızın hiçbir şekilde zihinsel görme faaliyeti meydana gelemez.³³

Cusa'ya göre, bizler gündelik tecrübemizden hareketle görmenin algımıza sunulan ışık olmaksızın gerçekleşmeyeceğini 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, varlığın başının aynı zamanda bilmenin de başlangıcı olduğudur. Dolayısıyla *Ötekisi Olmayan* ile işaret edilen Tanrı, gerçekliğin hem ontolojik hem de epistemolojik dayanağıdır. Işığın yokluğu nasıl görmenin imkânını ortadan kaldırıyorsa, Ötekisi Olmayanın yokluğu da şeylerin

30 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1116.

31 Nicholas of Cusa, "De Visionei Dei", çev. H. Lawrence Bond, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* (Mahwah : Paulist Press, 1997), 261.

32 Nicholas of Cusa, "Idiota De Mente", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 539.

33 Cusa, *Compendium*, 1404-05.

varlık ve bilgi imkânını ortadan kaldırır. Burada görme fiilini gerçekleştirenin ışığın farkında olup olmaması önemli değildir. Cusa'ya göre, aslında varlığın ve bilginin başlangıcı olan varlık, kendini önsel olarak insan zihnine bir şey olarak açar. Onun farkına varılmama nedeni ona dikkat etmemedir.³⁴

Cusa, bu durumu şöyle bir örnekle açıklar: Gecenin karanlığında yakuttan bir taş, görünmek için bir muma ihtiyaç duymaz. Çünkü taşın kendisinde bir ışık vardır ve ışık kendini ifşa etmek istediğinde bunu, bu taş vasıtasıyla yapar. Işık, bizatihi kendisini görme duyusuna sunmadığından dolayı duyumsanamaz. Yani duyu yalnızca kendine sunulanı algılar. Bundan dolayı taşta parıldayan ışık, onunla görülebilir hale gelerek gözde ışığa dönüşür. Şüphesiz yakutlar arasında parlaklık açısından bir farklılık mevcuttur. Parlaklık arttıkça mükemmellik de artar. Yani parlaklığın yoğunluğu, mükemmelliğin ölçüsüdür. Bu mükemmelliğin taşın büyüklüğü ile doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu anlamda büyüklük, taşta ait tözsel bir durum değildir. Aynı durum, taşın rengi, şekli ve diğer arazi nitelikleri için de geçerlidir. Dolayısıyla arazlara dair edinilen duyusal izlenimler ya da muhayyile kaynaklı tasavvurların hiçbirisi tözsel değildir. Oysa taşın algı nesnesi olmasını sağlayan dolayısıyla da parıldamasını sağlayan şey onun tözüdür. Arazı önceleyen töz, arazdan hiçbir şeye sahip değilken, arazlar tözden her şeye sahiptir.³⁵ Dolayısıyla arazlar sadece tözün son tezahür alanlarıdır. İşte yakutun duyusal özelliklere sunulan arazlarla, yakuta dair nispeten dâhili tasavvurlar, muhayyile; yakutun ışığı ise idrak ile algılanır. Aslında idrak, yakutun tözünü ve töze dair olmayan şeyleri görerek bunları ayırt eder. İdrak, bu gerçeğe yakutun tözsel gücünü takip eden farklı işlevlerinde şahitlik eder. Bundan dolayı, idrak bu şekilde tözsel olanı gördüğünden, yakutun görünmez ışığı bir şey, sözgelimi mıknaşınki başka bir şey vb. şeklinde anlaşılmalıdır.

Bu örnekten hareketle denilebilir ki, idrak aynı türden olan şeylerin nedeni olarak bulunan şeyleri ayırt eder. Yani idrak bütün yakutlarda bulunan bu şeyi, onların niceliksel çokluğuna öncelikli olarak görür. Çünkü bu özellik yakutun tözsel prensibi olarak onu kendisi kılan şeydir.³⁶ Dolayısıyla da aslında yakutun varlığını kuvveden fiile çevirir. Böylece daha öncesinde varlığı kuvve düzeyinde akli imkânlarla seyredilirken, kuvvenin fiile dönüşmesiyle birlikte belli bir yakut olarak algılanmış olur.³⁷ Yani akledilir şeyler, algısal şeyler değilse de, algısal şeylerden farklı da değildir. Dolayısıyla yakutun tözü her ne kadar algıya konu olabilecek durumda olmasa da, algısal olanda tezahür ettiğinden dolayı, ondan başkası da değildir. Şeyle ilişkisi kaldırıldığı

34 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1112.

35 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1128.

36 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1131.

37 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1132.

anda artık kendinde var olma imkânı kalmadığı gibi anlaşılma imkânı da kalmaz. İşte idrakin duyu ile irtibatı bu şekilde sağlanır.³⁸ Böylece bütün var olanlar, her şeyin yaratıcısı olan Yüce Tanrı'nın kudreti tarafından var kınırlar.³⁹

Felsefi ve teolojik meseleleri metaforik bir dille aktarmaya özen gösteren Cusa, duyuusal-akli-saf idrak ilişkisini de birbirinden farklı beş kapısı olan bir şehir örneği ile açıklar. Bu şehre farklı kapılardan giren ulaklar, getirdikleri bilgileri şehirde mukim bir bilgeye verirler. Farklı diyarlardan gelen ulakların bu kapılardan girerek gördükleri diyarlara dair tuttıkları raporları bilgeye vermeleri sonucunda, bilgede dünyanın farklı bölgelerine dair genel bir kanaat oluşur. Buna karşın bu kapılardan herhangi birisi kapalı olduğundan dolayı o kapıdan girmesi gereken ulağın girememesi durumunda, bilgenin sahip olduğu bilgilerde birtakım eksiklikler meydana gelecektir. Bu bilge, elde ettiği raporlardan kendisine ulaşan bilgilerle oluşturduğu algısal dünya tasavvurunu betimleyebileceği ve o bilgileri yansıtabileceği bir harita yapar. Böylece iyi düzenlenmiş ve oransal olarak özenle hazırlanmış olan bu harita ile bilgiler korunaklı hale getirildikten sonra bilge ulakları azleder.⁴⁰ Artık algıya dayalı verilerin büyük varlık resmine işaret eden birer unsur olmaktan öte bir anlam ifade etmediğinden, bundan sonrası bilgenin şehrin kapılarını kapatarak kendi iç dünyasına dönmesi ve dünyanın geneli hakkında doğrudan raporlara yansımamış hususlarda tefekkür ederek daha kapsayıcı bir görüş elde etmeye çalışması ile neticelenir. Özetle, ulak anlatıları ve raporlarına yansıyan veriler, haritadaki imge ve işaretlerle birlikte bilgenin zihnine aktarılacak bir formata dönüştürülerek soyutlamaya hazır hale getirilmiş olacaktır. Cusa'ya göre algısal veriden imgeye, oradan da gerçekliğe doğruya ilerleyen bu süreç canlı türleri arasında yalnızca insana hastır. Nitekim bundan sonraki aşama, varlığın gerçekliğine işaret eden bilgilerin bizatihi bu gerçeklikle karşılaşan zihne yönelerek, onun ve dolayısıyla da onun yaratıcısının bir işareti olarak algılanır ve böylece varlığa dair derin bir vukufiyete neden olur. Bu vukufiyetin varlığa dair ulaştığı sonuç, onun kendi varlık formunda kabul edilmesi gerektiği ve zihin tarafından asla kavranamayacağına idrakidir.⁴¹

3.2. Akli İdrak ve Kognitif Açıdan Analizi

Cusa'ya göre akıl, tasavvur gücümüzdür. Dışardan bir etkiyle harekete geçirildiğinde faaliyetine başlar. Anlama hadisesi ise aklın çok daha bütüncül bir faaliyetidir. Akıl, şeyleri kendi ortamına aktararak benzerini meydana getirdiğinde ve böylece onları soyutlayarak kavrama dönüştürdüğünde, tasavvur

38 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1133.

39 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1134.

40 Cusa, *Compendium*, 1398.

41 Cusa, *Compendium*, 1399.

etme faaliyetini yerine getirmiş olur. Cusa, “Tanrı, ruhu tasavvur etme gücü olarak yarattı”, diyerek aklın ruh içindeki fonksiyonunu ifade etmiştir. Ona göre, her ne kadar tasavvur etme ile anlama aynı anlama gelmese de tasavvurda anlama, anlamada ise tasavvur etme bulunmaktadır. Buna karşın anlamının fiili varlık, tasavvur etmenin ise formel varlık üzerinden gerçekleştiği belirtilmelidir. Nitekim aklın faaliyete başlaması izlenim ile gerçekleşir.⁴² Böylece zihinsel süreçler; kavrayış, kavram, benzetme, izlenim ve anlama gücü şeklinde sıralanır. Aklın temel faaliyeti olan tasavvur, aslında onun yaratma gücünün bir yansımasıdır.⁴³

Cusa’ya göre, algısal objelerin çeşitliliği, kendileri ile birleşen aklın ışığından pay alan insani duyulardaki kognitif güçle orantılıdır. Çünkü algısal objeler, duyuların kitaplarıdır ve bu kitaplarda Tanrısal İdrak’in gayesi, algısal figürler üzerinden açıklanır ki, bu amaç Yaratıcı olan Tanrı’nın kendini tezahür ettirmesidir. Bu tezahürün insan idrakine belli bir uyumsallık içerisinde sunulduğunu ifade eden Cusa, böylece âlemde mevcut bulunan bu kadar çok zıtlığın gayesine uygun bir şekilde anlaşılabilirliğini belirtir. Ona göre, âlemde mevcut olan bu zıtlıklar, duyulardan elde edilen bilgilerin üst bir idrake yol açmasını sağlamak üzere sahip olması gereken farklılık durumlarını oluşturur. Böylece onlar Tanrısal gayeliliğin anlaşılmasında daha aydınlatıcı bir rol üstlenebilirler.⁴⁴

Cusa, aklı şeylerin ölçüsü olarak kabul eder ve bunun matematiksel metotla anlaşılabilirliğini ifade eder. Buna göre, akıl gerek çizginin gerekse yüzeyin en küçük parçası olan noktayı ve böylece ona bağlı olarak meydana gelen her şeyin bir ölçüsü olduğunu idrak edebilir. Aklın bu niteliği onu, büyüklük, küçüklük vb. değerlendirmelerin akıldan geldiği fikrine götürür.⁴⁵ Diğer yandan her ne kadar şeyler netice itibarıyla bir birliğe tâbi iseler de, maddenin değişkenliğinden dolayı aralarında bir çokluk ve farklılık bulunur. Ne var ki, beyaz olan farklı şeylerde bir ve aynı beyazlığın bulunması gibi ne bu farklılık ne de çokluk niteliklidir.

Aklın şeyleri ölçme isteği aslında kendi hakikatine ulaşma güdüsünden kaynaklanır. Akıl bu şekilde kendi kapasitesini fark ederek kendini bilmek için harekete geçer. Böyle bir faaliyet sonunda ancak her şeyin bir şey olduğu, onun da kendisi olduğu hakikatine ulaşır. Akıl, bunları yaparken şeylerin niceliksel yönleri ile değil onlara dair kendinden hareketle geliştirmiş olduğu kavram, ölçü, misal vb. ile hareket eder. Cusa, burada Tanrısal aklın âlem üzerindeki etkisi ile insani aklın faaliyetleri arasında bir benzeşim kurar. Bu ikisi

42 Cusa, *Idiota De Mente*, 561.

43 Cusa, *Idiota De Mente*, 562.

44 Cusa, *De Beryllo*, 824.

45 Cusa, *Idiota De Mente*, 565.

arasında her ne kadar kategorik bir benzerlikten bahsedilebilirse de arada idrak sınırlarını aşan bir derinlik ve kapsayıcılık farkının olduğunu altını çizer.⁴⁶ Akli idrakin soyutlama yapması demek, objesini özümsemesi ve kendi soyut formlarına uydurması demektir.⁴⁷ Bu açıdan özümseme ve soyutlama birbirinin zıddı faaliyetler olarak değerlendirilmemelidir.

Cusa, kanıların bizim zihnimizden kaynaklandığı gibi gerçek dünyanın da *Sonsuz Akıl*'dan kaynaklandığını düşünmektedir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın azametini en çok benzeyen insani akıl, onun Yaratıcı Tabiatının bereketinden pay almak suretiyle *Kadir-i Mutlak Form*'un bir tezahürü sıfatıyla yine kendinden gerçek varlıklara benzeyen rasyonel varlıklar meydana getirir. Farklı bir anlatımla *Tanrısal Akıl* gerçek dünyanın formu olduğu gibi insan aklı da, akli dünyanın formudur. Bu durumda *Mutlak Varlık*, var olan her bir şeyde zorunlu olarak bulunmakta ve aynı şekilde insan aklının birliği de kendi kanatlarının varlığı olmaktadır. Böylece Tanrı'nın şeyler üzerindeki faaliyeti, hem *Evvel* hem de *Âhir* olması açısından, kendi adına yürüttüğü bir faaliyettir ki, böylece her şey nihai gayesi olan Tanrı'ya doğru ilerler. Aynı şekilde kaynağını insan zihninden alan akli dünyanın açıklanışı da *Yaratıcı Akıl* adına gerçekleşir. Akıl, kendini ne kadar güçlü bir şekilde tefekkür ederse, kaynağı *Sonsuz Akıl* olduğundan, o kadar yaratıcı olur. Bu faaliyette farklı olan yalnız *Sonsuz Akıldır* ki, o kendini var olduğu haliyle temaşa eder ve bu şekilde yalnızca *Sonsuz Akıl* her şeyin *Akli Ölçüsüdür*. Dolayısıyla bizler, *Sonsuz Aklın* biricik merkez olduğu zihinlerimizde derinleştikçe tabiatımızda bulunan bilginin mükemmel dallarına ulaşma arzusunun nihai gayesi olan hakikate doğru daha çok yaklaşırız.⁴⁸

Cusa'ya göre, akıl, kapsadığı, incelediği ve kavradığı her şeyi varsayar. Böylece her şeyde mevcut bulunduğunu iddia eder. Şeyleri, kendinden çıkmış olduklarından dolayı, kendi birliğinin benzeri olarak tefekkür eder.⁴⁹ Akıl, kavramın objesine işaret eden bu zihinsel birlikleri sesli işaretler yoluyla temsil eder. Bunlar içerisinde en yüce ve basit olanını Tanrı diye adlandırır. Kendinden önce hiçbir kaynağın bulunmadığı birliğin kaynağı olanı idrak, idrake bağlı olanı ruh ve son olarak da hiçbir şeyi kapsamayanı ise beden diye adlandırır. Dolayısıyla Tanrı'daki her şey Tanrı, idrakteki her şey idrak, ruhtaki her şey ruh, bedendeki her şey de bedendir.⁵⁰ İlk Birlik, mutlak ancak son birlik şartlıdır. İkinci birlik büyük oranda mutlak, üçüncüsü küçük oranda mutlaktır. İdrakin hem Tanrısal hem de mutlak olmadığı gibi akli ruh da Tanrısalıktan pay almaktan kurtulamaz. Böylece zihin her şeyi hem ayırır hem

46 Cusa, *Idiota De Mente*, 569.

47 Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 20.

48 Cusa, *De Coniecturis*, 165.

49 Cusa, *De Coniecturis*, 168.

50 Cusa, *De Coniecturis*, 168.

de birleştirir. Bu iki yolun gelişimi, Tanrısal ve Mutlak Birliğin idrak ve akıl yoluyla inışı ile algısal, şartlı birliğin akıl yoluyla idrake yükselişi şeklinde gerçekleşir. Dikkat edilirse Cusa burada kullanmış olduğu diyalektik yöntemin bir tezahürü olarak Tanrısal Birliğin insani idrak yoluyla inışı ile algısal birliğin akıl yoluyla idrake yükselişi şeklinde ikili bir zihinsel güzergâh tespit etmektedir. Bunlardan birincisi Tanrı'nın âlemlerle kurduğu ilişkinin imkânını ortaya çıkarmakta, ikincisi ise insani aklın idrake dönüşerek varlık kategorileri arasında yukarıya doğru geçişkenliğini sağlamaktadır.⁵¹ Cusa, bu durumu şöyle dile getirir:

... bizim akli ruhumuz, içerisinde bir ateşleme gücü barındırır. Bu gücün Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilme nedeni, ateşi harlamaktır. O, hayret duygusuyla harlandığında, büyür ve böylece kuvve fiile dönüşür. Bizler Tanrı'nın fiilleri hakkında düşündükçe Ebedi Hikmete hayran oluruz. Gerek fiillerden gerekse yaratılanlardan kaynağını alan bu rüzgârla Tanrı'ya olan aşk ateşimiz büyür ve her şeyi mucizevi bir şekilde yöneten Hikmet sezgisine bizi götürür.⁵²

3.3. Mutlağın Zihinsel İdraki ya da Cehaletin Tahsili

Cusa'da varlığın bilgisi, aklın âlemin dışsal gerçekliğinin bir kopyasını üretmesi ile değil, özellikle matematiksel düşünce yoluyla aktif bir şekilde kendi özünü her defasında yeniden keşfetmesi ile elde edilir. İdrak, bu keşiften elde ettiği birikimi kendi dışına doğru ne kadar çok yöneltirse kendinde o kadar çok derinleşir, varlığı anlamak üzere yol kat eder.

Bu idraki faaliyette artık aklın salt çıkarımsal bir faaliyetinden değil bir tür sezgisel görüşünden bahsetmek gerekmektedir. Hakikate yönelik bir tür vukufiyetin kesbedildiği bu düzey, eşyanın çoğulluğundan hareket etmekle birlikte kendine yönelme, eşyanın ve varlığın hakikatini bütün ötekilikleri kaldırarak kendinde görme anlamı taşır. Bütün sınırların ve sınırlandırmaların ortadan kalktığı bu idrak seviyesinde varlığı bütün bozulmalardan, bölünmelerden ve niceliklerden uzak bir şekilde kendinde ve tecrübi bir düzlemde görür.⁵³

Bu idrak seviyesinde, akli ruh, duyuşal çoğulluğun ortaya çıkardığı karmaşadan bağımsız olarak, her şeyi bir ayniyet içerisinde temaşa etmektedir. Burada artık harici şeyin, dâhili şey yoluyla fiili olarak idrak edilebilir hale getirildiği söylenebilir ki, bu durum idraki formun ya da başlangıç noktasının kendisiyle aynı tözden olan bir kelime, kavram ya da düşünceden doğmuş

51 Cusa, *De Coniecturis*, 170.

52 Nicholas of Cusa, "De Quaerendo Deum", çev. Jasper Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994), 326.

53 Nicholas of Cusa, "De Aequalitate", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998), 847.

olduğu anlamına gelir.⁵⁴ Böyle bir kavramsal form olmaksızın idrak hem kendi hem de diğer varlıklarla irtibatı açısından etkisiz kalacaktır.

Cusa'ya göre Tanrı, zihinsel gelişmenin, akıl, düşünce ve öğretim yoluyla bilinenden daha az bilinene doğru ilerlediği bu dünyada, salt akli yollarla bilinemez. Bundan dolayı imanın dâhil olduğu bir sürece ihtiyaç vardır. Ona göre aslında bütün disiplinler, varlık araştırmalarına belli prensip ve inançların kabulü ile başlarlar. Dolayısıyla öğrenme yoluyla bilginin ilerlemesinin temelinde bu kabuller yatar. Bu açıdan inanma, anlamayı ortaya çıkaran, yönlendiren ve alanını genişleten bir işlev görür. Daha açık bir anlatımla, bu bakış açısına göre, iman yoksa anlama da yoktur. Bu imanla insan, dünyevi bir cismanilik içerisinde olsa bile, *Basit Varlık*'la mest olur, manevi olarak *Mutlak*'ı akıl ve zekânın üstünde kavranamaz bir şekilde tefekkür edebilir.⁵⁵ Sürekli olarak artan bir coşkun isteklilikle idraki olarak yükselmeyi sağlayan bu tecrübi hal, akli çokluktan birliğe ve basitliğe ulaştırır. Cusa, bu hali uykudan uyanıklığa geçme olarak tanımlar. Bu seviyede artık iştmeden değil idraki bir görme faaliyetinden ve Tanrı'nın adeta bulutların arasından belli belirsiz bir şekilde fark edilmesinden bahsedilebilir.⁵⁶ Cusa, bu şekilde görülebilecek olan hakikatin, öğretimle anlaşılabilir bir tarzda ifşa edilemeyeceğini belirtir.

Bu hâlin en önemli etkeni olan aşk olmaksızın iman nihai noktaya erişemez. Böyle bir durumda canlılığını muhafaza edemez ve ölür.⁵⁷ Ruhun Tanrı'nın lütfuyla gıdalandığı bu tecrübi hâl aynı zamanda onun manevi canlılığını artıracak bir mahiyettedir. Cusa, bunu susuzluktan kavru lan birinin sonsuz yaşam pınarından kana kana su içmesi olarak nitelendirir. Nitekim insanın tabiatı da nihai anlamda böyle bir yaşama ve mutluluğa meyyaldir. İdrak, tezahürlere ne kadar derinden nüfuz ederse onlar tarafından o kadar çok emilir ve en nihayet kendi birliğini onlara sirayet ettirerek varlık amacını gerçekleştirmiş olur.⁵⁸ Cusa, böylece özümseme olarak tanımladığı bilgiyi, idraki ilişkilendirir. Bu bağlamında 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, Yaraticının ve her şeyin yaşayan görüntüsüdür. İdrakin, hiçbir şeyden farklı olmayan Tanrı'nın, canlı ve idraki görüngüsü olduğundan dolayı, yalnızca kendisine bakıp kendisinin aslında bir görüngü olduğunu fark ettiğinde, kendi *Aslının* nasıl bir şey olduğunu temaşa edeceğini ve onun Tanrısı

54 Krş. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 148. Ayrıca bk. Yalçın Koç, *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2009), 312.

55 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 197.

56 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 197.

57 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 199.

58 Nicholas of Cusa, "*De Coniecturis*", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000), 246.

olduğunu şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde bileceğini belirtir. Yine onun, kendi tasavvurunun yetkinliği nispetinde, Tanrı'nın iyiliğini tasavvur edebileceğini ya da düşünebileceğini ve dolayısıyla da onun her şeyden büyük olduğunu bilebileceğini ifade eder. Onun idraki olarak her şeyi kapsayan büyüklüğünü gördüğünde ise kendi Tanrısının asıl büyüklüğünün, büyüklük alanını aştığını fark edeceğini, dahası ontolojik olarak kendinin ötesini görebileceğini belirtir. Böylece idraki arayışın sağladığı yetkinliği fark ettikçe, kendi içinde daha da derinleşir.⁵⁹

Cusa'ya göre, görmeyi bilmeye çeviren, onu berraklaştıran ve mükemmelleştiren bir ayırma gücü olmazsa, göz görür ancak bilmez. Akıl, duyuusal verileri kullanarak çıkarımlarda bulunur. Ancak idrak olmadığı sürece çıkarsadığı şeyleri bilemez.⁶⁰ Okuma faaliyeti üzerinden örneklendirecek olursak, duyuusal olarak fark edilen harfler, aklın gücü sayesinde ayırma, birleştirme vb. işlemlere tabi tutularak bunlardan elde edilen verilere göre çıkarsamalar yapılır. Okuma, bu şekilde gerçekleşmiş olsa dahi henüz bilme gerçekleşmiş değildir. Cusa, okumada bu seviye ile bununla birlikte bilme ve anlama edimlerini gerçekleştirilmeyi birbirinden ayırır. Bu ikinci seviyede işe aklın daha karmaşık işlevleri ve dolayısıyla da idrak girmiştir. Burada artık hüküm verme devreye girer. Cusa'ya göre, zihnin bu gücü elde etmesi, tezahürü olduğu *Asıl* olandan dolaydır ve Tanrı bütün tezahürâtın 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 ustalikle parlatılmış bir elmasın incelikle sivriltilmiş ucundan yansıyan farklı renklerdeki ışıkların şeylere yansımaya benzetir. Onun ucuna bakarak şeylerin formları hakkında bir kanaate ulaşmak ve ondan yansıyan ışıkla şeylerin benzerliğinden hareketle de aradaki benzerliği görerek elmasın etkisini fark edebilmek, zihnin idrak boyutuyla harekete geçirilmesi anlamına gelir.⁶¹

Cusa'ya göre, idrakin harekete geçmesi için iyi olanı seyretmesi gerekir. İyinin farklı yetkinlik derecelerini ifade eden güzel, harika, doğru, lezzetli, hoş, temiz vb. nitelikler, idraki nihai anlamda iyi olana götürür. İdrak açısından bu durum, sürekli yinelenen bir mahiyet arz eder.⁶² İyinin ötesinde ve ondan farklı olarak herhangi bir varlık tanımlamasının kalmadığı bu tecrübi hal, bu şekilde bir birliklilik tesis etmekte ve aslında bütün varlıkları kendine eş kılmaktadır. Dolayısıyla artık hakikatinden bahsedilebilecek tek şey odur. Nitekim bu niteliklerin atfedilebileceği bir öteki olsaydı, Cusa'ya göre, ötekisi olmayanın mutlak büyüklüğünden bahsedilemeyecek, onların her birisi bir

59 Nicholas of Cusa, "De Venatione Sapientiae", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 1309.

60 Cusa, *Idiota De Mente*, 548.

61 Cusa, *Idiota De Mente*, 549.

62 Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 1306.

öteki olarak var olmuş olacak ve bu durum ayrıca onun mutlak basitliğine de hanel getirmiş olacaktı. Oysa Cusa, bunların her birinin, iyinin farklı cihetten bir görüngüsü olduğunu savunmaktadır. Duyusal yollarla seyredildiğinde varlıklar arasında ötekilik olarak idrak edilen bu tecrübe, idrakin Tanrısal düzeye ulaşmasıyla, kendi basitliği içerisinde varlıklar arası ötekilikleri ortadan kaldırarak, şeyleri bir birlik içerisinde görecektir.⁶³ Ancak Cusa, bu kavrayışa ulaşmanın asla standart bir prosedüre tabi olmadığını, bu yolda birbirinden çok farklı durum ve bu durumlara bağlı kavrayış seviyelerinin ortaya çıkabileceğini ifade eder.⁶⁴

İşte Cusa'ya göre, bilinmez olana ulaşmak için cehaletin öğrenilmesi yoluyla duyumsanabilir şeyleri geride bırakmak gerekir. Yaratıcı, ancak bu şekilde yaradılanın güzelliğinden bilinebilir olarak görünebilir. Cusa, bu konuda, okyanusun ortasında hareket eden bir gemideki birisinin örneğini verir. Buna göre, kendi konumu ve hareketi hakkında bir referans noktasına sahip olmaksızın nerede bulunduğu dair bir hükme varmaya çalışan bu adamın, içinde bulunduğu durumda kendini merkeze alarak vermiş olduğu hükmün dayanağı nedir? Bu soruya Cusa, insanın tabiatı itibarıyla işgal ettiği alanı merkez olarak değerlendirme eğiliminde olduğu oysa bu değerlendirmenin zanni olma dışında bir niteliğinin bulunmadığı şeklinde bir yanıt verir. Bu durumda Cusa'ya göre yapılması gereken şey, bir merkezin bulunduğunu reddetmek değil, merkezin tayini konusundaki yetersizliğimizin idrakine varacak bir yetkinliğe ulaşmaktır.

Sonuç

Nicholas of Cusa, felsefesini mutlak, sonsuzluk, uyum, acziyet, çoğulculuk, tecrübe, idrak, evrensellik, hoşgörü gibi kavramlarla inşa eder. Onun felsefe anlayışında bu kavramlar mistik teolojinin oldukça geniş perspektifli bir Tanrı tecrübesi ile bir idrak görüşü elde etmek üzere istihdam edilir.

Cusa'nın Tanrı anlayışına farklı açılardan bakıldığında idealistik, agnostik, panteistik, fideistik hatta varoluşçu temalar içerdiği rahatça görülebilir. Bundan dolayı onun felsefesine bütüncül bir şekilde yaklaşmak, bu felsefenin uzlaştırmacı ve çok boyutlu karakterini anlamak için son derece önemlidir. Cusa felsefesi bu anlamda hem tevarüs ettiği Platonculuğu Aristoculukla hem bu felsefeler üzerine kurulmuş olan Hıristiyan teolojisinin ana ekolleri olarak kabul edilebilecek olan Augustinusçuluğu Thomizmle hem de genel itibarıyla Hıristiyan, İslam ve Yahudi felsefelerini kapsayıcı bir bakışla hakikat perspektifinden bir arada ele alma çabası olarak görünmektedir.

63 Cusa, *De Venatione Sapiente*, 1307.

64 Cusa, *De Venatione Sapiente*, 1308.

Cusa, Tanrı'nın varlığını, Skolastik Felsefede kullanılan birtakım formel, teknik ve felsefi delillerle ya da klasik teolojide kullanılan akıl yürütme biçiminden hareketle kanıtlamaya çalışmak yerine, informel olarak nitelendirilebilecek türden bir akıl yürütme ile ve ancak idraki bir iştirakle temaşa edilebilecek türden bir zihinsel irtifa ile mümkün olabileceğini düşünmüştür. Bu irtifanın sağlanabilmesinin tek yolu ise, zihni, imkânlarını daraltan şartlıklardan kurtarmak ve dolayısıyla Tanrı'yı duyusal ya da akli yollarla değil zihin gözüyle görmeye çalışmaktır. Zihnin varlığı birlik içerisinde müşahede etmesinin yolu, bu idraki yetkinliğe ulaşmasıdır.

Cusa'nın hakikat karşısında öne çıkardığı cehalet vurgusu, fideistik bir tür bağlanma olarak kabul edilmemelidir. Çünkü Cusa, cehaleti salt bir değer olarak değil, belli bir idraki seviyeye ulaşıldıktan sonra elde edilebilecek bir yetkinlik olarak açıklamaktadır. Nitekim o, bilinmeyen şeylerin gerçek anlamda sevimleyeceğini ısrarla vurgular. Sevginin olmadığı yerde ise gerçek anlamda bir imandan bahsedilemez. Bunun sonucu olarak gerçekleşen imani sıçrayış, Cusa açısından, asla gerekçesiz ve keyfi bir faaliyet olarak kabul edilmez. O, sağlıklı bir iman için idraki kavrayış odaklı yaklaşımını sonuna kadar muhafaza etme taraftarıdır. Burada akla zıt olan şeylerle akli aşan şeyler arasında bir ayırma giden Cusa, ampirik yollarla anlaşılamayan dogmaların pekâlâ teolojik olarak makul olabileceğini belirtir.

Nicholas of Cusa felsefesinin varlığa yönelik derinlikli ve çok yönlü bir bakışın imkânlarına sahip görüldüğü ifade edilebilir. Bu felsefenin özellikle İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış olan gerek felsefi gerekse tasavvufi şahıs ve geleneklerle karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesiyle önemli sonuçların ortaya çıkabileceği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bond, H. Lawrence. "Introduction". *Selected Spiritual Writings*. 3-84. New Jersey: Paulist Press, 1997.
- Clark, Stephen R. L. "A Plotinian Account of Intellect". *American Catholic Philosophical Quarterly* 71/3 (1997), 421-432.
- Cusa, Nicholas of. "Compendium". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. 1386-1419. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Cusa, Nicholas of. "De Aequalitate". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. 840-876. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Beryllo". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. 790-838. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Coniecturis". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*. 161-297. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000.
- Cusa, Nicholas of. "De Docta Ignorantia". çev. H. Lawrence Bond. *Selected Spiritual Writings*. 87-206. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. "De Li Non Aliud". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud*. 1107-1178. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1987.
- Cusa, Nicholas of. "De Quaerendo Deum". çev. Jasper Hopkins. *A Miscellany on Nicholas of Cusa*. 313-338. Minneapolis: A. J. Banning Press, 1994.
- Cusa, Nicholas of. "De Theologicis Complementis". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. 745-788. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Venatione Sapientiae". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. 1286-1381. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Visionei Dei". çev. H. Lawrence Bond. *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*. 235-289. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. "Idiota De Mente". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. 531-601. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. çev. L. E. M. Lynch. New York: Vintage Books, 1967.
- Harries, Karsten. "Problems of Infinite: Cusanus and Descartes". *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 89-110.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê -Sanat Felsefesinin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme-*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Felsefe Tarihi -Platon'dan Ortaçağ Felsefesine-*. çev. Doğan Barış Kılınc. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019.
- Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Koç, Yalçın. *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.

- 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. *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Plato. *Republic*. çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publications, 2004.
- Plato. *The Dialogues of Plato*. çev. B. Jowett. London: Oxford University Press, 1892.
- Platon. *Menon*. çev. Özlem Sinal Bayoğlu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Platon. *Phaidon*. çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- White, Nicholas P. "Plato's Metaphysical Epistemology". *The Cambridge Companion to Plato*. ed. Richard Kraut. 277-310. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.