

Plotinos'un Aşk Kuramı

ZERRİN KURTOĞLU



ASA

Plotinos'un Aşk Kuramı
Zerrin Kurtoğlu

Zerrin Kurtoğlu

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu. Yüksek lisans ve doktorasını aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yaptı. Halen aynı bölümde öğretim üyesi. İslam politika felsefesi üzerine çalışmakta. Diğer kitapları: *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999

© Asa Kitabevi 2000
Zerrin Kurtoğlu

© Her hakkı saklıdır.

Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Asa Kitabevi: 20

ISBN 975-8149-19-9
2. Basım: Bursa 2000

İç düzen & Kapak:
Verka (224) 223 72 05

Baskı & Cilt:
Özal Matbaası

Plotinos'un Aşk Kuramı

Zerrin Kurtoğlu

ASA

Ünlü Cd. Sönmez İş Sarayı, No: 20

Bursa

Tel: (0 224) 220 40 74

Faks: (0 224) 223 93 20

İçindekiler

ÖNSÖZ	9
II. BASIMA ÖNSÖZ	15
GİRİŞ	19
I. BÖLÜM	
FELSEFİ ve DİNSEL GÖRÜNÜMLERİNDE M.S. III. YÜZYIL	25
Aristoteles-Sonrası Felsefenin Genel Görünümü	33
Dinlerle İlişkisinde Plotinos	41
Plotinos'un "Usta"ları	52
II. BÖLÜM	
ÜÇ HİPOSTAZ	59
Plotinos'un Temel Problemi	59
Bir'den Çok'a	63
Nous ya da Noesis	78
Evrensel Ruh ve Doğa	101
III. BÖLÜM	
AŞKIN DİYALEKTİĞİ	133
Estetik Görüden Mistik Görüye	152
SONUÇ	175
EK	
ENNEADLAR III.5	179
Aşk	179
KAYNAKÇA	193
İNDEKS	197

Anneme ve babama...

**“Aşk, arzu edenin gözüdür”.
Plotinos**

ÖNSÖZ

Elinizde tuttuğunuz bu eser, aslında bir yüksek lisans tezidir. 1990 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nce kabul edilmiş, genel olarak Plotinos ve öğretisi, daha özel olarak ise Plotinos'un aşk kuramı hakkında yapılmış bir incelemeyi ifade eden bir çalışmadır.

Plotinos çeşitli özellikleri ile felsefe tarihinde önemli yer tutan bir Antik Çağ Yunan filozofudur. Onun önemi önce Antik Çağ felsefesinin karanlığa gömülmeden önce söylediği son "kuğu şarkısı" olmasında yatar: Öte yandan Plotinos'un daha özel olarak İlk Çağ dünyasından Orta Çağ dünyasına geçişi gayet güzel bir biçimde temsil eden bir öğretinin sahibi olmak gibi bir özelliği vardır. Bu daha önceki hiçbir Yunan filozofunda görülmeyen ölçüde dinsel problem ve kaygıları ciddiye alışı, ruhun kurtuluş ve ölümsüzlüğü gibi temalar üzerindeki ısrar ile kendisini gösteren bir özelliktir. Daha basit bir deyişle Plotinos'un sistemi yalnızca bir felsefe değil, aynı zamanda bir din, Tanrı'ya yükselme ve kurtuluş öğretisidir. O kadar ki bazıları, daha sonraki devirlerdeki benzeri Spinoza ile ilgili olarak da söylendiği gibi, Plotinos'un öğretisini aynı zamanda dinler tarihi içinde incelemek gerektiği görüşünü ileri sürecek kadar ileri giderler. Bu özelliğinin bir yan görüntüsü olarak Plotinos, yine daha önceki Yunan felsefesinde benzerine pek rastlanmayan, belki kaynağı Brehier'nin de ileri sürdüğü gibi doğu dünyasında Hint'te aranması gereken yoğun bir mistisizmin temsilcisidir. Nihayet Plotinos bizim ait olduğumuz İslam kültür ve düşünce geleneği ile ilgili olarak, Orta Çağ İslam felsefesi, başta Farabi, İbni Sina olmak üzere bu felsefenin en önemli temsilcileri ve bunlar aracılığıyla dolaylı olarak İslam tasavvufu veya mistik hareketi üzerinde en büyük bir etkide bulunmuş olan bir filozoftur. Öyle ki özellikle Yunan tarzında İslam felse-

fesi geleneği olarak adlandırılan, belli başlı temsilcilerinin Farabi, İbn Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün teşkil ettiği hareket, Aristoteles ve Platon'dan da birtakım unsurlar almakla birlikte esasta bir plotinosçuluk veya daha genel adıyla bir yeni-platonculuk olarak adlandırılabilir.

Eski Yunan filozofları Tanrı'yı, kendisiyle birlikte ve kendisinden bağımsız olarak mevcut olan bir maddeye biçim veren ve onda mümkün olan en büyük güzelliği gerçekleştirmeye çalışan bir sanatkar gibi tasavvur etmişlerdir. Yani bütün Yunan düşüncesinde bir çeşit düalizm vardır. Ancak bu düalizm onları rahatsız etmez. Çünkü onlar Tanrı'yı sonsuz bir varlık olarak göz önüne almazlar. Tersine sonsuz, örneğin bu görüşün en karakteristik temsilcisi olan Aristoteles'e göre, en az mükemmel bir varlık biçimidir. Sonsuz, ona göre, hiçbir zaman fiil haline geçemeyecek olan bir kuvvettir. Evren mükemmeldir, o halde sonsuz değil, tersine sonludur. Aynı durum haydi haydi Tanrı için de söz konusudur. Tanrı'nın sonsuz olması söz konusu değildir. Bunun yanında yine hemen hemen bütün Yunan filozofları Tanrı'yı esasta en mükemmel ölçüde bir akıl olarak tasavvur ederler. O, Herakleitos ve stoacılar göre evrene içkin olan ve onda en büyük güzelliği gerçekleştirmeye çalışan Logos, Anaksagoras'a düzen ve gayeselliğin ilkesi *Nous*, Aristoteles'e göre kendi kendisini düşünen bir düşüncedir.

Oysa Yahudi dini düşüncesi ve daha sonra onun bu konuda bir devamı olan Hristiyan-Müslüman geleneğinin Tanrı'sı tamamen farklıdır. Bir defa Tanrı sonsuzdur, her bakımdan sonsuzdur. Onun en büyük ana niteliği sonsuzluğudur. Yahudi-Hristiyan-Müslüman geleneği sonsuzda mükemmelliği görür. O halde Tanrı'nın yanında onunla aynı statüde, aynı ezeliliğe sahip, Ondan bağımsız bir varlığı bulunan bir madde söz konusu olamaz. Tanrı varsa evren Tanrı'nın yoktan yarattığı, varlık kazandırdığı bir eserdir. Öte yandan Tanrı'nın, kendisinden bağımsız olarak var olan düzensiz, biçimsiz bir maddeye bir düzen, yasa, ölçü kazandırması söz konusu olmadığına göre O'nun ana niteliği olarak akla, yani düzen ve ölçü ilkesine sahip bir varlık olarak tasarlanmasının zorunluluğu yoktur. Tersine onun salt bir irade olması daha uygundur. O artık Aristoteles'te

olduğu gibi evrenin bir formel veya ereksel nedeni, evrenin bir ideali olarak tasarlanamaz. O evrenin fail nedeni, onun yaratıcısıdır, ana niteliği irade veya istek olan bir yaratıcısı.

İşte Plotinos anlaşıldığına göre Yunan felsefesine bu yönde bir Tanrı anlayışını ithal etmeye çalışan ilk düşünürdür. O bir bakıma bu iki geleneği, yani klasik Yunan felsefesi geleneği ile Yahudi-Hıristiyan geleneğini birleştirmek durumundadır. Nitekim ona göre de varlığın ilkesi Bir'dir ve sonsuzdur. O artık daha önceki Yunan felsefesinde olduğu gibi kendisinden bağımsız olarak var olan bir malzeme üzerinde çalışan, ona şekil düzen ve güzellik kazandırmaya çalışan bir varlık değildir. Öte yandan yine o, daha önceki Yunan ilahiyat geleneğinde olduğu gibi salt bir akıl, zihin veya düşünce değildir. Tersine aklı, zihni, düşünceyi aşan, içinde her türlü akılsallığın ortadan kalktığı ana kaynaktır. Fakat bu öte yandan Plotinos'un tamamen Yahudi-Hıristiyan geleneğinin Tanrı anlayışını kabul ettiği anlamına da gelmez. Çünkü bu geleneğin tersine olarak bu Tanrı, öte yandan yaratıcı bir Tanrı değildir. Evren, O'nun iradesiyle yokluktan varlığa gelmez. Tersine evren, Tanrı'dan ezeli bir çıkışla çıkar, ezeli bir taşma ile taşar. Bu bakımdan Tanrı ile evren arasında tözsel bir farklılık olmadığı gibi, zamansal bir öncelik-sonralık münasebeti de mevcut değildir. Tek cümle ile ileride Giordano Bruno veya Spinoza'nın söyleyeceği gibi Tanrı ve evren bir ve aynı şeydir. Yine öte yandan bu Tanrı'nın kendisi akılsal olmamakla, aklın, zihnin üstünde olmakla birlikte O'nun ilk görüntüsü, ilk kendisini açma biçimi Akıl'dır. O halde evrenin ilkesi olan, (Plotinos onun hakkında Tanrı ifadesini bile kullanmaz, Bir olan der. Ancak biz onun bu Bir olan'ının başka sistemlerdeki Tanrı'ya tekabül ettiğini anlarız.) akıl üstü bir şey olmakla birlikte esasta akıl-dışı veya akla aykırı bir şey değildir. Nitekim ondan da çıkan, kutsal açılmanın üçüncü ve son aşamasını teşkil eden Ruh'un Bir'e doğru olan yürüyüşünde mutlaka Akıl'dan geçmesi gerekir.

Plotinos'un hangi özellikleri ile yeni başlayan bu çağın eğilimlerine uygun düştüğü anlaşılmaktadır: Kısaca o bir yandan bu yeni Tanrı ve evren konsepsiyonunu Yunan geleneğine çok ters düşmeyecek bir model içinde ifade etmeye çalışırken, öte

yandan insanların kurtuluş ve mutluluk taleplerini bu kurtuluş ve mutluluğu mümkün kılacak bir metafizik içinde karşılamaya çalışmaktadır.

Plotinos ülkemizde maalesef gereğince tanınan bir filozof değildir. Bildiğim kadarı ile onun hakkında akademik düzeyde bir monografi çalışması yapılmadığı veya yayınlanmadığı gibi ana eseri olan **Enneadlar**'dan da dikkate değer bir çeviri yapılmamıştır. Bu bakımdan Kurtoğlu'nun bu çalışması ile eserin sonunda Plotinos'un **Enneadlar**'ında "Aşk Üzerine" adlı kitabının çevirisi Plotinos'u ve eserini tanıtmaya bakımından büyük değer taşımaktadır.

Çalışmanın kendisi esas olarak üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar Milattan sonra ilk yüzyılların Roma dünyasının içinde bulunduğu düşünce ve duygu atmosferiyle, bu atmosferin Plotinos'un düşüncesi üzerinde olan etkilerini incelemektedir. Bu bölüm Ortaçağ İslam felsefesi ve Hristiyan felsefesine bir geçiş dönemi olarak Milat sonrası ilk yüzyılların düşüncesinin nasıl adım adım geliştiğini, bir din felsefesi olmaya doğru yöneldiğini göstermekte özellikle başarılı olmaktadır. Bu arada Plotinos'un felsefesinin yukarda sözünü ettiğimiz eklektik ve telifçi karakteri doğru olarak vurgulanmaktadır. Onun bir yandan Platon-Aristoteles, daha geniş olarak Platon-Aristoteles'le stoacılık, yeni-pythagorasçılar, daha da geniş olarak felsefe ile sır dinleri, bu arada Hristiyan geleneğinin arasında bir uzlaştırma girişimi olma özelliği üzerinde özellikle durmaktadır.

İkinci bölümde yazar üç ana kısımda Plotinos'un kendisini ele almaktadır. Bu çerçevede olmak üzere sırasıyla Plotinos'un temel problemini, üç Hipostaz veya varlık aşmaları kuramını, sırasıyla Bir, *Nous* ve Ruh'u geniş olarak işlemekte ve tartışmaktadır. Nasıl ki Plotinos'u anlamak için çağını, dönemini, döneminin kültürel felsefi ortamını, üzerinde etki eden kendisinden önce gelen Yunan filozoflarını dikkatle incelemek gerekliyse, onun sisteminin önemli bir kavramı ve parçası olan Aşk anlayışını kavramak için de sisteminin genel ve sistemli bir biçimde incelenmesine ihtiyaç vardır. Bu arada yeni-platoncu okulun başlatıcısı olduğunu bildiğimize göre onun özellikle

Platon'la ilgili yorumlarının, Platon'la kendisini birleştiren ve ondan ayıran noktaların özenle incelenmesi gerekmektedir. Yazar bu bölümde Plotinos'un sisteminin ana eklemleri ile ilgili olarak, onunla Platon, Aristoteles, stoacılar, yeni-pythagorasçılar arasındaki ilişkileri dikkatle analiz etmektedir. Bu arada konuyla ilgili olarak doğrudan doğruya Plotinos'un eserlerine sık sık başvuruda bulunduğu ve alıntılar yaptığı gibi, Plotinos'un felsefesi ve düşüncesinin çeşitli yönleri üzerinde çalışmalar yapan ve bugün haklı olarak birer otorite olarak kabul edilen İnge, Brehier, Rist vb. gibi temel yorumculara gitmeyi de ihmal etmemektedir.

"Aşkın Diyalektiği" adını taşıyan Üçüncü Bölüm'de ise yazar asıl konusunu teşkil eden probleme gitmektedir. Bu vesileyle aşkın Plotinos'un Hipostazlar kuramı içinde yerini anlamaya ve değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu arada Plotinos'taki dinsel kaygılar, kurtuluş amacı tekrar vurgulanmakta, aşkın bir kılavuz olarak Ruh'u, düşmüş olduğu maddi dünyadan, doğadan Akıl'a, oradan da mistik bir görüş ile Bir'e nasıl götürebileceği tasvir edilmektedir. Bu çerçevede Plotinos'un düşüncesinde bulunan ve yorumcular tarafından haklı olarak tesbit edilip tartışılan bazı gerilimlere, zıtlıklara (madde, doğa anlayışı, bilgi-aşk anlayışı vb.) işaret edilmektedir. Bu arada sokratik aşkla platoncu aşkın, plotinosçu aşkla karşılaştırması da oldukça başarılı bir biçimde yapılmaktadır.

Çalışmanın Türk felsefe literatürüne bir katkı olarak layık olduğu ilgiyi görmesini dilerim.

Prof. Dr. Ahmet Arslan

II. BASIMA ÖNSÖZ

1992 yılında bu kitabın ilk basımı yapıldığında, Türkçe felsefe literatüründe, özel olarak Plotinos'un felsefesine tahsis edilmiş bir yayın yoktu; Plotinos'u Türkçe okumak isteyenler, felsefe tarihi kitaplarının hellenistik felsefeye ayrılan bölümleriyle ve **Enneadlar**'dan birkaç tezin, **Felsefe Arkivi**'nde yayınlanan çevirisiyle yetinmek durumundaydılar. İlk basımdan bu yana geçen sekiz yıl içinde, 1996 yılında Zeki Özcan'ın çevirisiyle Asa Kitabevi'nden çıkan **Enneadlar (Seçmeler)** dışında, Plotinos'la ilgili olarak hala suskunuz. Oysa Plotinos, bizim için özellikle iki bakımdan önemli bir filozoftur. Öncelikle dinsel yaşantı formlarının felsefi akıl karşısında zafer sarhoşluğu yaşadığı bir dönemde "Yunanlı Ustalar"ına sadık kalarak **felsefe yapmaktaki ısrarı** bakımından; ikinci olarak da özellikle İslam felsefi ve mistik düşünce geleneklerine nüfuz etmiş öğretileri bakımından.

Sitenin (*'polis'*in) dışında yaşayanların tanrı ya da hayvan olduğunu, dolayısıyla kendi insansal varoluşunu ancak bir site içinde gerçekleştirebileceğini düşünen Antik Yunan insanı, böylelikle politika ile insansal varoluş arasında özsel bir bağ kurmuştu. Tarihsel olarak İskender'in egemenliği ile birlikte başlayan, sitelerin, ideolojileriyle beraber çöküşü ve sitenin yurttaşının, surların dışındaki diğer insan topluluklarıyla aynı sınırsız yaşam mekanını paylaşmak zorunda kalışı, söz konusu bağın travmatik bir kopuşuna ve yaşamını kendileriyle anlamlandırdığı bağlardan soyunarak, ne yapacağını bilmez bir halde çıplak bireyliği ile baş başa kalmış yeni bir insanın doğuşuna neden oldu. Plotinos'un da içinde yaşayacağı bu yeni dönemin, hellenistik dönemin, antik dönemden en önemli farkı, dönemin

filozoflarının bile politikayı ötelemeleri idi. Yeni anlamlar ve yeni varoluş formları üreterek çıplaklıklarından kurtulma çabasındaki bireylerin karşısında, sırasıyla, iki seçenek vardı: ahlak metafiziği ve din. Nitekim, miladın ilk iki yüzyılı ahlaksal, üçüncü yüzyılı ise dinsel yaşantı formlarının fevranına tanıklık etmiştir. İşte Plotinos'un felsefi girişimi, insanın politikadan sonra felsefe ile de bağının kopuş noktasına geldiği bu üçüncü dönemde, "Yunanlı Ustalar"ın öğretilerine sadık kalarak felsefeyi ihya etmek amacı taşır. Elbette Plotinos Yunanlı hocalarına bütünüyle sadık kalmamıştır. Çünkü her şeyden önce, Ustalar'ının felsefelerinin en önemli kısmını, politikayı bütün bütün yok saymış, yalnızca onların metafiziklerine tutunmuştur. Ayrıca felsefeyi metafizik, metafiziği Platon, kendisini de bir platoncu olarak kavramasına rağmen, Platon'a hem diğer filozoflardan hem de kendisinden ekledikleri nedeniyle, felsefe tarihine yeni-platoncu ekolün kurucusu olarak kaydolmuştur. Yine çağının dinsel yaşantı taleplerinin karşısına, kendi tinsel yaşam öğretisiyle çıkarak, felsefeye dinle ilişkilenebileceği, hatta (giderek) dinin yerine geçebileceği yepyeni bir yönelim kazandırması da onun sadakatine gölge düşürmektedir. Şimdi bütün bunları bir yana bırakırsak, Plotinos politikayı değilse de felsefeyi, insanın meşru bir etkinliği olarak görmüştür. Böylelikle o, ölümsüzlük ve arınma seremonilerinin şaası ve çılgınlığı içinde **kendinden geçmekle**, yaratıcısı dolayısıyla da sahibi olan aşkın ve mutlak bir Tanrı'nın karşısında **kendisinden vazgeçmek** arasında sıkışan insanı felsefeyle giydirerek, ona her şeye rağmen otonom bir varlık olduğunu hatırlatır. İlginçtir ki Plotinos'un kendi yaşadığı dönemde bir karşılık bulamayan bu hatırlatma, sunduğu olanaklar bakımından, yaklaşık altı yüz yıl sonra İslam filozoflarınca kendisine sıkıca tutunulan bir dayanak olacaktır.

Sisteminde politikaya hiç yer vermemiş olan bir filozofun, Plotinos'un, metafiziğini temele alarak Yunan **tarzında** felsefe yapan ve bu tarza uygun olarak politikayı, sistemlerinin, aklıman çatışmasının bile kendisi içinde çözüldüğü en önemli kısmı haline getiren İslam filozofları, felsefi girişimlerinin meşruluğunu tam da kutsallık formları arasında unutilan bir oto-

nominin hatırlatılmasına dayandıracaklardır. Onlara bu olanağı sağlayan tek başına Plotinos değildir kuşkusuz; ancak özellikle onun tinsel felsefesinin, dinle olan yakınlığı, felâsife geleneğine din-felsefe telifi konusunda önemli ipuçları vermiştir. Ancak hemen belirtiyim ki, İslam filozofları, ilham aldıkları filozofun Plotinos olduğunun farkında değildirler. Zira onlar, yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilerek çevrilmiş olan **Enneadlar**'dan bir bölüm aracılığıyla, düşünceleriyle tanıştıkları ve gerek dinle felsefeyi gerekse Platon'la Aristoteles'i telif ederken kendisine dayandıkları Plotinos'u tanımazlar. Oysa şimdi bizim İslam filozoflarını anlamak için Plotinos'u tanımamız gerekiyor... Ayrıca bu, aslen Mısırlı "Yunan" filozofu, öğretisindeki felsefi ve tinsel görünümünün birliğini sağlayan Aşk kuramı ile de İslam tasavvufunu besleyen önemli bir kaynak olmuştur. Onun etki alanının yalnızca İslam dünyası ile sınırlı olmadığını, Ortaçağ Batı felsefesi ve mistisizmini de derinden etkilediğini biliyoruz.

İşte bu kitabın ikinci basımına karar vermemin nedenlerinden biri, felsefe ve felâsife söz konusu olduğunda, Plotinos'un felsefi kavrayışının sunduğu olanaklar üzerine düşünmenin kaçınılmaz oluşu. Yine bu entelektüel nedenlerin dışında, ikinci basımı benim için zorunlu kılan bir başka özel neden daha vardı: ilk basımın bir skandal oluşu.

Gündoğan Yayınevi tarafından yapılan ilk baskıda, kitabın kapağında filozofun adı **Platinos** olarak yanlış basılmış ve dağıtımına böyle girmişti. Girişimlerim toplatılıp yeni bir kapak basılmasıyla değil, adın doğru yazımının kapağın üstüne 'yapıştırılmasıyla' sonuçlandı. Bunun benim mi Plotinos'un mu talih-sizliği olduğu konusunda hala kararsızım. Zira az önce de belirtmiş olduğum gibi, Plotinos'un Doğu-İslam dünyasındaki kaderi, IX. yüzyıldan bu yana değişmemiş görünüyordu. Ayrıca ilk basım, anlamayı son derece güçleştiren basım hatalarıyla doluydu. Bu ikinci basım bana söz konusu hataları düzeltme yanında, çalışmamı yeniden gözden geçirme fırsatını da verdi. Bana bu fırsatı yaratan Sayın Mecit Bilgin'e sabrı ve titizliğinden ötürü teşekkür borçluyum.

Ayrıca, çalışmamı yönlendiren ve kitap olarak yayınlanması konusunda beni cesaretlendiren danışmanım, hocam Ah-

met Arslan'a; çalışma devam ederken bana verdiği destek ve özellikle son bölüme katkılarından dolayı hocam Tülin Bumin'e; ikinci baskının yayına hazırlanması sürecinde yükümü hafifleten sevgili dostlarım Ferda Ülker, Temel Yılmaz, Nilgün Toker Kılınç ve A.Serdar Tekin'e sonsuz teşekkürler...

Zerrin Kurtoğlu
2000/İZMİR

GİRİŞ

Evrenin doğuşuna ilişkin mitolojik tasarımlarda kaostan kozmosa geçişin yönlendirici ilkesi olarak tasarlanan Eros'un, neredeyse, mitostan logosa geçişin de yönlendirici ilkesi olması, onun felsefe ile bağının, felsefenin doğuşu kadar eskilere dayandığını göstermektedir. Yaşadıkları evrenin, tanrılar kadar -ve giderek daha fazla- kendilerine de ait olduğuna inanan insanlara, "bilgelik sevgisi"ni aşıl原因 ve böylece, bir bilgi ideali olarak felsefenin doğuşuna refakat eden aşkın, felsefe tarihindeki serüveni, onu, mitolojik bir varlık olmaktan her zaman kurtaramamış olsa da, kozmik, etik, estetik, mistik renklere boyamıştır. Ancak, kendisine dahil edildiği söylemin türü ne olursa olsun, Aşk, serüveni boyunca asıl işlevini hep korumuştur: Birleştirmek. O kimi zaman karışıklığı birlikli bir düzene sokan, kimi zaman tikel bir nesneyi hakiki evrensel varlığa bağlayan, kimi zaman da duyuşsal olanı ezeli-ebedi olanla birleştiren doğal bir güç olarak tasarlanmıştır.

Şimdi, bilge ve bilgi ideallerinin farklılaşmasına, değişmesine paralel olarak, felsefenin de bu kavrama ilgisi farklılaşmıştır. Bazı felsefe sistemlerinde aşk, o sistemin temel bir bileşeniyken, bazılarında söz konusu bile edilmemiştir. Bu, sadece sistemler açısından değil dönemler açısından da böyledir. O halde soralım: Aşk, hangi dönemlerde ve nasıl sistemlerde bir kavram olarak değer kazanmaktadır?

Her şeyden önce, diyebiliriz ki, aşkın, felsefi bir söyleme dahil edilip edilmemesi, ediliyorsa ne şekilde dahil edildiği problemi, çözümünü ortaya çıkıdığı koşulların yine bizzat kendisinde bulacaktır.

Antik felsefenin en belirgin niteliklerinden biri, aklın en yüce gerçeklik olarak konumlanması ve evrenin akıl ile -ama yalnızca akıl ile- bilinebileceği inancıdır. Antik filozoflar sahip oldukları akıl yetisi vasıtasıyla, evrenin gerçek doğasının, özünün ne olduğu sorusunu cevaplayabileceklerine inanıyorlardı. Bu inancın temelinde, onların akla duydukları sonsuz güveni ayırdedebiliriz. Gerçekliklerin, kendisi uyarınca birbirlerine bağlandıkları rasyonel düzeni bulma çabası, böylece, bir bilgi ideali olarak ortaya konulmuştur. Bu ideale sahip çıkan felsefe de bütün ilgisini, evrenin yapısının açıklanmasına yöneltmiştir.

Ancak gerçekliğin, dış dünyanın, rasyonel açıklamasını amaçlayan bilgi ideali, surların dışını merak etmeyen ve felsefi ilgisini insana yönelten Sokrates'ten itibaren yeni bir içerik kazanmış ve insanın kendisine ilişkin bilgisi anlamını taşımaya başlamıştır: "*Kendini bil*". Bu sokratik buyrukla insan, tıpkı doğadaki hakiki özleri, ilişkileri akıl vasıtasıyla bilmesi gibi, kendisini de akılla bilecektir. Çünkü Antik Yunan insanı için aklın hiçbir bilgi sınırı yoktur. Ancak akla duyulan güvenin sarsıldığı; insanların yaşamlarına yön verecek, anlam kazandıracak ilkeyi, değişen ve gelip geçici olan ve böyle olmakla da hiçbir gerçekliğe sahip olmayan bu dünyada, burada ve şimdi değil, ezeli-ebdi olan bir başka dünyada aradığı buhran dönemlerinde aklın hareket alanı sınırlandırılmış, dolayısıyla felsefe gözden düşmüştür.

Böyle bir dönemde yaşayan Plotinos bilgiyi bir içsel yoğunlaşma, tinsel görü olarak tanımlayarak, bizzat kendi yaşamında kendi bilgelik idealinin bir örneğini verir -doğal olarak kendi tanımına uygun bilgelik idealinin. Plotinos'ta içsel yaşam, kişinin kendisini inceleyerek kendi hakiki varoluşunun sınırlarını belirleyebileceği en yüce bilgidir ve insan ruhu, bu bilgide ilerledikçe akılı gerisinde bırakarak, tinsel yaşamın doruğunda ilahi ilk ilke olan İyi ile birleşecektir. Böylece Plotinos, *Nous*'un faaliyet alanını sınırlayarak onun etkinliğini yalnızca bu sınır içinde hareket etme, varlıkların hiyerarşik yapılarını bilerek, kendisinden yukarıda olan bir gerçekliğin varlığını kanıtlama olarak belirler.

O halde *Nous*'un üstüne yerleştirilen ve mutlak olarak aşkın olan bu ilkenin bilgisi nasıl mümkün kılınabilir? Ruh'a yolculuğunun başından itibaren eşlik edecek olan, onun dışsal bilgiden içsel görüye doğru adım adım yükselmesini sağlayacak olan evrensel bir güç ile, Aşk ile...

Plotinos'a göre aşk gerçekliğin bütün düzeylerinde mevcuttur. O, her varlığı kendi iyisini aramak için harekete geçiren evrensel bir güçtür. Plotinos aşka ilişkin tanımlarını Platon'dan ödünç almıştır. Aşkı ilk kez felsefi bir sorgulamanın konusu yapan ve daha öteye giderek onun, idealar alemine götürecek olan yollardan biri olduğunu telkin eden Platon'a göre aşk, ölümlü ile ölümsüzün, bollukla yokluğun, bilgi ile bilgisizliğin arasında bir aracı varlıktır. Böyle olmak bakımından eksiktir ve tamamlanmak için iyiyi arzular. Bütün insani aşkların özü de budur. Platon ile birlikte duyusal ve kavranılır dünyalar arasındaki medyum olarak tanımlanan aşk, böylece zihnin ideaları bilme tarzlarından biri haline gelir. Plotinos'un kavrayışı da Platon'unkinden farklı değildir bu bağlamda. Onun için de eksikliğin tamamlanmasını amaçlayan, çokluk-içindeki-birliğin 'ötedeki' mutlak birliğine işaret eden aşk, hep iynin, güzelliğin peşindedir; dolayısıyla Ruh'un, *Nous*'u gerisinde bırakarak Bir'in görüşüne yükselmesinin, onunla birleşmesinin yol gösterici ilkesidir... Plotinos'ta Ruh'u güzelin bilgisini içeren estetik görüden, Bir ile birleşmek anlamını taşıyan mistik görüye yükselten aşktır. Böylece o, hem estetik hem de mistik bir kavram olarak özel bir öneme sahiptir.

Plotinos'un dinsel-felsefi sisteminde ortaya koyduğu şekliyle aşk, bütünüyle tinsel bir güç, bir rehber olarak karşımıza çıkar. Öyle ki Aşk, duyusal dünyaya düşmüş, kaynağına, hakiki özüne yabancılaşmış, kendisinin canlandırdığı gelip-geçici duyusal şeylerin cazibelerine kapılmış olan Ruh'un, içine düştüğü bu trajik durumdan kurtulmasına, kendi gerçek mekanını hatırlamasına ve nihayet Bir ile mistik birliğe yükselmesine rehberlik eder. İyi'nin (veya Bir'in) hakiki bilgisine aşkın diyalektiğinin son durağında "aşk-içindeki-*Nous*" haline gelen Ruh ulaşabilir ancak... Böylece, aşk yalnızca Ruh'un özünü hatırlamasını sağlamakla kalmaz; aynı zamanda 'Hakiki Varlık'a ilişkin

mümkün tek bilginin, **dolaysız ve apaçık** bilgi olan **sezginin** yolunu açar.

İşte bu nedenle çalışmamızın asıl konusunu, Ruh'un kaynağına yükseliş aşamalarını içeren "Aşkın Diyalektiği" oluşturacak. Duyusal dünyadaki güzelliklerden hareketle güzelliğin hakiki kaynağına tedrici yükselişinde, Ruh'un yolculuğunun ilk durağı Güzel İdeası yani *Nous*'tur. Güzel İdeası ve *Nous* arasında tesis edilen bu özdeşlik, Plotinos'ta entellektüel değerle estetik değerın eş zamanlılığını gösterir. İkinci yükselme aşaması *Nous*'tan itibaren başlar ve Bir'den gelen bir aydınlanma sonucunda mistik bir birleşme, bir kendinden geçme deneyi ile sona erer. Bu nedenle biz de çalışmamızın üçüncü bölümünde, duyusal dünyadan başlayarak, yolculuğunun tamamlanışına kadar Ruh'a eşlik edeceğiz.

Ancak çalışmamızın bu asıl bölümüne geçmeden önce, Plotinos'un sisteminin ortaya çıktığı özel tarihsel koşulların bir serimlemesini yapmayı uygun bulduk. Bu ilk bölümde esas olarak, felsefenin Aristoteles sonrası görünümünü, Plotinos'un zamanının sır dinleri ile ilişkisini ve kendilerinden etkilendiği bazı filozofları ele aldık. Böylece III. yüzyılda felsefenin kazandığı dinsel vurguya, bireylerin ölümsüzlük ve kurtuluş arayışlarına dikkat çekerek Plotinos'un felsefi sistemindeki dinsel vurgunun nedenini anlamaya çalıştık.

İkinci bölümde amacımız "Üç Hipostaz Öğretisi" temelinde Plotinos'un sisteminin hem rasyonel hem de mistik yanlarını serimlemek ve onu bu iki yanıyla birden kavrayabilmektir. Bu amaçla Mutlak Birlik olan bir ilkenin neden taşıdığını ve çokluğu meydana getirdiğini; meydana gelen varlıklar arasındaki hiyerarşik düzeni; ve her gerçeklik düzeyinin kendi özel doğasını inceledik.

Plotinos'un Aşk teorisini incelerken, onun **Enneadlar**'da özel olarak bu konuya ayırdığı tezi (III.5. *Aşk Üstüne*) bizi yönlendirdi. Tez oldukça mitolojik bir dille yazılmış olmasına rağmen Plotinos'un hemen her tezinde olduğu gibi, onun bütün sisteminin bir özetini içermektedir. Bu nedenle çevirisini yaptığımız bu tezi çalışmamıza eklemeyi uygun bulduk.

GİRİŞ

Amacımız Yunan felsefe geleneği ile Ortaçağ Hıristiyan ve İslam felsefeleri arasında bir köprü olma özelliği taşıyan Plotinos'un dinsel-felsefi sistemini kendi bütünlüğü içerisinde anlamak ve onun özellikle mistik öğretilerde etkili olan yanını, Aşk teorisini serimlemektir...

I. BÖLÜM

FELSEFİ ve DİNSEL GÖRÜNÜMLERİNDE M.S. III. YÜZYIL

Bir düşünürün sistemini tarihsel çerçevedeki yerine oturtmak, onun kendinden önceki ve sonraki sistemlerle bağına kurmak, kendi çağının problemlerini nasıl bir zihinsel süzgeçten geçirerek kavramsallaştırdığını, dolayısıyla da ondaki -eğer varsa- asıl özgün yanın ne olduğunu anlamanın vazgeçilmez koşulu ve yöntemidir. Başka deyişle bir filozofu anlamak, onun, içinde yaşadığı kültürel atmosferle bağlarını kurmaksızın mümkün değildir. Her düşünür kendi çağını, kendi çağının devraldığı veya ortaya çıkardığı, biçimlendirdiği problemleri kavramsallaştırır. Yaşanan çağın entellektüel karakteri, bağrında ortaya çıkan düşünce sistemlerine kendi rengini verir. Buna karşılık, düşünce sistemleri de o çağın kavramsallaştırılmış ifadesi, sesi olurlar. Elbette bu, düşünce sistemlerinin, kendilerini çağları ile sınırlandırdıkları, belli zamansal ve mekansal varoluşlarda tıkanıp kaldıkları anlamına gelmez. Çünkü her kavramsallaştırma çabası yeni bir renk katar çağına; filozofun söyleminde bütün zamansal sınırları aşan bir anlam gizli olabilir her zaman... Ama o, öncelikle çağının çocuğudur. İşte bu nedenle bir düşünce sistemini layıkıyla anlamak için, her şeyden önce, ona rengini veren dönemin kültürel görünümünü söz konusu etmek gerekmektedir. Aksi takdirde, yani ortaya çıktıkları yer ve zamandan bağımsız olarak ele alındıkları takdirde, sistemler gerçeklikle bağları olmayan birtakım fanteziler olma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar.

İşte, Plotinos'un sisteminden önce yaşadığı yüzyılın genel bir serimlemesini yapmakla amaçladığımız şey, onun bir hayal-perest, sisteminin de bir fantezi olarak düşünülmesi tehlikesini bertaraf etmektedir. Plotinos böyle bir tehlikeye en fazla maruz kalan düşünürlerden birisidir. Zira, sisteminin barındırdığı kimi öğelerden ötürü onun bir filozof, sisteminin de bir felsefe olup olmadığı tartışma konusudur. Onun, sistemini açıklarken imajlara ve figüratif açıklamalara başvurması bir **şair** olarak düşünülmesine, bir bedende olmaktan dolayı duyduğu utanç¹ ve öz-arınmaya, ruhun saflaşmasına verdiği önem ise bir **münzevi** olarak düşünülmesine yol açmıştır. Yine, Bir olarak düşünülen Tanrı ile birlik, Tanrı'da erime öğretisi onun bir **mistik** olarak yorumlanmasına izin verirken, evrenin yapısına ilişkin rasyonel kavrayışı da bir **filozof** olarak kabul edilmesi için yeterli ve gerekli delili oluşturur görünmektedir. Öğretisi itibariyle zaten farklı yorumlamalara ve adlandırmalara izin veren bir düşünürün sistemini tarihsel bağlamından koparmak, onun düşüncelelerine damgasını vuran temel kaygıyı ya da kaygıları görmezden gelerek, öğretiyi içinden çıkılmaz bir fanteziye indirgemeye yarayabilir ancak... O halde, öncelikle, Plotinos'un çağının kültürel karakterinin genel bir serimlemesini yapalım.

Plotinos, Roma İmparatorluğu'nun politik ve kültürel olarak çözülmeye başladığı bir yüzyılda, M.S.III. yüzyılda yaşamıştır. Bu yüzyıl, Roma İmparatorluğu'nun dış tehditler ve içteki krizlerle parçalanışına, eski dünyanın kendisine dayandığı değerleri alt-üst eden bir moral, sosyal ve entellektüel karışıklığa tanık olmuştur. Yüzyıla damgasını vuran bu politik, ekonomik, kültürel karışıklığın yanı sıra kıtlık, kuraklık, veba gibi afet ve salgınlar da yaşanmış, tedrici olarak yok olmakta olan ve kendisi ile birlikte içinde yaşayanları da ölüme sürükleyen bir dünya tasarımı için uygun bir zemin hazırlamıştır. III. yüzyılın ünlü yazarlarından Dio Cassius **Roman History**'de, iyi imparatorların sonuncusu olarak düşünülen -stoacı filozof- Marcus

¹ Porphyry, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work, The Enneads*, Plotinus, Trans. Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, Third Edition, London, 1966, s.1

Aurelius'un ölümünü anlatırken felaketler devrinin başlangıcına işaret etmektedir. "*Bizim tarihimiz bir altın krallığından demir ve pas krallığına dalar*"². Yine dünyayı harabeden salgınların, afetlerin nedeninin Hıristiyanlık olduğu suçlamasını reddederken, Kartaca Piskoposu Cyprian da aynı felaket korosunun şarkısını söylemektedir:

"Bilmelisiniz ki dünya yaşlanmıştır ve onun önceki gücü kalmadı. O kendi düşüşüne tanık oldu. Yağış ve güneşin siccaklığı, her ikisi de azaldı. Madenler neredeyse tükendi. Koca, tarla da başarısızlığa uğradı, denizci denizlerde, asker kampta, dürüstlük pazarda, adalet mahkemelerde, uyum arkadaşlıklarda, ustalık sanatlarında, disiplin ahlaklarda... Bu dünya hakkında karar veren yargı şudur ki: Bir başlangıcı olan her şey yok olacaktır, olgunluğa erişen şeyler yaşlanacaktır"³.

İmparatorluğun en karanlık dönemlerinden birinin başlangıcına işaret eden, M.S. 235 yılındaki Maksiminus isyanı da eski uygarlığın çöküşünü hızlandırmış ve politik birliğin parçalanmasına yol açmıştır (Plotinos'un sisteminin teşekkülü tarihsel olarak tam da Maksiminus isyanının gerçekleştiği bu zamana rastlar).

"Maksiminus isyanı (235), imparatorluğun birinci ve ikinci yüzyıllar boyunca kendisi tarafından yönetildiği, uzlaştırıldığı, uygarlaştırıldığı seçkin sınıfı ve onunla birlikte barış-zamanı sanatlarını ve Yunan ve Latin kültürünün en iyi kısımlarını yok ederek, yarım yüzyıl süresince kesintisiz devam eden ve imparatorluğu (nüfus bakımından) tüketen, fakirleştiren sonsuz bir iç ve dış savaşlar, felaketler, belalar, açlıklar serisinin başlangıcına damgasını vurdu"⁴.

² Cassius Dio, *Roman History*, LXXI XXXVI. 4 (Lewis Naphtali-Reinhold Meyer (Ed.). *Roman Civilization II: The Empire*, Harper Torchbooks, New York, 1966, s.419'dan naklen)

³ Cyprian, *Ad Demetr*, 3 (Inge William R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol. 1, Longmans, Green and co., Third Ed., New York, 1948, s.25-26'dan naklen)

⁴ Ferrero Guglielmo, *The Ruin of the Ancient Civilization and the Triumph of Christianity*, Trans. H.L. Whitehead, G.P. Pytman's Sons, New York and London, 1921, s.31 (Brehier Emile. *The Philosophy of Plotinus*,

Yaşanan olumsuzluklar III. yüzyıl insanının ilgisini savaşın, açlığın, salgınların, yok oluşun hüküm sürdüğü bu dünyadan görülmeyen, gelip geçici olmayan bir öte dünyaya çekmiştir. Görünen dünyanın hiçbir çekiciliği kalmamıştır. İnsanlar artık saf evrensel (ölümsüzlük) ve saf bireysel olanı (kurtuluş) aramakta ve aradıklarının kötülüğe teslim olan bu dünyada olmadığına inanmaktadırlar. Nitekim I. yüzyılda -şüphecilerin etkisiyle- şüpheci ve bilinemezci olan atmosfer, II. yüzyılda nispeten dinsel bir renk almış ve III. Yüzyıla gelindiğinde eski dinsel inanışlar, artık, içerik olarak insanları doyurmamaya başlamıştır. Eski dinsel inanışların dönemin dinsel ve ahlaksal ihtiyaçlarına cevap verememesinden kaynaklanan dinsel ve ahlaksal bunalım, batının doğulu kültürler tarafından işgal edilmesini kolaylaştıracaktır. Doğulu kültürler aslında daha M.Ö.I. yüzyılda Roma'da, asker ve tüccar Romalılar arasında yayılmaya başlamıştır. *"Cumhuriyet sonlarına doğru eski Roma dini, tanrıları ve bayramlarıyla unutulmanın karanlıklarına gömülmüştü"*⁵. Nitekim kimi imparatorların -özellikle Augustus'un (M.Ö.27-M.S.14)- Hellenize edilmiş devlet dinine yeniden saygınlık kazandırma çabalarına rağmen, ataların dininin canlılığı ve halk üzerindeki etkisi giderek azalacak, imparatorluk kavramının bizzat kendisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan, ulusallık faktörünün önemini yitirmesi ve çeşitli ırkların kaynaşması sosyal yaşamı, ahlakları ve imparatorluğun dinini derin biçimde etkileyecektir.

M.S. II. yüzyılda serpilmeye başlayan din hareketi, M.S.III. yüzyılda doğulu kültürlerin devlet dini tarafından da benimsenmesi ile, yalnızca alt sınıflar arasında değil, bütün sınıflar arasında yaygınlık kazanmıştır. Doğulu kültürlerin ve sır dinlerinin yaygınlık kazanması için gereken koşullar, söz konusu dramatik dönemde yaşanan politik, kültürel ve toplumsal bunalımlar tarafından sağlanmıştır. Kimi zaman politik düşüncelerin, fakat daha geniş ölçüde doğu ile iktisadi ve askeri ilişkilerin sonucu

Trans. J. Thomas, The University of Chicago Press, Fourth Imp., U.S.A., 1971 s.13-14'den naklen)

⁵ Hense-leonard, *Hellen- Latin Eski-Çağ Bilgisi II*, Çev.Suad Y. Baydur, İ.Ü. Ed. Fak. Yay. No.565, İstanbul, 1953, s.436

olarak imparatorluğa nüfus eden doğulu kültlerin ve sır dinlerinin yaygın hale gelmesi, Roma yönetiminin yasa ve düzen için politik tehlikeye ya da tehdide yol açmayan kişisel dinlere ilişkin hoşgörüsü, doğuda bulunan Roma ordularının batıdaki garnizonlara aktarılmalari, söz konusu kültlerin ulusal sınır tanınamaları, imparatorluğun kozmopolitliği nedeniyle ırkların, dinlerin, gelenek ve kültürlerin birbirine karışması vb. gibi faktörler tarafından kolaylaştırılmıştır⁶. Daha da önemlisi, insanların içsel olarak yabancı kültleri kabul etmeye hazır olmalarıdır. Politik, sosyal ve entelektüel yaşamın temeli olmuş olan dinin tanrıları, ne onları savaşımlardan ve felaketlerden koruyabiliyor, ne de onların giderek yoğunluk kazanan ölümsüzlük ve kurtuluş taleplerine cevap veriyordu. *"Eski Yunanlıların ölümlünden sonraki yaşama ait belirli ve umut verici inançları yoktu. Öz değeri olan, insanın bu dünyadaki yaşamı idi"*⁷.

Eski kültlerin çoğu çağın daha yüksek dinsel ve politik ihtiyaçlarına, artık, uygun değildi. Site-devletinin kendisi gibi yaşlı ve yorgun olan geleneksel tanrılar, doğulu tanrıların yeniliği ve vaatleri karşısında yenik düşmüş görünüyorlardı. İnsanlar yabancı kültleri kabul etmeye hazırıldılar. Çünkü,

"kaleler zapt edildiğinde, hatta zaferin ilk sarhoşluğunda bile, onlar yenik tanrılara saygı göstermiş ve onları kendi tanrıları olarak benimsemişlerdir. Bilinmeyen tanrılara bile tapınaklar inşa etmişlerdir"⁸.

III. yüzyılın başlarında Minicius Felix'in, yüzyılın dinsel eğilimlerinden söz ederken sarf ettiği bu sözlerde ifadesini bulan çoktanrıcılık inancı, yerel tanrılar dışında başka tanrıları da kabul etme potansiyeli taşımaktadır. İkinci ve daha önemli etken, söz konusu kültlerin, sırları, törenleri ve ayinleriyle, insanların ahlaki arınma, ölümsüzlük, kurtuluş gibi moral ve dinsel taleplerine cevap vermeyi vaat eden karakteridir. İmpa-

⁶ a.g.e., 443; Lewis N.-Reinhold M. (Ed.), **Roman Civilization II: The Empire**, s.573

⁷ Granger Ernest, **Mitoloji**, Nurullah Ataç, Cem Yayınevi, İstanbul, 1979, s.22

⁸ Minucius Felix, **Oktavius**. VI, XXIII. 1-4 From LCL (Lewis N.-Reinhold M. (Ed.), **Roman Civilization II**, s. 574'de)

ratorluk da yönetim ilkelerinden dolayı yabancı kültlere karşı hoşgörölü davranmakta, hatta *panteonunda* yabancı tanrılara yer vermektedir. Ancak devletin başarısının tanrı ya da tanrılarla doğru ilişkiye bağılı olduğı inancı, Hristiyanlığın, kültlere ve sır dinlerine gösterilen hoşgörölünün dışında tutulmasına neden olmuştur.

Hristiyanlığın zamanının diğler dinlerinden en önemli farkı tektanrıci bir din olmasıdır. Tektanricılık Hristiyanlıkla ortaya çıkmış olmasa da Hristiyanlıkta doruğuna ulaşmış bir kavramdır. Romalılar Hristiyanlıktan çok önce, bir başka tektanrıci din ile, Yahudilik ile tanışmışlardır. Yahudiliğın felsefi bir din olduğunu ve Yunan felsefesinin **Tevrat** ile telif edilebileceğini iddia eden İskenderiyeli Philon'un girişiminde kazandığı felsefi çatıyı, M.S. II.-III. yüzyıllarda terk eden Yahudilik de Hristiyanlık gibi tektanrıci bir dindir. Ancak bu din tek bir kavmin -İsrailoğulları kavminin- dini olmakla, ulusal bir din olarak kalmaktan öte gidememiştir. Roma İmparatorluğu, yönetim ilkelerinden dolayı bu dini himaye etmekte bir sakınca görmemiştir. Oysa Hristiyanlık, köken olarak Yahudiliğe dayanmasına rağmen, ulusal ya da sınıfsal hiçbir sınır tanımamış ve kendisini istisnasız bütün insanlara seslenen evrensel bir din olarak tanımlamıştır. Tek tanrıculığını evrensellik iddiasıyla birleştiren Hristiyanlık, Roma İmparatorları tarafından, tanrıları küçümsemekle, reddetmekle suçlanmış ve tanrıların öfkesine maruz kalmamak gerekçesiyle himaye edilmemiştir.

Tarihsel olarak aynı koşulların ürünü olmalarına ve aynı dinsel yaşantı gereksinimlerine cevap vermelerine rağmen, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'ndaki serüveninin, diğler dinlerinkinden farklı olarak, ilk dört yüzyıl için, trajik olmasının nedeni, yalnızca diğler tanrıların hor görülmesi olamazdı. Çünkü Yahudiliğın de bu konudaki tavrı Hristiyanlığinkinden farklı değildi. Hristiyanlara yöneltilen zulmün asıl nedeni, onların Roma devleti için politik bir tehlike oluşturmalarıdır. Çünkü tanrılar ve tapım tarzlarındaki -görünür- farklılıklarına rağmen, diğler dinlerin taraftarları kendilerini Roma devletinin uyuğı olarak tanımlıyorlardı. Oysa Hristiyanlar kendilerini Roma devletinin değil, göksel bir devletin, İsa'nın müjdelediğı 'Tanrı

Devleti'nin uyruğu olarak tanımlamaktadırlar. Bu nedenle de Roma devletinin bir yurttaş olarak kendilerine yüklediği ödev ve sorumlulukları yerine getirmeme eğilimindedirler⁹. Roma devletinin hem kendisini hem de tanrılarını hiçe sayan bir dine hoşgörü göstermesi beklenemezdi. Nitekim göstermemiştir de.

Öte yandan, dinsel arayışların, sır dinleri yanında, değişik biçimler aldığı III. yüzyıl, batıl inançların, büyü'nün, astrolojinin, tek kelimeyle irrasyonelizmin yeniden canlanması için de uygun bir ortama sahiptir. Henüz bütünüyle irrasyonelizme teslim olmamasına rağmen, sözü edilen yüzyıl tinsel güçlerin egemen olduğu bir yer olarak doğa kavrayışıyla, ikinci dereceden doğa-üstü güçlerin aracılığına ilişkin inançlarla, rasyonelizmden bir sapmayı haber verir gibidir. Nitekim IV. yüzyıl, kehanet, büyü ve mucizenin fevranına tanık olmuştur. Tarihindeki en büyük rağbeti gören astroloji, bu yüzyılda, bilimlerin kraliçesi ilan edilmiş ve toplumun bütün kesimlerini etkilemiştir. Büyü pratikleri ve kadercilik, buna paralel olarak, kültürel yaşamın hakim çehresi haline gelmiştir¹⁰. Aslında III. yüzyılda da aklın tam bir egemenliğinden söz edemiyoruz. Ama akıl, bu yüzyılda büyüye ve mucizeye henüz teslim olmamıştır.

Diğer yandan felsefe de dönemin pitoresk atmosferinden etkilenmiş ve giderek dinsel bir renk almıştır. "Bu çağın filozofları" diyor A.H.M. Jones,

"popüler kültler ve söylencelerle alay etmek şöyle dursun, onları, sıradan halkın, kendileri vasıtasıyla nihai hakikatleri kavradıkları, ilahi olarak esinlendirilmiş alegoriler olarak kabul ettiler"¹¹.

Nitekim III. yüzyılda felsefenin kendisine konu edineceği problem -yüzyılın kültürel koşullarının, dinsel taleplerinin felsefeye

⁹ Özellikle askerlerin ayrıcalıklı bir sınıf haline geldiği, ordunun bilfiil yönetimde olduğu bir dönemde, barışçı oldukları gerekçesiyle askerliği reddetmeleri Hristiyanların kovuşturma ve şiddete maruz kalmalarının en önemli nedeni olmuştur.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Lewis N.-Reinhold M. (Ed.), *Roman Civilization* II, p.568-569; Jones A.H.M., *The Decline of Ancient World*, Longmans, London, 1966, s.321

¹¹ Jones A.H.M., *The Decline of Ancient World*, s.24-25

dayattığı problem- dinseldir. Bu yüzdendir ki felsefe, dinsel kaygılara da cevap verebilecek bir söylem oluşturma görevi üstlenmiştir.

Sözü edilen dönemin bir başka özelliği de daha önceki filozofların eserlerinin yeniden incelenmeye ve yorumlanmaya başlanmasıdır. F. Copleston bu girişimi "felsefi ortodoksiye geri dönüş"¹² olarak nitelendirir. Çeşitli okulların kurucuları olan filozofların ama özellikle de Platon ve Aristoteles'in, yaşamları, eserleri ve öğretilerine yönelik bu ilgi aslında, döneme damgasını vuran bir başka eğilime, Plotinos'un sisteminde başarılı örneklerinden birini göreceğimiz ve daha sonra Ortaçağ İslam dünyasında felâsifenin temel eğilimi olacak olan eklektisizme karşılık düşer. Bu yüzyılda Apuleius ve Numenius ile birlikte, çağın dinsel taleplerine cevap verebilecek bir yapıya sahip olan iki felsefi sistemin -pythagorasçılık ve platonculuğun- yeniden canlanması anlamlıdır¹³. Bu, aslında çağın dinsel karakterinin felsefeye kavramsallaştırılması olarak yorumlanabilir. Eski dinin, mitolojisi, tanrıları ve gelenekleriyle artık doyuramadığı kültürlü insanların, dinin boş bıraktığı yere felsefeyi koyma eğilimleri, felsefenin giderek dindarlık ve vahiylerle daha bağlı hale gelmesinin hem nedenlerinden hem de sonuçlarından biridir. Copleston'un dediği gibi,

"din olmaksızın yaşamaya razı olmayanların ya kendilerini imparatorluğa doğrudan gelen pekçok kütten birine bağlamaları ya da tinsel özlemlerinin doyumu için felsefeye dönmeleri gerekiyordu"¹⁴.

Zaten daha Aristoteles sonrasında itibaren felsefe de böyle bir vaat taşımaktadır. Bu yüzden felsefenin III. yüzyıldaki konumunu ve rolünü daha iyi belirleyebilmek için, onun, Aristoteles'in ölümünden sonra içine yerleştiği perspektifin genel bir serimlemesini yapmak uygun olacaktır.

¹² Copleston Frederick S.J.A., *History of Philosophy*, Vol.I, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1955, s.390

¹³ Özellikle platoncu Bir öğretisi, ruh-beden düalizmi, yaşam sonrasına ilişkin mitler, idealar dünyası vb. temalar aydının dinsel ihtiyacına cevap verir niteliktedir. Çünkü felsefe bu dönemde aydınlar için dinin yerini tutmaktadır.

¹⁴ Copleston F., *A History of Philosophy*, Vol.I, s.381

Aristoteles-Sonrası Felsefenin Genel Görünümü

Aristoteles'in öğrencisi olan Büyük İskender'in Asya seferinin kültürel sonuçlarından biri olan, Yunan kültürünün doğuya ve Akdeniz çevresine yayılması ve doğu kökenli dinsel düşünce akımlarının batıya akın etmesiyle ortaya çıkan kültürel kaynaşma, Hellenistik çağın başlangıcına işaret eder. Akdeniz çevresine yayılan Yunan kültürünün, bu çevrenin kültürel gelişmesini yönlendiren baskın öge olması, sonuçta, Hellenistik bir kültürün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu dönemde Atina bir süre daha bilim ve kültürün merkezi olma özelliğini korumuştur. Ancak bir süre sonra, en önemlileri Rodos, Bergama, İskenderiye ve Roma olan başka kültür merkezlerinin kurulmasıyla, Atina önemini yitirmeye başlamıştır. Tek tek bilimlerin gelişmesine hizmet eden, büyük kitaplıklara ve müzelere sahip olan bu merkezlerden adını en çok duyurana İskenderiye'dir. İskenderiye zamanla felsefi girişimin merkezi olma rolünü üstlenmiştir.

İskender'in egemenliğiyle birlikte Yunan sitelerinin özgürlüklerini yitirmeleri, sitede yaşayan bireyleri yeni bir problemle karşı karşıya getirecektir. Artık site değil, anlamını ulusallık kavramının ortadan kalkmasında bulan imparatorlukta söz konusu olan... Bu ise; bütünüyle, politik, ekonomik ve sosyal bir değişikliğe maruz kalmak demektir. Yunan-barbar ayrımının dramatik bir biçimde gerçek dışı bir konuma düştüğü böyle bir politik atmosferde, felsefede, felsefenin insana ve evrene ilişkin tasarımlarında kaçınılmaz birtakım değişiklikler kendini göstermiştir. Sitenin yetiştirdiği son iki büyük filozof olan Platon ve Aristoteles için, insan herşeyden önce politik bir varlıktır. Filozofların her ikisi de birey olarak insanla değil, toplumun bir üyesi olarak insanla, yurттаşla dolayısıyla toplulukla ilgiliydi. Bireyi siteden ve sitenin yaşamından ayrı düşünmüyordular. Yine bireyin ve toplumun çıkarları özdeş olduğu için, toplumun iyiliği bireyin de iyiliği demektir. Oysa Hellenistik dönemde felsefe, böyle kozmopolit bir toplumda, kenara itilmiş bireyin altını çizmek durumunda kalmış, ilgisini birey üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Artık çok daha büyük ve karışık bir topluluğun üyesi olma durumundaki bireyin, bu sosyal ve entellektüel değişiklik döneminde, kendi kişisel mutluluğu dışında herşeye ilgisini yitirmesi, yaşamın anlamına ilişkin etik problemin ivedilik kazanmasına yol açmıştır. Yunan site-devletlerinin çöküşü, insanların sosyal ve politik kaderlerini belirlemede kendilerinin sahip olduklarını düşündükleri önem duygusunu yitirmelerine neden olmuştur. Giderek artan bir biçimde hissettikleri hayatlarını kontrol edememe duygusu, onları ideal topluma ilişkin spekülative ilgileri bir yana bırakarak, yaşama değişik koşullar altında yön veren bir pratik felsefeyi aramaya yöneltmiştir. Bu yönelim anlamını, tarihin kontrolü elinden alınan insanın, hiç değilse kendi kişisel, **tek** yaşamının kontrolünü eline geçirme çabasında bulmaktadır. Bireyin kendi yaşamını kontrol etme çabası, yaşamın, kendisine göre belirleneceği değerin ve en yüksek iyinin ne olduğu sorusunun altını çizerek felsefeye yeni bir yön, yeni bir perspektif kazandırmıştır.

Diyebiliriz ki, Aristoteles'in ölümünden sonra, felsefî girişimin vurgusu da konusu da bütünüyle pratik alana ilişkindir. İnsanı içinde yaşadığı evrenle anlamlı, doyurucu bir ilişkiye sokma çabası olarak felsefe, bireyi, değeri, en yüksek iyiyi vurgulayarak, başka deyişle pratik yaşama ilişkin sorgulamalarda yoğunlaşarak, daha önce içine yerleştiği teorik perspektifi bir yana bırakmıştır. Burada söylenmek istenen felsefenin, evrene ilişkin salt teorik bir ilgiden kaynaklandığı ya da felsefenin temel kaygısının, başlangıçta, saf olarak bilmek, bilmek için bilmek olduğu değil. Tersine, felsefenin ilgi merkezinin başlangıçtan beri pratik olana ilişkin olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü daha evrenin ana maddesinin ne olduğuna ilişkin, bütünüyle teorik gibi görünen sorgulamalarla bile, bu teorik ilginin kendisine dayandığı pratik bir ihtiyacı, **insan yaşamının neye göre belirlenebileceği, anlamlandırılabilceği** sorusuna cevap bulma ihtiyacını ayırtetmemiz mümkün... Bu bakış açısından, felsefenin ilgisinin daima pratik alana ilişkin olduğunu, felsefenin, insanın içinde yaşadığı evrenle anlamlı bir ilişki kurma talebine cevap verme girişimi olduğunu söyleyebiliriz. Felsefe tarihi boyunca çeşitli sistemlerde ortaya çıkan fiziksel, metafizi-

ziksel evrenleri yine, sözü edilen talep çerçevesinde değerlendiriliriz. Aristoteles-sonrası felsefede gerçekleşen şeyin, bu bağlamda, onun konusu ile ilişkisine yeni bir boyut kazandırması olduğunu, aslında hep var olan pratik ilginin bu dönemde öne çıktığını, bütün çıplaklığı ile kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz.

Aristoteles-sonrası Hellenistik-Roma felsefesi olarak adlandırılan dönemde felsefe 'yaşama sanatı'm vurgulayarak, dönemin yoğunlaşan bir kaygısını kavramsallaştırmıştır. Kuşkusuz bu dönemde ortaya çıkan stoacılık, epikurosçuluk, şüphecilik ve yeni-platonculuk gibi felsefi sistemlerin hiçbiri, evrenin ve toplumun yapısına ilişkin spekülative tanımları bütünüyle bir yana bırakmış değildir. S.E. Stump'ın deyişiyle,

"fakat Platon ve Aristoteles'in yaptığı gibi ideal toplum planı geliştirmek ve bireyleri sosyal organizasyonlara uygun hale getirmek yerine, bu yeni filozoflar, halkı kendileri hakkında, doğa alanındaki bireyler olarak en doyurucu kişisel yaşama nasıl ulaşabilecekleri hakkında düşünmeye yönelttiler"¹⁵.

Yine de görünen odur ki, Hellenistik-Roma felsefesinin, kaba bir bölümlenme ile, M.Ö. IV. yüzyıl sonlarından M.Ö. I. yüzyıl ortalarına kadar uzanan ilk aşamasında, Platon ve Aristoteles'in sistemlerinden daha popüler bir başvuru kaynağı haline gelen stoacıların ve epikurosçuların öğretileri, şeylerin hakiki doğası bilinmedikçe ahlaksal probleme doyurucu bir cevap verilemeyeceği inancıyla, etik kavrayışları rasyonel bir temele oturtma, onları meşrulaştırma ve metafiziksel teorilere bağlama ihtiyacı duymuşlardır. Dönemin felsefeye dayattığı problem, bireyin bireysel yaşamı için sağlam bir temel bulma talebinden kaynaklanıyordu. Filozofun görevi, söz konusu sağlam temelin ne olduğunu sorgulayarak, bu temelden hareketle bireyin mutluluk, ölümsüzlük, yaşamını kontrol edebilme gibi ahlaksal taleplerini gerçekleştirmek için uygun olan davranış modelini sunmaktı. Stoacılar ve epikurosçular için, dünyanın anlamını bilmeden insanın bu dünyada nasıl eylemesi gerektiği

¹⁵ Stumpt S. Enoch, *Socrates to Sartre*. McGraw-Hill Book Co., A.B.D., 1966, s.115

sorusu cevaplanamazdı. Çünkü insanın tercih edeceği davranış modeli, onun nasıl bir evrende yaşadığına bağlı olarak farklılık gösterecektir. Bu nedenle önce insanın içinde yaşadığı evrenin yapısını ve anlamını sorgulamak gerekmektedir. İnsanın dünyaya ilişkin kavrayışının, yaşama ilişkin tutumunu belirleyeceği düşüncesinden hareket eden bu filozoflar, fiziksel ve metafiziksel spekülasyonları, yalnızca etik problemin çözümüne bir temel sağlayacağı için ilgiye layık bulmuşlardır. Mantığa gelince, o da yine aynı nedenle, yani “Hakikat nedir? Onun ölçütü ve kökeni nedir? Hakikate nasıl ulaşabiliriz?” gibi etik problemin çözümüne hizmet eden sorgulamalarda bir bilgi ölçütü sağlaması bakımından önemlidir. O halde, etik temel olmak üzere, sözü edilen dönemde felsefenin üç ana disiplininin söz edeceğimiz: Düşüncenin doğru yolda ilerlemesi için gereken ölçütü veren mantık ya da bilgi teorisi, evrenin yapısını ve anlamını sorgulayan metafizik ya da fizik, insan hayatının anlamını sorgulayan etik.

Bu dönemde görünen odur ki diğer felsefe disiplinlerinin etikle ilişkilerinde değer kazanması nedeniyle, filozoflar yeni spekülâtif tanımlar vermekten çok, kozmolojilerinde Sokrates-öncesi düşünceye geri dönme eğilimi göstermişlerdir. Nitekim Epikuros Demokritos’tan doğaya ilişkin kozmolojik teoriyi ödünç almış; stoacılar da Herakleitos’un fiziğinden hareketle kendi kozmolojilerini oluşturmuşlardır.

Yine Hellenistik-Roma felsefesinin ilk aşamasında, epikurosçu ve stoacı ‘dogmatik’ felsefe sistemlerinin karşısında bilginin imkanını reddeden ve en doğru davranışın hükümden kaçınma (*epoche*) olduğunu ileri süren Pyrrhon ve izleyenlerinin şüpheciligi durmaktadır. Bu felsefelerin birbirleriyle etkileşimi belli bir eklektisizme yol açmıştır.

Hellenistik-Roma felsefesinin M.Ö.I. yüzyıl ortalarından M.S.III. yüzyıl ortalarına kadar uzanan ikinci aşamasında, şüphecilik ve eklektisizm mevcudiyetini devam ettirir. Eklektisizm, dönemin en belirgin çehrelerinden biri olan ‘felsefi ortodoksiye geri dönüş’ eğilimi ile desteklenmiştir. III. yüzyılın entellektüel çatısını belirlerken de değindiğimiz gibi, çeşitli filozofların yaşamları, eserleri ve öğretileri büyük ilgi görmüştür. Söz konusu

dönemin dikkat çeken bir başka özelliği de dinsel mistisizm eğiliminin giderek güçlenmesidir. Copleston bu eğilimin felsefi ortodoksiye geri dönme eğilimi ile aynı zemine sahip olduğunu ve bu zeminin de üretici spekülasyonun yok olması olduğunu vurgular¹⁶. Ancak dinsel arayışların yoğunluk kazanmasındaki bir başka önemli neden de, felsefenin insanı mutluluğa ulaştırma gerçeğinden uygun bir rehber olduğundan şüphe edilmeydi. Erdeme bilgi ile değil ancak her türlü yargıdan kaçınarak ulaşılabileceğini ileri süren şüphecilerin, insanlara yaşamlarını kendisine göre belirleyecekleri hakiki bilgiyi vaat eden dogmatik felsefeye yönelttiği eleştiriler, hakiki bilgiye ulaşma çabalarının beyhudeliğini ifade etmektedir. Böylece, felsefe ve akıl adına yola çıkan şüphecilerin, hakiki bilginin imkanına ilişkin soruşturmaları felsefeye ve akla duyulan güvenin sarsılmasında, insanların dine, doğa-üstü olana yönelmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Bu yönelimle birlikte bu dönemde felsefedeki etik kaygının dinsel bir arayış formu kazandığı görülür. Bireyin, bireysel yaşamı için sağlam bir temel bulma talebi artık etikten çok dinsel bir vurgu taşımaktadır.

Stoacılık ve epikurosçuluğun temel ilgisi etikti. Bunun anlamı insanın kendi kendine yeten bir varlık olduğu ve böyle olmak sıfatıyla da özgür olduğudur. İnsan, yalnızca kendi gücüyle bilgiye, erdeme, mutluluğa ulaşabilir. Etikte insan, insanın mükemmelliği kavrayışından hareketle, otonom bir varlık olarak tasarlanır. Böyle bir tinsel otonomi idealinde insan, kendisi dışında herhangi bir ilkeye bağlanmaksızın, kendinde değerli ve anlamlıdır. Vurguyu dinsel olan üzerine yerleştirmek ise, insanın eksikliğine işaret eder. Başka deyişle dinsel tasarımda, insan kendi kendine yeterli olmayan, dolayısıyla tinsel bağımsızlığı olmayan bir varlıktır. Dolayısıyla varlığını, kendi kendine yeterli, mükemmel ve böyle olmakla da ilahi olan bir başka varlığa, ilkeye borçludur; yine dolayısıyla kendisi dışındaki bu ilahi varlık ya da ilkeyle ilişkisinde özgürleşir ve anlam kazanır. Bu kavrayışa göre, insan, ilahi gücün yardımı olmaksızın mutluluğa, erdeme ulaşamaz. Nitekim, II.-III. yüzyıllarda,

¹⁶ Copleston F., *A History of Philosophy*, Vol. I., s.382

bireysel arayışların taşıdığı dinsel vurgu, insanın, yaşamını kendisi üzerine oturtacağı ilkeyi, insandan alıp tanrıya verecektir. Böylece, bakışını yok oluşun hüküm sürdüğü bu dünyadan, ezeli-ebedi öte dünyaya çeviren insan, kendi tinsel otonomisinin yok oluşunu göremeyecektir.

Üçüncü dönem M.S. III. yüzyıl ortalarından M.S VI. yüzyıl ortalarına kadar uzanır ki bu yüzyıllara kavramsal çerçevesini kazandıran ana eğilim yeni-platonculuktur. Daha M.S. II. yüzyılda yeniden canlanmaya başlayan platonculuk, III. yüzyılda, özellikle Plotinos'la birlikte en sistemli ifadesine kavuşarak, felsefenin ve teolojinin gelişmesini kimi zaman açık, kimi zaman gizli olarak etkileyen temel entellektüel güçlerden biri olmuştur. 'Hellenistik felsefenin son çiçeklenişini' temsil eden yeni-platonculuk, yüzyıllardır filozoflarca tartışılan temel konuları bütünsel bir sistem içinde biraraya getirmek, özellikle de Platon ve Aristoteles'in öğretilerini uzlaştırmak yolunda atılan önemli bir adımdır. Yeni-platonculuğun bir başka önemli katkısı da onun, Hellenistik-Roma kültürünün temel bir çatışmasını, felsefi ve dinsel öğeler arasındaki çatışmayı aşma çabası olarak ortaya konmuş olmasında aranmalıdır.

"Yeni-platonculuk dinsel bir sistemdir. O sadece platonculuk ve stoacılığın da bu adla adlandırılmayı hak ettikleri anlamda bir 'dinsel' sistem değildir. Yeni-platonculuk ahlak sorunlarına ve insan ruhunun yaşamına, Tanrı kavramı üzerine dayanan, ama bilimsel bir yolla elde edilmiş bir dünya görüşünü uygulamakla yetinmez. Onun evren hakkındaki bilimsel sisteminin kendisi başından sonuna kadar insan yüreğinin dinsel eğilimlerini yansıtır. Bu sisteme tümüyle, insanın dinsel ihtiyaçlarını doyurmak veya hiç olmazsa onu Tanrı'ya doğru götürüp O'nunla en derin bir kişisel birleşmede bulunmasını sağlamak arzusu egemendir"¹⁷

¹⁷ Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Baskı, s.289 (LANGE F. Albert, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzde Anlamının Eleştirisi, Çev. Ahmet Arslan, Cilt I, E.Ü. Ed. Fak. Yay., No:7., İzmir, 1982, s.314-315, II.Kısım 5. Dipnottan)

Bireysel farklılıklarına rağmen bütün orta-dönem platoncularında ortak olan bir kavrayış vardır: Tanrının aşkınlığı kavrayışı. Aşkın bir tanrı düşüncesi, konusuna en çok yaklaşan tanrı bilgisinin onun ne olduğuna değil, ne olmadığına ilişkin bilgi olduğu düşüncesinin kabulü ile birlikte -Plotinos'un Bir öğretisinin ve Hristiyan teolojisinin temel niteliği olacak olan- 'negatif teoloji'yi haber vermektedir. Nihai ilke olarak düşünülen **tanrı ile mistik birlik** öğretisiyle, tanrı ile insan arasındaki aracı varlıklar olarak **daimonlar** (cinler) kuramıyla, Yunan düşüncesi temelinde dinsel-felsefi bir sistem kurma çabalarının doruğunda yer alan yeni-platonculuk, en yetkin ifadesini Plotinos'un "platonculuğunda" bulmuştur. Bu felsefe girişimi, IV. yüzyıl sonlarından itibaren skolastik bir görünüm kazanmaya başlamış ve giderek mitoloji ve mucizelerle (*theurgy*) derin biçimde etkilenmiştir. M.S. 529 yılında yeni-platonculuğun Atina'daki kolu haline gelmiş olan Akademi'nin kapatılması ile birlikte, yeni-platonculuk, aktüel olarak, tarih sahnesinden çekilmiştir. Bu tarih yalnızca yeni-platoncu okulun değil, aynı zamanda bir çağın kapanışının da tarihidir¹⁸.

Felsefenin, dine yaklaştığı bu dönemde, 'yaşama sanatı'nı konu edilmesi ve özellikle III. yüzyılda yoğunlaşan ölümsüzlük ve kurtuluş talepleri, bilgi anlayışının da radikal bir değişime uğramasına neden olmuştur. Artık bilgi bir algılama ve sonuç çıkarma olarak değil, bir tinsel görüş olarak tanımlanmaktadır. Nitekim Plotinos, bilgiyi bir iç yoğunlaşma, bir tinsel yaşantı olarak yorumlayacaktır. Bilgi idealinin değişmesine bağlı olarak bilge ideali de değişmiş, daha önceki yüzyılların bilge insan modeli olan Sokrates, II. ve III. yüzyıllarda yerini 'tinsel yönlendirici' Pythagoras'a bırakmıştır.

¹⁸ Yeni-platoncularla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Harris R. Baine, *A Brief Description of Neoplatonism, The Significance of Neoplatonism*, Ed.R.B. Harris, Int. Soc. for Neoplatonic Stu., Old Dominion University, Norfolk Virginia, 1976, p.1-20; Marrou Henri Irence, *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism, The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Ed., Arnaldo Momigliano, Oxford at the Clarendon Press, 1963, p.126-150

II. yüzyılda içsel, ahlaksal türde bir dinsel yaşantı eğilimi hakimdir. III. yüzyılda ise bu eğilim, öğretisel, dogmatik bir teolojiye geçme çabalarına dönüşür. Bir yandan felsefe, platonculuğun yenilenmesiyle birlikte, insanın kaderi problemi ve dinin çözümlenmesini kendisine konu edinirken, diğer yandan da dinler, felsefi kavramlarla iş görmeye, bu kavramları integral parçaları olarak kabul etmeye yönelmişlerdir. Felsefenin ve dinin, konu ve yöntem bakımından böyle birbirine yaklaşması, bir yandan yeni-platoncu felsefenin kendisini aynı zamanda mistik bir dinsel sistem olarak sunmasına, diğer yandan da Hristiyanlığın felsefenin kavramlarını kullanarak geliştirdiği teolojinin felsefi bir derinlik kazanmasına yol açmıştır. Yine evren, içine yerleşilen bakış açılarına uygun olarak ya tarihsel, mitik, dramatik bir kavrayışın ya da rasyonel bir kavrayışın konusu olmuştur. Bu iki ayrı evren tasarımı yani evrenin gerçek bir tarihe sahip olduğunu, yaratım, düşünüş, kefarete gibi derin krizler ihtiva ettiğini iddia eden dinsel tasarım ve gerçekliğin formlarının nedensel bağlarla birbiriyle ilişkilendirildiği, evrenin rasyonel bir yapısı olduğunu savunan felsefi tasarım, çağın temel gerilimine işaret etmektedir. Bu, Plotinos'un sisteminde de kendisini hissettirecek olan bir gerilimdir. Evrenin felsefi tasarımı, temelini gerçekliğin mutlak mükemmelliği, yetkinliği kavrayışında bulmaktadır. Dinsel tasarımda ise, daha önce de ifade edildiği gibi, mükemmel olmama, eksiklik kavramı temeldir. İşte Plotinos bir yandan Yunan felsefesinin sadık bir temsilcisi olarak, sürekli olarak değer kazanan şeylerin daha en başından beri mükemmel olmuş olamayacaklarını, tersi durumda yani başlangıçtan itibaren mükemmel oldukları takdirde ise değişmeden kalmaları gerektiğini vurgulayarak¹⁹ rasyonel tasarımın sözcülüğünü yapacak, ancak öte yandan da tinsel

¹⁹ Plotinos, *The Enneads*, Trans. Stephen MacKenna,; ayrıca Trans A.H. Armstrong, Vol. I-II-III, Harvard Un. Press, Cambridge, 1980, VI.7-2. (Bu çalışmada *Enneadlar*'ın her iki çevirisi de kullanıldı.) *Ennead*, Yunancada 'dokuzlu' anlamına gelmektedir. Plotinos'un eseri de, her biri dokuzar tez içeren altı kitaptan oluşmaktadır. Bu dip nottan itibaren, *Enneadlar*'a gönderdiğimiz her seferinde sırasıyla, kitap, tez ve pasaj numaraları verilecektir.

yaşam için sahip olduğu şiddetli duygudan, mevcut insan yaşamının, beden ve bedensel tutkular nedeniyle zayıf düşürüldüğü duygusundan kurtulamayacaktır:

“Bedene yerleşen insan ruhu ıstırap ve kötülüğe mahkumdur. O, pişmanlık, arzu, korku ve kötünün bütün formları içinde yaşamını sürdürür. Beden ruh için bir hapisane ve bir mezardır, dünya onun ini ve mağarası”²⁰.

Plotinos’un sisteminde ortaya çıkan bu gerilimi ikinci bölümde yeniden ele alacağız. Şimdi Plotinos’un, zamanının dinleriyle ilişkisinin ne olduğuna bakalım.

Dinlerle İlişkisinde Plotinos

Plotinos’un yüzyılının özel tarihsel çerçevesini belirlemeye çalışırken özellikle vurgulamaya çalıştığımız temel kaygı dinsel idi. Görülmemiş bir biçimde yoğunluk kazanan ölümsüzlük, kurtuluş, tanrıyla mistik birlik gibi taleplerle birlikte ortaya çıkan dinsel yaşantı formları, yüzyılın dinsel, politik, entellektüel yapısını derin bir biçimde etkilemiştir. Politik birliği parçalanmış Roma devleti, dinsel formlar altında yeni birlik ve evrensellik modelleri bulmaya çalışıyordu. III. yüzyıl dinsel problemlere sunulan çözümler çeşitliliğinde tam bir dinsel yaşantı çeşitliliğine tanık oluyor; savaşların, salgın hastalıkların, felaketlerin gölgesinde yaşayan Romalı yurttaş, yaşamını kendisine sunulan dinsel yaşantı modelleri ile renklendiriyordu. Roma dünyasının yaşadığı dinsel hareketlilik, sonuçta bir dinsel senkretizme yol açmış ve ortaya pekçok farklı tanrı ve tapımın aynı tuvalde ve aynı görkemle resmedildiği bir tablo çıkmıştır.

Felsefe de çağın bu atmosferinden etkilenmiş ve dinsel problemleri felsefi düşüncenin konularına dahil ederek ‘*philosophia*’dan ‘*theosophia*’ya giden yolu açmıştı. Çağın kültürel görünümü, felsefenin kendisini yeniden konumlamasını zorunlu kılmıştı. III. yüzyılda felsefe, felsefe olmak sıfatıyla, bir yandan Yunan rasyonalizmine sadık kalmak, öte yandan, yine aynı sıfatla, çağının dinsel gerçekliğiyle hesaplaşmak zorundaydı. Plotinos’un dinsel-felsefi sistemi işte böyle bir sadakat ve hesaplaşmanın ürünü olacaktır. Bir yeni-platoncu olan

²⁰ IV.8.3

Plotinos'un sistemi yüzyılın taleplerine uygun olarak felsefe ile doyurulmuş bir dinsel tasarım oluşturma kaygısındaki ilk büyük girişimdir. Aristoteles-sonrasında birtakım değişikliklere maruz kalarak dinsel bir vurgu kazanan felsefe hareketi, kazandığı bu yeni vurguyu mistisizm olarak ortaya koymuştur. Bu mistik eğilimin kendisine hareket noktası olarak seçtiği filozof Platon'dur. Platon'un sistemini yeniden canlandırma çabası olarak ortaya çıkan yeni-platoncu felsefe de popüler özleme karşı duramamış ve zamanının dinleri ile aynı hareket noktasından kalkarak dinsel bir öğreti geliştirmek durumunda kalmıştır. Plotinos'un yeni-platonculuğunda, felsefenin dine geçme eğiliminin en sistemli ifadesini buluyoruz. "Onun evren tasarımı" der Brehier,

"hiçbir gerçeklik yoktur ki dinsel değeri temsil eden bir faktör tarafından etkilenmemiş olsun ve ilk ilkeye doğru yükselen veya maddeye doğru düşen ruh için bir mesken olarak düşünülmemiş olsun"²¹.

Plotinos'un içinde yaşadığı zaman diliminde felsefe de, din de bir aynı kavram üzerinde yoğunlaşıyordu: Ölümsüzlük. Ölümsüzlük, kendisinden hareket edilen en temel kavram olarak, zamanın felsefi bir çatıya sahip olsun ya da olmasın, bütün dinsel hareketlerinin merkez kavramı haline gelmişti. Gelecek yaşam için duyulan özlemin ölümsüzlük formunda ifade edilmesi, ölümden sonraki hayata ilişkin bir sorgulama sürecinin sonucudur. Daha, olması gerekenin ne olduğuna yönelik sorgulamalarda ortaya çıkan, mevcut yer ya da zamanın karşısına mevcut olmayan bir yer ya da zamanı koyma eğilimi, insanı, görünenden başka bir dünyanın var olması gerektiği düşüncesine itmiştir.

"Daha iyi dünya ya burada değil başka bir yerdedir, ya şimdi değil başka bir zamandadır, ya da o, aldatıcı görünüşün gerisinde uzanan gerçekliktir"²².

Romalılar, en belirgin örneği, her insanın bir 'genius'u olduğu inancına dayanan imparator tapımında ortaya çıkan bir çeşit hayatta kalmaya inanmaktadırlar. Ölümlere gösterdikleri

²¹ Brehier Emile, *The Philosophy of Plotinus*, s.39

²² Inge R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol.1., s.51

saygı ve onlar için yaptıkları törenler bu inanca işaret etmektedir. Yine mezar-buluntuları da Romalıların bu inancının somut örnekleridir. Romalılar kişisel hayatta kalmaya mı inanırlar yoksa onların inancı, ölümden sonra hatırlanmak ve saygı görmek arzusundan mı kaynaklanmaktadır? W.R. Inge, II. yüzyılda hayaletlere ve hortlaklara inanmanın neredeyse evrensel bir hale geldiğini söylemektedir²³. Bu batıl inanç, özellikle Plotinos sonrası yeni-platonculuğun '*daimonlar*' öğretisinde karşılığını bulacaktır.

Ruh hakkındaki ilk dinsel-felsefi öğretinin, mistik bir karakter olan Orpheus ve yarı efsanevi tarihsel bir figür olan Pythagoras tarafından ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Mistik bir kurtuluş dini olan Orphizmde, ruhun bu dünyadaki yaşamı, ebedi yaşam için bir hazırlık olarak kabul edilir. Bu öğretiye göre bedende bir mezardaymış gibi hapis olan ve öte dünyaya -tanrısal dünyaya- geçmeyi arzulayan ruh, bu özlemini gerçekleştirmek, ölümsüzlüğe kavuşmak için kendisini saflaştırmalı, bedensel olandan kurtarmalıdır. İnsanın yaratılışı ve ölümden sonraki yazgısı üzerine geliştirilen bu ilk dinsel-felsefi öğreti, Pythagoras ve Platon'u etkilemiştir. İskenderiye'deki ilk felsefe akımı olarak ortaya çıkan pythagorasçılar ve onları takip eden platoncular, orphik sır dinini, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin öğretilerine temel yapmışlardır. Pythagorasçıların temel öğretisi, ruhun bir tinsel araçlar halkası ile İlahi olana bağlandığıdır. Bu tinsel araçlar, ruhun yükselme basamaklarını oluşturmaktadırlar. Ruhun kurtuluşu onun kendisini bedensel zevklerden kurtarması, kendisini saflaştırması ile mümkün olabilir ancak... Kendisini saflaştıran ruh, doğuşlar çemberinden kurtularak ölümsüzlüğe kavuşacaktır.

Plotinos'un düşüncesinin dinsel zeminini oluşturan, işte bu ölümsüzlük özlemi ve bu özlemin kendileri vasıtasıyla ifade edildiği, doyurulduğu dinsel yaşantı formlarıdır. O dinsel özlemlerin böylesine yoğunluk kazandığı, dinsel bakış açısının böylesine yaygınlaştığı bir ortamda, ruhun, beden istekleri tarafından zayıf düşürüldüğünü düşünen biri olarak, dine sırt

²³ a.g.e., s.52

çeviremezdi. Nitekim Plotinos, dinin ele alıp cevaplamaya çalıştığı bütün problemlere sisteminde yer vermiştir. Onun sistemi yalnızca felsefi bir sistem değil, aynı zamanda dinsel bir sistemdir. W.R. Inge, Plotinos'un sisteminin bütün felsefi sistemlerin en iddialısı olduğunu söyler. "Çünkü" der Inge,

"o yalnızca bütün Yunan felsefesindeki en iyi öğeleri telif etmeye ve birleştirmeye kalkışmadı, aynı zamanda insan ruhunun kurtuluşunun yolunu bulmuş olduğunu iddia etti"²⁴

Gerçekten de onun başlıca iki problemi konu edindiğini görüyoruz. Plotinos'un sisteminde, ruhun alınyazısına ilişkin dinsel problemle, gerçekliğin yapısı ve rasyonel açıklamasına ilişkin felsefi problem yan yana durmaktadır. Bu iki problem arasındaki bağlantının ne olduğu konusunda felsefe tarihçileri farklı görüşler ileri sürmektedirler. Çünkü Plotinos'un bu problemler karşısındaki konumu, onun bir filozof mu yoksa bir mistik mi olduğu tartışmalarının kendisinden hareket ettikleri zemini oluşturur.

"Plotinos'ta din, etik ve metafiziğin kaynaşması neredeyse tamdır. O yalnızca bir düşünür olarak değil, bir tinsel yönlendirici, bir peygamber olarak çalışmış olmalıdır"²⁵.

Plotinos'un yaşamı onun gerçekten bir tinsel yönlendirici olduğuna getirilebilecek en iyi delildir. Öğrencisi Porphyrios'un yazdığı biyografiden, Roma'da sık sık yardım ve öğüt için Plotinos'a gidildiğini, onun çocukların vasisi olma görevini üstlendiğini öğreniyoruz. Yine Porphyrios, Plotinos'un öğrencisi olduğu altı yıl içerisinde, onun dört defa Tanrı ile mistik birliğe ulaştığını söyler²⁶.

Zamanının felsefi olmayan sır dinlerinin Plotinos'un düşüncesine pek fazla bir katkısı olmamıştır. Var olan dinsel inanışlarla artık tatmin olmayan insanların yeni vaatler arayışlarına paralel olarak yaygınlık kazanan sır dinlerinin başlıcalarını İsis, Kibele, Mithra ve Mani gibi doğu kökenli kültler oluşturmaktadır. Bu doğulu kültler çekiciliklerinin büyük kısmını, ölümsüz-

²⁴ a.g.e., s. 7

²⁵ aynı yer

²⁶ Porphyry, *On the Life*, s. 17

lük konusundaki vaatlerine borçludurlar. Doğu ülkelerinden çeşitli vesilelerle Roma'ya gelerek, bu ülkede eski dinsel inanışların yerini alan, hem halk hem de aydınlar tarafından benimsenen doğulu kültler, devlet-dinini, ona yeni formlar kazandıracak denli etkilemiş ve devlet eliyle kurulan **Sol Invictus** (Yenilmez Güneş) adındaki, evrensellik iddiası taşıyan kültürün "doğulu" ebeveynleri olmuşlardır.

Doğudan gelen kültürlerin hepsinde ölümsüzlük ve kurtuluş, saflaşma pratiklerine bağlanmıştır. Tapımlardaki farklılıklara rağmen onların amaçlarını gerçekleştirme yöntemleri de birbirine benzemektedir. Sır dinlerinin kendisinden hareket ettikleri temel, ruhun, bir bedene girmek suretiyle, kendisini kötü kılan öğelere bağlandığı inancıdır; onlar bu inançtan hareketle, ruhu, nihai aşamada ilahi varlıkla buluşacağı yolculuk için hazırlamayı amaç edinmişlerdir.

"Ruhun ilahi müdahale vasıtasıyla kurtuluşunun dramatik tasarımı, dinsel tapımın merkezi edimidir"²⁷.

Gerçekten de söz konusu sır dinlerinin hepsinde ruhun kurtuluşu, tanrı ya da tanrıçanın müdahalesine bağlıdır. Sözgelimi, animist bir karakter taşıyan Kibele kültürünün taraftarları, ruhu kötülüklerden arındırmak, ölümsüzlüğe giden yolda, bütün engelleri ve baskıları (bedenin ruh üzerindeki baskısı) ortadan kaldırmak amacıyla çılgın danslarla kendilerinden geçerken, tanrıça Kibele'nin, "içlerine" girmesini kolaylaştırdıklarına inanmaktadırlar. Yine Apuleius'un **Metamorphoses**'da, kendisinden "kurtarıcı tanrıça" olarak söz ettiği²⁸ İsis, tapınanlarına yaşamın sırlarını vermeyi vaat etmektedir. İnanişâ göre, bu sırları elde edenler kurtuluşu ve ölümsüzlüğe kavuşacaklardır.

Doğulu kültürlerin bazıları (İsis, Kibele) törenlerinin şaşı ile de halkın ilgisini üzerlerine çekmeyi başaramışlardır. Onların ölümsüzlük inancını pekiştiren yıllık festivalleri ve üyeliğe kabul törenleri başlı başına görsel bir şenlik haline gelmiştir. İsis ve Kibele, ölen ve yeniden dirilen bir tanrı figüründe, ina-

²⁷ Inge R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol. I, s.55

²⁸ Apuleius, *The Golden Ass (Metamorphoses)*, XI, IX-XI, XVI-XVII, Lewis N.-Reinhold M. (Ed.) *Roman Civilization II*, s.576

nanların ölümsüzlük ve kurtuluş taleplerini sembolleştirir, pekiştirirler.

Başka bazı kültler halka ait bir seremoniye dönüşebilecek hiçbir ayine sahip olmamalarına rağmen yaygınlık kazanabilmişlerdir. Bu da insanların asıl taleplerinin ölümsüzlük olduğuna çarpıcı bir örnektir. Sözgelimi, hiyerarşik bir yapıya sahip olan Mithra kültürünün, diğer kültürlerden en önemli farkı, tapımın ve tapınaklarının halka kapalı olmasıdır. Bu kültte üyelik daima ön-planda tutulmuştur. Oysa diğer kültürlerde -İsis ve Kibele gibi- üyelik zorunlu değildir, tapım istisnasız bütün tapınanlara açıktır. Bu kültürlerin başlıca seremonisi, tanrının başına gelen şeyin (ölümden sonra dirilme), yılda bir yeniden canlandırıldığı kült-dramdır ve seremoni halkın büyük katılımıyla gerçekleşir. Oysa *"Mithra yılda bir doğmadı, ölmedi ve o bütün hayata sahipti"*²⁹.

Mithra kültüründe üyelik törenleri son derece önemlidir. Çünkü yedi ayrı basamağı içeren bu törenlerin sonunda üye ölümsüzlüğe erişmektedir. Su ve bal ile vaftiz, kızgın demirle damgalanma, ekmek ve şaraplı su ile tapım yemeği gibi törenlerin ve kimi yazarlar tarafından, Kibele kültürünün bir ayini olan *'taurobolium'*dan kaynaklandığı öne sürülen boğa kurban etme töreninin gizli yapılması, kültürün üyelik konusunda ne kadar hassas olduğunun göstergesidir.

"Apuleius'un tanımladığı gizemlerde gece törenlerinde üyeliği kabul edilen kişi üst üste on iki kıyafet giyer. Sabahleyin o son olarak 'kutsal kıyafet'i giyer ve ona bütün toplum tarafından bir tanrı gibi saygı gösterilir"³⁰.

Hem evrensel bir kurtuluş dini hem de sır dini olan Mithracılık III. yüzyıl boyunca etkisini arttırmış, özellikle orduda yaygınlık kazanmıştır. Katı rahiplik hiyerarşisi ve tapıma girme aşamaları bağlılık ve disiplini vurgulayan niteliktedir. Bu bakımdan orduda rağbet görmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü sıkı disiplinli, askeri ahlaklı bir kült olarak Mithra kültürü, eyleme

²⁹ Nock A.D., *The Development of Paganism in the Roman Empire*, The Cambridge Ancient History, Ed. S.A. Cook, F.E. Adcock, Vol.XII, Cambridge Uni. Press, 1971, ch.XII, s.429

³⁰ Brehier E., *The Philosophy of Plotinus*, s.38

teşvik eden, şerefli ve dürüst yaşamayı öğreten yanıyla tam da ordunun taleplerine uygun düşmektedir. “*Askerler kolayca anlamaktadır ki moral yaşam ‘manevi düşmanlara’ karşı bir savaş durumudur*”³¹.

Roma İmparatorluğu’nda hızla yayılarak Hristiyanlığa rakip duruma gelen Mithra tapımı, Hristiyan kilisesi ile girdiği mücadeleden V. yüzyıl başında yenik çıkmıştır. Kiliseyi harekete geçiren, bu tapım ile Hristiyanlık arasındaki benzerliktir. Bir Hristiyan apolojist, Tertullianus bu benzerliği şeytanın hileleri ile açıklamaya çalışmıştır³².

Aslında kendisinden kaynaklandığı Pers dinsel düşüncesinde Mithra ne en yüce ne de tek tanrıdır. Onun üstünde ışık ülkesinin tanrısı olan Ahura Mazda durur. Bir de karanlıklar tanrısı Ehrimen vardır ki bu tanrı Ahura Mazda’nın karşıtıdır. İyiliği temsil eden Ahura Mazda ve kötülüğü temsil eden Ehrimen arasında sürekli bir mücadele vardır. Pers dinsel düşünüşündeki bu düalizm, Mithra kültürünü ayrıca cazip kılan niteliklerinden biridir.

Gerçekte farklı bir din olmasına rağmen, genellikle sapkın bir Hristiyan mezhep olarak kabul edilen Mani dini de Mithra dini gibi düalist bir tanrı tasarımına sahiptir. Hatta Mani dininde iyi ve kötü güçler arasındaki karşıtlık, Mithracılığinkinden daha uzlaşmazdır. Evrenin iki karşıt gücün birleşmesinden meydana geldiğini ileri süren Mani dinsel kavrayışına göre, insan bir ruh (İyi) ve beden (kötü) karışımıdır. Bu, ruhun bedene hapsolmesi demektir. İnsan, hayatının anlamını iyi ve kötü arasındaki mücadeleye katılarak, ruhunu arındırma ve maddi yanını yenme çabasında bulacak ve bu yolla ölümsüzlük talebini gerçekleştirecektir. Bu dinin inananları, bedensel hazlardan mümkün olduğunca kaçınarak, ruhlarını kötü gücün egemenliğinden kurtarmaya yönelmişlerdir. Yine Kibele kültürünün “*Galle*” adı verilen rahipleri de bedensel hazlardan kaçarak, Maniciler gibi aynı asetik tavrı benimsemişlerdir.

³¹ Inge W. R., *The Philosophy of Plotinus*, s.45

³² Challange Felicien, *Dinler Tarihi*, Çev. Samih Tiryakioğlu, II. Basım, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1972, s.142

Köken olarak Zerdüştlüğe dayanan Mani dini, aslında, bir tür dinsel senkretizmi temsil etmektedir. Zerdüşçülük, Hıristiyanlık ve Budacılıktan ödünç aldığı öğeleri Mani'nin kişiliğinde birleştirerek, evrensel nitelikte bir kurtuluş öğretisi kurmayı amaçlayan Mani dini, bir süre için Hıristiyanlığın rakibi haline gelmiştir. Bir Hıristiyan teolog olan Augustinus bile, gençliğinde, kötülüğe ilişkin açıklamalarından dolayı Mani dinine yakınlık duymuş, ancak daha sonra bu dinin öğretisini reddederek, kötünün kaynağı konusunda kendi öğretisini geliştirmiştir. Ona göre kötülük bağımsız bir güç, bir ilke olamaz. Kötülük insanın ilahi iradeye itaatsizliğidir. Augustinus'a göre evrendeki herşey, hatta kötü gibi görünen şeyler bile iyidir. Çünkü evren Tanrı tarafından yaratılmıştır. Kötülük insanın kendisini bütünden kopardığı yerde başlar ki bu da iyiliğin yokluğu demektir. Augustinus'un kötülüğe ilişkin kavrayışı temelini Plotinos'un evren tasarımında bulur.

Plotinos'un evreni Bir'in, Tanrı'nın, ezeli-ebedi taşması sonucunda oluşmuştur ve bir bütün olarak iyidir. Kötülük iyiliğin yokluğudur. Plotinos kötülüğün ilkesinin madde olduğunu söyler³³. Ancak Plotinos, kötülüğü Mithra ve Mani kültlerinde olduğu gibi **kendinde**, aktif bir güç olarak tasarlamaz. Çünkü kötülüğün ilkesi, madde, var-olmayandır. Plotinos için kötülük, saçma bir hayaldir, çünkü maddenin kendisi hayalden başka bir şey değildir³⁴. O halde diyebiliriz ki, Plotinos için, sınırsız "*dynamis*" olan madde, ancak form aldığı anda var olma durumuna geçeceğine göre kötülük bir yanılsama olarak vardır. Onun ontolojik olarak varolduğunu iddia etmek bu nedenle saçmadır. Plotinos'un bu görüşü. Augustinus örneğinde görüldüğü gibi, Hıristiyan felsefesini ve teolojisini derin biçimde etkileyecektir.

Kötünün ilkesinin madde olduğu inancı -maddeye ilişkin tasarımlarının farklılığına rağmen- hemen bütün kültürlerde ortakır. Bu inanç, söz konusu kültürlerin, ruhun arınmasına yönelik seremonilere yer vermesine neden olmuştur. Arınma törenleri-

³³ II.4.16

³⁴ III.6.7

nin çarpıcı örneklerinden birini Kibele kültünün “*Taurobolium*” ayininde buluruz. *Taurobolium*, üyeyi yeni öldürülmüş bir boğanın kanıyla vaftiz etme törenidir. Bu törenle üye günahlarından arınarak yeniden dünyaya gelir. Plotinos bu tarz seremonilerle ruhun kötülüklerden arınabileceğine inanmaz. Çünkü ona göre saflaşma, ruhun yalnızca dışsal lekelerden temizlenmesi değil, aynı zamanda, kendi aşağı doğasından ayrılması demektir³⁵. Bunun için yapılması gereken de, birtakım dinsel seremoniler değil, insanın kendisine çekilmesi, kendisini incelemesidir. O halde buna dayanarak, Plotinos’un bir asetik olduğu söylenebilir mi?

Plotinos’un yüzyılının duysal dünyaya karşı tavrı iki yönde gelişmiştir. Özellikle ortodoks Hristiyanlar tarafından temsil edilen ilk tavır dünyayı, Tanrının yaratımı olmasından dolayı, olumlamaya, yüceltmeye yöneliktir. Yine özellikle Hristiyan mistikler tarafından temsil edilen ikinci tavır ise dünyayı olumsuzlamaya ve dünyevi olan herşeyden vazgeçerek, ilahi güce katılmaya yöneliktir. Doğulu kültürlerin de katkısıyla yaygınlık kazanan bu asetik tavır, bütün doğal arzuların, ihtiyaçların, insan ruhunu kötülüğe teslim etmekten başka bir anlama sahip olmadığı, bedensel ihtiyaçların moral yaşamı zayıf düşürdüğü inancına dayanmaktadır. Kibele’nin rahipleri, kendilerini hadım ederek, bu tavrın en uç örneklerinden birini verirler. Plotinos, asetikler gibi hiç evlenmemesine rağmen, doğal arzulardan utanılmaması gerektiğini düşünür. Çünkü bu arzular ya ebedi yaşama ya da güzelliğe yöneliktir ve bunların her ikisi de ruhun Bir’le birleşme isteğinin ifşa edilmemiş formlarıdır. Çünkü birşey meydana getirerek ölümsüzleşme isteği, güzellikle aynı gruba aittir ve güzel, Tin’in duysal dünyadaki bir ışmasıdır³⁶. Gerçi Plotinos ruhun saflaşması için bir öz-disiplinin gerekliliğine de inanmaktadır. Bu inançla o, tabu sayılan bazı yiyeceklerden uzak durmuştur. Ama bedeni, enerjisini ve etkinliğini azaltarak kontrol altına almak gerektiğini savunan asetiklere karşı çıkararak, insanlara bedenlerine “bir müzisyenin

³⁵ III. 6.5

³⁶ III. 5.1

lirine özen gösterdiği gibi" özen göstermelerini öğütler³⁷. Plotinos da ruhun maddi olandan temizlenmesi gerektiğini düşünür ama dünyadan vazgeçme eğilimini, asetiklerin yaptığı gibi son sınırına vardırılmaz.

III. yüzyılın felsefi olmayan sır dinlerinin, Plotinos'un düşüncesine tek katkısının süslü bir sembolizm olduğunu söyleyebiliriz. Ancak hemen belirtelim ki Plotinos, metaforları, imajları dışsal bir süs olarak kullanmaz. Onun ifade etmeye çalıştığı gerçeklik her türlü pozitif, rasyonel söylemden kaçır. Bu nedenle Plotinos dilin ifade etmekte yetersiz kaldığı gerçeklikleri ifade ederken sembolik bir dil kullanır.

"İyi'ye doğru dönenler yalnız İyi'nin temasını ele geçirirler ve tıpkı bir tapınağın mabedine yükselenlerin eski elbiselerini çıkartarak ve oraya soyunmuş olarak yükselerek kendini saflaştırmaları gerektiği gibi, düşerken giydikleri kıyafetleri çıkarırlar"³⁸.

Plotinos varlıkların oluş sürecini açıklarken kullandığı ışık metaforunu da zamanının sır dinlerinden almıştır. Kullandığı terminoloji bakımından sır dinleri ile ortaklığa sahip olan Plotinos, tanrılara tapım söz konusu olduğunda onlardan kesin çizgilerle ayrılır. O dinsel etkinliklere katılmayı bütünüyle reddeder. Bu reddediş onun söyleminde de ifadesini bulur: "*Ben onlara gitmem; Onlar bana gelsinler*"³⁹.

Plotinos, sapkın bir Hristiyan mezhep olarak düşünülen Gnostikler konusunda bir tez yazmış olmasına rağmen, Hristiyanlık konusunda suskundur. Inge'ye göre, Plotinos muhtemelen Gnostiklerin ortodoks kiliseden ne kadar uzak olduğunu farketmiş ve eski kültürü ve eski felsefeyi korumak isteyenlerden yana tavır alarak Gnostiklere saldırmıştır. Çünkü Plotinos'a göre Gnostikler gelenek dışıdır. Platon'un hakiki öğretisinden ayrılmışlardır⁴⁰.

Plotinos Hristiyanlıkla tartışmayı öğrencisi Porphyrios'a bırakmıştır. Porphyrios'un, içinde, Hristiyan teolojisine karşı

³⁷ I.4.16

³⁸ I.6.7

³⁹ Porphyry, *One the life*, s.10

⁴⁰ Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, s.68; II. 9.6

çıktığı, İncil'deki karşıtlıklardan söz ettiği, on beş bölümlük, **Hristiyanlara Karşı** adında bir kitap yazdığını biliyoruz. Ancak bu kitap, 435'te İmparator Theodosius tarafından mahkum edilmiş ve bütün kopyaları yok edilmiştir.

Hristiyan düşüncesinin Plotinos'un düşüncesi üzerinde etkili olup olmadığı konusunda, elimizde kesin ipuçları yoktur. A.H. Armstrong, onun Yahudi-Hristiyan düşüncesinden doğrudan ve bilinçli olarak etkilenmediğini söyler. Yine Armstrong'a dayanarak, önce bir Hristiyan olan daha sonra yeniden Paganizme dönen hocası Ammonias Saccas ve İskenderiye'deki başka temaslar vasıtasıyla gelen dolaylı bir etkiden de söz edebiliriz⁴¹.

Hristiyanlık, başlangıçta dinsel özlemleri tatmin etme çabasındaki pekçok dinsel girişimden biri olarak, bir duygu dini olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın kendisinde görünüşe çıktığı İsa figürünün ezilen, aşağılanan insanları temsil etmesi, Hristiyanlığın öncelikle köleler ve kadınlar arasında yaygınlık kazanmasına neden olmuştur. II. yüzyıldan itibaren Hristiyanlık artık yalnızca kadınların ve kölelerin dini değildir. Bu yüzyılda pekçok zengin ve asil Romalının da dinsel taleplerinin cevabını Hristiyanlıkta bulması, bu dinin evrenselliğinin biçimsel bir göstergesi olmuştur. Kurucusu olan İsa'nın tarihsel bir kişi olması ve nispeten yenilerde yaşamış olması da Hristiyanlığın taraftar sayısının artmasında etkili olmuştur. Gerçi İsa'nın gerçekten yaşayıp yaşamadığına ilişkin tartışmalar günümüzde bile sürmektedir. Ancak o yüzyıllarda söylencelerle süslenmiş de olsa, bütünüyle söylence de olsa, İsa'nın çektikleri, çarmıha gerildikten sonra yeniden dirilmesi vb. insanların dinsel taleplerine uygun düşmektedir. Ancak çok geçmeden, savunduğu inançlara sağlam, rasyonel bir temel kazandırma amacıyla bir dinsel öğreti formu almıştır. Önceleri Hristiyanlara yöneltilen suçlamalara cevap verme kaygısıyla ortaya çıkan Hristiyan savunmacı edebiyatı- Justinus, Tertullianus gibi temsilcilerinde de görülebileceği gibi, giderek Yunan felsefesi ile Hristiyan

⁴¹ Armstrong A.H., *Introduction, Plotinus Selections*, Trans. A.H. Armstrong, George Allen and Unwin Ltd., London, 1953, s.25

dini arasındaki ortak öğeleri konu edinmiş, Hristiyanlığı Yunan felsefesinin devamı ve mirasçısı olarak sunmaya özen göstermiştir. Bu çaba dinin felsefeye yaklaşması veya felsefeleşmesi yönünde atılan en önemli adımlardan biridir. Böylece din felsefeye yaklaşmakla, kendisine dayanarak dogmalarını temellendirebileceği rasyonel bir temel kazanırken, felsefe de dinsel problemi konu edinmekle hareket alanına bir yenisini katacaktır. Böyle bir etkileşim sonucunda ortaya çıkan felsefi dinin en yetkin örneklerinden biri Hristiyan felsefesi olacaktır; dinsel felsefenin en yetkin örneği ise yeni-platonculuk adı altında, Plotinos'un sisteminin bizzat kendisi... Onun sistemi, kendisini bir yandan Platon ve Aristoteles arasındaki çatışmayı uzlaştırma çabası olarak konumlarken, diğer yandan da kültüründeki felsefi ve dinsel öğeler arasındaki çatışmayı aşma çabası olarak batı dünyasında ve -Plotinos'un etki alanına girdiğinden habersiz de olsa- İslam dünyasında felsefenin ve teolojinin gelişmesine damgasını vurmuştur.

Plotinos'un "Usta"ları

Plotinos'un sistemi herşeyden önce eklektik bir sistemdir; Platon'un, Aristoteles'in, stoacıların (ve daha birçok başka filozofun) öğretilerinin Platon lehine uzlaştırılmasını içerir. Plotinos bu eski filozof ve öğretilerden ödünç aldığı kavramları kendi sisteminde başarıyla birleştiren bir eklektiktir. Ancak o bu noktada kalmamış, eski kavramlara yeni içerikler kazandırarak, bu kavramlar üzerinde yükselen özgün bir felsefenin de yaratıcısı olmuştur. Sisteminin bu iki özelliği, bizi, onun "ustalar"ı ile ilişkisi konusunda düşünmeye yöneltiyor.

Kendisini saf anlamda bir platoncu olarak tanımlayan Plotinos'un sistemini, Platon'dan söz etmeksizin tam olarak kavramak mümkün değildir. Yine onun felsefesini anlamak için Aristoteles ve stoacıların da kimi öğretilerinden söz etmemiz gerekiyor. Plotinos'un bu filozoflarla ilişkisinin daha ayrıntılı temellendirilmesini, onun sistemini incelemeye ayırdığımız II. Bölüm'de, yeri geldikçe, yapacağımızı belirterek, şimdi çok geniş bir çerçeve çizelim.

Plotinos'un felsefesindeki pekçok temel öğretinin kaynağı Platon'dur. Platon'un 'zamansal dünya'-'sonsuz dünya', 'duyu-

sal varlık'-‘ide’ ve ‘bura’-‘öte’ arasında yaptığı temel ayrımlar, Plotinos’un kanıtlama ihtiyacı hissetmeksizin kabul ettiği aksiyomlardır. Yine ruhun ölümsüzlüğü ve maddi olmayışı, Tanrı’nın mutlak aşkınlığı öğretileri, Plotinos’un, daha önce Platon tarafından temellendirilmiş olan düşüncelerden hareketle geliştirdiği öğretilerdir. Onun insan ruhunun kaderi ve doğasına ilişkin görüşü de, Tanrı ile ruhun nihai mistik birliği hariç, özde Platon’la uyum içindedir. Ancak Plotinos’ta, Platon’un öğretisiyle bağdaşmayan pekçok düşünce de vardır. Tanrı ile mistik birlik düşüncesi bunlardan biridir. Yine yaşam konusundaki vurgusu onu Platon’dan ayıran temel noktalardan birisidir. Plotinos’un tinsel dünyası, Platon’un statik dünyasından, yaşamla kaynayan bir yer olması bakımından bütünüyle farklıdır. Plotinos’ta, Platon’un ezeli ebedi bir örneğe bakarak duysal dünyayı biçimlendiren Tanrı’sı da yoktur. Plotinos’un varlığa, öze, ideye vb. mutlak olarak aşkın olan Tanrı’sı, hiçbir edimde bulunmaz; tinsel bir hiyerarşik düzen oluşturan evren, Tanrı’dan, onun mükemmelliğinin zorunlu sonucu olarak taşar. Platon’un Tanrı’sı da varlığa aşkındır ama ideye değil...

Plotinos, Porphyrios’un yazdıklarına bakılırsa⁴², Aristoteles’in eserleri hakkında ayrıntılı, derin bir bilgiye sahiptir. Gerçekten de o, adını, yalnızca dört pasajda zikretmesine rağmen⁴³, Aristoteles’in öğretilerinden pekçok noktada etkilenmiştir. Plotinos öncesi platoncuların temel eğilimleri, Platon ve Aristoteles arasında özce bir uyum olduğunu göstermekti. Aristoteles’in Plotinos üzerindeki etkisi, bu eğilimin mirası olabilir. Birçok modern yorumcusu, Plotinos’un Aristoteles söz konusu olduğunda, Platon söz konusu olduğunda takındığı tavırdan daha eleştirel ve bağımsız bir tavır aldığını kabul eder. Bu tavırdan, Plotinos’un Platon’a sadakatının rolü olsa gerektir. Yine Platon’un kapalı ve imalı anlatımı da Plotinos’u temkinli davranmaya yöneltmiş olabilir.

Plotinos, Aristoteles’ten *dynamis* ve *energeia* kavramlarını alır. Aristoteles’te *dynamis* hem kuvvettir, değişme meydana

⁴² Porphyry, *On the Life*, s.14

⁴³ II.1.2; II.1.4; II.5.3; V.1.9

getirme gücüdür, hem de imkandır, değişebilme kapasitesidir. Aristoteles'in ilgilendiği bu sonuncu anlamdır. *Energia* ise, fiil haline geçme anlamı taşır⁴⁴. Plotinos bu temel ayrımları olduğu gibi almıştır. Inge, Plotinos'un, bu temel ayrımı varlık ve varlık olmayanın, aynı ve farklı olanın, bir ve çok olanın birliği vasıtasıyla meydana getirilmiş bir dünyaya ilişkin platoncu kavrayışla birleştirdiğini söyler⁴⁵. Plotinos, tezlerinden birini (II.5) Aristoteles'in bu teknik kavramlarının tartışılmasına ayırmıştır. Yine Aristoteles'in 'kendisini düşünen düşünce olarak ilk Hareket Ettirici' öğretisi de Plotinos'un, düşünce sürecinde özne ve nesnenin özdeşleşmesine ilişkin öğretisini etkilemiştir. Ancak Plotinos, Aristoteles'in ilk Hareket Ettirici'ye, kendisini düşünmek anlamında bile olsa, düşünce atfetmesine karşı çıkar. Bu, ona göre, Tanrı'ya **ikilik** katmaktır, oysa Plotinos'un **Bir** olan Tanrı'sı kendisine, mantıksal bile olsa, **ikilik** katabilecek her türlü nitelikten, edimden korunmuştur. Ayrıca Aristoteles'in diyalektiğini Platon'unkinden üstün bulmasına rağmen, mantığında platoncu kalan Plotinos, Aristoteles'in kategorilerini eleştirerek yerine kendi kategorilerini koyar (düşünce-şey, fark-aynılık, süreklilik-değişme kategorileri). Onun için diyalektik ruhun kurtuluşu için temel bir aşamadır. Aristoteles'in mantığı da böyle anlaşılan bir diyalektik için uygun değildir. Plotinos R.B. Harris'in deyişiyle, "*kendi Aristoteles tipi diyalektiğini geliştirmek için, kendi platoncu nitelikteki mantığını geliştirmiştir*"⁴⁶.

Kimi modern Plotinos yorumcuları, Plotinos üzerinde platoncu bir etkiden çok, aristotelesçi bir etkiden söz etmenin doğru olacağını ileri sürmektedirler. Sözgelimi R.B. Harris onun, felsefi girişimin doğasına ilişkin anlayışında platoncu olarak kalmasına rağmen, bir 'son aristotelesçi-platoncu' olduğunu söyler⁴⁷.

⁴⁴ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, C: I-C: II, Çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Basımevi, İzmir, 1985-1993, 1019 a 15-1020 a 5; 1048 a 25-b 35

⁴⁵ Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol. I, s.129

⁴⁶ Harris R.B., *A Brief Description of Neoplatonism*, s.4

⁴⁷ aynı yer

Stoacıların öğretileri, Plotinos'un felsefi zemininin bir diğer köşesinde yer alır. Porphyrios, onun stoacılarından haberdar olduğunu ve derslerinde zaman zaman onların öğretilerine yer verdiğini anlatmakta ancak Plotinos'un hangi temel stoacı eserleri incelediği konusunda ipucu vermemektedir. Ancak Stoacıların materyalist evren tasarımlarını eleştirdiği **Ruhun Ölümsüzlüğü Üstüne** (IV.7) başlıklı tezinde ileri sürdüğü delillerin aristotelesçi karakteri, onun stoacılar hakkındaki bilgiyi, ilk elden değil de ikinci elden, özellikle de Afrodisias'lı Aleksandros'un yorumlarından edindiği izlenimini vermektedir. Plotinos stoacıların -ve epiküroşçuların- materyalizmlerini eleştirir. Ancak onun Hipostazlar öğretisi, stoacı İlahi Mutlak ilke öğretisi ile paralellik gösterir. Yine onlar 'içkin Tanrı tasarımları' ve evrensel sempati teorileriyle Plotinos'u etkilemiştir. Stoacılar için evren, İlahi Ateş tarafından canlandırılan, birarada tutulan, tek bir yaşayan organizmadır. Plotinos için de evren, yaşayan, organik bir bütündür. Nasıl stoacı İlahi Ateş fiziksel evrenin parçalarını sempati içinde bir arada tutuyorsa, Plotinos'ta da evren, aynı şekilde, evrensel sempati ve uyumlu bir arada tutulmaktadır. Varlığın bütün düzeylerini ilahi, köken-sel birliğine işaret eden sempati teorisi, Plotinos'un felsefesinin ve mistisizminin önemli bir kısmını oluşturacaktır. Yine stoacıların, Ateş olarak düşünülen bu ilahilikten aklın taşması öğretisi, Plotinos'un 'Bir'den diğer bütün varlıkların tedrici olarak taşması öğretisinin felsefi temelidir. Ancak stoacılar bu öğretiyi, maddi bir yayılmayı ve tükenmeyi anlatmak için geliştirmişlerdir. Oysa Plotinos gerçekliğin tinsel temelini kurma amacındadır. Bu nedenle stoacıların öğretilerini, maddi öğelerinden yalıtarak alır.

Plotinos'un felsefi zemini söz konusu olduğunda, kendisinden söz etmemiz gereken ancak hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz bir düşünür daha var: Plotinos'un on bir yıl boyunca öğrencisi olduğu Ammonias Saccas. Pekçok ünlü hocadan ders alan, ancak hiçbirinde aradığını bulamayan ve bir arkadaşının tavsiyesi üzerine Ammonias Saccas'ın bir dersine

katılan Plotinos şöyle haykırır: “*Bu benim aradığım adam*”⁴⁸. Geleneksel olarak yeni-platonculuğun kurucusu olarak kabul edilen Ammonias, kuşkusuz, Plotinos’u en fazla etkileyen düşündürüdür. Plotinos’un, Ammonias’ın etkisi ile doğu bilgeliğine merak sardığını, Pers ve Hint bilgeliğini yerinde öğrenmek amacıyla Gordianus’un doğu seferine katıldığını anlatan Porphyrios, Ammonias’ın, öğrencileriyle -ki en ünlüleri Plotinos, iki Origenes, Longinus ve Erennius’tur- kendilerine ifşa ettiği öğretilerden herhangi birini açıklamamaları için anlaşma yaptığından söz eder⁴⁹. Ammonias hiçbir şey yazmadığı için, onun öğretisi hakkında hemen hiç bilgimiz yoktur. Ammonias’a ait olduğu söylenen üç pasaj vardır⁵⁰. Bunlardan biri V. yüzyıl platoncusu Hierocles’ten Photius tarafından aktarılan bir pasajdır. Diğer ikisi ise IV. yüzyıl platoncusu, rahip Nemesius’un **İnsanın Doğası Üstüne** adlı kitabında bulunmaktadır. Nemesius’un aktardığı pasajlardan biri ruhun ölümsüzlüğü üzerinedir, diğeri ise ruh ve beden ilişkisini konu edinir. Yine Hierocles’ten aktarılan pasaja göre, evreni yaratan tek bir en yüce Tanrı öğretisi ve hiçlik dışında, akılsal ve duyuşsal olanın, ikili bir hiyerarşi olarak düzenlenmiş birliği düşüncesi de Ammonias’a aittir. Hierocles’in ifade ettiği bu öğretinin, zaman içinde herhangi bir etkiye, değişikliğe maruz kalıp kalmadığını bilmiyoruz. “Eğer gerçekten böyleyse” diyor Armstrong,

“bu demektir ki, öncelikle Ammonias’ın düşüncesi, Hristiyanlığı terk etmiş olmasına rağmen, Hristiyan terbiyesinden yine de güçlü bir biçimde etkilenmiştir; çünkü yoktan yaratım Yunan felsefi öğretisinin değil, Yahudi-Hristiyan düşüncesinin savıdır. Bu, Tanrı konusunda, Plotinos’un ifade tarzı ve Hristiyan ifade tarzları arasındaki, St. Augustinus’tan beri Plotinos’un Hristiyan okuyucularını etkilemiş olan, dikkat çekici paralellikleri açıklamaya yar-

⁴⁸ Porphyry, *On the Life*, s. 2

⁴⁹ aynı yer

⁵⁰ Inge, W.R., *The Philosophy of Plotinus*, s.95; Armstrong A.H., *Selections*, s.23; Henry Paul, *Introduction, Enneads, Plotinus*, Trans. S. MackEnna, s. lxii’de bu üç pasaj zikredilir.

dımcı olur. Bu, aynı zamanda, Plotinos'un felsefesindeki en önemli şeylerden biri olan Bir ve *Nous* arasındaki ayrımın Ammonias'a geri gitmediği tersine orijinal olduğu anlamına gelir⁵¹.

Plotinos'un sistemi üzerindeki 'büyük gölge' hakkındaki bilgimiz bu kadarla sınırlı kalmaktadır. Bu sınırlılık, bizi, Plotinos'un Ammonias'ın öğretilerinden ne ölçüde etkilendiği, ondan neleri aldığı ya da onu nereye kadar geliştirdiği konusunda suskun kalmaya zorluyor.

Yine platoncu geleneğin en önemli figürlerinden biri de Apamea'lı Numenius'tur. Numenius bir yandan platonculuğu ve pythagorasçılığı, Platon ve Pythagoras'a geri götürmeye çalışmış, öte yandan da doğulu kültürle ilgilenmiştir. Hatta onun Musa'yı bir peygamber olarak zikrettiği ve Platon'u 'Yunanca konuşan Musa' olarak adlandırdığı söylenmektedir⁵². Porphyrios bazı Yunanlıların, Plotinos'u Numenius'un düşüncelerini çalmakla suçladıklarını yazmaktadır⁵³. Bu suçlamalara cevap vermek için, Numenius'un sadık bir hayranı ve aynı zamanda da Plotinos'un yirmi dört yıl süresince yakın dostu ve öğrencisi olan Amelius, **Numenius ve Plotinos'un Öğretileri Arasındaki Fark** adındaki tezini yazmıştır.

Numenius, kendisini bir yeni-pythagorasçı olarak düşünür. Oysa Iamblichus ve Proklos gibi son dönem yeni-platoncuları için, o bir platoncudur. Numenius ve Plotinos'ta pekçok ortak düşünce vardır. Onların ikisi de herşeyin, kendi varlık tarzında, herşeyde olduğunu düşünürler. Bu ilke, Plotinos'un, Tanrı'nın evrene hem aşkın hem de içkin olduğu öğretisinin sonucu olan, herşeyin, her yerde birlikte mevcut olduğu görüşünde ifadesini bulur. Yine, 'eksilmeksizin verme' ilkesi, her iki filozofta da bulunan temel bir ilkedir. Varlığı bakımından önce olanın, kendi doğal mekanında hiç değişmeden, azalmadan kalacağı görüşü, Plotinos'un, 'Bir' olarak düşünülen bir en yüce ilkeden, onu herhangi bir biçimde etkilemeksizin, varlığın taşması öğretisinin temel ilkesidir. Plotinos, oluşa ilişkin öğretilerinde, varo-

⁵¹ Armstrong A. H., *Introduction, Selections*, s.a.23-24

⁵² Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, s.a.93-94

⁵³ Porphyry, "On the Life", s. 17

luşu ve etkinliği bakımından altta olan ilkenin, üstte olan ilke-
den, kaynağını etkilemeksizin, azaltmaksızın çıktığını vurgular.
Plotinos'un 'üç ilahi Hipostaz' öğretisinin köklerini
Numenius'un *Timaeus* yorumunda bulabiliriz⁵⁴. Numenius'a
göre dünyayı yaratan (*demiurgic*) Tanrı, en yüce Tanrı değildir.
Yaratıcı Tanrı'nın bütün ilahi niteliklerini kendisinden aldığı,
yalnızca tinsel dünya ile bağlantısı olan bir en yüce Tanrı
ayırdeder Numenius... Platon'un 'hakiki yaşayan varlık'ına
tekabül eden bu ilk Tanrı'yı o, 'İlk Akıl' ya da 'İlk Tanrı' ola-
rak adlandırır. Özü bakımından tinsel dünyaya, etkinliği baki-
mından da duyusal dünyaya bağlı olan, dünyadaki iyiliğin aktif
gücü olan yaratıcı Tanrı, 'ikinci akıl ya da Tanrı'dır.
Numenius'a göre, dünya bir 'üçüncü akıl'dır. Böylece o, Tanrı,
yaratıcı ve yaratılanı üç ilahi gerçeklik olarak tanımlayarak,
birbirinden ayırmış ve Plotinos'un üç ilahi hipostaz öğretisinin
habercisi olmuştur. Numenius ve Plotinos arasındaki en temel
fark, Numenius'un ruh-madde konusundaki aşırı düalizmidir.
O, tinsel bir aktivite ile donattığı maddeyi ruhun karşısına koya-
rak, maddeye kendi başına var olabilme gücü vermiştir.
Numenius için madde, akılsal olmayan ruha tekabül eden bir
güçtür. Oysa Plotinos için madde ne Ruh, ne Akıl, ne yaşam ne
de ideal- ilkedir. Madde, ona göre, var-olmayandır, bir tür ha-
yaldir⁵⁵.

⁵⁴ Plato, *Timaeus and Critias*, Trans. Desmond Lee. Penguin Books, 1981, 8. Ed., 39; Numenius'un yorumu için bkz., Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, s..94; Henry P., *Introduction*, s.1x1

⁵⁵ III.6.7

II. BÖLÜM ÜÇ HİPOSTAZ

Plotinos'un Temel Problemi

Plotinos'un sistemini kendisine konu edinen bir araştırmacının değinmeksizin geçemeyeceği iki problem grubu vardır. İlki, Plotinos'un Yunan felsefe geleneği ile ilişkisinin ne olduğuna ilişkin bir problemdir. Plotinos Yunan felsefe geleneğinin bir devamı mıdır; yoksa söz konusu gelenekten bir kopmayı mı temsil etmektedir? Bu ilk probleme bağlı olarak ortaya çıkan ikinci problem ise şöyle formüle edilebilir: Plotinos gerçekliğin rasyonel ilkelerini araştıran bir rasyonalist, bir filozof mudur; yoksa gerçekliği ilahi bir gücün tezahürü olarak gören ve ona bu bağlamda etik bir değer yükleyen bir mistik midir? Her iki problem grubu da, aslında, Plotinos'un sisteminin bizzat kendisinde mevcut olan temel bir gerilimden kaynaklanmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, Plotinos'un sisteminde gerçekliğin yapısı ve rasyonel açıklamasına ilişkin felsefi problemle, ruhun alın yazısına ilişkin dinsel problem yanyana durmaktadır. Plotinos, bir yandan Yunan felsefe geleneğinin mirası olan, gerçekliğin yapısının akılsal yöntemlerle kavranabileceği düşüncesine sahip çıkarak, varlığın çeşitli düzeyleri arasındaki rasyonel ilişkileri sergilemeye çabalarken, öte yandan da aklın üzerine yerleştirdiği bir En Yüce İlke'den, varlıkların bu ilkeyle aralarındaki mesafeye bağlı olarak kazandıkları kutsallık derecelerinden söz ederek, sahip çıkmaya çalıştığı gelenekten ayrılır. O, çokluğun tek bir ana kaynaktan nasıl meydana geldiğini açıklarken bir filozofun; varlıkların bu kaynağa geri dönüş rotasını çizerken bir mistiğin görüşüne sahiptir. Bir yandan tinsel yaşam olarak tanımladığı hakikatin bilgisini mümkün kılmak

için *Nous*, hakikat ve yaşamı özdeşleştirirken, öte yandan bütün varlığın sebebi durumunda olan ilkenin, Bir'in kendisinin, insan aklının ve söyleminin konusu olamayacağına işaret ederek, aslında **biricik** ve En Hakiki Gerçekliğin ta kendisi olan Bir'i felsefenin konusu olmaktan "kurtarmaktadır". Plotinos'un sisteminin bu ikili görünümü gerçekte onun duyusal dünyaya ilişkin tasarımıda kaynağını bulur. Duyusal dünya evrensel bir yasanın zorunlu bir sonucu mudur? Yoksa Ruh'un oynamaya mahkum edildiği bir trajedinin sahnesi mi? Plotinos'un bu sorulara vereceği cevaplar, onun filozof ya da mistik (ya da mistik-filozof) kişiliğini açığa çıkaracaktır.

Plotinos'un düşüncesindeki gerilim Ruh'un duyusal dünya ile ilişkisi söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Ruh, Plotinos'ta, bir yandan bedenlerin organize edici gücüdür, öte yandan alın yazısının yeridir⁵⁶. Plotinos'un evrene ilişkin rasyonel kavrayışının bir ifadesi olan ilk bakış açısından, maddi evren, evrensel düzenin iyi ve zorunlu bir parçasıdır. Onun evreninde hiçbir şey yoktur ki bir tek sebebe tâbi kılınarak belirlenmemiş olsun... Plotinos'un evren tasarımıda her etik ve ontik varoluş durumu düzenlenmiştir⁵⁷. O halde Ruh'un bedenle ilişkisi iyi ve zorunludur. Ancak ikinci bakış açısından onun bedene düşmesi, kendisindeki bir kusurun, saf olmamasının sonucudur; dolayısıyla kötüdür. Bu ikinci ilişki tarzı, Ruh'un, kötünün ilkesi olan maddeden kurtularak ilk varoluş durumuna geri dönmesi sürecini zorunlu kılar⁵⁸. Şimdi, görüldüğü gibi Plotinos'un sistemi kendisini, bir yandan gerçekliğin tamamının rasyonel açıklamasını verme çabası olarak; öte yandan da Bir'e yükselme, Bir ile birlik tinsel deneyiminden hareketle, gerçekliği bir yükselen ya da düşen değerler hiyerarşisi içinde kavrayan mistik bir girişim olarak sunar. Gerçekliğin yapısına ilişkin bu iki farklı kavrayış bir çatışma doğurur mu? Bir yanda gerçekliğin formları arasında rasyonel bir ilişki olduğunu iddia eden rasyonel-felsefi kavrayış, gerçekliğin her yerde aynı değere sahip olduğunu

⁵⁶ IV.8.3.; IV.3.12

⁵⁷ IV.3.12

⁵⁸ V.1.1

vurgularken, öte yanda dinsel bir topografiyi içeren ikinci kavrayış, gerçekliğin farklı düzeylerinin değer ve ilahilik bakımından farklılık gösterdiğini, yukarıya doğru çıkıldıkça değerde görece bir artış olduğunu varsaymaktadır. Bu durumda çatışma kaçınılmazdır. Evrenin rasyonel tasarımı ve dinsel tasarımı arasındaki temel çatışma, şu soruyu ortaya çıkarır: Formların zorunlu yasalar uyarınca birbirleri ile ilişkilendirildiği bir evrende ruhun alinyazısı problemi nasıl bir anlama sahip olabilir? Ya da tersinden sorarsak, rasyonalizm dinsel bir öneme sahip olabilir mi? Duyusal dünyanın yaratımı zorunlu ise ve bu yaratımla, Plotinos'un cümleleriyle söylersek,

"Ruh kendinde kötü hale gelmiyorsa, eğer bu yalnızca, onun bedene girme ve bedende bulunma tarzı ise, o halde, ruhların periyodik Düşüşlerinin ve Yükselişlerinin, cezaların, canlı formlara sürülmenin anlamı nedir?"⁵⁹

Aslında Plotinos'un da farkında olduğu gibi, problem Platon'un ruha ilişkin iki farklı kavrayışından kaynaklanmaktadır. Platon'un **Phaedros**'taki ruh tasarımı ile **Timaeus**'taki ruh tasarımı arasındaki tutarsızlık 'çömezi' Plotinos tarafından da devralınmıştır. **IV. Ennead**'ın 8. tezinde bu iki farklı kavrayışı telif etmeye çalışan Plotinos problemi şöyle ifade eder:

"Nedir bu filozofun söylediği? Onun her zaman aynı şeyi söylemediği görülür. O bir yandan ruhun bedende bir hâpishane veya mezarda gibi olduğunu söyler... **Phaedros**'ta onun kanatlarını kaybetmesi, bu aşağı dünyaya gelişinin nedeni haline gelir... Bütün bu açıklamalara göre, ruhun bedene girişi kınanacak birşeydir. **Timaeus**'ta, görünür evrenden bahsederken Evren'den övgüyle söz eder ve onu 'kutsal bir Tanrı' olarak adlandırır"⁶⁰.

Phaedros ve **Timaeus** arasındaki bu tutarsızlık, evrene ilişkin iki farklı tasarıma işaret etmektedir: evrenin, kurtulunması gereken kötü bir mekan olarak tasarımı ve evrendeki akılsallığı, tanrısallığı vurgulayan tasarım. İlk tasarım, Plotinos'un bir kurtuluş öğretisi geliştirmesini beraberinde getirirken, ikinci tasarım onu, bu dünyayı kavramaya yöneltecektir. İşte

⁵⁹ VI. 4.16

⁶⁰ IV.8.1

Plotinos'un sistemi bu yüzden ikili bir görünüm arz etmektedir: **Phaedros**'taki tasarıma uygun olarak, bu dünyaya düşmüş olan Ruh'un ilk varoluş durumuna, dahası asıl kaynağına (Bir'e) geri dönebilmesini, onunla "bir"leşmesini mümkün kılan mistik görünüm; ve **Timaeus**'taki tasarıma uygun olarak, duyuşal dünyanın ezeli bir kozmik hareketin **zorunlu** sonucu olduğunu ve yapısının akılla kavranılabileceğini iddia eden felsefi görünüm. Şimdi her iki görünüm de Plotinos tarafından temellendirildiğine göre, onun sisteminin **gerçek** yüzü hangisidir?

Plotinos'un modern yorumcuları, onun sisteminin mistik ve felsefi görünümünün birbiriyle bağlantısı konusunda bir görüş birliğine ulaşamamışlardır. Plotinos'un Yunan rasyonalizmi karşısındaki tavrını, Spinoza'nın descartesçilik karşısındaki tavrına benzeten Brehier, Plotinos'un sisteminin dinsel ve felsefi görünüşlerini, biri diğerine indirgenemez iki ögenin sıkı bir birliği olarak yorumlar. Ona göre,

"felsefi yaklaşımın amacı olan, şeylerin ilkesini keşfetmek, Plotinos için, aynı zamanda 'yolculuğun sonu'dur, yani alın yazısının gerçekleşmesidir"⁶¹.

Yine Plotinos'un sisteminin yalnızca bir felsefe değil, aynı zamanda bir din, bir Tanrı'ya yükselme yolu olduğunu söyleyen Armstrong, onun metafiziğini mistisizminden ayırmanın imkansız olduğuna dikkat çeker.

"Onun gerçekliğin doğasına ilişkin bütün tanımı kendi tinsel deneyimi tarafından renklendirilir ve hayata getirilir; ve onun bu deneye, Ruh'un yükselişine ve mistik birliğe ilişkin açıklaması, metafiziğinin yapısı ile sıkı bir biçimde uyum içindedir"⁶².

Bir Cambridge yeni-platoncusu olan ve mistisizmin düşünce, irade ve duygunun işbirliğini talep eden tinsel bir felsefe olduğunu ileri süren Inge'ye göre ise, Plotinos yalnızca bir düşünür değil, aynı zamanda bir tinsel yönlendirici, bir peygamberdir. Inge, Plotinos'un bütün zamanlar için mistik felsefenin klasik

⁶¹ Brehier Emile, *The Philosophy of Plotinus*, s.32

⁶² Armstrong A. H., *Introduction*, s.28

temsilcisi olduğunu vurgulayarak, onda din, etik ve metafiziğin kaynaşmasının neredeyse tam olduğunu belirtir⁶³.

Bu yorumları daha da çeşitlendirebilir, çoğaltabiliriz. Ancak daha iyisi, bu yorumlar çeşitliliğine sebep olan sistemin bizzat kendi yapısına ve kavramlarına yönelmek olacaktır. Böylece söz konusu yorumları da değerlendirebileceğimiz bir zemin oluşturabiliriz.

Bir'den Çok'a

Dedik ki, Plotinos'un sistemi bir yandan gerçekliğin rasyo-nel açıklamasıdır, öte yandan da insanın Tanrıya yükselmesi için bir rehber durumundadır. Gerçekliğin düzenli yapısını açıklamayı amaçlayan yanıyla Plotinos'un sistemi, klasik felsefenin, aktüel olarak varlığı sona ermeden önceki son çocuğudur, son temsilcisidir. Onun sistemi, Yunan felsefi düşünce geleneğinin problem alanını kendi bünyesine alarak, bu problemlerin - 'ustalar'dan hareketle, onlardaki 'en iyi' öğretisi veya düşünceleri biraraya getirerek- rasyo-nel açıklamalarını vermeyi amaçlamaktadır.

'Mitos'tan 'Logos'a, kozmogoniden kozmolojiye geçişte, felsefenin kendisine konu edildiği ilk problem, varlığın ana maddesinin (*arkhe*), var olan herşeyin kendisinden meydana geldiği ilk nedenin, kaynağın ne olduğu sorusunda içerilen on-tolojik-fiziksel bir problemdir. Gerçekliğin farklı görüntülerini bir aynı ilkeye bağlayarak, birlikli bir evren tasarımına varmaya çalışan, 'çoklukta birliği' arayan bu monist eğilim, Yunan rasyo-nel düşüncesinin temelinde yer almaktadır. Ana maddenin ne olduğu sorusu, kendisine yönelik her çözüm denemesinde yeni sorularla beslenerek bir sorular zincirinin ilk halkasını oluşturmuştur. Zincirin ikinci halkasında kozmolojik bir problem, 'oluş' problemi yer alır: 'Var olan şeyler ilk kaynaktan nasıl meydana gelmişlerdir?' Yine buna bağlı olarak bir üçüncü soru, meydana gelen varlıkların ilk ilkelerine nasıl geri dönecekleri sorusu ortaya çıkmıştır. İlkçağ felsefe tarihini, bu üç soruya verilen cevapların tarihi olarak okumak mümkün... Ancak şim-

⁶³ Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol.I, s. 5. 7

diki amacımızdan ötürü, tek tek cevaplarla ilgilenmek yerine, problemleri belirlemek ve bu problemlerin kendisine işaret ettikleri ontolojik bir ayrımı vurgulamak bizim için yeterli olacaktır.

Duyusal dünyadaki herşeyin gelip-geçici olması, değişmeye tabi olması, filozofu, görünenden başka, sabit ve kalıcı olan bir varlığı aramaya yöneltmiştir. Bu yönelimin sonucu, değişme halinde olan duyusal varlık ve kalıcı olan, değişmeyen asıl varlık arasında yapılan ontolojik bir ayrım olmuştur. Böyle biri oluşa tâbi, diğeri değişmeden korunmuş iki varlık tabakası ayrımı, filozofu bu defa da epistemolojik bir problemle karşı karşıya bırakmıştır. İki varlık tabakası ayrımı, özünde, bir başka temel karşıtlığı da ifade etmektedir: Varlık ve oluş, Süreklilik ve değişme arasındaki karşıtlığı. Varlık-oluş karşıtlığı kimi zaman, Herakleitos ve Parmenides örneklerinde olduğu gibi, oluş lehine varlığı ya da varlık lehine oluşu reddetmek anlamında son sınırına vardırıldığında, bilgi imkanını ortadan kaldıracak denli keskinleştirilmiş; kimi zaman da, Platon ve Aristoteles'in sistemlerinde ortaya çıktığı biçimiyle, varlık ile oluşu uzlaştırmaya, dolayısıyla bilgiyi yeniden mümkün kılmaya yönelik çabalarla aşılmaya çalışılmıştır. Birçok, Varlık-oluş, Süreklilik-değişme problemi Antik Yunan'da, fiziksel, kozmolojik ve epistemolojik kaygılar nedeniyle, hemen her felsefe girişiminde canlılık kazanmıştır. Plotinos da Yunan düşüncesini meşgul eden bu problemten uzak duramamış ve probleme ilişkin kendi çözümünü, çağının dinsel taleplerine de cevap verebilecek bir tarzda sunmuştur. O, bu çözümün yeni hiçbir şey içermediği, daha önce Platon tarafından söylenmiş olanların bir tekrarından ibaret olduğunda ısrar eder. Ancak göreceğiz ki Plotinos'un felsefe tarihine bir platoncu olarak, Platon'un bir şerhçisi olarak değil, bir 'yeni-platoncu' olarak geçmesinin nedeni tam da Platon'dan aldıkları değil, Platon'a ekledikleridir.

Plotinos gerçekliğin meydana gelişine ilişkin öğretisinde, Numenius'un **Timaeus** yorumunun yanı sıra, Platon'un **II. Mektup**'undaki bir pasaja dayanır.

"Platon Üçlü bir Şehir kurdu. Bütün İlk Varlıklar Herşeyin Kralına dayanırlar. İkinciler ikinci ilke tarafından, Üçün-

cüler üçüncü ilke tarafından içerilirler. O (Platon) aynı zamanda, Akılsal-İlke'yi kastederek Neden'in bir yaratıcısı olduğunu öğretir. Çünkü Akılsal İlke, onun bize anlattığı gibi, ünlü kap içinde Ruh'u meydana getiren Yaratıcı'dır. Nedensel ilkenin yani ilahi zihnin yaratıcısı ise, ona göre, Akılsal-İlke'ye ve Varlık'a aşkın olan iyidir. O aynı zamanda, ilahi Zihin'e ve Varlık'a işaret etmek için sık sık 'İdea' terimini kullanır. Böylece Platon Akılsal-İlke'nin İyi'den, Ruh'un Akılsal-İlke'den meydana gelme düzenini bilir. Bu öğretiler, bu nedenle, hiçbir yenilik içermez, bugüne ait buluşlar değildirler. Uzun zaman önce, örtük bir tarzda da olsa, ifade edilmişlerdir... Daha eskilerde Parmenides de Varlık'ı Akılsal-İlke ile özdeşleştirmekle, Gerçek Varlık'ı duyu alanından ayırmasına rağmen, benzer bir öğretiyi kabul etti... Platon'un Parmenides'i, tam anlamıyla saf bir Birlik olan bir İlk Bir, Bir-Çok olan bir ikinci Bir ve Bir-ve-Çok olan bir üçüncü Bir arasında ayırım yaptığı için daha doğrudur; böylece o, bizim Üç Doğa (Hipostaz) tezimizle uyum içindedir.⁶⁴

İşte Plotinos'un Üç İlahi Hipostaz öğretisinin özü budur. Ona göre her biri tinsel bir gerçeklik olan varlıkların meydana gelme düzeni hiyerarşik bir görünüm arz eder. Plotinos bu tinsel varlıklar hiyerarşisinin zirvesine, kendisinin artık bir varlık bile olduğunu söyleyemeyeceğimiz saf Bir'i yerleştirir. Bir'den türeyen ilk gerçeklik **Bir-Çok** yani, Bir'in **farklılık-içindeki birliği** olan, Platon'un idealarına, Aristoteles'in Form teorisine tekabül eden Akılsal-İlke'dir, *Nous*'tur. *Nous*'tan, akılsal ve duyusal dünyalar arasındaki aracı varlık, Ruh meydana gelir. Ruh duyusal dünyayı organize eder, **Bir-ve-Çok**'tur, yani Bir'in **farklılaşmış birliğidir**.

Plotinos'un evreninde, biri birlikten çokluğa, diğeri çokluktan birliğe doğru iki hareket vardır. Bir'den Çok'a geçişin yasası nedir? Bu soruyu cevaplamak için önce bir başka sorunun cevabını vermemiz gerekiyor: Bir'in 'doğası' nedir? O nasıl bir doğaya sahiptir ki saf Bir olmasına rağmen çokluğun kaynağı olabiliyor?

⁶⁴ V.1.8

Yunan düşünce geleneğine uygun olarak Bir'i İyi ile özdeşleştiren Plotinos'a göre, Bir ve İyi adları, gerçekte adlandıramadığımız ve tanımlayamadığımız aynı aşkın ilkeye gönderirler. İyi'nin doğasının basit ve ilk olduğunu söyleyen Plotinos için İyi, bir birlik olması dışında hiçbir şey içermez.

"Aynı doğa Bir olarak adlandırdığımız İlke'ye de aittir. Tıpkı İyi'nin iyiliğinin özsel olması, önceki bir tözün sonucunu olmaması gibi, Bir'in Birliği de onun özüdür. Bir'den ve İyi'den söz ettiğimiz zaman özdeş bir doğayı kabul etmeliyiz"⁶⁵.

Plotinos'un Nihai İlke olan Bir'i saf birliktir, basittir. Bir kendisini bileşenlerine tabi kılacak bir bileşik değildir. "*Biz onu en basit olduğu için ilk olarak adlandırırız... Kendi-kendine yeten olarak adlandırırız*"⁶⁶ derken, Plotinos Bir'in başka herşeyden bağımsız doğasını işaret etmektedir. Ona göre Bir ne başka bir şeyden çıkar, ne başka bir şeyin içindedir, ne de Bir'in üzerinde veya dışında herhangi bir şey olabilir. "*Onu başka hiçbir şey meydana getirmediği için, o kendi kendisinin nedenidir*"⁶⁷.

Plotinos Bir hakkında ifade edilecek herşeyin onun doğasının saf birliğini bozacağını düşünür. O sık sık İlk İlke'nin, Bir ya da İyi'nin ya da Tanrı'nın dil ve düşünceye aşkını vurular. "*Bir de mantıksal bir ikililik bile kabul etmemeliyiz*"⁶⁸. Bir'in rasyonel bir söylemin konusu olmayacağına ilişkin bu vurgu, Plotinos'un mistik görüye geçişinin habercisidir. Ama yine de en azından karşıtlarını ikna etmek için dilin gerekliliğinin farkındadır Plotinos. Ancak o, öte yandan, Bir'e herhangi bir ad yüklemenin, ona ikilik katmak demek olacağının da farkındadır. Bu nedenle Bir hakkında pozitif bir ifade kullanmaktan kaçınır. Ona göre Bir'e ilişkin bilgide uygun olan Bir'in ne olduğunu değil, ne olmadığını göstermektir. Bu nedenle Plotinos'un dile getirilemez olanı dile getirme çabası negatif yolda ilerler.

⁶⁵ II. 9. 1

⁶⁶ II. 9. 1

⁶⁷ VI. 8. 16

⁶⁸ VI. 8. 13 (a.b.ç.)

Plotinos için Bir, bütün diğer şeylerin varoluşunun nedenidir ama neden olduğu bu şeylerden başka bir şeydir⁶⁹.

"Bir'in doğası bütün şeyleri meydana getirdiğine göre, o, onlardan hiçbirisi değildir. O, bir düşünce ya da nicelik veya nitelik, akıl veya ruh değildir. O hareket içinde ya da sükunet halinde, bir yerde ya da zamanda değildir. Fakat birlikli bir form olarak kendisinde mevcuttur"⁷⁰.

Plotinos'un Bir'i yalnızca dil ve düşünceye aşkın değildir, o aynı zamanda varlığın da ötesindedir. Bir, varlığın ötesinde olduğu için hiçbir şekilde belirlenmemiştir, niteliksizdir. O öylesine aşkın, öylesine mutlak Bir'dir ki, **pozitif** bir ad olarak aldığımız taktirde Bir adı bile ona uygun olmayacaktır. "*Onun tanımı*" der Plotinos, "*gerçekte, 'tanımlanamaz olan' olabilir ancak*"⁷¹. Sonuç olarak Bir'e ilişkin herhangi bir yüklemlemede bulunmak mümkün değildir. "Hatta" diyor J.N. Deck, Bir'in tanımlanamazlığını işaret ederek,

"O vardır (It is) demek bile onu iki -'Bir' ve 'var'- yapmak olacaktır ve bu taktirde 'var olan şey' ikinci doğa olacaktır, birincisi değildir"⁷².

Bir'in 'varlığın ötesinde' olması, 'varlıktan başka' olması, Plotinos için, onun 'var-olmayan' olması demek değildir. Tersine o, var olan bütün varlıkların nedeni olmasına rağmen, onlara aşkın olan, Kendi Kendine Yeterli olan, var olmak ya da varlığını korumak için hiçbir nesneye, düşünceye gereksinimi olmayan ilk Hipostaz'dır. Onu tanımlamak yönündeki her girişim, onu sınırlamakla sona erecektir Plotinos'a göre...

Yine aynı tanımlanamazlık ilkesi uyarınca, Bir'e düşünce, irade ya da etkinlik de atfedemeyiz. O düşünce değildir, çünkü düşünce, düşünen ve düşünülen arasında bir ayrımı gerektirir. Dolayısıyla O'nu düşünce olarak tanımlamak, Bir'e ikilik katmak olacaktır. Plotinos'un, Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici'ye düşünme edimi atfetmesini eleştirdiğine değinmiştik. Bir'in

⁶⁹ VI. 9. 1

⁷⁰ VI. 9. 3

⁷¹ V. 5. 6

⁷² Deck John, *Nature, Contemplation and the One*, The University of Toronto Press, 1967, s.9

kendisi hakkında düşünmesi, kendisini bilmek için düşünmeye gereksinim duyması demektir, ona göre... Bu durumda Bir, düşünmeden önce cahil, bilgisiz olacaktır. Bilmek nasıl bilen ve bilinen arasında bir ayrım gerektiriyorsa bilgisizlik de aynı şekilde bilmeyen ve bilinmeyen arasında bir ayrım gerektirir⁷³. O'nu irade ya da etkinlik olarak tanımlamak da, böyle bir tanımlama özne-nesne ayrımı gerektireceği için, yine onu bölmek, ona ikilik katmak anlamına gelecektir; oysa Bir basittir, tektir, bölünemez.

"Böylece O, 'varlığın ötesinde'dir. 'Varlığın ötesinde' de-yimi hiçbir nitelik atfetmez, hiçbir iddiada bulunmaz, hiçbir ad yüklemmez. Bu deyim yalnızca tikel varlığın reddini ifade eder"⁷⁴.

Plotinos'un Bir'i aynı zamanda formsuzdur da... Form, ona göre, Bir'den meydana gelen özdür. Bu form bir tek şeyin değil herşeyin formu olduğu ve onun dışında başka hiçbir form olmadığı için, Bir formsuz olmalıdır. "*Çünkü*" der Plotinos, "*bir öz, tikel bir şey yani sınırlı, belirli bir şey olmalıdır. Fakat Bir'i tikel bir şey olarak kavramak olanaksızdır*"⁷⁵.

Bir'i düalizme düşmeden nasıl tanımlayabileceğimiz problemi bu kadarla bir yana bırakalım ve asıl probleme geri dönelim. Bir hiçbir sınırlamaya veya sınıra sahip olmadığına göre, sınırlı şeylerin çokluğu nasıl açıklanacak? Bir'den çokluğa nasıl geçilecek? Bir'den, koşulsuz ve saf olan Bir'den, Çok nasıl meydana gelecek?

Plotinos oluşu açıklamanın güçlüğüne farkındadır. Bir, iradesinin özgür bir edimiyle evreni yaratabilir mi? Plotinos için bu soruya olumlu cevap vermek imkansızdır. Çünkü yaratım bir edimdir, etkinliktir. Oysa demiştik ki Bir'e irade ya da etkinlik atfedilemez. Etkinlik tanımı gereği Bir'i bölen bir kavramdır. Yine hatırlarsak, Plotinos Bir'in doğasının basit olduğunu, onda **Başka** olan hiçbir şey olmadığını vurguluyordu. Yaratım gibi bir edim Bir'de bir değişmeyi, daha önce kendisinde olmayan bir şeyin ona eklenmesini gerektirecektir. Oysa Bir mutlak ola-

⁷³ VI. 9.6

⁷⁴ V. 5. 6

⁷⁵ V. 5. 6

rak değişmezdir; 'her koşulda' kendisi olarak kalır. Yaratım için bir bilinç ve irade gerekir, bu ise Bir'i sınırlamak demektir. Oysa değil onu sınırlamak, onun sınırsız olduğu bile söylene-
mez. Çünkü sınırsızlık uzaya ait bir kavramdır. Plotinos'un Bir'i ise uzay ve zamanın dışındadır⁷⁶. Plotinos'tan yaklaşık bir yüzyıl sonra -Plotinos'un öğretisinin kendisi üzerinde etkili olduğu- bir Hristiyan teolog, Augustinus, Tanrı'nın dünyayı, sırf yaratmak istediği için, iradesinin özgür bir edimiyle yarattığını söyleyecektir. Augustinus'a göre Tanrı evreni "hiçten" yaratmıştır ve bu, Tanrı tarafından yaratılmamış, önceden varolan hiçbir şeyin olmaması demektir. Augustinus'un Tanrı'sı, daha önce var olmayan şeyi varlığa getiren yaratıcıdır. Plotinos için de Tanrı'dan, Bir'den önce hiçbir şey yoktur. Bu bağlamda, Platon'un, önce düzensiz ve karışık olan harekete ideaları tem-
leşe ederek, biçimsiz yığına biçim veren, uyum kazandıran Tanrı düşüncesi, ne Augustinus ne de Plotinos tarafından kabul edilebilir. Çünkü Platon bu kavrayışla evrene, kaos halinde bile olsa, Tanrı'dan bağımsız bir gerçeklik kazandırmaktadır. Ancak Plotinos, Augustinus'un ki gibi bir Tanrı tasarımı da onayla-
yamaz. Çünkü yukarıda dediğimiz gibi yaratım bir irade ve et-
kinlik gerektirir ve bu da Bir'e ikilik katmak demektir. O halde Plotinos'un tasarımında ne evren Tanrı'dan önce olacak ne de Tanrı yoktan yaratacak....

Bu durumda soruyu yeniden soralım: Bir'in birliğini bozman-
dan dünyadaki şeyler çokluğunu nasıl açıklayacağız? Çokluk Bir'den gelmektedir ancak özgür bir yaratım vasıtasıyla değil... O halde nasıl? Plotinos Bir ve Çok arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin zorunluluğunu anlatmak için *emanasyon* (*perilampusis*, *sûdur*, taşma) metaforuna başvurur. Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, Plotinos bu öğretiyi stoacılar-
dan ödünç almıştır. Ancak Plotinos, stoacıların gerçekliğin maddi yayılışını açıklamak için kullandıkları emanasyon metaforunu, tinsel ger-
çekliğin yapısını betimlemek için kullanır. O gerçekliğin maddi bir tasarımına şiddetle karşı çıkar.

⁷⁶ V. 9. 3

“Plotinos tarafından tasarlanan metafiziksel gerçeklik, herşeyi içine alarak ve olabildiği ölçüde yayılmaya çaba göstererek tözselleştirilmiş tinsel yaşamdır”⁷⁷.

Gerçekliğin organize edilmiş hakiki ‘Yaşam’ olduğu ilkesinden hareketle Plotinos, sûdur öğretisinde, salt tinsel bir oluştan söz eder. Ona göre *Nous* Bir’den, Ruh *Nous*’tan kaynağını herhangi bir biçimde etkilemeksizin zorunlulukla sûdur eder. Bu oluşta söz konusu olan yalnızca kaynağı **etkilemeden** ve **değişmeden** bırakan bir yayılma, taşmadır; sûdurdur. Bir’in herhangi bir bilinçli etkinliği, planlaması ya da seçmesi söz konusu değildir. O halde bu **zorunlu** üretimin yasası nedir? Plotinos **II. Ennead**’ın 9. tezinde bu soruya cevap verir. Ona göre her bir ilke, her bir ‘Doğa’ ezeli olarak, kendi varlığının **zorunlu** bir sonucu olarak kendisinden hemen aşağıdaki varlık düzeyini üretmelidir. Böylece Bir kendisine en yakın varlık düzeyini, *Nous*’u, *Nous* da Ruh’u meydana getirecektir.

Şimdi soralım: Sûdur hangi anlamda zorunludur? O, Plotinos’a göre, gerçekleşmemesinin ya da başka türlü gerçekleşmesinin mümkün olmaması anlamında zorunludur. Ancak öte yandan Sûdur bütünüyle kendiliğindendir (*spontaneous*). Yani Bir’in taşmasında herhangi bir içsel ya da dışsal **zorlama** söz konusu değildir. Çünkü Bir’in ne herhangi bir şeye ihtiyacı vardır ne de kendisi dışında herhangi bir şeyi arzular⁷⁸. Bir, Bir olduğu için, üstelik tam da Bir olduğu için, ikinci hipostaz, *Nous* meydana gelir. Oluş zorunlu ve ezeli-ebedi ve kendiliğindendir. Yine aynı üretim yasası uyarınca, *Nous*’un Bir’den, Ruh’un *Nous*’tan taşması da zorunlu, ezeli-ebedi ve kendiliğinden bir taşmadır. Plotinos, varlıkların meydana geliş düzeninin zamansal olmadığını vurgular. Oluş zamanda bir oluş değildir. Varlıklar hiyerarşisi kronolojik değil, mantıksal bir düzeni ifade eder.

“Madem ki sonsuz gerçekliklerle ilgileniyoruz, o halde, bir güçlük teşkil eden zamansal süreci terk etmeliyiz. Biz, bu

⁷⁷ Brehier E., *The Philosophy of Plotinus*, s.51

⁷⁸ VI. 9. 6

gerçekliklere onların nedensel bağıını ve düzenini açıklamak için, yalnızca sözde zamansal süreç atfederiz”⁷⁹.

Plotinos’un emanasyon öğretisinin asıl işlevi Tanrı ve “yaratıkları” arasındaki mesafeyi azaltmaktır. Hristiyan teolojisi, yoktan yaratım kavrayışı ile, Tanrı ve Tanrı’nın yarattığı şeyler arasına kesin bir ayırım, bir uçurum sokar. Çünkü bu tasarımda Tanrı, yarattıklarından bütünüyle ayrı bir öze, doğaya sahiptir. Dolayısıyla onlar arasında bir süreklilikten söz edilemez ve Tanrı’nın yardımı olmaksızın insan kendi başına onun bilgisine ulaşamaz. Plotinos’un oluşa ilişkin öğretisi ise “yaratıcı” ve “yaratıkları” arasındaki bir sürekliliği ifade eder. Bir’in **zorunlu, ezeli-ebedi** taşması, Onun her yerde mevcut olması demektir. Bu da herşeyin her yerde birlikte mevcut olması anlamına gelir. Çünkü mutlak aşkınlığına rağmen, Bir, dünyanın ‘dışında’ bir Tanrı değildir. Varlığın çeşitli düzeyleri Bir’in mutlak Bir’liğinin başkalaşmış görüntülerinden ibarettir. O halde bu kavrayış Bir’in, kendisinden taşan varlıklarla özdeşliğini mi ima ediyor? Plotinos için, hayır! Çünkü taşmak, Bir’den dolayısıyla “varlıktan” tedrici bir uzaklaşmaya işaret ediyor, Plotinos’ta. Evet, Bir herşeyde mevcut ama herşeyin onu alma kapasitesi ölçüsünde mevcut... *Nous* onu farklılık- içindeki-birliğinde alır; Ruh farklılaşmış birliğinde... Bir’den uzaklaştıkça varlıklar, tanrısallıklarını, varlıklarını biraz daha yitirirler. Varlıktan yoksunluğa doğru bu tedrici düşüş en son noktasında var-olmayan maddede, kötülükte son bulur. O halde Plotinos’ta Bir, ürünleriyle özdeş değildir. Çünkü aşağıya doğru indikçe her varlık düzeyi giderek artan bir eksikliği ifade eder. Bir’in çeşitli düzeylerdeki görüntüleri bile birbiriyle özdeş değildir.

Yaratanla yaratıkları arasındaki uçurumu yok etme çabasının bir başka örneğini de Spinoza’nın öğretisinde görüyoruz. Spinoza’nın yalnızca kendi öz yasası uyarınca, zorunlu olarak üreten Tanrı’sı, her yerde mevcut olan bir etkinlik olarak, bir bakıma ürettiğine özdeşir.

⁷⁹ V. I. 6

“Var olan herşey Tanrı’da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz”⁸⁰.

Spinoza yaratan ve yaratıkları arasındaki uçurumu yok etmek için geometrik yöntemi kullanır. Onun Tanrı’sı varlıkları, bir teoreme sonuçların tanımdan zorunlu olarak çıkarılması ile, aynı zorunlulukla üretir. Ürünler arasında, Tanrı ile ilişkileri bakımından hiçbir düzey farkı yoktur, hepsi aynı oranda, aynı zorunlulukla, aynı Tanrı’da vardır: Spinoza varlıklar arasındaki bir hiyerarşiyi reddederek bütün varlıkları bir aynı gerçeklik düzeyine yerleştirmekle, Plotinos’un öğretisinin kaçınılmaz sonucu olan, her varlığın mükemmelleşebilmek için kökensel birliğe geri dönmesi temasında ima edilen erekselliği -ki o zaten bunun bir yanılısına olduğunu düşünür- bertaraf eder.

Plotinos, tinsel varlığın Bir’den sudur etme sürecini anlamak için sık sık benzetmelere başvurur. Çünkü ne **Bir** kendisini tanımlayabileceğimiz rasyonel bir varlıktır; ne de onun taşmasının rasyonel bir açıklaması vardır. Üstelik taşmanın kendisi de tinsel bir taşmadır. Güneş-ışık, ateş-ısı, kaynak-su, tohumun büyümesi vb. benzetmeler, onun sūdūr sürecini anlatmasına yardımcı olan metaforlardan bazılarıdır. Bu benzetmelerden her birinde oluşun farklı bir anlamı söz konusu edilir⁸¹. Plotinos’un oluşu açıklarken en sık kullandığı benzetme güneş-ışık benzetmesidir.

“Eğer Bir’i izleyen bir ikinci terim varsa (...) o Bir’den nasıl meydana gelir? O, tıpkı güneşi kuşatan parlak ışığın, güneş daima hareketsiz kalmasına rağmen, ondan meydana gelmesi gibi, hareketsiz kalan Bir’den meydana gelen bir radyasyondur”⁸².

Işığın güneşten, onu herhangi bir biçimde etkilemeksizin yayılması, Plotinos’un çok önem verdiği temel bir ilkeyi sembolize eder. İki’nin Bir’den taşması, tıpkı ışığın güneşten yayılmasında

⁸⁰ Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay., İst., 1984, III. Baskı, s.44

⁸¹ Plotinos’ta benzetmelere bağlı olarak, oluşun farklı anlamları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fielder John H., *Chorismos and Emanation in the Philosophy of Plotinus, The Significance of Neoplatonism*, s. 101-121

⁸² V. 1. 6

olduğu gibi, kaynağı, Bir'i etkilemeyen, azaltmayan bir taşma olmalıdır. Plotinos'un sözünü ettiği ışık, maddî ışık değildir, tıpkı ışığın kendisinden çıktığı kaynağın maddî olmaması gibi...⁸³. Ona göre gökleri aydınlatan ışık baştan başa bir ve aynı ışık gücüdür, aynı anda pek çok yerde olabilir. Işık, maddî olmadığı için, hiçbir uzamsal sınırlamaya tabi değildir⁸⁴. Daha önce de değindiğimiz gibi, Plotinos, stoacıların maddî bir kaynaktan yayılan ışık öğretilerini, ışığın maddî olmayan doğasına işaret ederek eleştirir. Böylece ışık, onun tinsel gerçekliklerin meydana gelişine ilişkin öğretisi için uygun bir benzetme haline gelir. Ona göre ışık, kaynak, var olmaya devam ettiği müddetçe, aynen, bozulmadan kalacaktır. Çünkü kaynak ve gücü arasında fark yoktur. Plotinos'a göre, bu güçlerin ortaya çıktığı her yerde, onların kaynağı, kendileriyle birlikte bulunmalıdır. *"Kaynağın kendisi, her yerde ve her zaman bölünmez bir bütün olarak hazır olmalıdır"*⁸⁵.

Plotinos'un tinsel gerçekliklerinin Bir ile ilişkisi, ışığın güneş ile ilişkisi gibidir. Plotinos'a göre Bir hem bütün şeylerdir, hem de onlardan hiç biri değildir. O halde Bir hangi anlamda 'bütün şeyler'dir? Plotinos, O'nun bütün şeylerin, O'nda olmaları bakımından 'bütün şeyler' olduğunu söyler. Daha doğrusu, onlar henüz O'nda değildirler, fakat O'na döneceklerdir. Bir, kendisine geri dönecek olan varlığın meydana getiricisidir. O, bütünüyle kendisi olarak ve kendisinde kalarak, bütün başka olanları içerir. Ancak dediğimiz gibi bu 'içerme', meydana gelen bütün tinsel gerçekliklerin yeniden kaynaklarına geri dönecekleri ilkesinde gerçek anlamını bulur. Önce de belirttiğimiz gibi Plotinos'a göre, mutlak olarak aşkın olan Bir, dünyanın dışında değildir. O 'her yerde'dir; alma kapasitelerine uygun olarak her şeyde mevcuttur; daha doğrusu, herşey Bir'de mevcuttur⁸⁶.

Hala bir soruya cevap vermiş değiliz: Bir'den çokluk niçin meydana gelir? Plotinos için, tinsel varlıkların meydana geliş-

⁸³ V. 4.7; IV. 3.10

⁸⁴ IV. 4.7

⁸⁵ VI. 4.9

⁸⁶ VI. 8.6; IV. 2.1

nin, meydana gelmemelerinin ve başka türlü meydana gelmelerinin mümkün olmaması anlamında, zorunlu olduğunu artık biliyoruz. Ancak bu zorunluluğun nedeni bizim için hala meçhuldür. Kendi kendisinin nedeni olan, kendine yeten, bir başka şeye ihtiyacı olmayan Bir, neden bir varlık meydana getirsin?

“Hiçbir şeyi arzu etmeyen, hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Bir, mükemmeldir ve metaforumuzda taşmıştır ve onun taşkınlığı (bolluğu) yeni bir şey üretmiştir”⁸⁷.

Bir hiçbir şeyi arzu etmez, çünkü kendisi dışında hiçbir şey arzu edilmeye layık değildir; Bir hiçbir şeye sahip değildir, çünkü o doğası gereği basittir; Bir'in hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, çünkü Bir kendi kendine yetendir, ‘mükemmeldir’ ve ‘taşmıştır’.

Plotinos, Bir'den Çok'un zorunlulukla taşmasının nedenine ilişkin açıklamayı *Timaeus*'ta bulur. *Timaeus*'un Platon'u, evrenin meydana gelişini ahlaksal bir ilkeye dayanarak anlatır:

“O iyidir ve iyi olan şey hiçbir kıskançlığa sahip değildir; bu nedenle o, kıskanmaksızın, bütün şeylerin mümkün olduğunu bildiğince kendisi gibi olmalarını istedi”⁸⁸.

İyi olanın, böyle olmak sıfatıyla, iyiyi yapması gerektiğine ilişkin bu ahlaksal ilke, Plotinos'un, Bir'den tinsel gerçekliklerin taşması öğretisinde kendisine dayandırılan temel yasa durumundadır. Böylece Plotinos, Platon'un ‘iyi olmak iyiyi yapmaktır’ düsturuyula ifade edilen ahlaksal kuralını bütün varlığın, kozmosun yasasına dönüştürür. Yine böylece, Bir'i İyi ile özdeşleştiren Plotinos'un kozmolojisi, varlığın oluş sürecini İyi'nin taşması olarak açıklarken etik bir kozmoloji olduğunu da ifşa etmektedir. İşte Bir yalnızca iyi olduğu için, başka bir şeye ihtiyacı olduğu için ya da bir şeyi arzuladığı için değil, tam da “İyi” olduğu için varlığı meydana getirir, taşar.

“Bir varlık kendi mükemmellik noktasına ulaşır ulaşmaz, onun doğurduğunu görürüz; o kendisiyle kalmaya devam etmez; bir başka varlık meydana getirir. Bu, yalnız iradeye sahip varlıklar için değil, fakat aynı zamanda kendi varlıklarının muktedir olduğu şeyi açığa çıkaran bitkisel varlık-

⁸⁷ V. 2.1

⁸⁸ Plato, *Timaeus*, 29

lar, hatta cansız varlıklar için de böyledir. Örneğin ateş sıcaklığa yol açar, kar soğutur, zehir bir başka varlığı etkiler. Kısacası, muktedir olabildikleri kadarıyla, bütün varlıklar sonsuzluğa, iyiliğe yönelmede Kaynak’ı taklit ederler. İyi, mükemmel varlık kendinde nasıl değişmeden kalır? Kıskaçlık yoluyla mı?... O zaman o, nasıl kaynak olacaktır? O halde ondan bir şey meydana gelmelidir”⁸⁹.

Plotinos için, kendi olgunluk durumuna ulaşan her varlığın kendiliğinden ve zorunlu olarak bir başka varlığı meydana getirmesi oluşun yasasıdır. Mükemmellik zorunlu olarak üreticidir. Mükemmel olan, iyi olan kendi dışına taşmak, bir şey meydana getirmek zorundadır. Bu taşma onun mükemmelliğine zarar vermez, çünkü taşma, onun eksilmesi, meydana getirdiği varlık tarafından etkilenmesi anlamını taşımaz. Tıpkı ışığın güneşten, kaynağını etkilemeksizin, onda herhangi bir değişikliğe neden olmaksızın taşması gibi, Plotinos’un tinsel varlığı da kaynağını herhangi bir biçimde etkilemeksizin, azaltmaksızın taşar.

Plotinos’a göre tinsel gerçeklikler, Bir’den aşağıya doğru uzanan **kesintisiz** bir zincirin halkalarıdır. Her bir alt aşama kendisinden daha yukarıdaki bir üst aşamada mevcuttur. Bir’den en alt aşamaya, maddeye kadar uzanan gerçeklikler serisindeki her bir gerçeklik Bir’e yakınlığı ölçüsünde vardır ve o ölçüde iyidir ⁹⁰. Plotinos, Bir’den maddeye kadar, mantıksal oluşun herhangi bir aşamasında asla hiçbir kesinti olmadığını sık sık vurgular. Onun evreni yaşayan, canlı bir organizmadır.

“Her biri kendi varlığını bir başkasına vermelidir; bu iletişim olmadıkça ne İyi İyi olacaktır, ne Akılsal-İlke, Akılsal-İlke ne de Ruh kendisi olacaktır. Yasa şudur: İlk Yaşam’dan sonra bir yaşam, bir ilkin olduğu yerde bir ikinci; hepsi kesintisiz bir zincire bağlanırlar, ezeli-ebedidirler”⁹¹.

Yaşamla kaynayan tinsel bir gerçekliği temellendirmeye çalışan Plotinos’a göre mükemmellik, yaşayan ve yaratıcı gücün olgunluğudur. İşte bu yüzden Bir Yaşam’dır ve Güç’tür, gücün sınırsız bir taşması ve sınırsız bir yaşamdır. Bu nedenle de zo-

⁸⁹ V.4.1

⁹⁰ VI.8.16

⁹¹ II.9.3

runlu olarak yaratıcıdır. Plotinos'a göre ürün, zorunlu olarak yaratıcıya göre daha aşağıdadır. Bir bütün şeylerin en mükemmeli olduğuna göre, onun ürettiği şey mükemmellikte kendisine en yakın olan şey olmalıdır⁹². Bu nedenle ikinci büyük gerçeklik *Nous*'tur. *Nous* aynı zorunlulukla ve kendiliğinden, kendi benzerini, Ruh'u üretecektir. Ruh da Doğa'yı...

Bir'den çokluğa doğru hareketin ilkesi, kendi olgunluk durumuna ulaşan varlığın zorunlu olarak üretmesidir. Bir'in üstünlüğü, bolluğu, doygunluğu kendisinden başka ama kendisine benzeyen bir şey meydana getirir. Bu meydana gelen şey, Plotinos'a göre, kaynağına geri döner, onu temaşa eder. Temaşa, daha aşağı gerçekliklerin etkinliğini ve üretici olmasını sağlayan, onlara mükemmelliğini veren, kaynaklarına geri dönerek kendi benzerlerini üretmelerini sağlayan temel ilkedir. Meydana gelen herşey kaynağının temaşasına bağlıdır. Plotinos, zincirin her bir halkasının temaşa etkinliği içinde olduğunu söyler⁹³. Böylece her varlık kendi kaynağını temaşa ederek, daha aşağıdaki varlığı üretir. Plotinos'un tinsel gerçeklikler hiyerarşisindeki her bir varlık hem temaşa edendir (Bir hariç) hem de temaşa edilendir. Ona göre temaşa eden varlık, temaşa edilmek için bir başka şeyi üretir⁹⁴. Böylece Plotinos'un hipostazlarının ayırdedici karakterini de belirleyebiliriz. Plotinos'a göre hipostaz sınırsız, uzamsal olmayan bir güçtür, ürettiği şey tarafından etkilenmeden kalır. Hipostaz, tözünden hiçbir azalma olmaksızın verir. Onun kendisinden sonra geleni üretmesinde hiçbir eğilim, irade ya da hareket yoktur. Ve bir hipostaz ürünlerinin hiçbir bilgisine sahip değildir. Yalnızca -Bir hariç- daha aşağı hipostazlar, temaşa yoluyla kendilerinde içerdikleri nedensel ilkelerini bilirler.

Plotinos'un oluş öğretisinde problem yaratan temel güçlük, Bir'den Çok'a geçişin **zorunlu** olmasıdır. Plotinos bir yandan Bir'in başka her şeyden mutlak bağımsızlığını vurgularken, öte yandan da İyi'nin yani Bir'in başka bir şey üretmeksizin İyi ya

⁹² V.1.6

⁹³ III.1.1

⁹⁴ III.8.3

da Bir olamayacağını belirtir. Bir'in zorunlu olarak 'üretmesi', onun evren olmaksızın Bir olamayacağı anlamına mı gelmektedir? J.M. Rist, Plotinos'un 'zorunlu' kelimesini aktüel olarak kullandığına dikkat çeker. Ona göre, bu terim, benzer terimler içinde Plotinos'un anlatmak istediği şeye en uygun olandır. Rist'e göre nasıl ki güneş, ışığı yaymaksızın da olduğu şey ise, Bir de çokluk meydana gelmeden **önce de Bir'dir**⁹⁵. Yine W.R. Inge de Mutlak'ın, dünyanın ilavesiyle Tanrı olması gerektiğini söylemenin, Shakespeare'in, eserleri basılmadan önce şair olmadığını söylemekle aynı olduğuna işaret eder⁹⁶. Inge, gerçek dünyanın meydana gelmesine neden olan 'zorunluluk'un Hegelci bir anlam taşıyıp taşımayacağını, Plotinos'un Bir'i ile Hegel'in '**Geist**'i arasında bir bağlantı kurulup kurulamayacağını sorgular. Hegelci görüşe göre, başlangıçta özne ve nesnenin bilinçsiz birliği olan Tin, öznel ve nesnel yanlarını tanıyarak öz-bilince ulaşmak, 'kendisi' haline gelmek için kendisi dışına çıkmak, kendisini zamanda açıklamak zorundadır. Yani 'kendinde' ve 'kendisi için' olabilmek için Tin'in dünyaya gereksinimi vardır. Inge'ye göre, bu Plotinos'un görüşü olamaz. "*Bu felsefeye göre*" der Inge, "*Tanrı yalnızca insansal tarih içinde kendisi haline gelir*"⁹⁷. Oysa Inge'ye göre, Plotinos'ta, gerçek dünyanın İlk İlke'den meydana gelmesine neden olan zorunluluk, bir artistin kendini ifade etme zorunluluğuna benzer. Oluş, kendini gerçekleştirmenin yaşamsal bir zorunluluğu değildir.

Gerçekten de Plotinos'un Bir'den Çok'un zorunlu olarak taşması öğretisi, Inge'nin de belirttiği gibi, Hegelci bir anlam taşıyamaz gibi görünüyor. Plotinos, her fırsatta Bir'in mutlak bağımsızlığından, mutlak kendi kendine yeterliliğinden söz eder. Yine Bir'e ikilik katmamak için onun öz-bilince sahip olmadığını, olamayacağını, çünkü bunun özne-nesne ayrımı gerektireceğini, oysa Bir'in saf Birlik olduğunu da sık sık vurgular. Plotinos'un Bir'i değil var olmak için bir başka şeye gereksinim duymak, kendisinden başka bir şeyi arzulamaz, sev-

⁹⁵ Rist J.M., **Plotinus: The Road to Reality**. Cambridge Un. Press. G.B., 1967, s.68

⁹⁶ Inge W.R., **The Philosophy of Plotinus**, Vol. II, s.119

⁹⁷ a.g.e., s.121

mez; hatta kendisini bile... Çünkü bir başka şeyi sevmek, onun kendisinde olmayan bir şeye yönelmesi demektir ve Bir'deki bir eksikliğe işaret eder. Bu nedenle Bir, hem 'sevilen'dir hem de 'sevgi'dir. Başka her şeyden bu denli mutlak olarak bağımsız olan bir Birlik'ten çokluğun zorunlu olarak meydana gelmesinin anlamı, Bir'in çokluk olmaksızın Bir olamayacağı olmasa gerek... Plotinos'a göre, bir ordu bile birlik olmaksızın var olamaz, ama Birlik çokluktan bağımsız olarak da Birlik'tir...⁹⁸.

Nous ya da Noesis

Sistemi Yunan rasyonel düşünce geleneğinin son çiçeklenişi olarak düşünüldüğünde, diyebiliriz ki, Plotinos'un bütün çabası, gerçekliğin bütün düzeylerinin rasyonel bir açıklamasını verebilmeye yöneliktir. Plotinos, gerçekliğin kendisinden hareketle kavranılabileceği rasyonel evren tasarımının merkezine, göstermiş olduğumuz gibi, bir planlama ya da iradi etkinlik söz konusu olmaksızın gerçekleşen 'zorunlu emanasyon' öğretisini yerleştirir. Onun açıklamaya çalıştığı gerçeklik ise tinsel gerçekliktir. Çünkü, demiştik ki; Plotinos için hakiki gerçeklik, düzenli, hiyerarşik bir yapıya sahip olan **tinsel yaşamdır**; tinselliğin, **kesintisiz** bir akış içindeki yaşamıdır. Plotinos'ta, tinsel gerçekliğin farklı düzeylerinin meydana gelmesine hizmet eden kozmik hareketin yönü, Mutlak Birlik'ten çokluğa, başka deyişle, '*Monad*'dan '*dyad*'a doğrudur. '*Dyad*', Mutlak Bir'in, çokluğa düşmeden önceki ara aşamasını oluşturan, Birlik ile çokluğun birarada bulunduğu ikinci düzeyidir tinsel yaşamın... O halde Plotinos'a soralım: Tinsel yaşam akışının, gerçekliğin bu ikinci düzeyindeki görünümü nasıldır; ya da tinsel gerçekliğin, Plotinos'un "*cosmos noetos*" adını verdiği bu ikinci düzeyinin içeriği nedir?

Plotinos'ta, Mutlak Bir olan En Yüce İlke'den, onun mutlak mükemmelliğinin ve iyiliğinin sonucu olarak taşan ilk varlık, ilk doğa *Nous*'tu. *Nous*, Plotinos için, yalnızca Bir'den taşan ilk varlık değildir; o, aynı zamanda, "İlk Varlık"tır da. Bir, bir şey olmadığı için İlk Varlık olanıdır. Çünkü Plotinos için varlık

⁹⁸ VI. 8.5; VI. 9.1

daima bir şeyin varlığıdır. Bir, bu nedenle, varlığa ve öze aşkındır. Aksini düşünmek Bir'e ikilik katmak demek olacaktır. İşte bu nedenle ve bu bağlamda, Plotinos'un ontolojisindeki İlk Varlık, *Nous*'tur. Plotinos'un *Nous*'u bütün belirli gerçeklikleri, onların arketipsel formlarında içeren hakiki varlığın bütünü olarak, platoncu ideaların ve aristotelesçi formların dünyası olan ilahi Zihin'dir. *Nous* teorisi aynı zamanda stoacı sempati teorisinden ve evreni yöneten Akıl olarak tanımlanan tanrılık ilkesinden de izler taşımaktadır.

Hakiki varlığın yani ideaların bütünü olan *Nous*, Plotinos'un sisteminde, varlıkların farklı düzeylerinin birliği ve sürekliliğini açıklayan ilke olarak tasarlanır. İyi bir deyişle o, 'farklılık-içindeki-birlik'tir. "*Bir bütün olarak Nous idealar bütünüdür ve her bir bireysel idea, özel bir form içindeki Nous'tur*"⁹⁹. İdealar ya da formlar dünyası olarak tasarlanan *Nous*'un temel etkinliği temaşadır. O, kendisinden çıktığı ilkeyi, Bir'i temaşa ederken, temaşasının eyleme taşması sonucu bir başka varlığın ilkesi durumuna gelir.

Ancak Plotinos'ta. *Nous*'un entellektüel temaşasının bir başka varlık meydana getirme amacına hizmet etmediğine dikkat çekmemiz gerekiyor. *Nous*'un temaşası, gerçekte, Bir'e geri dönme çabasından başka birşey değildir. Bu noktada Plotinos'un evrenindeki iki hareketi yeniden tesbit edebiliriz; yukarıdan aşağıya -Birlik'ten çokluğa- doğru, gerçekliğin farklı düzeylerini kuran kozmik hareket ve aşağıdan yukarıya -çokluktan Birlik'e- doğru bütün varlık düzeylerinin, en nihai ilkelere olan Bir'e, İyi'ye, ulaşma çabalarını içeren tinsel hareket. Yine tam bu noktada, Plotinos'un sisteminin temel karakterinin *Nous* düzeyindeki ifadesi ile karşılaşırız. *Nous*, bir yandan yaşayan gerçekliğin düzenli yapısının açıklanmasında, "iki"nin (*dyad*) Bir'den çıkması ve kendisinden çıktığı bu ilkeyi temaşa ederek, duyusal dünyanın düzenleyicisi olacak olan bir başka hipostazi, Evrensel Ruh'u meydana getirmesi açısından felsefi bir öneme sahipken; öte yandan da duyusal dünyaya **düşmüş** olan Ruh'un, tüm varlıkların nihai ilkesi olan Bir ile birlik,

⁹⁹ V.9.8

Bir'e geri dönme amacıyla gerçekleştireceği metafizik yolculuğun bir durağı olarak mistik bir anlam içermektedir. *Nous* teorisinin içerdiği felsefi öğeler, Brehier ile birlikte söylersek, Plotinos'un tinsel yaşamın gelişmesi olan kendi amacına hizmet etmektedirler¹⁰⁰. İşte, söz konusu felsefi öğelerin neler olduğu ve bu öğelerin Plotinos'un amacına nasıl hizmet ettikleri, çalışmamızın bu bölümünün sorgulama konusunu oluşturacaktır. Ancak daha önce, altını çizmemiz gereken bir başka noktaya değinelim.

Şimdi, bir yandan çokluğa gönderen, öte yandan da çokluğun -kavranılır dünyadaki- birliğini tesis eden, başka deyişle çokluk- içindeki-birlik ya da birlik-içindeki-çokluk olan *Nous*, hem etimolojik olarak, hem de Plotinos'un bu kavrama yüklediği işlev ve etkinliklerden ötürü, öylesine çok yönlü ve karmaşık bir yapı arz etmektedir ki, onu bu zenginliği ve karmaşıklığı içinde ifade edebilecek, karşılayabilecek bir başka sözcük bulmak oldukça güçtür. Nitekim Plotinos'un modern yorumcuları, *Nous*'u, kendi dillerinde bir sözcükle karşılamak istediklerinde, ona uygun olmayan bazı sözcükleri kullanmak durumunda kalmışlardır. Örneğin Armstrong, *Nous*'un yerini tutabilecek en geçerli sözcüğün "*Intellect*" olduğunu, "*Intellect*" sözcüğünün "*ratio*" sözcüğüne karşıt bir anlamda anlaşılması gerektiğini belirtir ve Yunanca'daki "*noesis-dianoia*" arasındaki ayrımın altını çizerek, "*Intellect*" kavramının, tıpkı '*noesis*' gibi, dolaysız zihinsel görme anlamına geldiğini vurgular¹⁰¹. Armstrong, terimin Yunan felsefesinde kullanılan anlamı ile ilgilidir. Buna karşılık, bir yeni-platoncu olan Inge vurguyu *Nous*'un felsefi görünümüne değil, tinsel yaşamın tamamlanışında temsil ettiği mistik aşamaya koyarak, *Nous*'un en iyi karşılığının "*Spirit*" olduğunu söylemektedir¹⁰². Inge'ye göre, *Nous*'un karşılığı olarak sunulan anlık, akıl, zihin vb. sözcükler doğrudan doğruya çıkarsamalı (*discursive*) akıla göndermektedir. Herhangi bir bölme, ayırma, birleştirme sürecine ihtiyaç duymaksızın,

¹⁰⁰ Brehier E., *The Philosophy of Plotinus*, s.85

¹⁰¹ Armstrong A.H., *Introduction*, s. xviii

¹⁰² Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol. II, s.37-38

nesnesini dolaysız olarak kavradığı için, tam da bu nedenle, *Nous* "*Spirit*" terimine karşılık düşmektedir. Söz konusu problem karşısındaki genel eğilim -Armstrong ve Inge de dahil üzere- sözcüğü olduğu gibi korumak yönündedir. Bizim dilimizde de *Nous*'u anlamını değiştirmeksizin karşılayabilecek bir kavram henüz mevcut değildir. Bulabildiğimiz en yakın kavramlar -Anlık, Akıl, Zihin- de çıkarsamalı akıla gönderme sakıncası taşımaktadır. Sakınca diyoruz, çünkü Plotinos'ta *Nous*'un temel etkinliği '*noesis*' yani çıkarsamalı olmayan düşüncedir, entellektüel sezgidir. Çıkarsamalı düşünce, '*dianoia*', öncülden sonuca adım adım ilerler. Oysa '*noesis*', sezgisel düşünce, nesnesini dolaysız olarak, apaçık kavrar¹⁰³. Sonuç olarak biz de, genel eğilime uyarak, *Nous* sözcüğünü korumayı, Akıl ve Zihin sözcüklerini ancak bir başka sözcüğe gereksinim duyduğumuzda kullanmayı tercih ettik. Bu kısa açıklamadan sonra, artık *Nous* teorisinin içerdiği felsefi öğeleri incelemeye geçebiliriz.

Plotinos'un emanasyon öğretisinin ikinci önemli terimi olan *Nous*, bütün varlıkların en mükemmeli olan Bir'den, kaynağını herhangi bir biçimde eksiltmeksizin, etkilemeksizin çıkar. Plotinos *Nous*'un meydana gelişini şöyle anlatmaktadır:

"Hiçbir şey aramayan, hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Bir mükemmeldir ve bizim metaforumuzda taşımıştır ve onun bolluğu yeni olanı üretmiştir. Bu ürün yeniden sebebine dönmüş, doyurulmuş ve onun temaşacısı, böylelikle de bir Akılsal-İlke haline gelmiştir. Bu Bir'e doğru duruş (bir şeyin Bir'in huzurunda bulunması olgusu) Varlığı oluşturmuştur. Bir'e yöneltilen bu temaşa Akılsal-İlkeyi oluşturmuştur"¹⁰⁴.

Ürünün Bir'e doğru dönmesi Varlığı, Bir'i temaşa etmesi Akılsal-İlkeyi meydana getirdiğine göre ve dolayısıyla Bir'den taşan ilk ürün, aynı zamanda hem varlık hem de Akılsal-İlke yani

¹⁰³ *Noesis-Dianoia* ayrımı ile ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Cilt I, 57.B1., 1012a (2 ile ilgili not); Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1985, VII. 511 d-e, VII. 533a-534a

¹⁰⁴ V.2.1

Nous olduğuna göre, Mutlak Birlik'ten çokluğun nasıl meydana geldiği ve çokluğun, böyle olmasına rağmen, yine de nasıl birlik içinde olduğu sorusu cevaplanmış demektir. Bir, mutlak kendine-yeterliliğinde, **Orada** hareketsiz durmaktadır. Onun taşması hem birliğin bir başka düzeyde devam etmesi hem de çokluğa atılan ilk adım anlamına gelmektedir. Çokluk Bir'de değil *Nous*'ta gerçekleşir ama *Nous* aynı zamanda, Bir'den çıkan ilk varlık ve ilke olması sıfatıyla birliğini de korumalıdır. Böylece çokluk-içindeki-birlik yani Birçok, Bir'in birliğini bozmaksızın Bir'den meydana gelir. *Nous*, Mutlak Birlik'i kendi kapasitesine göre alır. O, Mutlak Birlik'i 'kendinde' değil, farklılık-içindeki-birliğinde aldığı için hem bir, hem de çoktur.

Nous'ta Bir'in sahip olduğu anlamda bir mükemmellik mevcut değildir. Çünkü *Nous* O'nu temaşa eder ve var olmak için O'na -ama yalnızca O'na- ihtiyaç duyar. Oysa, biliyoruz ki, Plotinos'un Bir'i hiçbir şeye dolayısıyla *Nous*'a ihtiyaç duymaz. Ancak yine de, *Nous*, Bir'e mükemmellikte en yakın doğaya sahiptir. O da, Bir gibi, kendisinden hiçbir şey eksilmeksizin, hareket etmeksizin, kendi benzerini, Ruh'u üretir. Ruh'un *Nous*'tan taşması da, *Nous*'un Bir'den taşması gibi, aynı zorunlulukla gerçekleşir. Ardışıklığın yalnızca mantıksal olduğu bu oluşta, ilk varlığın, *Nous*'un meydana gelme tarzıyla, sonraki varlıkların meydana gelme tarzı arasında önemli bir fark vardır. *Nous*; Bir'den, Bir'de herhangi bir etkinlik olmaksızın taşar. Oysa Ruh'un *Nous*'tan ve duyusal dünyanın Ruh'tan taşmasında, taşmanın nedeni temaşa etkinliğidir. Daha doğrusu, Ruh ve duyusal dünyanın meydana gelmesinde söz konusu olan, temaşanın eyleme taşmasıdır. O halde Bir niçin temaşa etmiyor? Demıştik ki, Plotinos'ta oluşun yasası, mükemmel ve iyi olan varlığın zorunlu olarak üretmesidir. *Nous* ve Ruh, her ikisi de kendi mükemmelliklerini, kendilerinin üstündeki ilkeye borçludur. Çünkü hiçbir varlık en mükemmel gerçekliğin koşullarını asla kendisinde bulmaz. Bu, her varlığın mükemmelleşebilmek için, daima kendisinden yukarıda olana yönelmesini, onu temaşa etmesini gerektirir. Temaşa etkinliği sırasında ilke, sebebi olduğu, kendisinden sonraki varlığı aydınlatır ve mükemmel-

leştirir. Böylece *Nous* da Ruh da temaşa edimlerinden dolayı ve temaşalarının açıklığı ölçüsünde yaratıcıdır. Bu nedenle madde- den İyi'ye doğru, gerçeklikler mükemmellik derecelerine göre sıralanırlar. En tepede ise kendinde mükemmel olan İyi, Bir vardır. O, böyle olmak sıfatıyla, zaten zorunlu olarak 'yaratıcı'dır, onun taşması için temaşa edimi gerekmemektedir. Ayrıca temaşa gibi bir edim doğası gereği, Bir'in Bir olma- lığını ortadan kaldırır. Öyleyse ilk hipostaz olan Bir ile, diğer iki hi- postaz arasında özsel bir farklılık vardır¹⁰⁵. Varlıkların ilk il- keye, Bir'e geri dönüşünde, Bir'in rasyonel bilgisi imkanını ortadan kaldıracak olan ve ancak irrasyonel bir ilkenin, Aşk'ın rehberliğinde aşılması mümkün olan bu farklılık, aslında Bir'in mutlak aşkınlığından kaynaklanır. Bir, Plotinos'un sisteminde, varlıklar hiyerarşisinin zirvesinde yer alır. Ancak diğer varlıklar arasındaki fark, Bir ile ilişkilerindeki dolayımına göre, yalnızca bir derece, konum farkı olmasına rağmen, Bir söz konusu oldu- ğunda, Bir'in bütün diğerlerinden tözsel farklılığı dikkati çeker. Bir kendisinin bir sebebi olmayan sebeptir, 'var olmak' için hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan ama bütün diğerlerinin varoluş- larını kendisine borçlu oldukları kaynaktır. Bu nedenle Bir ile ilk varlık arasında bir derece farkından çok daha derin, çok daha esaslı bir fark olması gerekir. Hatta onu, -varlığa aşkın olduğu düşünülürse- hiyerarşinin ilk terimi olarak konumlamak da doğru olmayacaktır. Çünkü hiyerarşi, tanımlı gereği, varlıklar arasındaki bir görelilik ilişkisini ifade eder. Oysa Bir ile diğer varlıklar arasındaki ilişki bir görelilik ilişkisi, ontik bir azlık- çokluk ilişkisi değildir. Bir, hiyerarşinin ilk de olsa bir aşama- sını teşkil etmek için fazla ayrıcalıklıdır. Var olan herşeyin ona göre daha az var olduğunu, daha az iyi olduğunu söyleyebiliriz, ama onun diğerlerine göre daha çok var olduğunu, daha iyi olduğunu söylememize, aşkınlığı izin vermez. Çünkü bu tür ifadeler, ona bir nitelik yükleme durumunda bırakır bizi; oysa

¹⁰⁵ Hemen ifade edelim ki, bu farklılık, yoktan yaratımda olduğu gibi, Bir ile diğer gerçeklikler arasında bir uçurum yaratmaz. Çünkü Bir'in ayrıcalıklı doğasına rağmen, her varlık kendi varoluş düzeyinde Bir'dir; dolayısıyla Bir, diğer bütün şeylerde, onların varlık düzeylerine uygun bir görünümde mevcuttur.

ona herhangi bir nitelik yükleyemeyeceğimizi söylemiştik. O iyi değildir, “İyi’nin bizzat kendisidir... Böylece Bir ve *Nous* arasındaki farklılık, ancak “aşk-içindeki-*Nous*”un aşabileceği bir uçurum olarak kendisini sunar. O halde Plotinos’un gerçeklikler hiyerarşisinin merkezdeki kavramı da, diğerlerinden tür bakımından değil yalnızca düzey bakımından farklı olan *Nous* olacaktır.

Plotinos’a göre, Bir’i temaşa eden *Nous*, bu temaşa esnasında, üretmek için herhangi bir çabası, isteği ya da eğilimi olmaksızın, zorunlu olarak üretir. Onun, bir başka varlığı üretmesi, herhangi bir hareket ya da zorlama olmaksızın gerçekleşir. Deck ile birlikte söylersek, “*Nous yalnızca ne ise o olarak ve ne ise o kalarak üretir*”¹⁰⁶. *Nous* ve *Poiesis* (üretme) arasındaki ilişkiyi sorgulayan Deck, *Nous*’un tam da kendisi olarak ve kendisinde kalarak üretmesinde ortaya çıkan ‘otomatik üretim’ kavrayışının, Plotinos’un kavrayışı olmadığına dikkat çeker¹⁰⁷. Gerçekten de bu tarz bir üretim Plotinos’un öğretisine uygun değildir. Plotinos’un kendisi de ‘otomatik üretim’i akılsal olmayan bir üretimi ima ettiği için reddetmekte ve demektedir ki,

“bu evren’in varoluşunu ve tutarlı yapısını otomatik etkinliğe ve tesadüfe bağlı kılmak mantıksızdır. Böyle bir nosyon yalnızca aklın da sıradan algının da olmadığı yerde düşünülebilir”¹⁰⁸.

O halde Plotinos için üretim hem akılsal hem de zorunlu olmak durumundadır. Çünkü ona göre akılsal-olmayan ile tesadüf aynı doğadandır. Bu nedenle Plotinos’ta oluş hiçbir anlamda tesadüfi değildir. Eğer öyle olsaydı, Bir’den çıkan ilk varlık Bir-Çok olan *Nous* değil, Bir-ve-Çok olan Ruh olabilirdi. Biliyoruz ki bu, Plotinos’ göre mümkün değildir. Mümkün değildir, çünkü Bir’den ancak yine ‘bir olan’ bir şey çıkabilir. Evet, Plotinos’a göre çokluk *Nous* düzeyinde ortaya çıkar. Ancak bu düzeyde, *Nous*, *Nous*’un dünyası (*cosmos noetos*) ve etkinliği (*noesis*) henüz bir ve aynı şeydir. Inge’nin dediği gibi,

¹⁰⁶ Deck J., *Nature, Contemplation and the One*, s.23

¹⁰⁷ a.g.e., s.24;

¹⁰⁸ III, 2.1

"Plotinos için gerçeklik Tin tarafından bilindiği şekliyle tinsel dünyadır; ya da tinsel dünyayı bilen şekliyle Tin'dir"¹⁰⁹.

Inge'nin Tin olarak adlandırdığı *Nous*, hakiki varlıkların dünyasıdır. Plotinos'a göre hakiki varlıklar, Platon'da olduğu gibi, ideallerdir. İdealar, ona göre, duyuşal dünyanın modeli olan kavranılır dünyayı oluştururlar. Ancak Plotinos, Platon'an farklı olarak, kavranılır dünyanın *Nous*'un dışında olamayacağını ısrarla vurgular. Ona göre eğer kavranılır dünya *Nous*'a dışsal olsaydı, *Nous*'un onların bizzat kendilerine değil, yalnızca imajlarına sahip olması gerekecektir.

"Şimdi, eğer *Nous*, kendi edimi içinde -kavranılır olanı bilmede- kendi nesnelerini yabancı olarak bilmekteyse, onun nesneleriyle nasıl bağlantı kurduğunu açıklamalıyız. Açık-tır ki, o asla onlara ulaşamayabilir ve dolayısıyla asla onları bilemeyebilir"¹¹⁰.

Hemen görülebileceği gibi ideaların *Nous*'un dışında olduğu kabul edildiği takdirde, *Nous*'un nesnesini bilmesi mümkün olmayacaktır; ya da daha doğrusu, *Nous*'un, nesnesini olsa olsa bir imaj olarak bilmesi söz konusu olacaktır. Çünkü kavranılır dünyanın *Nous*'un dışında olduğu iddiası, zımnen, bu ikisinin iki ayrı doğada, iki ayrı gerçeklik olduğu varsayımını içerir. Plotinos bunu kabul edemez. Çünkü ona göre *Nous* ve *noeton* (kavranılır dünya) ayırdedilemez. Aksi takdirde, *Nous* ve *noeton* arasında, düşünce ve şey arasında hiçbir doğrudan temas olamaz. İdeaların kendilerini temaşa eden *Nous*'un dışında oldukları kabul edildiği takdirde, bu kabul *Nous*'u kendisi dışına çıkmaya zorlar. Üstelik *Nous*'un kavranılirlara sahip olmaması, kavranılirların da *Nous*'tan yoksun olması anlamına gelecektir. Bunlar Plotinos'un kabul edebileceği görüşler değildir. "Eğer *Nous*'un nesneleri, akıldan ve yaşamdan yoksunsa, onlar nedir?" diye sorar Plotinos.

"Onlar öncüller, aksiyomlar ya da yüklemeler olamaz; yüklem olarak onlar, gerçek varoluşa sahip olamayacaklardır. Onlar, adalet ve iyi ayrı gerçeklikler olmasına rağmen ada-

¹⁰⁹ Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, V.1. II., s.39

¹¹⁰ V.5.1

letin iyi olduğunu söylediğimiz zamanki gibi, ayrı özleri bağlayan tasdikler olacaklardır”¹¹¹.

Plotinos’a göre *Nous*’un nesnelerinin ayrı özler olduğunu düşünmek, kavranılır alanın birliğini de ortadan kaldıracaktır. Artık nesnelerini bir imaj olarak kavrayacak olan *Nous*’un entellektüel edimi duyu-algısı haline gelecektir. O halde varlık özsel olarak bilinebilir hale nasıl gelecek? Plotinos için cevap açıktır: “*Bunun için tek yol hakiki Entellektüel ilkenin dışında hiçbir şey bırakmamaktır*”¹¹².

Böylece, Plotinos’ta *Nous* ve nesneleri arasındaki ilişki, bir özdeşlik ilişkisidir. Bir bütün olarak *Nous* idealar toplamı ve ideaların her biri de, özel bir form içindeki *Nous* olduğuna göre, bu durumda *Nous*’un nesnelerini bilmesi aynı zamanda kendisini de bilmesi demek olacaktır. İşte Plotinos’un aradığı araçsız, güvenilir bilgi bu öz-bilgidir. Ona göre hakikat dışsal bir şeye değil, kendisine uyar; kendisinden başka hiçbir şeyi onaylamaz. Ona göre özne-nesne özdeşliği bu, hakiki bilginin formel koşuludur. Öznenin nesneye özdeş olmadığı bir bilgi türü, tesadüfen kazanılmış, hakiki varlığın yalnızca imajına sahip olan bir bilgi türüdür ki böyle bir bilgi *noesis* düzeyinde değil *dianoia* düzeyinde mümkündür. Düşünce nesnesinin dolaysız, apaçık kavranılışı, öznenin nesne ile özdeş olmasını gerektirir. Böylece Plotinos’ta *Nous* düşünceden varlığa, fakat düşüncenin gerçek varlığına dolaysız bir geçiş olarak, kendisi ile uyum ve özdeşlik içinde hakiki bilgiyi mümkün kılar. Plotinos’un kendisini yalnızca kendisi olarak bilen düşüncesi, dışsal herhangi bir etkiden korunmuştur. O, bir içsel yoğunlaşma olarak, kendisi üzerine düşünen, kendisini yine kendisiyle onaylayan descartesçi “*cogito*”nun temelidir. Duyusal bilgiden kuşku duyarak, entellektüel bilginin formel koşulunu arayan Descartes’ın araçsız, doğrudan doğruya kavranan “*cogito*”su, bir öz-bilgi, düşünen öznenin düşünme ediminin bilinci olarak, aklın düşünceden varlığa geçişinin modern zamandaki ifadesi olacaktır. Nitekim Brehier, Descartes’ın metafiziğini ortaya çıkaran temel kaygıla-

¹¹¹ V.5.1

¹¹² V.5.2

rın, felsefî öğretiler tarihi içindeki ilk kavranılışının Plotinos'un öğretisinde gerçekleştiğine işaret eder¹¹³.

Gerçekliği koruma ve özsel olarak bilinebilir kılma kaygısı, duyu bilgisine -dışsallığı ve hakikat yerine yalnızca kanıyı vermesi nedeniyle- duyduğu güvensizlik, Plotinos'u dolaysız, açık bilgiyi, nesnelerini bir bütün olarak doğrudan doğruya kavrayan *noesis* düzeyinde aramaya yöneltmiştir.

"Temaşa eden özne ve temaşa edilen nesne aynı şey olarak mevcut olmalıdır. Şimdi, eğer temaşa eden öznenin, temaşa edilen nesne ile bu birleşmesinde nesneler gerçekliğin yalnızca tasarımları iseler, özne gerçekliklere sahip olamayacaktır. Eğer gerçekliklere sahip olmalıysa, o, gerçekliklere onları, herhangi bir kendi-kendini-bölmenin sonucu olarak temaşa etmek vasıtasıyla değil, tersine, herhangi bir kendi-kendini-bölme gerçekleşmeden önce, onları bilerek ve içererek sahip olmalıdır. Bilinen nesne bilme edimiyle, *Nous* ile, dolayısıyla kavranılır dünya ile özdeş olmalıdır. Gerçekte, eğer bu özdeşlik mevcut değilse, hakikat de mevcut olamaz"¹¹⁴.

Bu pasaj, ideaların *Nous*'tan ne önce ne de sonra varolabileceğini söyleyen¹¹⁵ Plotinos'un temaşa eden, temaşa nesnesi ve temaşa edimi arasında, bir başka deyişle bilen, bilinen ve bilme edimi arasında kurduğu temel özdeşliğin açık ifadesidir. Bu pasajda açıkça ifade edildiği gibi, ideaların *Nous*'un dışına yerleştirilmesi durumunda hakikatten, hakiki bilgiden söz etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü hakikat idealar toplamı olan *Nous*'tur. Bundan şu sonuç çıkar ki; *Nous*, kendi (temaşa) ediminin hem öznesi hem de nesnesidir. O düşüncedir, düşünce olarak aynı zamanda düşünendir, düşüncesinin nesnesi de yine kendisidir. Plotinos'un *Nous* teorisi, Aristoteles'in nesnesiyle özdeş, düşünen Akıl teorisinin bir versiyonudur. Aristoteles, düşünen, düşünülen ve düşünceyi özdeşleştirerek en mükemmel varlığı -Tanrı'yı- "kendi kendisini düşünen düşünce" olarak tanımlamıştır. O bu özdeşliği şöyle ifade eder:

¹¹³ Brehier E., *The Philosophy of Plotinus*, s.103

¹¹⁴ V.3.5 (a.b.ç.)

¹¹⁵ V.9.5

“İmdi özü gereği olan Düşünce, özü gereği en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ile akılsal bir ve aynı şeydir”¹¹⁶.

Böylece, hem Aristoteles'te hem de Plotinos'ta, *-Nous* düzeyinde- öznenin nesneyi bilmesi, aynı zamanda kendisini de bilmesi anlamına gelmektedir. Bir farkla ki Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici'sinin düşünce nesnesi yalnızca kendisidir, oysa Plotinos'un *Nous*'unun düşünce nesneleri olan idealar, aynı zamanda duysal dünyanın arketipleridirler. Çünkü Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisi, evrenin yaratıcı nedeni değil, ereksel nedenidir ve evrenle hiçbir anlamda ilgilenmez. Oysa Plotinos'un *Nous*'u duysal dünyanın modelidir.

Görüldüğü üzere Plotinos, Aristoteles'in özdeşlik teorisini ikinci hipostaz düzeyinde söz konusu eder ve Aristoteles'i, böyle bir Tanrı anlayışının Tanrı'da mantıksal bir ikilik gerektireceğini vurgulayarak şiddetle eleştirir. “*O, ne hakkında düşünecektir?*” diye sorar Plotinos, “*kendisi mi? Fakat o zaman düşüncesinden önce bilgisiz olacak ve kendisini bilmek için düşünceye ihtiyaç duyacaktır*”¹¹⁷. Plotinos Bir'e hiçbir anlamda ikilik sokmamaya kararlıdır. O, bu nedenle, Aristoteles'in teorisini, kendisinin uygun gördüğü yerde, *Nous* düzeyinde kullanır.

Tinsel yaşam olarak tanımladığı hakiki bilgiyi, *Nous*, kavranılır dünya ve Gerçek Varlık'ı özdeşleştirerek böylece mümkün kılan Plotinos, bu noktada Platon'dan radikal bir kopuşu temsil etmektedir. Platon için hakiki yaşayan varlıklar ideallerdir. İdealar, Demiorgos'un kendilerini temaşa ederek duysal dünyayı biçimlendirdiği ezeli örneklerdir. Platon, *Timaeus*'ta, kendisinden ezeli Tanrı olarak söz ettiği Demiorgas'a *yaratıcı* değil *yapıcı* olma işlevi yükler. Böylece Demiorgos ideaların altında ve onlara tâbi olan zihin olarak konumlanır. İdealar kendilerini temaşa eden zihnin dışında ve ondan bağımsız olarak durmak-

¹¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, C: II, 1072 b 20

¹¹⁷ VI.9.6

tadır¹¹⁸. Plotinos, bu teorinin yarattığı güçlüğü farkındadır. Öncelikle zihnin kendisi dışındaki ideaların hakiki bilgisine nasıl sahip olacağı sorusu kendisini dayatır. Ayrıca Platon'un tasarımı hakiki yaşayan varlığın *Nous* değil *noeton* olması, *Nous*'un gerçekliğine ilişkin bir problem yaratır. Plotinos *Timaeus*'u zikrederek şöyle der:

"‘Akıl’ der Platon, ‘hakiki yaşayan varlıktaki idealara bakar, o halde -metin ilerler- *Demiorgos* bu varlıkta gördüğü şeylerin, bu daha aşağı evrende de yer alması gerektiğine karar verir". O halde Platon, ideaların Akıl'dan önce var olduklarını ve Akıl'ın onları, onlar (zaten) var oldukları zaman düşündüğünü mü söylemektedir? Herşeyden önce "yaşayan varlığın" Akıl'dan başka bir şey olup olmadığını araştırmalıyız. Onu temaşa eden Akıl'dır; öyleyse diyeceğiz ki yaşayan varlık Akıl değildir, akılsal olandır ve Akıl İdeal alana, kendisi dışında bir şey olarak sahiptir. Böyleyse, o zaman, o hakiki gerçekliklere değil, imajlara sahip olur"¹¹⁹.

Plotinos, Platon'un da ideaları Aklın dışına yerleştirmediğine inanır. Oysa Porphyrios'un yakın tanıklığıyla biliyoruz ki, Plotinos'un, *Nous* vasıtasıyla bilinen nesnelerin ona yabancı olmadıkları, tersine onda var oldukları öğretisi -Platon'un ortodoks yorumu ile çeliştiği için- öğrencilerinin itirazlarına neden olmuştur¹²⁰. Plotinos'un modern yorumcularının çoğu da *Nous-noeton* özdeşliğinin Platon'a geri gitmeyeceği konusunda hemfikirdir. Armstrong, düşüncenin ve formların, tek bir gerçeklik içinde böyle birleştirilmesinin, Plotinos'un en orijinal yanlarından biri olduğunu belirtmektedir¹²¹. Yine Rist, Plotinos'un *Nous* düzeyinde kurduğu özne-nesne özdeşliğinin -aristotelesçi kaynağına rağmen- orijinallğine işaret eder¹²². Bir platoncu olan P.E. More için, bu teori, Plotinos'un hakiki

¹¹⁸ Plato, *Timaeus*, 52

¹¹⁹ III.9.1

¹²⁰ Porphyry, *On the Life*, s.18

¹²¹ Armstrong A.H., *Introduction*, s.35

¹²² Rist J.M., *Plotinus: The Road to Reality*, s.179

platonculuktan metafiziksel kopma noktalarından biridir¹²³. Bu yorumlara karşı çıkan J.N. Findlay ise, söz konusu öğretinin, Platon'dan alınmış olabileceğine dikkat çeker:

“Unutmayın ki, Aristoteles benzer bir öğretiyi ileri sürdüğü zaman, bunu Platon'dan aşırılmış olabilir. En azından, **De Anima**'yı yorumlayan Hristiyan bir yorumcu, Philoponus, Aristoteles'in Zihin'i Formların yeri olarak adlandıran birine ilişkin referansında kastedilen kişinin Platon'dan başkası olmadığını söyler”¹²⁴.

Findlay ile tartışmaya girmeyeceğiz. Ancak, **Timaeus**'a dayanarak, Platon'un idealarının, kendilerini temaşa eden Akıl'ın dışında, kendi kendilerine yeten hakiki özler olarak tasarlandığının altını çizmek istiyoruz.

Plotinos'un düşünce-düşünce nesnesi özdeşliğinin doğal sonucu *Nous*-gerçek dünya özdeşliğidir. Plotinos'a göre bilmek var olmaktır. Düşünme ve Varlık bir ve aynı şey olduğu için, *Nous* kendinde hareketsiz olarak herşeye sahiptir. O **daima** vardır ve onda hiçbir şey yok olmaz. Plotinos, şeylerin her birinin *Nous* ve Evrensel Varlık olduğunu düşünür. Ona göre *Nous*, varlığı, onu düşünerek var kılar ve düşünce nesnesi olarak varlık *Nous*'a varoluş ve düşünce verir.

“Varlık ve *Nous* birlikte vardır, asla birbirlerini terk etmezler. Fakat onların ikisi, hem *Nous*, hem Varlık olan bu birliği, düşünce ve düşünce nesnesi yaparlar... Biz düşünme edimini düşünürüz ve varlığa sahip oluruz”¹²⁵.

Plotinos için, maddi olmayan varlıklarda bilginin nesnesiyle özdeş olması, bilginin bilinen nesne olduğu ve nesneyi düşünen aklın, nesnenin kendisi olduğu anlamına gelmez. Plotinos'a göre bu tersine, nesnenin -maddi olmadığı için- hem bir kavranılır varlık hem de bir düşünce olduğu anlamına gelir. Böylece kavranılan nesne, kendisini kavrayan Zihin'in dışında değildir ama ona öncedir. Plotinos, Platon'dan hareketle, bir varlığın

¹²³ Harrison K.W., *Paul Elmer More And Neoplatonism*, **The Significance of Neoplatonism**, s.339

¹²⁴ Findlay J.N., *The Neoplatonism of Plato*, **The Significance of Neoplatonism**, s.21

¹²⁵ V.1.4

özü düşüncesine sahip olunmasının, o varlığın var olmasının nedeni olamayacağını vurgular. Varlık, ona göre, düşünceye tabi değildir, düşünceden bağımsız bir varoluşa sahiptir. **Varlık var olduğu için düşüncedir, düşünce olduğu için var değildir.** Plotinos, düşüncenin, varoluşunu kendisine borçlu olduğu şeye önce gelemeyeceğini vurgular. Çünkü, ona göre, düşünce daima bir şeyin düşüncesidir. Plotinos'un hareket noktası, Platon'un ideaların kendilerini temaşa eden Zihin'den bağımsız varoluşlarına ilişkin öğretisidir. Ancak Plotinos, Platon'un tersine, bir yandan da idealar ile *Nous*'un özdeşliğini iddia eder. Çünkü ideaların, kendilerini kavrayan Zihin'den bağımsız var olmaları, Zihin'in dışında var olmaları anlamına gelmez. Onun sıklıkla vurguladığı formül, aristotelesçi, bilginin nesnesiyle özdeş olduğu formülüdür. Bu nedenle, akıl yürütmesi aristotelesçi bir çeşni taşır. Aristoteles için de düşünülenin özü, düşünme ediminden bağımsız bir varoluşa sahiptir.

"Çünkü düşünülen, düşüncenin kendisine göreli olduğu şey anlamına gelir, ama düşünce, düşüncesi olduğu şeye göreli değildir. Çünkü bunu söylemek, aynı şeyi iki defa tekrar etmek anlamına gelir"¹²⁶.

Aristoteles'e göre bilgi, kendisinden bağımsız bir doğaya sahip olan gerçekliğe tabidir. Çünkü düşünme edimi, kendisinden önce, kendisi üzerinde düşüneneği bir varlığı gerektirir.

Plotinos'a göre de Varlık, kendisi üzerine düşünen düşünce olmaksızın da ne ise odur. Düşünme ediminin önce geldiğini söylemek, hakiki bilgi imkanını da, hakiki varlığı da ortadan kaldıracaktır. Oysa bir nesnel idealist olarak Plotinos, hakikatin Zihin'den bağımsız varoluşunun altını çizecektir. Üstelik, o yukarıda da belirttiğimiz gibi, *Nous* ve ideaları tam da hakikat adına özdeşleştirmişti. Plotinos'la birlikte söylersek,

"Biz, varoluşu, kendisini bilen şeyden önce olarak düşünmeye zorlandığımız için, varlıkların, bilen ilkenin aktüel içeriği olduğunu ve doğaları gereği düşünme edimine sahip olduklarını düşünmekten başka bir şey yapamayız... Bu kavrayışta, varlıklar *Nous*'u, kendileriyle bir ve aynı olarak.

¹²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, Cilt I, 1020 a 30

kendi etkinlikleri olarak içerirler. Fakat, varlığın kendisi bir etkinliktir: O halde her ikisinde de aynı etkinlik vardır ya da daha doğrusu, her ikisi aynı şeydir”¹²⁷.

Böylece Plotinos, *Nous*-varlık özdeşliğinin bir kanıtını daha verirken aynı zamanda da varlığın **hakiki** varoluşunu garanti altına almaktadır.

Bu noktada, Plotinos'un *Nous* ve Varlık'ın bir ve aynı şey olduğuna ilişkin teorisinin içerdiği bir başka özdeşlikten de söz etmemiz gerekiyor; *Nous* ve Öz arasındaki özdeşlikten. *Nous*'un, daha önce Varlık'la özdeşleştirildiğini hatırlarsak, burada dikkatimizi yöneltmemiz gereken noktanın, Varlık ve Öz arasındaki özdeşlik olduğunu tespit edebiliriz. Bu konuda da Yunan düşünce geleneğinin mirasını devralan Plotinos'un rehberi yine Platon'dur. Plotinos için, önce de söylemiş olduğumuz gibi, varlık daima bir şeyin varlığıdır. “Bir şeyi o şey yapan şey” olan öz, “Bu nedir?” sorusuna cevap veren, dolayısıyla bilginin konusu olan şeydir. Şimdi, Plotinos için bir şey ne kadar özse o kadar vardır ya da, bir şey özü bakımından ne kadar belirlenmişse o kadar vardır. Platon için de bir şey ancak bir şey olarak vardır, var olmak bir şey olarak var olmaktır. Dolayısıyla Bir şeyin varlığı ve özü aynıdır. Yine ‘bir şeyi o şey yapan şey’in, mahiyetin, o şeyin varlığından farklı bir şey olmadığını düşünen Aristoteles’e göre,

“her varlığı ancak bu varlığın mahiyetini bildiğimizde biliriz. (...) şimdi mahiyet ya bütün idealarla ilgili olarak şeyin aynıdır veya onların hiçbirisi ile ilgili olarak şeyin aynı değildir. O halde eğer Varlık'ın mahiyeti Varlık değilse, geri kalan bütün ideal mahiyetlerin de durumu aynı olacaktır. (...) O halde ilk ve kendi kendinden ötürü var olduğu söylenen varlıklarda, her varlığın mahiyeti ile kendisinin bir ve aynı şey olduğu açıktır”¹²⁸.

Varlık ve öz arasında kurulan özdeşlik, aslında bütün Antik filozofların ortak bir kaygısını kavramsallaştırmaktadır. Özün varlığını ya da varlığı özünü içermeyen bir şeyin bilgisinin mümkün olamayacağı düşüncesinde ifadesini bulan bu kaygı,

¹²⁷ V.9.8

¹²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, Cilt I, 1031 b 2-12, 1032 a 5

Antik filozofları, öze ilişkin bilginin, var olmayı da içermesi gerektiği sonucuna götürmüştür. Onlar için bir şeyin özü o şeyin tanımıdır, o şeyin ne olduğunun bilgisidir ve bir şeyin bilgisini teşkil eden şey de o şeyin var olmasıdır.

Varlık ve özün böylece özdeşleştirilmesi, daha sonra, ortaçağ Hristiyan teolojisinde, Tanrı'nın, Tanrı kavramının kendisinden hareketle ispatlanmasına hizmet etmiştir. Nitekim Anselmus'un ontolojik Tanrı ispatının hareket noktasını, bu özdeşlik düşüncesi oluşturur. Ona göre zihnimizdeki Tanrı düşüncesi, Tanrı'nın var olduğunun delilidir. Çünkü var olmayan bir şeyin özü de bilinemez.

Varlık ve özü birbirinden ayıran ilk filozof bazı felsefe tarihçilerine göre Farabi, başka bazılarına göre ise Aquino'lu Thomas'tır¹²⁹. Farabi'ye göre, varlık ve öz aynı şey değildir. Eğer aynı olsaydı, bir şeyin varlığını tesis etmeden özüne ilişkin bir tasarıma sahip olunamazdı. Ama varlıkların Tanrı karşısındaki konumunun ne olduğunu soruşturan Farabi için, özü olan ama varlığı olmayan birtakım şeyler tasarlamak mümkündür. İşte varlığa sahip olmayan bu şeylere varlık verecek olan, özü varlığı ile özdeş olan, yani özü gereği var olan Tanrı'dır. Aquino'lu Thomas ise Anselmus'un ontolojik kanıtını eleştirirken, bir şeyin özünün, o şeyin varlığını tesis etmeyeceğine ve Tanrı kavramından onun varlığının çıkarsana-mayacağına işaret ederek, ontolojik kanıtın geçersizliğini vurgulamıştır. Ancak söz konusu kanıt XVII. yüzyılda Descartes'ın metafiziğinde yeniden gündeme gelecek ve Descartes sadece Tanrı kavramını çözümleyerek, bu kavramın salt bir düşünceden ibaret olmadığını, gerçek bir varlığa tekabül ettiğini göstermeye çalışacaktır. XVIII. yüzyılda, bu defa Kant, bir varlığın kavramının var olmayı gerektirmediğini söyleyerek ontolojik kanıtı reddedecektir. Kant'a göre varlık, özü oluşturan niteliklerinden biri olamaz dolayısıyla bilgimizin sınırlarını genişletmez.

¹²⁹ Konu ile ilgili bilgi için bkz. E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1986, s.47-53; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü. Yay., 1974, s.7

Varlık-öz ilişkisine dair, bu kısa açıklamadan sonra artık Plotinos'a geri dönebiliriz. Plotinos varlık ve özü *Nous* düzeyinde özdeşleştirir. Çünkü ilk hipostaz olan Bir, varlığa ve öze aşkındır. Bu nedenle başlangıçta da söylediğimiz gibi ilk Varlık, Hakiki Varlık, Bir değil, *Nous*'tur.

Plotinos yine bir başka özdeşleştirmeyi, yaşam ve bilgi arasında yapar. Ona göre, kendinin bilgisi olan *Nous* kendisinden ötürü yaşayan ilk yaşamdır aynı zamanda. Her yaşamın bir düşünce biçimi olduğunu sık sık vurgulayan Plotinos için, ilk ve en saydam yaşam ile ilk *Nous* aynı varlıktır.

“Böylece ilk yaşam düşüncedir ve ikinci yaşam ikinci düzeydeki düşüncedir, son yaşam son düzeydeki düşüncedir. Her yaşam bu düzene sahiptir ve düşüncedir”¹³⁰.

Plotinos'un, yaşamları düşünce yapanın ne olduğu sorusuna cevabı hazırdır. Onlar Akılsal-İlkeler yani '*logos*'lar olmalarından dolayı düşüncedirler. Görünen odur ki, Plotinos'a göre her yaşam belli bir bilgidir, ancak bir bilgi diğerinden daha karanlıktır. *Nous*'un öz-yaşamı dışındaki yaşamların bilgi olmasını sağlayan şey ise, onların *logos*lar olmalarıdır. Plotinos'ta *logos* terimi daha yüksek bir gerçekliğin daha aşağı düzeydeki ifadesi, tasarımı olarak ortaya çıkar. *Logos*, daha yüksek düzeydeki bir gerçekliğin etkinliğidir. Plotinos *Logosu*, *Nous*'tan aşağıya doğru her şeyde mevcut olan akılsallık olarak tanımlar. Ancak ona göre *logos*, *Nous* ve Ruh arasındaki bir başka doğa, bir başka hipostaz değildir¹³¹.

“Ruh, *Nous*'un logosu ve etkinliğidir. Tıpkı *Nous*'un Bir'in logosu olması gibi Fakat Ruh'ta logos daha belirsizdir, çünkü Ruh bir imajdır ve kendi kökenine bakmalıdır”¹³².

Böylece, *Nous*'un yaşamı dışındaki her yaşamın bir logos olması, onların her birinin bir tür bilgi olmasını sağlar. Plotinos için hakiki yaşam bilgideki yaşamdır, bilgiye uygun yaşamdır. Yaşam üzerine vurgusu, Plotinos'u Platon'un öğretisinden bir kez daha uzaklaştırır. O bilgiyi, stoacı bir etkiyle, tinsel yaşama özdeş kılarak, platoncu statik, evrensel normlar dünyasını “ya-

¹³⁰ III.8.8

¹³¹ II.9.1

¹³² V.1.6

şamla kaynayan" tinsel bir dünyaya dönüştürmüştür. Plotinos'la birlikte, Platon'un geometrik İdealar Dünyası, artık birbiriyle etkileşen varlıkların organik olarak yaşayan topluluğuna dönüşmüştür.

Şimdi asıl soruya geliyoruz: Plotinos'un *Nous* düzeyinde kurduğu bu özdeşlik ilişkilerinin ya da daha doğrusu özdeşlik ilişkisinin anlamı nedir? Tamam, böylelikle *Nous*'un farklılık içindeki-birliği sağlam bir zemine oturtuluyor ama biz söz konusu özdeşliğin bundan daha öte bir anlam taşıyıp taşımadığını araştıralım.

Plotinos, kavranılır dünya ile duyusal dünya arasındaki ilişkinin bir **model-imaj** ilişkisi olduğuna dikkat çeker. *Nous*'ta duyusal dünyadaki şeylerin ilk örnekleri mevcuttur. Bu, duyusal dünyada var olan **her şeyin**, kavranılır dünyada da mevcut olması demektir. Nitekim Plotinos da böyle düşünür.

"Bu evrenin *Nous*'un dünyasını model aldığını söylediğimize göre, yaşayan her şey, önce Orada mevcut olmalıdır"¹³³.

Ancak kavranılır dünya ile duyusal dünya arasındaki bu ilişki tarzı güçlük yaratmaz mı? Çünkü duyusal dünyada akıldan yoksun varlıklar, bireyler ve madde var. Madem ki bu dünyada mevcut olan her şey, form olarak Orada da mevcuttur hatta mevcut olmalıdır, o halde bu sıraladıklarımızın da Orada olması gerekmez mi? Plotinos bu soruya olumlu cevap verecektir.

O halde *Nous*'un meydana getirdiği bir şey nasıl olur da akıldan yoksun olabilir? Başka deyişle irrasyonel olan, *Nous*'ta nasıl var olabilir. Plotinos, model-imaj ilişkisinin yarattığı bu güçlüğü farkındadır. Duyusal dünyadaki nesnelerin modelleri ile özdeş olmadığına dikkat çekerek söz konusu güçlüğü aşmaya çalışan Plotinos'a göre, hiçbir varlık **burada** ve **Orada** aynı değildir.

"Üstelik Orada hiçbir rasyonel varlık yoktur, insan burada belki rasyoneldir, ama Orada, insan akıl yürütmeden önce ve onun üstündedir"¹³⁴.

¹³³ IV.7.12

¹³⁴ VI.7.9

Plotinos'a göre Orada hiçbir rasyonel varlık yoktur, çünkü *Nous* rasyonel değil sezgisel düşüncedir. Plotinos ortaya çıkan bir başka soruyu, insanın akıla sahip olmasına rağmen, buradaki diğer şeylerin niçin akıldan yoksun olduğu sorusunu, Oradaki insanların ve diğer canlıların akılsallığı arasında ayırım yaparak cevaplar. Demıştik ki, birçok yaşam ve her birine karşılık birçok düşünce vardır. İşte bu yaşamlar ya da düşünceler arasında, ilk ilkelere yakınlıklarına göre bir derecelendirme yapan Plotinos'a göre, düşünce ile şey arasındaki özdeşlik bir kez tesis edildikten sonra, birinin düşünce olması diğerinin akıldan yoksun olması artık düşünülemez. Bu, ona göre, *Nous*'un kendisini akıldan yoksun kılması anlamına gelir.

“Şey akıldan yoksun değildir; o yaşamın tikel bir görünüşüne tekabül eden, tikel bir *Nous*'tur. Çünkü, tıpkı tikel bir yaşamın yaşam olmaktan kesilmemesi gibi, aynı şekilde, tikel bir *Nous* da *Nous* olmaktan kesilmez.”¹³⁵

Yine bir başka pasajda, Plotinos, tikel bir yaşayan varlığa uyarlanan *Nous*'un her şeyin *Nous*'u olmaya devam edeceğini söyler¹³⁶. Çünkü Plotinos'a göre, hangisi olusa olsun her parça bütün şeylerdir. Çünkü o, **aktüel** olarak şu tikel parçadır, ama **potansiyel** olarak her şeydir.

Plotinos, kavranılır dünyada bireylerin formları olup olmadığı sorusuna da olumlu cevap verecektir. “Evet” diyecektir o,

“eğer ben ve bizim her birimiz kavranılır olana geri dönme ve yükselme yoluna sahipsek, her birimizin ilkesi ve kökeni oradadır”¹³⁷.

Bu cevaptan da anlaşılacağı gibi, Plotinos'a göre bireysel ruh, bu dünyada olduğu kadar kavranılır dünyada da varoluşa sahiptir. Ne Platon'a ne de Aristoteles'e geri götürebileceğimiz bir görüş bu... A. Graeser'in de gösterdiği gibi¹³⁸, Plotinos bu noktada, muhtemelen, Aktif İlke olan *Logos*'un, var olan bütün şeylerin aktif formlarını (*logoi spermatikoi*) kendisinde içerdi-

¹³⁵ VI.7.9

¹³⁶ VI.7.8

¹³⁷ V.7.1

¹³⁸ Graeser Andreas, *Plotinus and The Stoics*, Leiden, E.J. Brill, 1972, s.a. 41-43

ğine ilişkin stoacı öğretilerden etkilenmiştir. Plotinos'a göre, her bir bireyin ruhu, bütün evrendeki tüm logoslara sahiptir. Ancak bu bir güçlük yaratır. Eğer logoslar (bireyler) sınırsızsa, formların da sınırsız olması gerekir. Stoacılar, bu güçlüğü, evrenin düzenli periyotlarla gerçekleşen dairesel bir oluş ve yok oluşa tâbi olduğunu ileri sürerek aşmaya çalışmışlardır. Plotinos böyle bir çözümü kabul etmez. Çünkü ona göre bireyin kavranılır dünyadaki varlığına olanak tanımayan stoacı çözümde, tek bir İnsan İdeası bütün bireylerin modeli olacak ve bireylerin bireysellikleri ortadan kalkacaktır. "Hayır" der Plotinos,

"tek *logos* ayrı ve farklı bireyleri açıklayamaz... Onların farklı yapıları farklı *logos*lardan çıkmalıdır"¹³⁹.

Plotinos bu çözümün kavranılır dünyaya sokacağı sınırsızlıktan korkmamak gerektiğini söyler. Çünkü kavranılır dünya bölünemez bir birlik içinde herşeydir. Bu, kavranılır dünyada bizim "Varlık" ve "Bütün" olduğumuz anlamına gelir. O halde her birey kendisini düşünmek yoluyla *Nous*'a ulaşabilir, *Nous* haline gelebilir. Çünkü onun arketipi *Orada*'dır. *Nous* haline gelmek, bireyin bireysel kişiliğinin yok edilmesini gerektirmez. Çünkü birey, kendi mükemmel gerçekliğine geri dönecek onunla birleşecektir. Çünkü -ileride göreceğimiz gibi- varlıklar, kendisinin bir imajı oldukları ve bu nedenle yakınlık hissettikleri ilkeye kavuşma özlemi içindedirler.

Duyusal dünyanın kavranılır dünya ile ilişkisi stoacı evrensel (kozmetik) sempati teorisi ile de açıklanır. Stoacıların evreni, hem yaşam hem de Akıl ile dolu olan İlâhi Ateş tarafından canlandırılan tek bir yaşayan organizmadır. Çünkü evren, her parçasında evrensel sempati vasıtasıyla bir arada tutulur. Stoacı teori böylece evrenin bütünselliğini garanti altına alır. Stoacı filozof Marcus Aurelius'un sözleriyle söylersek,

"Tüm olaylar birbirlerine girişiktirler; bağlantıları kutsaldır ve hemen hemen hiçbir öbürüne yabancı değildir. Çünkü birlikte düzenlenmiş olup, aynı dünyanın düzenine birlikte katılmaktadırlar"¹⁴⁰.

¹³⁹ V.7.1

¹⁴⁰ Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, Çev. Ceda Eskin, Yankı Yay., İstanbul, 1974, VII. 9

Plotinos da tinsel akışın sürekliliğini işte bu stoacı teori ile sağlar¹⁴¹. Onun için de duyusal dünya yaşayan, organik bir bütündür. Plotinos, duyusal dünyanın, *Nous*'taki formlar dünyasının yaşayan çeşitlilik-içindeki-birliği sağlayan, evrensel sempati ve uyumdur. Bu sempati vasıtasıyla ki, duyusal dünya her parçasında uyum içinde birarada tutulur. Plotinos'a göre, evrendeki sempatiyi son sınırına yükselttiğimiz taktirde, kavranılır dünyanın farklılık-içindeki-birliğine ulaşırız. "Orada" der Plotinos,

"hiçbir şey karanlık ya da donuk değildir; her şey her şeye açıktır. Çünkü ışık ışığa aşıkardır. Orada her (tikel) şey kendinde bütün diğer şeyleri içerir ve her başka tikelde herşeyi görür. Çünkü her şey her yerdedir ve her varlık her şeydir. Orada güneş bütün yıldızlardır ve her bir yıldız güneş ve bütün diğerleridir..."¹⁴².

O halde Plotinos için duyusal dünyadaki her şey parça halinde-dir, tikeldir; kavranılır dünyada ise tikel olan aynı zamanda evrenseldir. Görünen odur ki, Plotinos, stoacı evrensel sempati teorisini bir tür monadizme dönüştürmüştür. Varlıklar arasında böyle bir sempati ilişkisinin mümkün olması için, her bir varlığın hem bir düşünce hem de bir evren olması gerekmektedir. Plotinos'a göre, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, kavranılır dünyanın parçalarından her biri bütün evreni içermektedir. Ancak, ekleyelim, onların her biri, evreni kendi tarzında içerir.

Plotinos'un tikel *Nous*ları, Leibniz'in "*monad*" adını vereceği metafiziksel varlıkların habercisidir. Leibniz her monadın, bireysel varlık olarak, diğer monadlardan ayrı olduğunu, ama her birinin bütün evreni temsil ettiklerini söyleyecektir. Leibniz'in monadları da fiziksel değil bütünüyle tinsel güçlerdir, tözlerdir; ve böyle olmakla, onlar maddenin en küçük parçaları olarak tanımlanan atomlardan bütünüyle farklıdır. Leibniz'e göre evreni yansıtmaları bakımından evrenle ilişki içinde olan bu tinsel güçlerin, monadların, her biri, Plotinos'un tikel *Nous*ları gibi, evreni belli bir açıdan ifade etmektedirler.

¹⁴¹ Plotinosçu sempati teorisinin stoik kökenleri ile ilgili olarak bkz. A. Graeser, *Plotinus and The Stoics*, s.a. 68-72

¹⁴² V.7.1

"Penceresiz" olan monadların herbiri kendisini diğerlerinden farklı bireysel bir varlık yapan kendi özel niteliğine sahiptir. Leibniz monadlar arasında en basit monaddan en yüce Monad olan Tanrı'ya kadar bir derecelendirme yapar. Ona göre her monadik aşamada algı yetisi mevcuttur. Ancak, tıpkı duyumları karanlık bilgiler, *Nous*'taki bilgileri de açık duyumlar olarak nitelendiren Plotinos'un bilgiyi en bulanık olandan en saydam olana kadar derecelendirmesi gibi, Leibniz de en bulanık algıdan apaçık algıya kadar bir derecelendirme yapar. Ona göre hiyerarşinin en üst basamağındaki monadın, Tanrının apaçık algısına ulaşmak, insanın en yüksek amacıdır. Plotinos'un bütün ilgisi ise içinde bilen ve bilinenin özdeş hale geldiği tinsel yoğunlaşma aşamalarına yönelmiştir. Onda da Leibniz'de olduğu gibi her bilgi daha mükemmel duruma erişmek için bir basamak niteliğindedir. Ancak hakiki bilgi, bütün diğer bilgilerin kendisine yöneldiği bir ideal olan **kendinin** bilgisidir ki bu da yalnızca *Nous* düzeyinde gerçekleşir. Aslında her bilgi, en alt düzeyde yer alan duyumun kendisi dahil olmak üzere, bilen ve bilinen arasındaki bir benzeşmeye dayanır. *Nous*, işte bu benzeşmenin tam olduğu, özne ile nesnenin özdeş olduğu bir durumdur. Plotinos böylece iki tür bilgi ayırdeder: dışsal bir nesnenin bilgisi ve **kendinin** bilgisi ya da **öz-bilgi**. Öz-bilgi ancak bilen ve bilinenin özdeş olduğu durumda gerçekleşir.

"Akıl düşünce olduğu kadar düşünen, kendisi tarafından görülen, başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, görüşünde görüldüğü şey kendisi olduğu için kendi kendine yeterli olan hakiki kavranılır varlıktır"¹⁴³.

Böylece Plotinos'ta yalnızca *Nous*, kendisini kendisi olarak bilme ayrıcalığına sahiptir. Ruh düzeyinde yalnızca kendi ve kendi olmayanın karşıtlığının bilinci (öz-duygu) söz konusudur. Bu durum Ruh'un ilk kaynağa yükselmesinde bir sınırlılık yaratacağı içindir ki Plotinos, Ruh'un yükselme aşamasının ilk durağını *Nous* olarak belirleyecektir. Çünkü böylece tinsel algı düzeyine çıkacak olan Ruh için, bu düzeyde nesnenin dışsallığı ortadan kalkacaktır. Böylece Plotinos, **kendiliğin** evrensel var-

¹⁴³ V.3.8

lıkla karıştığı kendine yönelmiş düşünce olan *Nous*'u, en yüksek aşamasındaki tinsel yaşam olarak tanımlayacaktır.

Tinsel tutum ve temaşa olarak *Nous*, Plotinos'un *Nous* teorisinin yalnızca bir görünüşüdür. Ruh'un kendinde bir imkan ve değişebilirlik (*dynamis*) ögesine sahip olduğu görüşünden hareket eden Plotinos, onun varoluşunu açıklamak için ezeli bir aktüel nedene ihtiyaç olduğunu düşünür. Ruh'u aktüel hale getiren bir neden olmalıdır ve bu neden *Nous*'tur.

“İlk gerçekliklerin aktüel olduklarını, kendi kendilerine yerli ve mükemmel olduklarını düşünmeliyiz... Mükemmel olmayan, kendisini yapan ilkeye bağıntısı içindeki madde-dir ve form olarak mükemmelleşir”¹⁴⁴.

Plotinos'un akıl yürütmesini yönlendiren ilke köken olarak aristotelesçidir. Aristoteles'e göre potansiyel varlık, aktüel bir varlığın edimi olmaksızın aktüel hale gelemez. Plotinos da bu aristotelesçi ilkeyi benimser. Ona göre de aktüel olan potansiyel olana önce gelmelidir. Plotinos, aristotelesçi madde ve form içindeki duysal varlık analiziyle bu sonuca ulaşır. “Bizim gördüğümüz, varlık olarak tanımlanmış her şeyin” demektedir Plotinos,

“birleşim olduğunu biliriz. İster doğanın bir ürünü olsun, ister yapma bir şey hiçbir varlık basit değildir. Yapma şeyler pirinç, tahta ve taş ihtiva ederler ve bu maddeler dışında uygun bir sanat, kendi içeriğinden özel bir form vermek vasıtasıyla bir heykel, bir yatak veya bir evi biçimlendirene kadar gerçeklik kazanamazlar”¹⁴⁵.

Plotinos'a göre varlıkların hepsi bir madde ve formdan meydana gelmiştir. Peki Formu veren nedir? Ona göre form veren ilke Ruh olamaz. Çünkü Ruh zaten kendi formunu *Nous*'tan alır. Formun maddeye nereden geldiği sorusu evrendeki tüm varlıkların madde ve formdan meydana gelip gelmedikleri sorusuna paralel olarak, bizi saf form olan *Nous*'a götürecektir. Böylece duysal varlıktaki formdan, tedrici olarak formların vericisi olan *Nous*'a yükseliriz. Madde potansiyel varlık olduğu için, aktüel varlık olarak *Nous*, ona form vermezden önce ger-

¹⁴⁴ V.9.4

¹⁴⁵ V.9.3

çeklik kazanamaz. "*Nous, hem Ruh'un formudur, hem de form verendir*"¹⁴⁶. Böylece *Nous*, Plotinos'un sisteminde, bir yandan dünyanın parçaları arasındaki sempatinin ilk koşulu olarak stoik bir işlevle donatılır; öte yandan da saf aktüel varlık olarak aristotelesçi bir vurgu taşır.

Ancak *Nous*'a yükselebilmemizi sağlayan bir başka yol daha vardır. *Nous*, Plotinos'ta aynı zamanda, aşkın diyalektiğinin zorunlu terimi olarak tanımlanır. Plotinos'a göre, duyusal nesnedeki güzelliğe duyulan aşk, hakiki güzelliğin, kendinde Güzel'in aşkına yükselebilmek potansiyeli taşır. Çünkü duyusal dünyadaki güzellikler *Nous*'taki Güzelliğin yansımalarıdır. Bu dünyadaki güzelliğin yalnızca bir imaj olduğunu fark eden aşık, tedrici olarak, gördüğü her duyusal güzelliği olumsuzlayarak, Kendinde Güzel'e yükselecektir. Böylece Platon'un Güzel ideasına yükseldiği yerde Plotinos *Nous*'a ulaşacaktır. Çünkü onun için *Nous*, nesnesi olan idealarla özdeşdir. Aşkın diyalektiğinin zorunlu terimi olarak *Nous* kavramını üçüncü bölümde ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Evrensel Ruh ve Doğa

Plotinos'un sisteminde kavranılır dünyanın altında bir başka Doğa'ya ihtiyaç duyulur. Maddedeki düzenin gerçekleşmesi ve duyusal dünyanın yaratımı için, maddenin kabul edebildiği ölçüde, *Nous* ve Madde arasında yayılan aktif ve hareketli bir varlığa ihtiyaç vardır. Plotinos'un emanasyon öğretisinin, bu üçüncü figürü Ruh'tur. Ruh, birlik-içindeki-farklılık veya farklılık-içindeki-birlik olarak tanımlanan *Nous*'tan, *Nous*'un, yaratıcı temaşa edimi sonucunda taşmıştır. Emanasyonun bu ikinci aşaması da, gerçekleşmemesinin veya başka türlü gerçekleşmesinin mümkün olmaması anlamında, *Nous*'un meydana geldiği ilk aşama kadar zorunludur. Bu aşamada mükemmellikte Bir'e en yakın varlık olan *Nous*'un taşması, kendisine benzeyen ama yine de kendisinden farklı ve daha aşağıda olan bir başka hipostazı meydana getirmiştir. Emanasyonun üçüncü kişisi olarak tasarlanan Ruh, sebebi olan ilkeye, *Nous*'a göre daha az mü-

¹⁴⁶ V.9.3

kemmeldir. *Nous*'un mükemmellik bakımından Bir'den daha aşağı bir basamağı temsil etmesi, onun üretici gücünün de Bir'inkinden daha az olmasını gerektirir. Ruh, bu nedenle, *Nous*'un ancak aslına en uygun imajı ya da kopyası olarak gerçeklik kazanacak ve her imaj ya da kopya gibi, orijinalinden daha az mükemmel olacaktır.

Plotinos'un evrene ilişkin iki farklı tasarımının ortaya çıkarıldığı gerilimin en çok hissedildiği varlık alanı Ruh'unkidir. Önceki bölümlerde Plotinos'un ikili evren tasarımının Bir ve *Nous*'un da ikili kavranılışını beraberinde getirdiğini, varlığın bu ilk iki aşamasının bir yandan felsefi tasarıma uygun olarak, evrenin rasyonel yapısına işaret eden, aralarında rasyonel bağlar kurulmuş bir formlar serisinin, ilk iki terimini oluşturduğunu, öte yandan da, dinsel tasarım uyarınca, Ruh'un, duyusal olandan kurtulmak ve özüne dönmek için gerçekleştirmesi gereken yolculuğun iki ana durağını oluşturduklarını ve bu bağlam söz konusu olduğunda *Nous*'un bile artık rasyonel değil, moral-dinsel bir değere sahip olduğunu göstermeye çalışmıştık. İşte Plotinos'un sisteminin genel karakterine uygun olarak, emanasyonun diğer iki hipostazı gibi Ruh da ikili bir görünüm arz edecektir. Ruh, hipostazlar dizisinde işgal ettiği yer bakımından, akılsal nedenlerin ve kavranılır dünyada var olan nedenlerin **sonuncusu** ve duyusal dünyadaki nedenlerin **ilki** olarak¹⁴⁷, zaten kavranılır ve duyusal varlıklar arasındaki bir **medyum** durumundadır. Plotinos'un sisteminin dinsel-mistik görünümü söz konusu olduğunda da sahip olduğu bu konum ve çeşitli yetileri vasıtasıyla gerçeklikler serisinin bir ucundan diğerine yayılan güç olarak karşımıza çıkar. İlk görünümüyle Ruh, duyusal dünya ile *Nous*'un dünyası arasındaki aracı bir olarak, her iki dünyaya da temas etmektedir. "*O hakiki varoluşlar arasındaki ara-aşamayı işgal eder*"¹⁴⁸. Böylelikle Ruh bir yandan kendi ilkesi veya sebebi olan *Nous* ile, öte yandan kendisinin ilke durumunda olduğu duyusal dünya ile canlı bir ilişki içindedir. Dinsel görünümünde ise varlık ve değer hiyerarşisin-

¹⁴⁷ IV.6.3

¹⁴⁸ IV.8.7

deki her aşamaya temas eden Ruh, kendisi olmaktan kesilmeksinin her yönde sınırsız olarak yayılabilir, hareket edebilir. Bütün metafiziksel ilkelerin kendisinde temsil edildiği Ruh, tam da bu nedenle, bir *mikrokozmostur*.

"Çünkü Ruh birçok şeydir; O hem aşağıdaki hem de yukarıdaki şeylerdir, yaşamın her alanına yayılır. Bizim her birimiz, bizdeki daha aşağı olan şey (beden) vasıtasıyla bu dünyaya, ama daha yüksek olan şey (varlığımızın kavranılır özü) vasıtasıyla da ilahi Akıl'a bağlanan birer kavranılır dünyayız"¹⁴⁹.

Hemen görülebileceği gibi, Plotinos Ruh'a, bulunduğu düzey ne olursa olsun, her zaman tinsel yaşamın daha yüksek bir düzeyine yükselme yetisi ya da gücü atfetmektedir. Böylece en alt düzeydeki gerçekliklerden en yüce gerçekliğe kadar, varlık ve değer hiyerarşisinin her aşamasında mevcut olabilme, kendisini dönüştürerek Mutlak Varlık olan Bir'e, kendi hakiki özüne ulaşabilme yetisiyle donatılan Ruh, bu ayrıcalıklı konumuyla Plotinos'un sisteminin baş aktörü durumundadır.

Plotinos'un Ruh kavrayışına ilişkin bu kısa açıklama, incelememizde izlememiz gereken rotayı belirlememizde bize kılavuzluk edecektir. Demek ki önce hipostazlar dizisinde sahip olduğu özel konum açısından Ruh'un *Nous* ve duysal dünya ile ilişkisini, daha sonra onun, Inge'nin deyişiyle "metafiziksel ülkenin gezgini" olarak kavranılışını inceleyecek ve son olarak da bu iki Ruh tasarımının yol açacağı gerilimin Plotinos tarafından hangi temelde aşılmaya çalışıldığını sorgulayacağız.

Plotinos'un üçüncü hipostazı, doğası gereği üretici olan *Nous*'tan taştan bir enerjidir, yaşam ve hareketin ilkesidir. Plotinos'un ilahi dünyasının en alt kısmında ikamet eden Ruh, böyle olmakla kavranılır nedenlerin sonuncusudur. Evet, Ruh ilahi dünyanın en alt aşamasını temsil eder ama yine de o, hala ilahi dünyanın bir parçasıdır. Plotinos'un Ruh kavrayışı *Timaeus*'un Dünya-Ruhu'nu model alır; ancak *Timaeus*'da bir tek Dünya-Ruhu olmasına karşın, Plotinos Ruh'ta iki kısım ayırdeder. Tıpkı Bir'i temaşa eden ve aynı zamanda Ruh'u

¹⁴⁹ III.4.3

meydana getiren *Nous* gibi, Ruh da iki fonksiyona, *Nous*'u temaşa etme ve duyuşal dünyayı biçimlendirme fonksiyonlarına sahiptir. Plotinos Ruh'un *Nous*'u temaşa eden daha üst kısmını **Evrensel Ruh**, duyuşal dünyayı biçimlendiren, organize eden daha alt kısmını **Doğa** olarak adlandırır. (Plotinos bir Tanrı olan Aşk'ı anlatırken de Ruh'un üst kısmına "Göksel Afrodite", daha alt kısma da "Dünyevi Afrodite" adını verecektir¹⁵⁰.)

Şimdi, Plotinos'a göre Ruh'un en yüksek kısmı olan saf Ruh, Evrensel Ruh, kavranılır dünyadadır¹⁵¹. Biliyoruz ki, gerçek varlığın, ideaların alanı olarak tanımlanan kavranılır dünya *Nous*'un dünyasıdır. Plotinos'un düşünce ve düşünce nesnesi arasında kurduğu özdeşlik uyarınca, aslında ilk ve son tanımında kavranılır dünya, *Nous*'un bizzat kendisidir. Demek ki Ruh *Nous*'tadır, daha açık bir deyişle **ayrı** bir hipostaz olarak tasarlanan Ruh, bir başka hipostazın **içindedir**. Hemen görülebileceği gibi bu bir güçlük yaratmaktadır. Bir başka hipostazda mevcut olduğuna göre Ruh nasıl olur da ayrı bir hipostaz olarak konumlanabilir?

Plotinos'un öğretisini, aktüel dünyayı anlamak yönünde inatçı bir çaba olarak değerlendiren J. Deck, **Nature, Contemplation and The One**'da, bu güçlüğü aşmak için, Ruh'un *Nous*'taki mevcudiyetinin iki türlü yorumlanabileceğine işaret etmektedir. Deck'e göre, Plotinos "içinde" sözcüğünü özel bir anlamda kullanmaktadır.

"Bir ilkenin kendisine bağlı olduğu şeyde olduğu söylenir, buna göre beden ruhun içindedir. Burada, muhtemelen, sözcüğün bu anlamının bir ifadesi vardır; ancak Ruh'un *Nous*'taki mevcudiyeti, bir gerçek varlığın, gerçek varlığın **dünyasındaki** mevcudiyetine dair daha güçlü bir anlama sahip gibi görünür"¹⁵².

Ancak Deck'e göre bu sonraki yorum, iki hipostaz arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına neden olacaktır. Çünkü son çözümde bu yorum, Ruh'un *Nous*'taki herhangi bir gerçek varlık kadar *Nous*'la özdeşleştirilmesini beraberinde getirecektir. Deck'in,

¹⁵⁰ III.5

¹⁵¹ III.3.5; II.5.3

¹⁵² Deck J., *Nature, Contemplation and The One*, s.31

tercih ettiği çözüm bu değildir. "Ruh'un *Nous*'taki varlığının asıl anlamı" der Deck,

"muhtemelen *Nous*'un Ruh'un süper-gerçekliği olduğudur; *Nous* ve Ruh iki ayrı hipostazdır ama ayrı varoluşlar değildir"¹⁵³.

Nous'taki bu daha yüksek kısmıyla bir temaşa etkinliği olan, *Nous*'u temaşa eden, *Nous* tarafından aydınlatılan, biçimlendirilen ve mükemmelleştirilen Ruh, Evrensel Ruh, düzenin ve formun **aşkın ilkesi** olarak eyler. Plotinos'un Doğa adını verdiği, Ruh'un maddi şeyleri meydana getiren ve düzenleyen daha alt kısmı ise yaşamın ve gelişmenin **içkin ilkesi**dir. Böylece Ruh, bir yandan kendisini düzenleyen *Nous*'a yaklaşıırken öte yandan da kendisinin organize ettiği maddeye yaklaşmaktadır. Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, Plotinos için biçimlendirici, organize edici etkinlik, her durumda, kendisinden önceki düzenin değişmez bir temasasını ön gerektirmektedir. "Hakiki varoluşun bütün formları" der Plotinos,

"temaşadan meydana gelirler ve bir temaşadırlar. Kendi temaşalarında bu Hakiki Varoluşlardan meydana gelen herşey (...) bir temaşa nesnesidir. Bütün edimler bu bilgiyi amaçlar, onların itici-gücü bilme arzusudur. Temaşadan meydana gelen her şey, İdeal-Form, yeni bir temaşa nesnesi üretmek için var olur. Öyle ki yaratıcı ilkelerinin imajları olarak onların hepsi, İdeal-Formlar olan temaşa nesnelerini üretirler"¹⁵⁴.

Plotinos'a göre hakiki varlıkların imajları olarak meydana gelen bu varlıklar, kendi ilkelerinin temaşalarına bağıdırlar. Temaşa, hipostazların -elbette Bir hariç- temel etkinliğidir. Tam bu noktada Plotinos'un konuya ilişkin ifadelerinde önemli farklılıklar olduğu dikkati çekmektedir. Plotinos bir yandan Ruh'u yalnızca daha üst kısmında bir temaşa etkinliği olarak tanımlamakta ve dünyayı biçimlendirme görevini, Ruh'un alt kısmı olan Doğa'ya vermekte ısrar eder görünürken, öte yandan Doğa'ya da bir temaşa etkinliği atfetmektedir.

¹⁵³ a.g.e., s.31

¹⁵⁴ III.8.7

“Bu doğa Temeşanın mı sonucudur? Evet, bütünyle ve yalnızca temeşanın sonucudur. O halde, kendi kendisinin temeşasından mı çıkmıştır? Ya da nasıl? **Çünkü o temeşanın bir sonucudur ve Varlığı temeşa eden bir parçadır.** O bir Akıl-İlkesi olduğu için, onun özü, hem bir temeşa edimi hem de bir temeşa nesnesi olmalıdır... Başka deyişle, Doğa bir temeşa edimi, bir temeşa nesnesi ve bir Akıl-İlkesi olmasından dolayı üretir”¹⁵⁵.

Zikrettiğimiz bu pasajda görünen odur ki, Ruh’u temeşa ederek, kendisini temeşa edecek olan bir başka formu meydana getiren ve Akıl-İlkesi olarak yani bir *logos* olarak bu meydana gelen formu düzenleyen Doğa’dır.

Şimdi, biliyoruz ki, bütün meydana gelen varlıklar, varoluşları, etkinlikleri ve üretme güçleri bakımından kendi kaynaklarının temeşasına bağlıdır; kendi mükemmellik noktasına ulaşan her varlığın, üretici olması (taşması) zorunludur; ve nihayet, temeşa ediminden dolayı yeni bir form meydana getiren her ideal-form da bir **hipostaz**dır. O halde Plotinos’a soralım: Doğa bu anlamda, Ruh’tan ayrı bir dördüncü hipostaz mıdır? Evrensel Ruh’u temeşa eden, onun tarafından biçimlendirilen Doğa, bu temeşa edimi sonucunda, zorunlu olarak, biçimlendireceği ve kendisi üzerinde eyleyebileceği yeni bir form meydana getirmiştir. O halde soruyu tekrarlayalım: Ruh’un daha alt kısmı olarak tasarlanan Doğa, gerçekte ayrı bir hipostaz mıdır? Bu, Plotinos’un modern yorumcularının, üzerinde halen tartıştıkları önemli bir sorundur. Armstrong için sorunun yanıtı açıktır. “Plotinos’un istemeden kabul etmesine rağmen” der Armstrong,

“bu aşağı düzey gerçekte ayrı dördüncü hipostazdır ve onun kendi özel adı Doğa’dır. Daha yüksek Ruh’un Nous’a bağlanması gibi, o da daha yüksek Ruh’a bağlanır; onun gibi temeşanın zorunlu bir sonucu olarak eyler ve üretir”¹⁵⁶.

O halde Armstrong’a, kendisi yaratıcı olan Doğa’nın meydana getirdiği formun yaratıcı olup olmadığını soralım. Çünkü Plotinos’un öğretisinde, bir hipostaz, kendisi gibi yaratıcı olan bir form meydana getirmelidir. Armstrong’a göre Doğa’nın te-

¹⁵⁵ III.8.3 (a.b.c.)

¹⁵⁶ Armstrong A.H., *Introduction*, s.37

maşası, temaşanın son ve en aşağı türü olduğu, yani bir tür rüya olduğu için, o, kendisi yaratıcı olan herhangi birşey meydana getirmek için gereken güce sahip değildir.

"Bu nedenle onun meydana getirdiği şey, tinsel varlığın temaşacı olmayan ve tinsel olarak verimsiz ve aşağı olan, maddenin karanlığına gömülen, son düzeyindeki, bedenlerdeki, içkin formlardır"¹⁵⁷.

Armstrong'un açıklaması Plotinos'un oluşa ilişkin açıklaması ile tutarlı görünmektedir. Plotinos'un oluş teorisine göre, her bir alt aşama daha üst aşamanın zayıflatılmış bir taklididir. Varlık hiyerarşisinde aşağıya doğru inildikçe varlıkların etkinlikleri ve güçleri, mükemmelliklerine paralel olarak azalmaktadır. Yine Plotinos'a göre eser, her zaman neden olan ilkedен daha aşağıdadır. Bu durumda Doğa'yı Plotinos'un metafiziksel gerçeklik olarak tasarladığı tinsel yaşamın en hafifletilmiş aşaması ve dolayısıyla bir dördüncü hipostaz olarak tanımlamamız mümkün gibi görünüyor. Ayrıca Plotinos, Doğa'nın temaşa ediminden söz ederken, onun temaşasının bulanıklaşmış olduğuna, güçsüzlüğüne de işaret etmekte ve demektedir ki,

"bundan dolayı onun tarafından meydana getirilen her şey güçsüzdür, çünkü güçsüz bir temaşa güçsüz bir nesne üretir"¹⁵⁸.

Ancak Armstrong'un Doğa'nın da bir hipostaz olduğuna ilişkin tezini, kendilerine dayandırdığı pasajlar, Plotinos'un yalnızca üç hipostaz kabul ettiğini ileri süren karşıt görüşler için de dayanak durumundadır. Doğa'nın dördüncü bir hipostaz olduğu iddiasını eleştiren yorumculardan biri Rist'tir. Ona göre, hakiki dünyanın üyeleri yalnızca Bir, *Nous* ve Ruh'tur. Çünkü yalnızca onlar, hipostaz olarak adlandırılmaya neden olan koşulu, temaşa edilme ve temaşa etme koşulunu yerine getirirler. Ruh'un dışında, *Logos* ya da Doğa gibi başka elemanlar ayırmaya çalışmamamız gerektiğine işaret eden Rist, onların yalnızca temaşa rüyası olabileceklerini ve ürünlerinin de daima değişen, gerçek olmayan tikeller olacağını vurgular. O, *Logos* ve Doğa'nın, Ruh'un görünüşleri veya işlevleri olduğunu ileri

¹⁵⁷ a.g.e., s.

¹⁵⁸ III.8.4

sürer. Ayrıca Rist'e göre Doğa'nın hipostaz olan Ruh'tan görünüşte ayrı olması Ruh'un varlığının Bir-Çok değil Bir ve Çok olmasının bir belirtisidir. Daha önce değinmiş olduğumuz gibi bu, Bir'den Çok'a düşmede varlığın üçüncü aşamasını temsil eder. Bundan sonra varlığı iddia edilecek bir dördüncü aşama, Rist'in de belirttiği gibi, olsa olsa birliksiz bir çokluktur, yani maddedir¹⁵⁹.

Yine Rist'in yorumuna paralel bir biçimde J. Deck de Doğa'nın ayrı bir hipostaz olmadığını, söylemektedir. Deck'e göre Plotinos, stoacıların, dünyanın akılsallığı doktrinini yeniden biçimlendirmiş ve *Nous* ve Ruh'un her birini hem bir *logos* hem de bir *logos*lar toplamı olarak tanımlayarak akılsallığı herşeyin içine yerleştirmiştir.

"Doğa bir *logos*'tur; *logos* ayrı bir hipostaz değildir fakat *Nous*'dan aşağıya doğru herşeyde mevcut olan akılsallıktır"¹⁶⁰.

Gerçekten de Plotinos'ta Doğa'nın Evrensel Ruh'un daha alt kısmı anlamına geldiği pasajların sayısı hayli fazladır. Bu pasajları temel alırsak, Doğa bir Ruh'tur, bir *logos*'tur, bir '*eidos*'tur¹⁶¹. Doğa'nın sahip olduğu temaşa, uyuyan ya da rüya gören bir insanın temaşası gibidir ve bu bakımdan, hakiki bir varoluşa uygun bir temaşaya göre daha aşağıdadır. Ayrıca Deck'e göre Doğa, Ruh'un daha yüksek kısmını bilmediği, bu daha yüksek kısmın bir gölgesi ya da yansıması¹⁶² olduğu için de bir hipostaz olarak tanımlanamaz. Çünkü bir hipostaz, kendi nedensel ilkesinin bilgisine sahip olmalıdır. Oysa Doğa, cisimsel varoluşun bilinçsiz ruhunu teşkil etmektedir. O maddi şeyleri bilinçli düşünce olmaksızın üretir¹⁶³.

Konu üzerindeki bütün tartışmalar bir yana, asıl soru Plotinos'un niçin Ruh'ta iki kısım ayırt ettiğidir. Evet, zaman zaman iki evrensel Ruh varmış gibi konuşması sorun yaratmaktadır ama onun asıl kaygısı, Ruh'un bedene girişini açık-

¹⁵⁹ Rist J.M., *Plotinus: The Road to Reality*, s.99

¹⁶⁰ Deck J., *Nature, Contemplation and the One*, s.56

¹⁶¹ III.8.4

¹⁶² Deck J., *Nature, Contemplation and the One*, s.66

¹⁶³ II.3.17-18

lamaktır. Plotinos, Evrensel Ruh’un yanında, bedene giren, bedenle birleşen bireysel ruhların varlığını da kabul etmiştir. Bireysel ruhların Evrensel Ruh ile ilişkisi birçok probleme gebe-
bedir. Ancak daha önce çözülmesi gereken asıl problem Ruh’un bedene girişi ile ilgilidir.

“Biz ruhun bedene nasıl girdiğini, nasıl ve hangi tarzda girdiğini araştırmaktayız”¹⁶⁴.

Plotinos’un çabası, gerçekte tinsel yaşama kapalı olan ne varsa, onu ortadan kaldırmaktır. Bu temelden hareketle diyebiliriz ki Ruh, yalnızca bu tinsel yaşamın bir ışımasıdır. Canlı ve tinsel bir güç olan Ruh, kavranılır düzeni ezeli-ebedi olarak temaşa eder ve bu temaşadan dolayı duyusal dünyayı biçimlendirir, düzenler¹⁶⁵. Plotinos’ta maddi evren yaşayan organik bir bütündür ve akılsaldır. Ona bu akılsallığı veren madde olamaz, çünkü maddenin kendisi zeki, canlı ve aktif değildir. Bu durumda Plotinos’un duyusal dünyadaki canlılık, güzellik ve düzenliliğin nereden geldiğini açıklaması gerekmektedir. Duyusal dünyanın iyi ve akılla kavranılabilir olduğuna ilişkin öğretisinde Yunan düşünce geleneğine sadık olan Plotinos, bu dünyadaki düzenliliğin ve iyiliğin kaynağının Ruh olduğunu söyleyecektir. Ancak bu cevap yeni problemlere gebe-
dene, duyusal dünyaya girişi, Ruh’un kendi hesabına kötü bir edim değil midir? Duyusal çeşitliliğin üretimi, sabit düzeni bozmaz mı; Ruh’un tinsel yaşamının zayıflatılması anlamına gelmez mi?

Şimdi, eğer Plotinos’un Ruh’un duyusal dünya ile ilişkisinin ne olduğu konusunda açık ve tek bir yanıt olsaydı, bu sorulara verilecek yanıt da aynı açıklıkta olabilecekti, hatta belki de böyle bir problem söz konusu olmayacaktı. Çünkü Ruh’un bedenle ilişkisi daha başından iyi ve zorunlu bir ilişki olacaktı. Oysa bir platoncu için, ruhun beden olmaksızın daha iyi olduğunu reddetmek zordur. Ve biliyoruz ki bir platoncu olan Plotinos’un ruha ilişkin kavrayışı, sistemi gereği, ikili bir görünüm arz etmektedir. Plotinos, Ruh’u bir yandan bedenlerin or-

¹⁶⁴ IV.3.9

¹⁶⁵ II.3.17-18

ganize edici gücü olarak, öte yandan da alın yazısının yeri olarak tasarlanmaktadır. Bedenlerin organize edici gücü olarak tasarlanan Ruh'un bedenle ilişkisi iyi ve zorunlu bir ilişkidir. Ancak ikinci bakış açısı söz konusu olduğunda, Ruh, *cosmos noetos*'tan, saf olmaması ve kusuru yüzünden düşmüştür ve bu onun için kötü bir şeydir. İşte Ruh'un iki kısmı, Evrensel Ruh ve Doğa, bu iki bakış açısının karşıtlığından doğan problemi ve bu problemin yarattığı güçlükleri çözmek için önerilmiştir. Daha yüksek kısım, Evrensel Ruh, hala *Nous*'dadır; maddeye karışan, Ruh'un daha alt kısmı yani Doğa'dır. Ancak, Ruh'da böyle iki kısım ayırdetmek Plotinos'un problemini yine çözemeyecektir. Çünkü bu defa ortaya çıkan soru, daha aşağı kısmın üretiminin moral ya da ontik olarak da bir düşmeyi, "azalmayı" gerektirip gerektirmeyeceğidir. Eğer, gerektiriyorsa Ruh ezeli-ebedi olarak düşmüş demektir. Bu sonuç da daha önce tartıştığımız soruna geri dönmemizi gerektirecektir. Yani Doğa'nın, Ruh'un varlığının aşağı düzeyi olmasından fazla bir şey olup olmadığı sorununa... Bu sorunu yeniden tartışmak yerine, Plotinos'un öğretisindeki bu iki farklı bakış açısının kaynağına ve onun bu bakış açıları arasındaki karşıtlığı aşma çabalarına bakalım.

Inge'ye göre Plotinos, Ruh'un doğasına ilişkin ikili bir geleneği miras almıştır¹⁶⁶. Plotinos'un sistemi, bir yandan Ruh'un organize edici bir güç olarak tasarlandığı animist geleneğin, öte yandan Ruh'un dünyaya gelişini bir düşüş olarak sunan orphik-pythagorasçı geleneğin izlerini taşımaktadır. İnsan ruhunun, insana Tanrı tarafından verildiğini ileri süren stoacılar tarafından temsil edilen animist geleneğe göre, Ruh, Tanrı'nın dünyadaki gücüdür, tinsel bir enerjidir. Orphik-pythagorasçı gelenek ise insan ruhunun dünyaya gelişinin bir düşme olduğunu, Tanrı'dan bir sürgün olduğunu öğretir ve ölümsüz ruhlar çokluluğunu kabul eder. Açıktır ki bu ikinci gelenek, ruhun bir tinsel varlığın görünüşü olduğu öğretisine karşıttır.

Aslında Plotinos'un temel problemini incelediğimiz bölümde de ifade etmiş olduğumuz gibi, Plotinos bu iki öğreti

¹⁶⁶ Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol.1, s.202

arasındaki çelişmeyi Platon'da bulmuş ve ondan devralmıştır. Platon'da da ruhun duyusal dünya ile ilişkisi konusunda iki farklı yaklaşım vardır. O, bir yandan **Phaedros**'da ruhun bedene girişini, onun kanatlarını yitirerek düşmesinin sonucu olarak düşünür. Ruhun bedendeki mevcudiyeti ruh için bir azaptır. Çünkü ruh bedende bir hapishanededir. Onun ilk durumuna gelebilmesi için bedenden kurtulması gerekir. Bu bakış açısından duyusal dünyaya düşme, ruhun kusurunun sonucudur. Çünkü ruh kötülüğe ve unutmaya gömülmüş ve Tanrılık kanatlarını yitirmiştir. **Phaedros**'un Platon'una göre, kanatlarını yitiren ruh, artık Tanrıların dünyasında kalamayacak ve kendisi için bir mezar ya da mağara olan bedene düşecektir¹⁶⁷. Ancak **Timaeus**'un Platon'u ruhun, evrene, var olan şeylerin tamamının akıla sahip olabilmesi için, Demiorgos tarafından verildiğini söylemektedir. Buna göre, Demiorgos, dünyayı aklın meskeni yapmak için ruhu bu dünyaya yerleştirmiştir. Yani ruhun dünyaya gelişi, onun kendi seçimi değil, Tanrı'nın buyruğudur¹⁶⁸. Plotinos, bu bakış açısına yerleştirdiğimiz taktirde Ruh'un duyusal dünyadaki mevcudiyetinin, evrensel düzenin iyi ve zorunlu bir parçası olması gerektiğini vurgulamaktadır.

"Evrenin Ruhu, bu nedenle, evrene, tıpkı bizim ruhlarımızın olduğu gibi, Tanrı tarafından evrenin mükemmel olabilmesi için verilmiştir. Çünkü kavranılır dünyadaki her şeyin aynı şekilde duyu dünyasında temsil edilmesi zorunludur"¹⁶⁹.

Plotinos, Ruh'a ilişkin bu iki farklı kavrayışı uzlaştırmaya, Platon'un düşüncesini makul ve tutarlı olarak sunmaya çalışır. Ancak Brehier'nin de vurguladığı gibi, Plotinos için bu karşılıklı yalnızca geleneklerin çatışmasına bağlanamaz. Brehier, Plotinos'un, bu konuda hassas bir iç-sezgiye sahip olduğunu söyler¹⁷⁰. Gerçekten de Plotinos, Ruh'un kendisini nasıl olup da duyusal şeylerin altına yerleştirdiğini merak eder:

¹⁶⁷ Plato, *Phaedrus*, *Phaedrus and the Seventh and Eight Letters*. Trans. W. Hamilton, Penguin Books, New York, 1973, 246

¹⁶⁸ Plato, *Timaeus*, 38

¹⁶⁹ [V.8.1]

¹⁷⁰ Brehier E., *The Philosophy of Plotinus*, s.33

“Ruhların Baba’yı, Tanrı’yı unutmalarının, İlahi alanın üyeleri olmalarına ve tamamen bu İlahi dünyaya ait olmalarına rağmen, kendilerini ve O’nu önemsememelerinin nedeni ne olabilir?”¹⁷¹.

Plotinos Ruh’un duyuşal şeyleri hayranlıkla seyretmesinin, kendisini onlara göre daha aşağıda kabul ederek ihmal edişinin, kendisinin hayat verdiği oluş ve yok oluşa tabi şeyleri kendisinden üstün tutmasının nedenini, onun düşmesine ve bu düşme sonucunda ilahi olanı ve kendi doğasını unutmasına bağlar. Ama öte yandan, duyuşal dünyanın yaratımı da, evrensel düzenin bir halkası olarak zorunludur. O halde soruyu tekrarlayalım: Ruh’un dünyaya gelişi, Tanrısal düzenin duyuşal evrende temsil edilmesi için, zorunlu bir kendini-açıklama mıdır? Yoksa Ruh’un **kader tiyatrosunda** oynamaya zorlandığı bir trajedi mi söz konusudur? Plotinos çatışmayı aşmak için, bir yandan animist fiziği insanın yazgısı anlayışına uygun bir yönde dönüştürecek, öte yandan da kozmolojik öğretisi ile bireysel ruhların yazgılarını bağdaştırmaya çalışacaktır.

Doğadaki bütün varlıkların, insaninkine benzer ruhlara sahip olduklarını öğreten animizm, Yunan düşüncesindeki en yaygın inançlardan biridir. Animizm, daha İonyalı filozofların, doğayı, canlı güçlerin neden olduğu maddi bir süreklilik olarak düşünmelerinden itibaren, Yunan felsefi düşüncesini neredeyse bütünüyle kuşatmıştır. Bu teorinin Plotinos’tan önceki son büyük temsilcileri stoacılarıdır. Panteist bir evren kavrayışına sahip olan stoacılar, yine de animizmi sınırlamaya çalışmışlar ve doğada bazı güçlerin varlığına inanmalarına rağmen, ruhu yalnızca canlılara atfetmişlerdir. Buna karşılık Plotinos’un animizmi sınırsızdır. Bu noktada, ruhu bitkilere ya da minerallere değil, hayvanlara atfeden “hocası” Platon’u da terk eden Plotinos için, doğadaki her aktif güç bir ruhtur; yıldızlar, dünya ve hatta toprak bile... Ona göre evrende cansız bir varlık olduğuna inanmanın nedeni illüzyondur. “Gerçekte” der Plotinos, duyuşal nesnelere işaret ederek,

¹⁷¹ V.1.1

"onlardan her biri gizli bir yaşama sahiptir... Bütün, her bir üyesi kendisine ait bir yaşama sahip olmadıkça, kendi yüce yaşamına sahip olamazdı"¹⁷².

Plotinos'a göre, evrendeki her varlık Ruh tarafından meydana getirildiği ve biçimlendirildiği için yaratıcı bir güce sahiptir. Çünkü her varlık kendisini biçimlendiren Ruh'a katılır. O halde diyebiliriz ki, Plotinos'a göre, inorganik olan, aslında bilginimizin bir sınırı, yani salt madde olacaktır. Çünkü yalnızca madde, yaşayan tinsel bir gerçeklik değildir.

Var olan her şeyin yaşama ve ruha sahip olduğuna ilişkin bu plotinosçu kavrayışı, XVII yüzyılda kartezyen mekanik doğa tasarımının karşısına kendi organik doğa kavrayışıyla çıkan Leibniz yeniden canlandıracaktır. Leibniz'in, her biri bütün evreni temsil eden monadlardan oluşan evreni en küçük parçasına kadar canlıdır. "*Maddenin en küçük parçası da canlı yaratıklar, hayvanlar, entelekyalar, ruhlar dünyasıdır*"¹⁷³. Leibniz'in evreninde inorganik hiçbir şey yoktur, çünkü evren monadlardan ibarettir ve tinsel güçler olan monadların her biri bütün evreni yansıtır. Maddenin her parçasının, metaforik olarak, "bitkilerle dolu bir bahçe, balıklarla dolu bir havuz" olduğunu düşünen Leibniz için,

"bahçenin bitkileri arasında kalan toprakla hava, yahut havuzun balıkları arasında kalan su, ne bitki ne de balık ise de, çoğu zaman görmeyeceğimiz kadar ince bir halde, içlerinde yine onları taşır"¹⁷⁴.

Leibniz için de, Plotinos için de inorganik gibi görünen, aslında bizim duyularımızla algılayamayacağımız bir organik yapıya sahiptir.

Plotinos'un bu sınırsız animizminin amacı, büyük bir tinsel yaşam akışı içindeki doğanın hakiki güçlerini açığa çıkarmaktır. Hakiki gerçekliği Bir'den duyusal dünyaya doğru ilerleyen biricik tinsel yaşam olarak tanımlayan Plotinos için, tinsel yaşa-

¹⁷² IV.4.36

¹⁷³ Leibniz G.W., *Monadoloji*, Çev. Suut Kemal Yetkin, A.Ü. Yay., Ankara, 1962, s.66

¹⁷⁴ a.g.e., s.68

mın en alt aşaması olan evren, yaşamla dolu olan, organik bir bütündür.

Plotinos için, içkin ilke olarak, düzenlediği maddeyle karışan itici aktif güç olan Ruh, aynı zamanda, aşkın ilke olarak bir temaşa etkinliğidir. O, bu düzeni *Nous*'ta temaşa etmiştir ve bu nedenle duyusal dünyaya verdiği düzeni kendinde içerir.

“Ruh’un ilk kısmı yukarıdadır. O her zaman, orada bir doygunluk durumunda zirveye, ebedi aydınlanmaya yakın kalır. Ruh’un ilkinde katılan ikinci kısmı, kendisini her tarafa yayan ve hiçbir yerde olmayan bir etkinlik olan ilk kısımdan çıkan bir ikinci yaşamı meydana getirir. Ruh, daha aşağı kısmını aşağıda bırakarak, daha yüksek kısmıyla kavranılır dünyada kalır”¹⁷⁵.

Çünkü Plotinos’a göre oluş. onun daha yüksek kısmını terk etmesinin nedenidir. Bu yüzden Ruh’un üst kısmı, her yerde değil, yalnızca oluşun sona erdiği yerde olacaktır. Bu, duyusal şeylerin üretiminin Ruh’un tinsel yaşamını herhangi bir biçimde zayıflatmayacağı anlamına gelir; çünkü ruh, üst kısmıyla, *Nous*’un dünyasındaki varoluşuna devam etmektedir. Ezeli-ebedi ve zamansız olan Ruh bölünemez, çünkü o her şeydeki her şeydir, her parçada her şeydir. Ruh duyusal dünyaya yerleştirilmemiştir. O hala *Nous*’tadır. Değişmez bir hareket vasıtasıyla hem *Nous*’la hem de duyusal dünya ile ilişkisini korur. Çünkü onun mümkün yayılımına hiçbir sınır konulmamıştır. Evrensel Ruh Plotinos’a göre, dünyada değildir; tersine canlı evren Evrensel Ruh’tadır, onun tarafından içerilir, biçimlendirilir.

“Kozmos denize atılan, bütün yaşamı tutan bir ağ gibidir; fakat kendisinde var olduğu hakiki suyu hatırlamaz. Kendisinden önce dışarıda yayılan denizde, ağ, olabildiği ölçüde yayılır”¹⁷⁶.

Plotinos için aynı şekilde Ruh da maddi her şeyi bir ve aynı güçte içine alabilir. Çünkü o, yayılma kapasitesi bakımından sınırsızdır.

¹⁷⁵ III.8.5

¹⁷⁶ IV.3.9

“Her nerede bir beden yayılırsa Ruh oradadır. Fakat hiçbir yerde beden yoksa bu onun haşmetini herhangi bir biçimde etkilemez”¹⁷⁷.

O halde, içinde duyusal gerçekliğin yüzdüğü tinsel bir deniz olan Evrensel Ruh, bir tek olan bilgi ve yaşama sahiptir. Dünyanın düzeni de Plotinos’a göre, bu Ruh’un içsel düzenine bağlıdır. Ruh’un içsel düzeninin kendisine bağlı olduğu bilgelik değişmeyeceği için düzen de değişmeyecektir. Değişmeyen bir düzenin, *Nous*’un, teması olduklarına göre, evrende eyleyen güçler de değişmeyecektir. Çünkü Ruh evreni bir doktor gibi dışardan değil, doğa gibi içerden yönetmektedir.

“Bir doktor dıştan başlar, tikel parçalarla ilgilidir ve sık sık yaptığı işi ve yöntemini düşünür; oysa doğa yaşam ilkesinden başlar ve düşünüp taşınmaya hiç ihtiyacı yoktur”¹⁷⁸.

İşte bu nedenle Plotinos’a göre Ruh, bir doktorun yöntemiyle değil, doğanın yöntemiyle duyusal dünyayı yönetmelidir.

Değişmeyen bir düzenin temasının ürünü olan duyusal evren bu durumda sabit düzeni bozmak yerine, onu ifade edecek mükemmelliği, uyumu, düzeni ve güzelliği yansıtan mükemmel bir imaj olacaktır. Bu nedenle, Plotinos’a göre dünyanın düzenleyici ilkesi, rastlantısal olmayan bir bilgiye göre ürettiği için, yani *Nous*’un değişmez temasıcısı olduğu için, ürettiği ölçüde değişmez olacaktır. Bu da onun kendi içinde taşıdığı bir modele göre, bir ve aynı şekilde üretmesi demektir.

Görüldüğü gibi, Plotinos’un animizmi kozmik güçleri tinsel etkinliklere dönüştürmekten ibarettir. Böylece biricik güvenilir gerçeklik olan tinsel yaşama kapalı herhangi bir varlıktan söz etmek imkansız hale gelir. Çünkü böylece, var olan herşey tinsellikte şu ya da bu ölçüde bir hisseye sahip olacaktır. Bu nedenle Plotinos’un evreni “maddileştirilmiş” logos olarak, her parçasında canlı, yaşayan organik bir bütündür. Plotinos’un, tini esas alan ve doğadaki her varlığa tinsel bir güç atfeden fiziği, böylece duyusal dünyayı bilinebilir hale getirir. Çünkü *Nous*, logolar vasıtasıyla onun derinliklerine nüfuz etmiştir.

¹⁷⁷ aynı yer

¹⁷⁸ [V.4.11]

Mekanist fiziğe bütünüyle karşıt olan bu spritualist fizik, önce de ifade edildiği gibi, Leibniz tarafından yeniden canlandırılacaktır. Mekanik yasalarla varlığın hakiki özünün kavranamayacağını ileri süren Leibniz'in evreni de Plotinos'un ki gibi yaşayan bir organizmadır. Bu evrende cansızmış gibi görünen nesneler bilincimizin sonsuz küçükleridir; bizim algı eşiğimizin altında oldukları için onlardaki yaşamı fark edemeyiz. Leibniz, bu her bir parçası canlı olan doğada olup biten her şeyin mekanik yasalarla açıklanamayacağını düşünür. Descartes'in mekanizmini, evrenin bütününe açıklayamayacağı gerekçesiyle eleştiren Leibniz'e göre mekanik yasalar hakikatin ancak bir kısmını verecektir. Hakikatin bütününe ancak metafizik bir ilke ile ulaşılabilir. Böylece Leibniz fiziğin temeline tinsel bir güç kavramı yerleştirerek, Descartes'in mekanist fiziğine karşı, spritualist bir fizik anlayışı geliştirir. Ona göre fizik doğanın temelinde olan bu tinsel güç, hem fizik doğadaki nedensel ilişkileri açıklayan bir nedensellik ilkesidir ve hem de varlıkların kendisinden dolayı var oldukları yeter sebebi açıklayan bir ereksellik ilkesidir. Dolayısıyla tinsel bir güç olan monadların her biri evreni bütününde temsil eder. Ancak monadlar arasında, bilincin uyku ya da baygınlık durumundaki düzeyinden apaçık algıyı içeren açık seçik düzeyine kadar, hiyerarşik bir yapılanma vardır. Hatırlarsak, Plotinos da İyî'nin ışığını alma kapasitelerine göre, varlıkları böyle bir hiyerarşiye tâbi kılmıştı. Söz konusu hiyerarşi, Leibniz'de de, Plotinos'ta da, Ruh'un derece derece Tanrı'ya yükselerek kendisini "*entellektüel tanrı sevgisi*"nin gücüne teslim etmesinin imkanını tesis edecektir. Bu, daha sonra göreceğimiz gibi, Leibniz'in bireyselliğe izin vermediği için eleştirdiği Spinoza'nın, insanın en yüksek amacı olarak kendisine işaret ettiği "*amor intellectualis dei*"sidir.

Şimdi, tinsel fizik anlayışına göre parçalar bütünün gerçek öğeleri değildirler, onlar yalnızca, bütünün ürünüdürler. Bir bütün olarak doğa belli bir ereği gerçekleştirmek üzere yaşayan bir organizma olarak yaratılmıştır. Plotinos için de evren bir bütün olarak ezeli ebedidir, ama onun parçaları yok oluşa, değişmeye tabidir. O halde daha gerçek olan bütündür, tinin kendisinde ışıdığı evrendir, tinin yansımalarını gelip geçici olarak alan tikel

nesneler değil... Plotinos'un doğa kavrayışı, daha sonra Schelling tarafından "*uyuyan Tin olarak doğa*" kavrayışında yeniden canlandırılacaktır. O Fichte'nin "*mutlak egonun bir ürünü olarak doğa*" kavrayışını eleştirerek, Plotinos ve Leibniz gibi organik doğa düşüncesinden hareketle, kendi doğa felsefesini geliştirir. Schelling'e göre doğa tam bir düzenliliğe sahip olduğuna göre, bu düzenliliği ona veren yaratıcı bir ilke olmalıdır. Schelling bu ilkeye Tin adını vererek, kendi özdeşlik felsefesi uyarınca Tin ve doğayı özdeşleştirir. O doğayı "*uyku içindeki Tin*" olarak tanımlar. İşte bu tanımlamadan dolayı doğa baştan başa canlı bir organizma olarak kavranılır Schelling tarafından... Doğadaki Tin bilinçten yoksundur. Ancak o, duysal varlıkları üreterek kendisini geliştirecek ve böylelikle hakiki özünü kavrayacaktır. Schelling, tam bu noktada Plotinos'tan ayrılır; çünkü Plotinos, duysal şeylerin üretiminin Tin'in tin olmağına hiçbir şey katmadığını düşünür. Ona göre yukarıda olan aşağıda olan olmaksızın da **tamdır**. Yukarı ve aşağı arasındaki ilişki her zaman tek yanlıdır. Bir başka vesileyle de değinmiş olduğumuz gibi, evren, Plotinos'a göre Tanrı'nın Bir'liğinin farklılık-içindeki bir görünüşüdür, yoksa Tanrı'nın varoluşunun, kendisi olmaksızın olmayacağı bir bileşen değildir. Bu nedenle yukarıda olan aşağıda olan üzerinde, kendisinden hiçbir şey kaybetmeksizin eyler ama aşağıda olan yukarıda olana hiçbir şey katmaz.

Böylece Plotinos, bir bütün olarak ezeli-ebedi ve düzenli bir yaşama sahip olan dünyadaki, düzensiz gibi görünen yaşamların, dünyanın düzenliliği ile ilişkisini kurma problemiyle karşı karşıya kalır. Eğer dünya Tanrı'nın farklılık-içindeki-birliğini temsil ediyorsa, bu dünyadaki, Tanrı'nın karakterine uymayan öğeleri nasıl açıklayacağız? Bu problem Yunan fiziksel ve metafiziksel spekülasyonunun kendisine dayandığı temel bir karşıtlıktan doğmaktadır. Bir yandan sabit, evrensel bir düzen vardır, öte yandan oluş ve yok oluş, gelip geçici tikel yaşamlar... Bu çeşitli ve bireysel yaşamları evrensel düzene nasıl bağlayacağız? Stoacılar bu sorunu bireysel ruhları tek bir Evrensel Ruh'un parçaları olarak tanımlamak ve "Yazgı"ya bağlı kılmak suretiyle çözmeye çalışmışlardır. Plotinos'un zamanında, ruhla-

rın kozmik sistemle birliğini ima eden stoacı kavrayış, bazı astrolojik inançlar vasıtasıyla pekiştirilmiştir. Bu kavrayış modeli, yine Plotinos'un çağdaşı olan Gnostiklerin, ruhun bu dünyaya kötü bir tesadüf sonucu düştüğünü iddia eden kavrayışlarıyla çelişmektedir. Plotinos, ruhumuzun Evrensel Ruh'un parçaları olarak kabul edilmesi durumunda, kaderimizin "*göklerin dairevi hareketine boyun eğmekle sınırlan-dırılacağını*" söyler¹⁷⁹.

Ona göre, bireysel ruhların Evrensel Ruh'un bir parçası olduğunu ileri süren öğretiler, ruhu, donuk bir perde gibi, bizimle kavranılır dünya arasına yerleştirmektedir. Oysa insan, tam da ruhu vasıtasıyla kavranılır dünyadaki hakiki yerini alabilecektir. Ancak öte yandan ruhlar birbirlerinden bağımsız da değildir. Çünkü herşeyden önce, bizi onların birliği konusunda ikna eden ruhlar-arası ortak bir sempati vardır. Duygulanımlar ruhların ötedeki ilahi birliğine işaret etmektedirler.

"Bir davranış bizde kederi ya da sevinci paylaşma hissi uyandırır ve biz doğal olarak duygulanımın cazibesine boyun eğeriz"¹⁸⁰.

Böylece, ruhlar arasında, onları birbirine çeken ortak bir sempati vardır. Ruhların hepsinin paylaştığı bu sempati, onların hepsinin yine ortak olarak paylaştığı bir ilkenin varlığını ima eder. Plotinos, varlığı ima edilen bu ilkenin, yaşayan varlıkların doğal birliğinin psikolojik ifadesi olan Aşk vasıtasıyla ifşa edileceğini düşünecektir. Ancak, Plotinos, bir ruhlar çokluğunu da yadsımayacaktır. "Yine de" diyecektir,

"her biri kendisi olmalıdır; bizim düşüncelerimiz ve eylemlerimiz bizim olmalıdır"¹⁸¹.

O halde bireysel ruhların Evrensel Ruh ile ilişkisi nasıl olacaktır? Diyelim ki gerçekten de bireysel ruhlar Evrensel Ruh'un parçalarıdır. Böyle bir kabul ile, Evrensel Ruh'un parçalara ayrılan cisimsel bir yığın olduğunu farz edecek ve ruhlar çokluğunu elde etmiş olacağız. Ancak bu, Plotinos'un kabulü olmayacaktır. Plotinos diyecektir ki: "*Bu, Ruh'u kaybetmek, onu*

¹⁷⁹ IV.3.7

¹⁸⁰ IV.9.3

¹⁸¹ III.1.4

yalnız bir isme indirgemek olacaktır"¹⁸². Ona göre, bireysel ruhların cisimsel bir yığın olduğu farz edilen tek bir Ruh'un parçaları olması durumunda, bu tek Ruh, bir noktalar çokluğunda giderek zayıflayacaktır. Plotinos burada "usta"sının izinden gitmektedir. Platon'a göre de parçalara ayrılabilen şeyler yok oluşa tabidir; dolayısıyla gerçek değildir. Aynı kanıyı paylaşan Plotinos da, Ruh'un hiçbir parçası olmadığını söyleyecektir. Böylece bireysel ruhlarla Evrensel Ruh'un ilişkisi problemi, bu bakış açısıyla çözülemeyecektir. Çünkü Ruh'un parçalanması evrensel yaşamın **birliğini** bozacaktır.

O halde bu birliği korumamız gerek. Bu durumda, Ruh'un her yerde aynı ve tam olması gerektiğini, aynı zamanda çeşitli varlıklarda var olan ruhların tek ve aynı Ruh olması gerektiğini söyleyebilir miyiz? Hayır! Çünkü bu da, ilk hipoteze karşıt olarak, bireysel yaşamlar **çokluğunu** açıklayamayacaktır. Plotinos hem birliği hem de çokluğu güvence altına alabilecek başka çözümler olup olmadığını araştırır. Evrensel Ruh'un evrenin farklı parçalarında kullandığı güçler çeşitliliği, ruhlar çokluğunu açıklamak için yeterli olabilir mi? Yani ruhlar çokluğunu Ruh'un yetilerinin çeşitliliğine bağlayabilir miyiz? Bu Plotinos'a göre düşünme gücünün yalnızca Evrensel Ruh'a atfedilmesi demektir.

"Fakat yine, her yerdeki birlik hem birlik hem Ruh'a hem de Ruh'un hem de Ruh'un çeşitli fonksiyonlarına uygundur. Evrensel Ruh'un bireysel ruhlarla bağıntısını, bir ruhun kendi duygulanımları ile arasındaki bağıntıyla özdeşleştirmek, Evrensel Ruh'tan başka hiçbir ruhun düşünceye ve bilgiye sahip olamamasını gerektirecektir"¹⁸³.

Böyle bir durumda ise, mesela Plotinos'un düşünceleri kendisine ait olmayacak... Oysa o bireyselliğinden de vazgeçmek istemiyordu. Eğer düşünceleri yine de kendisine ait olursa, o zaman Evrensel Ruh kadar rasyonel bir başka ruhtan söz etmek gerekir ki, bu ruh da Evrensel Ruh'un bir parçası değil, bizzat kendisi olacaktır. Ruhlar çokluğu yine açıklanmadan kalır.

¹⁸² IV.3.2

¹⁸³ IV.3.3

Plotinos'un ele aldığı hipotezlerin hepsi ya birliği ya da çokluğu açıklamaktadır. Başka bir çözüm olmadığı taktirde, Plotinos ya birlikten vazgeçip çokluğu onaylayacaktır; ya da çokluktan, düşüncelerinin kendisine ait olmasından vazgeçip birliği... Her iki seçenek de onun öğretisine uygun olmayacaktır. Bu durumda Plotinos'a düşen, ruhların hem çokluğunu hem de birliğini temellendirmektir. Plotinos'un asıl problemi, bireysel ruhlarla Evrensel Ruh'un ilişkisine açıklık kazandırmaktır. Çünkü ruhların birliğinin garantörü her halükârda Evrensel Ruh'tur. Ancak Evrensel Ruh'un dışında bir ruhlar çokluğu nasıl ortaya çıkmıştır? Yukarıda görmüş olduğumuz gibi, bireysel ruhlar hiçbir anlamda Evrensel Ruh'un parçaları olamayacaklarına göre, bireysel ruhlar ve Evrensel Ruh arasında nasıl bir ilişki vardır ki hem bir ruhlar çokluğundan hem de ruhların birliğinden söz edebiliyoruz?

Plotinos, ruhlar çokluğunun nasıl ortaya çıktığını göstermenin güçlüğünün farkındadır. Bu problemi çözmek için, Plotinos, tinsel yaşama, bu biricik metafiziksel gerçekliğe başvuracaktır. Ona göre tinsel yaşamın en yüksek aşamasında, artık bir ruhlar çokluğundan söz edemeyiz. Bu aşamada, bizim artık çeşitli ruhlar hakkında konuşamayacağımız, bütün bireysel ruhların aynı ilke içinde birleştiği bir birlik durumu vardır. Bu birlik bütün diğerlerinden önce gelir ve tek bir Ruh'ta hipostazlaştırılmıştır. Başka deyişle, Ruh'un **Bir-ve-Çok** olma durumu Mutlak Birlik olan ilk ilkede, Bir'de, tinsel yaşamın bu en yüksek aşamasında, artık söz konusu olmayacaktır. Plotinos'a göre, "*Ruh nasıl hem bir hem de çok olabilir?*" sorusu yanlış bir sorudur. Çünkü sorunun var saydığı çelişki ruhlar arası değil, bedenler arası ilişkilere aittir. Diyebiliriz ki bir ruhlar çokluğundan söz etmek. "ne kadar beden varsa o kadar da ruh vardır" düşüncesinin sonucudur. Oysa bireysel ruhlar da Evrensel Ruh gibi, bedenlerden bağımsız olarak vardır. Plotinos'a göre, ruhun birliği, temaşa ettiği idelerin birliğine tekabül eder. Ruhlar, kendisinin ifadesi, *logosu* oldukları çeşitli *Nous*'lara bağlanırlar. Plotinos, ruhların hem özdeşliği hem de farklılığı koruduğunu, her bir ruhun sürekli olarak bir birlik (bir kendi) olduğunu, yine de

hepsinin tek varlık olduğunu söylemektedir¹⁸⁴. Bütün ruhların kaynağı ona göre tek bir Ruh'tur. Bu tek Ruh'tan çıkan çeşitli ruhlar *Nouslar* gibi hem bölünebilir hem de bölünemezdir. Bireysel olan, Plotinos'a göre, evrensel olduğu zaman daha çok kendisidir. Ama bu, ruhlar arasındaki farkları reddetmek anlamına gelmez. Plotinos'a göre onları çok yapan içsel çeşitlilik-tir¹⁸⁵.

Plotinos Ruh'un doğasının hem bölünebilirliği hem de bölünemezliği ile neyi kastetmektedir? Soruyu Plotinos şöyle cevaplar:

"O, kendisinde var olduğu şeyin her noktasında mevcut olması anlamında bölünebilir ama her parçada ve hepsinde tam olması bakımından bölünemezdir"¹⁸⁶.

Yine bu bağlamda her ruh hem bilkuvve evrensel hem de bilfiil bireyseldir. Her bireysel ruh evrenseldir, evrensel ruhla bir-dir¹⁸⁷; ama aynı zamanda ona kendi bireyselliğini veren kendi karakterine ve biricikliğine de sahiptir. Plotinos bir pasajda bütün ruhların bir olduğunu vurgular¹⁸⁸. Ruhun Bir-ve-Çok'un alanı olduğu ve ruhlar arasında evrensel bir sempati olduğu hatırlanırsa, ifade hiçbir çelişki içermemektedir. Bireysellik ve sempati, görünür ayrılığın ötesinde, gerçek, ilahi bir birliğe işaret etmektedir. Bu görünürdeki ayrılık da, varlıklar arası birliğin sürekliliğini sağlayacak olan aşk ile giderilecektir.

Gerçekten de ruhlar arası sempati ortak bir kökene, bütün ruhların nihai birliğine işaret etmektedir. Plotinos'a göre bireysel ruhlar arasında, bölünmeyen, daima yukarıda kalan Evrensel Ruh'a katılmalarından dolayı, bir ortak sempati vardır. *Nous*'lar arası sempatiye oranla daha durgun olmasına rağmen bu sempati onların doğasının birliğine işaret eder¹⁸⁹.

¹⁸⁴ IV.3.5

¹⁸⁵ VI.4.4

¹⁸⁶ IV.2.1

¹⁸⁷ IV.3.2

¹⁸⁸ VI.5.9

¹⁸⁹ IV.5.2

“Bütün deneyimimizi birbirimizle ve Bütünle (tek-ruhlu evren) paylaşıyoruz, öyle ki Bütünün kendisi, benim hissettiğim her ne olursa olsun onu hissedecektir”¹⁹⁰.

Böylece evrensel sempati, evrensel bir duygunun. Aşk'ın kılavuzluğuna meşru bir zemin kazandıracaktır. O halde Plotinos için ruhların birliği, her birinin en yüksek noktasında aynı kavranılır temaşaya katılmasından ibarettir.

“Biz kendisine tabi olduğumuz varlıktan öteye baktığımız için birliğimizin farkında değilizdir. Kendimize geri döndüğümüzde Tanrı'yla bir olarak bütünü ve kendimizi seyrediriz”¹⁹¹.

Şimdi, tek gerçeklik tinsel yaşam olduğuna ve Evrensel Ruh ve bireysel ruhlar da bu tinsel akışın bir anında ortaya çıktığına göre, Plotinos'un ruhlar çokluğunun yarattığı probleme vereceği cevap açıktır. Ona göre ruhların çoğalması, Evrensel Ruh dışında yeni varlıkların yaratılması anlamına gelmeyecektir. Bu yalnızca ruhları Evrensel Ruh'a bağlayan bağların gevşetilmesi ve her bir ruhun özelliğinin açığa çıkarılması demektir. O halde, Plotinos için ruhlar çokluğu, birlik durumundan dağılma durumuna geçen bir tinsel yaşam çokluğudur diyebilir miyiz? Evet, çünkü açıktır ki, Plotinos için nihai gerçeklik Yaşam ve Güç olan gücün sınırsız bir taşması ve sınırsız bir yaşam olan Bir'dir. Mutlak Birlik'ten çokluğa doğru uzanan bu kesintisiz tinsel yaşam, kendisini *Nous*'ta Bir-Çok olarak, Ruh'ta ise Birve-Çok olarak açınlar. Diyebiliriz ki bu açınlama, tinsel yaşamın farklılaşmamış birlikten farklılık-içindeki-birliğe ve oradan da farklılaşmış birliğe doğru bir akışıdır. İşte ruhlar çokluğu tam da **tinsel yaşamın farklılaşmış birlikteki çokluğunun ifadesi** olarak gerçeklik kazanacaktır. Böylece Plotinos bireysel ruhları, Ruh'un yaşamının çeşitli düzeylerinin; bu ruhların birliğini de Ruh'un yaşamının bu çeşitli düzeyleri arasındaki sürekliliğin ifadesi olarak görecektir ve bütün ruhların kendisinden meydana geldiği Tek-Ruh'tan söz ederken diyecektir ki;

“Biz onu, kendisi bir yaşama ve ruha sahip olan ve aynı zamanda yaşamın bütün diğer formlarını da içeren bir şehir

¹⁹⁰ IV.9.1

¹⁹¹ VI.5.7

olarak düşünebiliriz; yaşayan şehir diğerleriyle ortak öze sahip olmasına rağmen daha mükemmel ve güçlüdür, fakat bu daha aşağı formlar, her şeye rağmen, bir aynı yaşayan niteliği paylaşırlar... Daha yüksek ve daha aşağı türlerin bir tek cinsten meydana gelmeleri gibi bir tek Ruh’tan birçok ve farklı ruh meydana gelir”¹⁹².

Burada bağımsız bir gerçeklik verilmiş gibi görünmesine rağmen ruhlar dünyası gerçekte kavranılır düzene dolaysız olarak bağlanır. Plotinos’un sözünü ettiği yaşayan şehrin, kendisi üzerinde inşa edildiği mekan, *Nous*’un dünyası ve bu dünyanın tek gerçek sahibi de Mutlak ilke olan Bir’dir. Böylece Plotinos, ruhlar dünyasını kavranılır düzenin temasına bağlayarak, ruhlar çokluğu problemini çözmektedir. Ancak tam da bu noktada Plotinos’u bir başka güçlük beklemektedir. Oluş yasasının, tinsel gücün tedrici yayılmasının, doğal ve zorunlu sonucu olarak, ruhların çoğalmasının en son aşamasında, onların maddede dağılması ve bireysel bedenlerle birleşmesi gerçekleşir. Yani ruhlar, oluşun doğal ve zorunlu sonucu olarak bedenlerle temas ederler. Ancak öte yandan Ruh’un düşüşü ve yükselişi Platon’un mitlerinde ve Plotinos’un zamanının dinsel inançlarında, Ruh’un spontan bir edimi olarak tasvir edilmekte ve ruhun kötülüğünün bir sonucu olarak sunulmaktadır. Şimdi, bir yandan oluş yasası uyarınca kesintisiz olarak yükselen ve düşen bir değerler serisi ve bu serinin bir halkası olarak Ruh vardır; ve her bir alt düzey kendisinden önceki düzey tarafından içerilir, her bir varoluş bütün diğerleriyle canlı bir ilişki içindedir. Bu bağlamda ruhun bedenle ilişkisi evrensel düzenin zorunlu sonucudur. Ancak öte yandan Ruh’un bedene girişi onun ilk varoluş durumunu kaybetmesi ve daha mükemmel bir durumdan bu aşağı dünyaya, kötülüğe düşmesi olarak tasarlanır. Plotinos, Ruh’un bedene girişini kötülüğe düşme olarak düşünmediğimiz takdirde, ruhların periyodik düşüş ve yükselişlerinin nasıl bir anlama sahip olabileceğini sorar. Kendisinin de itiraf ettiği gibi, bu, ruh konusunu araştıran eski filozoflardan, pythagorasçılardan, Platon’dan miras aldığı bir öğretilerdir.

¹⁹² IV.8.3

Plotinos, kendi tezinin, onlarınkilerle uyum içinde olduğunu ya da hiç değilse çelişmediğini göstermeye geçer¹⁹³. Ancak gerçekte, Ruh'un yaratıcı edimini, biri iyi ve zorunlu bir edim olarak kabul eden, diğeri ise Ruh'un kendisindeki bir eksikliğe, kötülüğe bağlayan bu iki kavrayış birbirine karşıttır. Şimdi Plotinos'un karşı karşıya kaldığı sorun şudur: Ruh'un, *Nous*'un dünyasından çıkışı yani maddi dünyanın biçimlendirilmesi, evrensel düzenin iyi ve zorunlu bir parçası mıdır? Yoksa gayrimeşru bir öz-irade ve kendini dayatma mıdır?

Şimdi, Plotinos yaşayan ve canlı olan bedenleri Ruh'un doğal bir fonksiyonu olarak düşünür. Ona göre ruhun maddi dünyayı biçimlendirmesindeki ve yönetmesindeki etkinliği, bütünüyle iyi ve kutsal bir etkinliktir. Maddi dünyanın üretimi, temaşanın eyleme taşmasıdır. Böylece Ruh'un bedenle ilişkisi, Plotinos'a göre, evrensel düzenin bir parçasıdır.

“Dünyada her şey tek bir sebebe bağlı kılınarak belirlenmiştir. Sükunet kadar düşme ve yükselme de düzenlenmiştir. Biz bunu, aynı zamanda ruhların Kozmos'un düzeni ile uyumundan dolayı biliriz. Onlar bağımsız değildirler. tersine düşmeleri vasıtasıyla kendilerini ilişkiye sokarlar ve bundan böyle kozmik devinimle (dünyanın dairésel hareketi ile) uyum içindedirler. Onların kaderleri, yaşam deneyleri, seçmeleri, reddetmeleri, yıldızların işaretleri vasıtasıyla bildirilir. Bu uyum tek bir melodik temaymış gibi yükselir: Herşeyin kendisi vasıtasıyla tanımlandığı müzik, harmoni, bu hakikatin en iyi tanığıdır”¹⁹⁴.

Böylece Plotinos için Ruh'un bedene doğru hareket etmesi Ruh'taki bir kusurun değil, aksine onun mükemmelliğinin bir sonucudur. Ruh, *Nous*'u temaşa ederken, oluş yasasının zorunlu sonucu olarak taşar ve maddi dünyayı yaratır.

“O, belirlenen zaman geldiğinde, bir haberci tarafından çağrılmış gibi kendisi için hazırlanan bedene düşer”¹⁹⁵.

O halde aşırı animizmini anımsayarak Plotinos'a sormamız gerekiyor: Ruh'tan yoksun hiçbir şey var olamayacağına¹⁹⁶ ve

¹⁹³ IV.4.16

¹⁹⁴ IV.3.12

¹⁹⁵ IV.3.12 - VI.7.9

onun kavranılır dünyadan çıkışı zorunlu bir sürecin sonucu olduğuna göre, Ruh'un bütünüyle kavranılır dünyadan çıkıp, bu aşağı dünyaya girdiğini söyleyebilir miyiz? Hayır diyecek Plotinos. Çünkü,

"Ruh kendisini onların içine tamamen atamaz. Kendisinin Nous'a bağlanan ve kendi Aklını kuran kısmının, kendinde hareketsiz kalmasına izin verir"¹⁹⁷.

Evrensel Ruh, ona göre, duyu dünyasına girmez, tersine yukarıda kalarak bu dünyayı yaratır, düzenler. Plotinos, bu konuda, maddi evrenin yaratıcısının kötü olduğunu savunan Hristiyan Gnostiklere karşıt bir pozisyonudur. J.M. Rist'e göre o, kozmosun erdemini övmesi ve Ruh'un onun yaratıcısı ve düzenleyicisi olarak öneminden söz etmesi bakımından neredeyse bir Fransiskendir¹⁹⁸. Plotinos, Gnostiklerin, Evrensel Ruh'un zayıflamış ve dünyaya girmiş olduğu, moral bir kusura sahip olduğu görüşüyle mücadele eder. Gnostiklere göre Evrensel Ruh kötüdür ve maddi evren onun kötülüğünün sonucudur, kötü bir hapisanedir. İnsan daha yüksek bir dünyadan tinsel gücün düşmesi, azalması sonucu bu dünyaya gelmiştir ve *gnosis* yoluyla bu dünyadan kurtulmaya çalışmalıdır. Plotinos, II. Ennead'ın 9. tezinde Gnostiklerle tartışır ve bu tartışma boyunca, Evrensel Ruh ve bireysel ruhlar arasında ayırım yaparak, saf formun alanına yükselebile ya da maddeye gömülme gücünü bireysel ruhlara atfeder. Ayrıca ona göre Evrensel Ruh'un duyuşal dünyayı üretmesinin nedeni moral bir azalma, düşme değildir.

"Eğer böyle olsaydı, o zaman Ruh kökenini unutacaktır ve eğer kökenini unutursa yaratamayacaktır. Çünkü yaratım temasının sonucudur"¹⁹⁹.

Plotinos, Evrensel Ruh'un daima yukarıda kaldığını, maddeyi, onunla herhangi bir fiziksel teması olmaksızın aydınlattığını²⁰⁰

¹⁹⁶ IV.5.7

¹⁹⁷ V.2.1

¹⁹⁸ Rist J.M., *Plotinus: The Road to Reality*, s.112

¹⁹⁹ Plotinos, *The Enneads*, II.9.4

²⁰⁰ IV.8.4; III.9.5-5; IV.8.7

ve duyusal dünyanın *Nous*'un kavranılır dünyasının bir imajı olduğunu sık sık vurgular ve der ki;

“bu imaj bir düşünce ya da planlama olmaksızın zorunlu olarak varlığa gelmiştir; kavranılır olan son olamaz. Çünkü o, biri kendisine, diğeri başka bir şeye yönelen ikili bir etkinliğe sahiptir. O halde ondan sonra gelen bir şey olmalıdır. Çünkü yalnızca bütün şeylerin en güçsüzü olan kendisinin altında hiçbir şeye sahip değildir”²⁰¹.

O halde, duyusal evren, Gnostiklerin düşündüğü gibi kötü değildir; bir tinsel varlığın kaprisinin ürünü ya da talihsiz bir hata değildir.

Ancak Plotinos duyusal dünyanın üretimi konusunda her zaman rasyonel bir tavır almaz. O pek çok pasajda, şimdiye kadar göstermiş olduğumuzun tersine, Ruh'un atılğanlığından ve kib-rinden söz etmektedir:

“Ruhlar kendi imajlarını Dionysos'un aynasındaymış gibi görürler. Bu yüzden en yüce alandan aşağıya doğru atılırlar”²⁰².

Plotinos ruhların bu aşağı dünyaya düşmelerini, bedenlere gömülmelerini, bu defa, Ruh'un tercihi olarak sunar görünmektedir. Kendi ürettiği imaj tarafından cezbedilen, duyusal şeylerin cazibesi ile büyülenen ve aldatılan Ruh²⁰³ kendisini maddenin aynasında seyrederek ve Narkissos gibi, kendi imajına aşık olarak, ontik ve moral anlamda kendisinden daha aşağıda olan bu imaja doğru atılır. Aşk (*Eros*) gelenek tarafından kendisine verilen birleştirici işlevini bir kez daha yerine getirir ama bu defa negatif yönde... Böylece Ruh'un bedenle birleşmesi gerçekleşir.

“Bedenlerine hapsedilen ruhlar, büyülu bağlarla bağlanırlar ve tamamen bedensel varoluşun kaygılarıyla zapt edilirler”²⁰⁴.

Plotinos'un duyusal dünyaya ilişkin ilk kavrayışında soru, Ruh'un kendisi vasıtasıyla dışarıya yayıldığı sonsuz sürece (oluşa) ilişkindir. Ruh'un duyusal dünyaya düştüğüne ilişkin

²⁰¹ II.9.8

²⁰² IV.3.12

²⁰³ IV.6.3

²⁰⁴ IV.3.17

görüşleri söz konusu olduğunda ise, artık Ruh'un kendisini tinsel yaşamın akışından ayırdığı ve somut hale getirdiği pozitif ve geçici bir basamağı düşünmemiz gerekiyor. Bireysel ruhlar, daha bağımsız bir yaşam arzuluyorlarmışçasına kendilerini tinsel dünyanın kutsal birliğinden ayırmaktadırlar. Bu, tinsel akışının kesintiye mi uğraması anlamına mı gelmektedir?

"Ruhlar, her biri bağımsız olarak var olmayı arzuladığı için, evrenden, onun parçalarına geçerler. Ruh, bir başkasıyla oturmaktan bıkar ve kendisine çekilir. İlgisini kavranılır olana yöneltmeksizin, geri çekilen ve bütünden ayrılan tek bir nesne üstünde toplayan Ruh, bütün diğerlerinden geri çekilir. O, bütünden başka yöne döner ve özel nesnesini (güçlkle) yönetir. Ruh artık bu nesne ile ilişki içinde kavranılır ve onun içine gömülür. Bu yüzden kanatların kaybı olarak adlandırılan şey meydana gelir"²⁰⁵.

Artık Ruh tarafından canlandırılan, aydınlatılan beden, Ruh için bir mezar, bir hapisane olacaktır. Ruh'un cesareti ve kibri yüzünden bu dünyaya düşüşü, kendisini tinsel akıştan ayırması, böylece Ruh için bir ceza, bir sürgün anlamına gelecektir. Kaynağını unutarak, kendi yarattığı imaja aşık olan ve bedene düşen Ruh, Plotinos'a göre, ilahi bir varlık olmasına rağmen, kendi güçlerinin ve kendisinden sonra geleni, duyusal dünyayı, düzenleme eğiliminin stresi altındadır ve iradi bir atlama edimiyle duyusal alana nüfuz etmiştir²⁰⁶.

Brehier, Ruh'un, kendisi vasıtasıyla bedeni canlandığı doğal ve zorunlu edimi, onun, kendisi vasıtasıyla bedenle birleştiği edimden ayırdetmemiz konusunda bizi uyarır²⁰⁷. Plotinos'a göre, Ruh, kendisinin maddede bir imajını meydana getirdiği zaman, henüz kendi mekanını terketmemiştir.

"O hala kendi özel mekanında, aracı bölgededir. Fakat o, kendi imajına bir ikinci bakış fırlatır ve ona bu ikinci bakış vasıtasıyla şekil verir ve tatmin olarak ona iner"²⁰⁸.

²⁰⁵ IV.8.4

²⁰⁶ IV.8.5

²⁰⁷ Brehier E., *The Philosophy of Plotinus*, s.71

²⁰⁸ II.9.2

Ancak, düşüşün gerçekleşmesinde bile, Ruh'un daha yüksek kısmı, kavranılır olanda kalır. Bedenle ilişkisinden dolayı kendi daha yüksek kısmına karşı ilgisiz olan, kendi yansımasına çekilen, Ruh'un daha aşağı kısmıdır. Dolayısıyla Brehier'in uyarısını da dikkate alarak diyebiliriz ki, Ruh'un biri zorunlu, diğeri iradi olan söz konusu iki edimi, onun iki kısmı ile ilgilidir.

Şimdi, düşmenin yalnızca Ruh'un bedende mevcut olmasından ibaret olduğunu söyleyebilir miyiz? Yoksa, Ruh'un kendisinden dolayı, kendisini bedeninin arzularında kaybettiği bir moral alçalma mıdır düşme? Plotinos düşmenin bu iki anlamını ayırtetmeye çalışır. Şimdiye kadar göstermeye çalıştığımız gibi, **Enneadlar**'ın kimi pasajlarında Ruh, daha iyi bir durumdan suçlu olarak düşmüş gibi görünür. Fakat aynı zamanda, bu düşme bütünü iyiliği için zorunlu gibidir. Başka bazı pasajlarda ise, düşme Ruh'un kozmik düzende oynaması gereken rolün kaçınılmaz sonucudur. Ancak, düşmenin daha iyi bir durumdan daha kötü olana doğru moral bir düşüş olmadığını düşünsek bile -ki bu da Plotinos'un kozmolojisi ile tutarlı bir varsayım olmaz- onun daha iyi bir durumdan ontik bir azalma olup olmadığı sorusu cevaplanmadan kalacaktır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Plotinos, bir platoncu olarak, Ruh'un beden olmaksızın daha iyi olduğunu, kavranılır dünyada kalmasının Ruh için daha iyi ve istenilir bir durum olduğunu reddetmeyecektir.

Plotinos, Evrensel Ruh'un, evreni, lekelenmeksizin, maddeyle her hangi bir temasa girmeksizin yönettiğini gösterme çabasıdır.

“Yalnızca Evrensel Ruh'u yukarıda bıraktıktan sonradır ki, bireysel ruhlar bu dünyadaki kötülüğe düşerler”²⁰⁹

Plotinos'a göre, Evrensel Ruh asla daha aşağı etkinliklerde rol almaz. O, kötülük tarafından etkilenmeden, salt bir temaşa durumunda, *Nous*'ta sabit kalır. Bireysel ruhlar için kötülüğün başlangıcı, onların cesaretidir, kendi-merkezli olma arzularıdır. Ruh'un temel günahı, kendisini ezeli oluştan ayırması ve böylece maddi dünyanın tikelliğine gömülmesidir. O halde tekrar-

²⁰⁹ IV.8.4

layalım: Duyusal dünyada gördüğü güzelliği elde etmek için bu dünyaya atlayan, Ruh'un üst kısmı değil, daha aşağıda olan 'spontan' kısmıdır.

Şimdi, Plotinos'un duyusal dünyaya ilişkin bu iki açıklama modeli birbiriyle nasıl uzlaştırılacak? Plotinos bu karşıtlığı aşma, düşüncelerine tutarlılık kazandırma çabasında başarılı değildir. Ancak onun düşüncesini yönlendiren temel kaygıyı, bir yandan felsefi bir söylem kurma, öte yandan da çağına damgasını vuran dinsel problemlere, bir çözüm sunabilme kaygısını anımsarsak, bu çelişkinin, nihai çözümlemeye, felsefe ve dinin insan ve evren kavrayışları arasındaki daha derin bir çelişkiden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim bu karşıtlık Plotinos'un yaşadığı dönemde henüz açık bir şekilde kendisine işaret edemememize rağmen daha sonraki yüzyıllarda, akıl-iman ilişkisinin ne olduğu sorunsalı çerçevesinde ortaya çıkacak ve bütün Ortaçağ Hristiyan ve İslam felsefesinin merkezinde yer almaktadır.

Şimdi asıl problemimize dönelim. Plotinos'un oluş teorisinde Ruh kavranılır dünyadan duyusal dünyaya yayılan hipostazlaştırılmış bir tinsel etkinlik, bir güç olarak tasarlanıyordu. Plotinos Ruh'ta, biri *Nous*'un temasına yönelen, diğeri bedenle ilişkili olan ve bir diğeri de aracı olan üç kısım ayırdeder.

"Ruhumuza gelince; biz, onun kısmen daima yukarıda kaldığını, kısmen bu dünyaya ilişkin şeylerle ilişkili olduğunu, kısmen de bir ara-zemine yerleştiğini savunmaktayız"²¹⁰.

Ruh'un bu üç kısmı, sırasıyla tinselliğe, irrasyonelliğe ve rasyonelliğe işaret etmektedir. Daima *Nous*'ta kalan kavranılır Ruh vasıtasıyla insan kavranılır gerçeklikleri temaşa edebilir. Bu en yüksek Ruh rasyonel Ruh'u aydınlatır. Plotinos Ruh'un bu üç kısmına bağlı olarak insanda da üç kısım ayırdeder: Kavranılır insan, rasyonel insan ve irrasyonel insan. Her bir birey bu üç dereceye de sahiptir.

"En aşağı insan onların hepsine sahiptir, kendisini onlarla özdeşleştirmesi anlamında değil ama onlarla ilişki içinde olması anlamında. Bazılarımız bu en aşağı düzey vasıta-

²¹⁰ II.9.2

şıyla eyleriz. Bazılarımız ikinciden de bir şey alır; bazılarımız ise birinciden de birşeyler alır. Her bir insanın **kendi**, kendi etkinliğinin ilkesi tarafından belirlenir”²¹¹.

O halde Plotinos’a göre her insan bu varoluş skalasında seçimine uygun düzeyde yaşayacaktır. Inge’nin altını çizdiği gibi, insan, seçimine bağlı olarak saf dışsal yaşamı da yaşayabilir; çıkarsamalı aklıyla uyum içinde de yaşayabilir, insan-üstü bir varlık planında *Nous*’un yaşamını da yaşayabilir. Demek ki, insan hipostazlaştırılmış Ruh’ta çeşitli düzeylerde var olabilir, kendisini onun daha yüksek kısmından ayırabilir. İnsanın tinsel durumu onun ruhunun rasyonel kısmı “*ego*”yu oluşturur. Böylece *ego* kendi yansımasına çekilerek, kavranılır olanla ilgisini kesebilir. Bizim bireyler olarak kişiliğimiz, Ruh’un rasyonel kısmında yani çıkarsamalı aklın etkinlik düzeyindedir. Çünkü duysal yaşam insanın altında bir yaşamdır. *Nous*’un yaşamında ise insan dünyevi varoluşun bütün sınırlarının ötesine geçer. İnsanın bedendeyken, *Nous*’un yaşamını sürekli olarak yaşaması imkansızdır. O halde şimdi Ruh’un duysal dünya ile ilişkisini bu bağlamda ele alalım.

Plotinos’a göre Ruh’ta hareket ya da düşme yoktur. Ruh tarafından aydınlatılmak üzere ona doğru ilerleyen bedendir.

“Bedenin Ruh’un doğasına katılması Ruh’un kendisinden ayrılıp bu dünyaya geldiği anlamına gelmez...”²¹².

İşte çatışmanın çözülme noktası budur. Plotinos için, Ruh’un düşüşü denilen şey bedenin Ruh’un yaşamına katılması demektir. Düşme bir yerden bir yere hareket etme değildir. Plotinos için, o, bedenin Ruh’un yaşamına katılması anlamında, beden ve Ruh’un birleşmesidir. Bu, Ruh’un etkinliğinin evrensel olmaktan çıkıp, yalnızca kendisine katılan tikel bir bedenle ilişkiye girmesi anlamına geleceğinden, Ruh için kötü bir şeydir. Böylece **kendimiz** ve evrensel Ruh arasında bir kesinti yaratırız. Ancak bu kesinti kavranılır ve duysal dünyalar arasındaki gerçek sürekliliği engellemez. Bedenlerle ilişkide bizim kendi etkinliğimiz ve kendi öznel tinsel tutumumuz söz konusu ol-

²¹¹ VI.7.6

²¹² Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol.I, s.247

duğu için, kesinti yalnızca bizim için vardır. Çünkü yukarıda saf temaşa öznesi olarak kalmak da, bedenlerle ilişkiye girmek de, ruhumuzun spontan kısmına ait etkinliklerdir. Böylece Plotinos'ta tinsel etkinliğin ana hatları şeylerin hakiki düzeni tarafından verilmesine rağmen, bu etkinliğin kendisi evrensel düzenin yasalarına tâbi değildir. Çünkü tinsel tutumumuzu oluşturan, ruhun orta kısmı olan rasyonel ruh, **ego**, istediği yönde etkinliğini sürdürebilme spontan yetisine sahiptir. Plotinos bu bakımdan stoacı mutlak determinizm anlayışını reddeder. Çünkü ona göre, bireysel ruh bir dereceye kadar özgürdür ve kendi eylemlerinden sorumludur²¹³.

Şimdi temel sorgulama konumuza geri dönerek, tartışmaya bir nokta koyalım. Plotinos'a göre, Ruh'un duyusal dünyaya düşmesi, onun ilk mekanından yerel ya da maddi bir ayrılması anlamına gelmeyecektir. Ayrılma tinseldir ve tinsel ayrılma, Inge'nin ifadesiyle güzel ve iyi bir yaşam ile yalnızca uyum içinde değildir, tam da böyle bir yaşamın şartıdır. Ruh'un bedenle birleşme nedeni, ister şeylerin doğasından gelen zorunluluk olsun, ister Ruh'un kendi iradi edimi ya da özgür bir çekim; ister onun kendisinden aşağıdaki varlık düzeyine güzellik ve düzen verme arzusu... Sonuçta Ruh duyusal olanla, **burada** ve **şimdi** olanla temas halindedir ve bu temas ona, kavranılır dünyanın bir üyesi olduğunu unutturmuştur. Artık ilgilenmemiz gereken asıl problem bedenle ilişkisinden dolayı kendi özüne yabancılaşan Ruh'un "evine" geri dönüşünün nasıl gerçekleşeceği.

²¹³ VI.4.16

III. BÖLÜM

AŞKIN DİYALEKTİĞİ

Çalışmamızın şimdiye kadarki bölümünde, Plotinos'un oluşa ve dolayısıyla gerçekliğin üç farklı düzeyine (Bir, *Nous*, Ruh) ilişkin açıklama modelini inceledik. Bu inceleme sonunda elde ettiğimiz malzeme bize gösterdi ki, Plotinos, Ruh'un, nihai ilkesi, kaynağı olan Bir'e geri dönmesini mümkün kılacak koşulların metafiziksel garantisini, gerçekliğin her düzeyinde yeniden vermektedir. Başka deyişle, Plotinos'un metafizik kavrayışı, Bir'likten çokluğa doğru her adımda, Ruh'un ilkesine geri dönme imkanını saklı tutmaktadır. Bu metafiziksel garanti hangi kavrayışlar vasıtasıyla verildi? Öncelikle oluş yasasının bizzat kendisi vasıtasıyla... Bu yasa uyarınca, daha yukarıda olan, kendisinden sonra gelenin ilkesi, sebebi durumundadır. Ürünün tek aslî edimi ilkesini temaşa etmektedir. Yine, oluştaki kozmik hareketin etik karakterinden dolayı, daha yukarıda olan, daha aşağıda olan için 'iyi'dir. Böylece Ruh'un ilkesi ve 'iyi'si *Nous*'tur. Sebep ile ürün arasındaki bu ilişki tarzı, ürünün kendisine sebep olan ilkeyi bilmesini mümkün kılmaktadır. İlkenin bilinmesi, ürünü, kendisi için iyi olana doğru harekete geçirecektir. Çünkü ilkesini temaşa eden daha alt aşamadaki varlık, ondaki iyiliği ve mükemmelliği görünce kendi **eksikliği**ni duyumsayarak mükemmelleşmek isteyecektir. O halde temaşa edimi, bir yandan, dolaysız olarak, varlığın taşmasına neden olurken, bir yandan da varlığın ilkesi ile bağını güven altına almaktadır. Çünkü temaşa sevilen nesneye yöneliktir. Bu temaşa esnasında ilkesinin aşkıyla dolan varlık bu aşkın ürünü olarak kendisinden sonra geleni yaratırken, aşkının nesnesi olarak da sevgilisine yaklaşmanın yollarını arayacaktır. Ruh'un

metafiziksel yolculuğunu gerçekleştirme imkanı, ikinci olarak, **kesintisiz tinsel yaşam kavrayışı** ile mümkün kılınır. Varlıkların **bir** olmaktan asla kesilmediğine, tersine, Bir'in farklı düzeylerdeki görünüşleri olduğuna işaret eden, tinsel yaşamın kesintisizliği kavrayışı, varlıklar arasındaki **sürekliliği**, **geçişliliği** ve **birliği** ima etmektedir. Yine, Plotinos'un sisteminde yeniden kavramsallaştırılan stoacı **evrensel sempati teorisi**, varlıklar arasındaki **birliği** her defasında yeniden kurar. Bu teorinin Plotinos tarafından bir tür **monadizme** dönüştürülmesi her tikel varlığın bir mikrokozmos olarak kavranılışına izin verir. Böylece her tikel varlığın potansiyel evrenselliği kavrayışı, tikel ile evrenselin nihai **özdeşliği** vurgusunu taşır. Bunlara bir de Plotinos'un Ruh teorisinin bizzat kendisinden dolayı eklenen bir başka güvence de Ruh'un gerçekliğinin her düzeyini baştan başa katedebileceği "ayrıcalıklı" bir yeti ile donatılmasıdır. Ayrıca Ruh'un **ölümsüzlüğü**, kavranılır ve duyusal dünyalar arasındaki **aracı varlık** olarak konumlanması, onun daha yukarı kısmının asla **kendi sferini terketmemesi**; bunların hepsi, Ruh'un geri dönmesine olanak sağlayacak bir temkinliliğin ürünü gibi görünüyor.

Şimdi sormamız gereken bir soru var: Böyle bir temkinliliğin gerisinde yatan kaygı nedir? Daha açık bir deyişle, duyusal dünyanın üretimi ve Ruh'un bu dünya ile ilişkisi evrensel düzeyin zorunlu sonucu olduğuna göre, niçin Ruh'a ilkesine geri dönme imkanı (daha doğrusu **şansı**) tanınmaktadır? Ya da Bir'likten çokluğa gidişin sorumlusu bizzat Bir'in mükemmelliği olduğuna göre, yani **çokluk** nihayetinde **mükemmelliğin** ve **iyiliğin** bir ürünü olduğuna göre, mükemmel olan bir varlık **kötü** bir şey meydana getiremeyeceğine göre, farklılaşmış birlik olan Ruh'un, farklılaşmamış ilk Birlik'e geri dönmesini besleyen metafiziksel temel nedir? Sorunun cevabını Plotinos'un duyusal dünya tasarımı, yani **çokluğun**, **başkalığın** bizzat kendisinde aramamız gerekiyor. Eğer duyusal dünya Ruh için yaşanılır bir mekan olma niteliğine sahipse, o zaman ortada Ruh'un bu dünyadan kurtularak, ilkesine geri dönmesi gibi bir problem kalmayacak; ve biz Ruh'un yolculuğunda başka dinamikler arayacağız. Yok, eğer duyusal dünya mükemmel bir

varlıktan taşan mükemmel bir varlığın, Ruh'un ürünü olmasına, onun tarafından biçimlendirilmesine ve aydınlatılmasına rağmen, kötü bir mekansa, o zaman da Ruh'un kaynağına yükselişinin meşru zeminini tespit etmiş olacağız. O halde şimdi sorumuz duyusal dünyanın doğasının ne olduğuna ilişkin olacak.

Şimdi, biliyoruz ki Plotinos için duyusal dünya, gerçek dünyanın, *cosmos neotos*'un bir imajı, kopyasıdır. O, ister iradi bir edimin sonucu olarak düşünölsün ister evrensel yasanın zorunlu sonucu olarak, sonuçta Ruh'un, bu tanrısal varlığın, kendi ilkesini temaşa etmesinin ürünüdür. Evrensel Ruh'un enerjisi bu dünyanın derinliklerine nüfuz etmiştir. Bu, dünyanın, kavranılır dünyanın imajında ifade edilmesi demektir. Bu nedenle Plotinos'a göre kavranılır dünyanın imajı olarak, İyi'den yayılan ışığı, aydınlığı alan duyusal dünya bir **bütün** olarak iyidir. Bu dünyada var olan her şey, kavranılır dünyada bir ideaya karşılık düşer. Plotinos, duyusal dünyanın, kavranılır dünyanın maddi düzeydeki **mümkün en iyi imajı** olduğunu düşünür. Bu nedenle duyusal dünya, imaj olması bakımından, arketipinin iyiliğine olmasa da mümkün en iyi imajın iyiliğine sahiptir. *"Doğanın kendisi, açıkça ilahi alandan, iyilik ve güzellikten taşmıştır"*²¹⁴. O halde, duyusal dünya, kökeni kadar olmasa da, kökeninden dolayı kutsaldır, iyidir ve güzeldir.

Plotinos'un duyusal dünyanın moral değeri konusunda Gnostiklerle polemiğinden söz etmiştik. Gnostikler duyusal dünyayı kötü bir Demiorgos'un etkinliğinin ürünü olarak düşünüyorlar ve insanın bu kötü dünyadan kurtuluşunu sağlayacak bilgiye, "*gnosis*"e sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Onlara göre, duyusal evrende, ruhun sürgün edildiği bu kötü hapishanede, kendisine düşman güçler tarafından kuşatılmış olan insan "*gnosis*" yoluyla bu dünyadan kurtulmaya çalışmalıdır. Plotinos, dünyadan kaçmayı öğütleyen Gnostik teoriyi, dünyanın mükemmel ve iyi bir Tanrı'nın ürünü olduğu, bu nedenle, yani kökeninden dolayı, kötü olamayacağı düşüncesinden hareketle eleştirir. Duyusal dünya parça parça değil, bir **bütün** olarak meydana gelmiştir. Onun meydana gelmesi tinsel yaşamı

²¹⁴ III.5.1

kesintiye uğratmamıştır. Duyusal dünya ilk durumunda Mutlak Birlik olan tinsel yaşamın farklılaşmış birliğine karşılık düşer. Bu nedenle, Plotinos'a göre, ona kusur bulanlar, onu parça parça düşünme yanılışına düşerler.

“Eğer bu dünya hiçbir güzelliğe sahip değilse, kaynağı da değildir. Öyleyse ondan taşan bu dünya onun güzelliklerine sahip olmalıdır”²¹⁵.

Plotinos'a göre, nasıl ki bir kişiyi sevmek ona yakın olan her şeyi sevmekse, aynı şekilde Tanrı'yı sevmek de onun ürünlerini sevmeyi gerektirir. Bu dünya kendisine sebep olan Tanrı'dan dolayı değerlidir, tanrısallığın izlerini taşır. Bu nedenle, Plotinos'a göre, içerdği tanrılarla birlikte bu dünya kavranılır dünyadaki güzelliğin ve uyumun duyulur bir ifadesidir. Kavranılır dünyanın duyulur düzeydeki ifadesi olduğuna göre, bu dünya kavranılır dünyadaki güzelliğin yansımaları ile, düzenle, uyumla, yaşamla dolu olacaktır. “Eğer” der Plotinos, bu dünyadan kaçmayı öğütleyen Gnostiklere, “*dinlerseniz, onun kendisi hakkındaki sözlerini işiteceksiniz*”.

“Ben bir Tanrı tarafından yapıldım. Ben bu Tanrı'dan, yaşayan bütün şeylerin üstünde mükemmel olarak meydana geldim, kendi kendime yeterliyim, ve hiçbir şeyden yoksun değilim; çünkü her şey bendedir; bitkiler, hayvanlar yaşayan bütün şeylerin doğası, pekçok Tanrı, Daimonlar, yüce ruhlar ve erdemleri bakımından mutlu olan insanlar... Dünyanın tüm bitkiler ve hayvan türüyle güzelleştirildiği, ruhun gücünün denize ulaştığı, ama tüm hava, eter ve bütün gökyüzünün ruhtan yoksun kaldığı doğru değildir. Yukarıda yıldızlara ve göklerin düzenli sonsuz hareketine (...) yaşam veren bütün iyi ruhlar oturur... Bende var olan bütün varlıklar İyi'ye ulaşmaya çalışır fakat her biri kendi kapasitesi ölçüsünde ona ulaşır. Çünkü bütün gök ona bağlıdır, benim bütün ruhum ve benim her parçamdaki Tanrılar ve bütün hayvanlar, bitkiler, hatta sizin cansız olduğunu düşünebileceğiniz herşey... Bazı şeyler yalnızca varlığa katılıyor gibi görünür, diğerleri Yaşam'a, diğerleri daha tam olarak Yaşam'a, ki bu yaşamda onlar duyu-algısına (duyuma) sahip

²¹⁵ II.9.17

tirler. Diğerleri akla ve diğerleri evrensel yaşama sahiptir”²¹⁶.

İşte Plotinos’un duyusal dünyası! O tanrısal kökeninden dolayı kutsaldır. Herşey canlıdır bu dünyada, çünkü herşey kendi kapasitesi ölçüsünde İyi’ye katılır. Plotinos’ta, Leibniz’in daha sonra söyleyeceği gibi Tanrı’nın “önceden yerleştirdiği uyum” nedeniyle değil, ama İyi’nin ışığı varlığın her aşamasına ulaştığından bu dünya, kavranılır dünyadaki uyum ve düzeni yansıttığı ve evren her parçasında sempati ile bir arada tutulduğu için **mümkün maddi dünyaların en iyisidir**. Duyusal dünyaya ilişkin bu kavrayışı dillendiren ilk filozof Plotinos’tur. Plotinos’un evreninde var olan her şey, yaşayan organizmasının **logosuna** uygun olarak hareket eden evrenin büyük dansına katılır. Var olan şeyleri bir arada tutan, birbirlerine benimseten bu büyük dansta, tıpkı bir dansçının dansı gereği organlarını eğip bükmesi gibi, şeyler de evrensel hareketin her figürüne uygun olarak pozisyon değiştirirler. Yaşayan şeylerin her biri, “*dans figürlerinin zengin çeşitliliği içinde*” tek bir balenin tam ve mükemmel olarak gerçekleştirilmesine hizmet eder²¹⁷. **Burada** ve **şimdi** çeşitlilik içinde var olan şeylerin, hep birlikte gerçekleştirdikleri **Ezeli-ebedi tek bir** danstır bu... Güzelliği arayan insanın, aşkını duyusal olana, **burada** ve **şimdi** olana yöneltmesini bile affettirecek bir dans... Çünkü aslında **burada** ve **şimdi** olanı ezeli-ebedi bir şimdiye taşıyan, onu **kendinde güzele** bağlayan, İyi tarafından aydınlatılan bir danstır evrenin dansı.

Plotinos’un duyusal dünya tasarımı özünde platoncudur. Ancak duyusal dünyayı övmeye, Platon’daki isteksizlikten eser yoktur onda; ve bu bağlamda Pagan düşüncesine Platon’dan daha sadıktır. Plotinos’un duyusal dünyanın güzelliğine ilişkin görüşleri idealist estetik kuramları için hareket noktası olmuştur. Nitekim, Ernst Bloch, “*Hegel’in estetikteki ustası aslında Plotinos’tur yoksa duyusal fenomeni küçümseyen Platon de-*

²¹⁶ III.2.3

²¹⁷ III.3.5; II.5.3

*göl*²¹⁸ derken, Hegel estetiğinin Plotinosçu kaynağına dikkat çekmektedir. Ancak Hegel, duysal fenomendeki güzelliğin özün. hakiki güzelliğin bir gölgesi olmadığı tersine bizzat kendisi olduğu görüşüyle, Pagan düşüncesine sadakatte Plotinos'un da önüne geçmiştir. Çünkü Plotinos, Hegel'in tersine duysal fenomende kalmayacak ve duysal güzellikten kendinde Güzel'e, estetik görüden mistik görüye geçerek, duysal fenomendeki güzelliği, tinselliğin duysal alandaki bir ışınması, yansıması olarak kavrayacak ve aşkını duysal fenomenin büyüünden kurtararak, hakikatin bizzat kendisine yöneltecektir. Ancak ileride göreceğimiz gibi bu, insanın tanrılaşma serüveninin yalnızca başlangıcıdır Plotinos için...

Plotinos, tinin dünyada ışınmasını sağlayan kavranılır gerçekliklerin doğal mekanının kavranılır dünya olduğunu söyleyecektir. Böylece Evrensel Ruh ve bizim bireysel ruhlarımız, daha genel olarak bu dünyada İlahi olana ilişkin her şey, daha yüce bir gerçekliğe ait olarak tasarlanır Plotinos'ta. Dünya, yabancı bir mekandır onlar için. Dolayısıyla, bu dünyadaki kavranılır gerçekliklerin asıl mekanlarına geri dönmeleri gerekecektir. Ama duysal dünyayı canlandıran Evrensel Ruh olduğuna göre, duysal dünyada var olan herşey kavranılır dünyadaki bir ideye karşılık düştüğüne göre, duysal dünyanın niçin yabancı bir mekan olarak tasarlandığını sormamız gerekiyor Plotinos'a... Madem ki duysal dünya tanrısal düzeni ve iyiliği yansıtıyor, madem ki o, kavranılır dünyanın mümkün en iyi imajı, o halde neden Ruh yabancı bir mekanda olsun? Duysal dünya bir bütün olarak Ruh'tan taşmadı mı? O halde Ruh'ta, Ruh'u kendisine yabancılaştıran bir öğe olduğunu mu düşünüyoruz? O zaman Ruh, özü gereği kendisine yabancı olmaz mı? Hayır, Plotinos ruhun saf olduğunu düşünür. O halde duysal dünyayı Ruh'a yabancı kılan ne olabilir? Çünkü diyecektir Plotinos, bu dünya tüm güzelliğine rağmen eksiktir, gelip geçicidir, güçsüzdür... Evet, duysal dünya, Bir'in farklılık içindeki birliğinin taşıyıcısıdır ama farklılığın kendisi, Bir'den uzaklaş-

²¹⁸ Bloch E., *Sujet-Objet éclaircissements sur Hegel*, Gallimard, 1977. s.259

manın, birliksiz çokluğa düşmeden önceki en alt düzeyidir. Bu dünya eksiktir, çünkü bu dünya, İyi'nin ışığının ancak soluk yansımalarını almaktadır. Kavranılır dünyada, hiçbir değişme, bozulma, güçsüzlük olmamasına rağmen, duyusal dünyada bunların hepsi mevcuttur. Üstelik kavranılır dünyanın üyesi olduğuna göre, Ruh, duyusal dünyanın eksikliğinden sorumlu olamaz. Bu durumda geriye bir tek olasılık kalıyor. Tüm güzelliğine ve tanrısallığına rağmen duyusal dünya, kendisini kötü kılan, kavranılır dünyada olmayan bir öge mi içermektedir? Evet diyecektir Plotinos, *"Bu dünya karışmıştır, ama orası saftır"*²¹⁹. O halde, duyusal dünyanın bileşenlerinden biri tanrısallık bir varlık olan Ruh olduğuna göre, onu kötü kılan ikinci bileşen ne olabilir? Verilebilecek tek cevap var: **Madde**.

"İlkten sonra gelen bir şeyin varolmasının zorunlu olması gibi, bir sonuncunun da olması zorunludur. Bu sonuncu olan, kendisinde İyi'den hiçbir kısıntı olmayan madde-dir"²²⁰.

Plotinos maddeyi İyi'den tam yoksunluk olarak düşünür. Herşey İyi'deki hissesi ölçüsünde ve bu nedenle var olduğuna göre, o halde madde **var-olmayandır**, yokluk anlamında değil ama İyi'den yoksunluk anlamında... Plotinos'a göre,

"onun görünüşteki varlığı gerçek değildir, bir tür geçici saçmalaktır. Böylece onda varlığa gelir gibi görünen şeyler, saçmalıklardır, gerçekte bir yerde var olan ama bir başka yerde yansıtılan aynadaki bir şey gibi, bir hayaldeki hayallerden başka bir şey değildirler"²²¹.

Plotinos'ta madde İyi'nin tam karşıtıdır, negasyonudur. Bu özünde platoncu bir tez. Ama Plotinos, bu kadarla kalmaz, maddeye ilişkin tezine aristotelesçi bir çeşni de katar. Ona göre her varlık madde ve formdan meydana gelir. O halde madde formun tözüdür. Ancak bu tez, kavranılırlar açısından bir güçlük yaratır. Çünkü Plotinos'un oluş öğretisine göre daha yukarıda olan kendisinden sonra gelenin formu, aşağıda olan da kendisinden önce gelenin maddesi olarak tasarlanır. Oysa kavranılır varlıklar aynı

²¹⁹ V.8.7

²²⁰ I.8.7

²²¹ III.6.7

zamanda gerçek varlıklardır. Plotinos bu güçlüğü çözmek için iki tür maddeyi kabul etmek zorunda kalır:

“Kavranılır Düzenin bir Maddesi olduğunu ve bu suretle, ona katılan Varlıkların cisimsel olan, daha aşağı olan Maddeye girmelerinin mümkün hale getirildiğini düşünmeye zorlanırsınız”²²².

Böylece Plotinos kavranılır maddeyi duyusal dünyanın tözü olan maddeden ayırır. Ezeli-ebedi şeylerin maddesi, ona göre, her zaman aynıdır ve her zaman aynı forma sahiptir. Ama varlığa gelen şeylerin maddesi daima farklı formlar alabilir. Demek ki, kavranılır varlıkların maddesi kavranılır maddedir, tıpkı daha sonra kavranılır ve duyusal dünyalar arasındaki aracı varlık olarak kendisinden söz edeceğimiz bir *daimon* olan *Eros*’un maddesinin de kavranılır madde olması gibi...

Varlığa gelen şeylerin tözü olan maddeye dönelim. Plotinos maddeyi, “*kendisi vasıtasıyla görünüşe çıkan şeyin ev sahibi*” olarak tanımlar²²³. Maddenin kendisi formsuzdur, bu nedenle de mutlak çirkinliktir. Çünkü bu dünyadaki her şey forma katılmakla güzeldir. Maddeye yerleşen formlar Plotinos’a göre “*maddileştirilmiş-logoslardır*”. O halde herşeyin kendisi üzerinde yükseldiği bu varolmayan madde sınırsız “*dynamis*”tir, herşey haline gelebilir, her formu kabul edebilir. “*o tözsel varoluşa doğru bir eğilimdir*”²²⁴, böyle olmakla Bir’in, mutlak “*energeia*”nın karşıtıdır. Tözsel varoluşa doğru bir eğilim olmasına rağmen Plotinos’ta madde formla asla gerçekten birleşmez, tersine formun, yalnızca kendisine eklendiği bir **karanlık** olarak kalır.

Yine, Plotinos, orphik-pythagorasçı bir etkiyle maddeyi kötünün de ilkesi yapar. “*Maddenin niteliksiz ve kötü olduğunu söylemek tamamen doğrudur*”²²⁵. Plotinos’a göre kötü, maddenin bir niteliği değildir, tıpkı İyi’nin Bir’in bir niteliği olmaması gibi... Çünkü Plotinos’a göre madde mutlak yoksunluktur ve

²²² III.5.6 ; İki tür madde için bkz. II.4

²²³ III.6.7

²²⁴ I.8.10

²²⁵ II.4.13

yoksunluk ne bir niteliktir ne de nitelendirilmiş bir bütündür. Ayrıca nitelik pozitif bir şey gerektirir oysa madde negatiftir. Plotinos'a göre,

"maddenin nitelendirilmemiş olmakla Niteliğe sahip olduğunu iddia etmek boyutsuzluğun belli bir boyut teşkil ettiğini söylemek kadar saçmadır"²²⁶.

Plotinos'a göre kötülük, forma karşıt olarak, formsuzluktur; varlığa karşıt olarak var-olmayandır, yani maddenin bizzat kendisidir. Madde mutlak olarak kötüdür, çünkü İyi'den hiçbir pay almaz. İyi'nin ışığını almadığına göre, o mutlak karanlıktır aynı zamanda. Üstelik o, İyi'den gelen ışığı, kendisiyle karıştırmak suretiyle görülemez yapar.

O halde şimdi asıl problemimizi hatırlayalım. Ruh'a kaynağına yükselme imkanının niçin verildiğini sormuştuk. Artık Plotinos'un vereceği cevabı biliyoruz. Bu dünya ruh ve maddenin bir karışımıdır. Kötülüğün karışmış olandan kaynaklandığını düşünen Plotinos'a göre duyusal dünya, form veren ilkesinden, Ruh'tan dolayı güzel ve tanrısaldir ama öte yandan tözünden, maddeden dolayı kötüdür. Bu durumda Plotinos'a göre kötülük ve kusur, maddeden gelen yabancı bir ögenin Ruh'a eklenmesidir. Ruh ve beden birleşmesinde, Ruh'a, kendi özünde olmayan yabancı bir öge eklenir ve

"bu birleşmeyle kötü eleman, beden, iyileşir, diğer eleman, Ruh, kötüleşir. Beden yaşama katılmakla iyileşir; Ruh ölüme ve akılsızlığa katılmakla kötüleşir"²²⁷.

O halde Plotinos'a göre, madde, Ruh'un zayıflığının ve kötülüğünün nedenidir. Ve devamla, o, duyusal dünyanın eksikliğinin nedenidir. Bedenle birleşmesi Ruh'un saflığını bozacak ve onu kendi özünde olmayan hazların, acıların, korkuların mekanına hapsedecektir. Plotinos'a göre, bedenle birleşen Ruh,

"çamura saplanan ve artık sahip olduğu güzelliği değil, yalnızca üstüne sıvanan çamuru gösteren bir insan gibidir. Onun çirkinliği, ona yabancı bir ögenin eklenmesinden do-

²²⁶ II.5

²²⁷ I.1.4

layıdır. Kendisini yeniden güzel hale getirmek ve aslında olduğu şey haline gelmek için, kendisini temizlemelidir”²²⁸.

Böylece Plotinos, Ruh'un bu yabancı öğeden, maddi olandan ayrılması gerektiğini düşünecektir. Duyusal dünyanın bileşenlerinden biri tanrısaldır hatta Tanrı'dır; ama diğeri kötülüğün ve karanlığın nedeni olan maddedir; ve madde Ruh'un saflığını yitirmesine, kötüye düşmesine neden olur. O halde Ruh'un, onu hakiki özüne yabancılaştıran duyusal dünyadan kurtulması gerekmektedir. Onun metafizik yolculuğu zorunludur; çünkü Ruh, bu yabancı mekanda, kötülükle içiçe yaşamaktadır ve bu mekan ona, kendi hakiki vatanını unutturacaktır. İyi ama, Ruh niçin, kendisinin bir üyesi olduğu kavranılır dünyayı unutsun? Yoksa, bu dünyadaki kötülükleri benimseyen bir Ruh'la mı karşı karşıyayız? Ayrıca kötülük zorunlu mudur?

Plotinos duyusal dünyanın tinselliğin ışımlarıyla dolu olduğunu düşünüyordu. O, bir yandan bu dünyanın güzelliğine övgüler dizerken, öte yandan da dünyadaki kötülükten dolayı Ruh'un burada kalamayacağına işaret etmektedir. O halde Plotinos'un duyusal dünyaya ilişkin bu ikircikli tavrının nedeni nedir? Bazı yeni platoncu ve hıristiyan asetikler gibi duyusal dünyayı bütünüyle kötüleyerek ve küçümseyerek de amacına ulaşamaz mıydı? Hayır, Plotinos ısrarla duyusal dünyanın güzelliğini vurgulamaktadır. Onun bu ısrarının ardındaki kaygılardan en azından ikisini tespit edebiliriz. Plotinos öncelikle, Ruh'un, kavranılır dünyanın bu **saf** üyesinin, kötülüğe isteyerek düştüğünü kabul etmeyecek, onun duyusal dünyaya atlamasının yine de **iyi bir nedeni** olması gerektiğini düşünecektir. İkinci olarak, Ruh'un bu defa da duyusal dünyadan kurtulması için, kendisine asıl vatanını hatırlatacak bir **uyarıcıya** ihtiyacı olacaktır. Çünkü bu dünyaya bir kez atladıktan sonra artık kendisine yabancılaşan Ruh, böyle bir uyarıcı olmaksızın, unuttuğu asıl vatanını hatırlayamayacaktır. O halde duyusal dünyanın güzelliği hem Ruh'un aldanmasının hem de hakiki özünü hatırlamasının nedeni olarak zorunludur. Duyusal güzelliğin bu ikili işlevi nasıl gerçekleştirdiğine gelince: Plotinos, duyusal dünya-

daki kötülük ve çirkinliklerin, tıpkı bazı mahkumların altın zincirlere bağlanması gibi, güzel zincirlerle bağlandığını düşünür. Böylece kötülükler, kendilerine bağlandıkları güzellikler tarafından örtülür, gizlenir. İşte bu güzel örtü Ruh'u yanıltır ve Ruh, daha doğrusu Ruh'un daha aşağı kısmı -çünkü onun daha üst kısmı asla kendi alanını, kavranılır dünyayı terketmez- duyuşal dünyadaki güzelliğe atlar. Bundan sonra duyuşal güzelliğin ikinci görevi başlayacaktır. Duyuşal dünyaya düşen Ruh, ondaki kötülüğü fark edemeyecek denli kendisine yabancılaşmıştır. Ama yine aynı güzel maske, onun düştüğü bu mekandan kurtulmasında yadsınamaz bir rol oynayacaktır. Duyuşal dünya, insanı, hakiki özünü aramaya yöneltecek imajlarla donatılmıştır. Doğada gördüğü her güzellik, insana eksikliğini duyumsatır ve doğadaki güzele aşık olan insan, aşkının nesnesiyle her kavuşmasında eksiklik duygusuyla örselenir. Çünkü her duyuşal güzellik, bu dünyada taşıdığı anlamın ötesinde bir şeyler ifşa eder. Böylece duyuşal dünyadaki güzellikler Ruh'un yolculuğunun hareket noktasıdır. Çünkü doğadaki güzel, Ruh'a, duyuşal dünyaya yerleşen tanrısallığı duyumsatır. O halde Plotinos'ta duyuşal dünya hem emanasyonun zorunlu sonucu olarak var; hem de bir uyaran olarak, insanı kendisine açan bir aşk nesnesi olarak. Böylece, daha Hesiodos'tan beri birleştirici gücünden söz edilen aşk, Plotinos'un duyuşal dünyaya düşen Ruh'unu çokluğun, parçalanmışlığın hüküm sürdüğü bu duyuşal dünyadan, Mutlak Birlik'e yükseltecek, **farklılık**-içindeki-birliğin **farklılığını** "Bir"leştirecek bir güç olarak işlevini bir kez daha yerine getirecektir. Ancak hemen belirtelim ki duyuşal dünya salt bir veri olarak karşısındadır Ruh'un; o, bu veriden hareketle, çeşitli **basamaklardan** geçerek hakikate de ulaşabilir, bu veriyi gerçek zannederek bütünüyle maddeye de gömülebilir²²⁹ ...

Böylece Plotinos bir kurtuluş öğretisiyle karşımıza çıkar. Ancak kurtuluş öğretisini kendisi üzerinde yükselttiği zeminin problemlerini tüketmiş değildir. Kötülüğün zorunlu olup olmadığını sormuştuk. Şimdi bu soruya cevap ararken de göreceği-

²²⁹ III.5.1

miz gibi, Plotinos'un karanlık ve kötünün ilkesi olarak madde kavrayışı onun, o sarsılmaz monizmini sarsacak pekçok çelişki içermektedir. Önce sorumuzu cevaplayalım. Evet, Plotinos için kötülük iki nedenle zorunlu olacaktır. Öncelikle İyi'den taşma sürecinin bir sınıra sahip olması gerektiği görüşü kötülüğü zorunlu kılar²³⁰. Demiştik ki, *“ilkten sonra gelen birşeyin zorunlu olması gibi bir sonuncunun da olması zorunludur”*. Taşmanın son sınırı maddedir ve İyi'den mutlak yoksunluk olarak madde, aynı zamanda mutlak olarak kötülüktür. İkinci olarak, göstermiş olduğumuz gibi, bir kurtuluş öğretisi geliştirmek için Plotinos'un ona ihtiyacı vardı.

Şimdi, tanrısallığından dolayı duysal dünyayı yücelten ve bu bağlamda Gnostiklerinkine karşıt bir düşünceyi benimseyen Plotinos, “karanlık ve kötünün ilkesi” olan madde kavrayışında Gnostiklerle dil ve düşünce bakımından çarpıcı benzerlikler taşır. Biz bu benzerliklerin neler olduğuyla değil, Plotinos'un düşüncesindeki temel bir çelişkiyle ilgiliyiz. Bu çelişki, herşeyden önce, **var olmayan** ve **pasif** bir **ilke** olan maddenin, duysal dünyadaki tanrısallık düzeni bozacak, Ruh'a asıl mekanını unutturacak ve Bir'in farklılık-içindeki-birliğini tehlikeye sokacak denli **aktif** bir güç, **pozitif** bir ilkeymiş gibi tasarlanmasından kaynaklanıyor. Var olan herşeyin (nihai) nedeni İyi olduğuna göre **var olmayan** bir şey olarak maddenin nedeni İyi olamaz. Öte yandan madde duysal dünyanın meydana gelmesinden önce var olamaz. Plotinos bundan daha fazlasını, onun **şimdi** de var olmadığını söylemektedir. Ama var olmayan bir şey nasıl olur da varlığın tanrısallığına gölge düşürür? O “yokluk” anlamında var olmayan değil, yalnızca İyi'den tam yoksunluk olduğuna göre, İyi'nin enerjisinden, gücünden kurtulan, ona direnen bir ikinci ilke mi var? Bu da mümkün değil Plotinos'ta... O halde **var olmayan** maddeden kaynaklanan **var olmayan** kötünün, **var olmayan varlığını** nasıl açıklayacağız? Çünkü bu dünyada kötülük var, değişme var, bozulma var.

Şimdi, başkalaşmış düzeyi ne olursa olsun Bir'in “Bir” olmağına, kendi gölgesini bile düşürmek istemeyen Plotinos,

²³⁰ Geniş bilgi için bkz. I.8.7

kendisiyle tutarlı kalmak istiyorsa, Bir'den başka bir varlığın varlığını kabul etmeyecektir. Ama öte yandan da Mutlak Varlık'ın Mutlak İyi'nin karşısı, Mutlak Yoksunluk, Mutlak Kötülük olacaktır. Buna karşılık mutlak kötülük, Empedokles'in yok oluş ve değişmenin, bölünmenin ilkesi olarak kendisine işaret ettiği Nefret gibi pozitif, kozmik bir ilke de olamayacaktır. Plotinos'un evreninin tek aktif ilkesi aşk olacaktır. Çünkü Bir Aşktır²³¹ ve Plotinos, Bir'in "Bir"liğini kendisinden aşağıya doğru inildikçe, varlığın her düzeyinde biraz daha farklılaşmış olarak da olsa, aşk vasıtasıyla yeniden güvence altına almaktadır.

Yine Plotinos bu dünyadaki kötülüğü açıklayabilmek için maddeyi kötülüğün ilkesi yapmıştı. Madde var olmayan olduğuna göre, bu durumda kötülük de aslında var olmayan bir şey olacaktır. Böylece Plotinos'ta, dünyadaki kötülüklerin nedeni, İyilik'ten yoksunluktan başka birşey değildir. Daha doğrusu kötülük, bir yanılsamadan, bir hayalden başka birşey değildir... Madde her formu kabul eden sınırsız "*dynamis*" olduğuna göre, kötülük de İyi'nin ışığı kendisine ulaştığı zaman, varolmayışından kurtulup bir varlık olarak gün ışığına çıkacaktır ve o artık kötülük değil, İyi'ye katılan diğer yaşayan şeylerden biri olacaktır yalnızca...

Aslında Plotinos madde konusunda da Bir'i tanımlarken çektiği aynı sıkıntıya düşer. Hatırlarsak o, Bir'in rasyonel olarak tanımlanamayacağını düşünüyordu. Şimdi maddenin de rasyonel olarak tanımlanamayacağını gördük. Ne Bir ne de madde, insan aklının ve söyleminin ve dolayısıyla felsefenin konusu olamadığına göre, insan akılsal yöntemlerle ne Bir'i ne de maddeyi kavrayamayacaktır. Madde var olmayan olarak, zaten insan aklının konusu olamayacaktır. Bir de mutlak aşkınlığından dolayı dile getirilemez, kavranılamaz bir Tanrı olarak kendi ezeli yalnızlığına gömülecektir. Oysa Plotinos dile getirilemez olanı dile getirmek için yola çıkmamış mıydı? O halde Bir'in "bilgisini" bir şekilde mümkün kılacak bir metot, bir yol olmalı...

²³¹ VI.8.15

“*Sevgili ülkemize kaçalım*”. Bu en güvenilir öğüttür. Fakat bizim kaçış yolumuz nedir? Açık denize nasıl ulaşacağız?”²³².

“*Sevgili ülkemize kaçalım*”. Bu “güvenilir” öğüdün sahibi (Odysseus), karşılaştığı tüm güçlülere ve ayartıcı güzelliklere rağmen, Kirke ve Kalypso’nun büyülerinden kurtularak ülkesine (İthaka’ya) geri dönmeyi başarabilmişti²³³. Pagan düşüncesi ve Hristiyanlık için Ruh’un evine yolculuğunun tipik sembolü haline gelen Odysseus’un yolculuğu, Plotinos için de esin kaynağı olacaktır. Plotinos’a göre Ruh’un evine dönüşü, Gnostiklerin ileri sürdükleri gibi bu dünyadan kaçarak, bu dünyayı küçümseyerek değil, Odysseus’un yaptığı gibi, bu dünyadan itibaren başlayacaktır. Plotinos için kötüyle mücadele, kötü bir tinsel güçle mücadele değildir. Ruh kötülükten, dolayısıyla maddeden, karanlıktan, ışığa doğru bir yolculuk vasıtasıyla kurtulacaktır. Ruh’un *Nous*’a, oradan da hakiki özü olan Bir’e tedrici yükselişindeki aşamaları Plotinos *katharsis* (arınma), *diyalektik* ve *aydınlanma* olarak belirler ve bu üç aşamada, Ruh’un yanına, ona doğru yolu gösterecek bir kılavuz katar: **Aşk**. Aşk duysal varlıkların süreksiz birliğini, sürekli bir birliğe dönüştürecek evrensel bir güçtür.

Ruh’un doğasını incelerken demiştik ki, Ruh başka her şeyin kendisi etrafında döndüğü sabit bir merkez değildir. Tersine o, gerçeklikler serisinin bir ucundan diğerine uzanan, gerçekliğin her düzeyinde var olabilen bir güçtür. İşte bu hareket edebilme yetisi, Ruh’un, bir dönme (*conversion*) edimi ile kendisini tikel bedensel varoluşlardan kurtarıp ilahi olanla birleşmesine olanak tanıyacaktır. Ruh’un yükselme hareketi de düşme gibi uzamsal değil tinsel bir hareket olacaktır. O, kendisini ezeli tinsel akıştan ayırdığı noktada, aynı tinsel akışa yeniden katılacak ve böylece geriye, daha doğrusu yukarıya, Bir’e doğru yükselebilecektir. Yükselme tinsel olduğu için, Ruh’un bedenden kurtuluşu da uzamsal değil, tinsel bir kurtuluş olacaktır.

²³² I.6.8

²³³ Homeros, *Odysseia*. Çev. Azra Erhat-A.Kadir, Sander Yay., İstanbul, 1981 III.Baskı, 29-X, 483-4

O halde Ruh, Bir'e giden, kendisini Bir ile birleştirecek olan yolu nasıl bulacak? Plotinos'a göre Ruh, öncelikle kendisini incelemeli; kendisi sayesinde araştırmaya girişebildiği doğanın ve niteliğin ne olduğuna ilişkin hakiki bir tasavvurdan hareket etmeli ve düşünülen nesneyi gerçekte araştırmamız gerekip gerekmediğini öğrenmelidir.

“Çünkü eğer nesne yabancı ise, araştırma beyhude olacaktır; eğer ilişki varsa, problemimizin çözümü, hem mümkün hem de arzu edilir olacaktır”²³⁴.

O halde Ruh'un önce kendi içine dönmesi, kendini tanıması gerekiyor. O, aradığı nesnenin kendisine yabancı olmadığını öğrendikten sonra unuttuğu vatanını hatırlayacak ve Odysseus gibi vatan hasretiyle, Kalypso'nun adasından kaçmanın yollarını araştıracaktır. Odysseus'a kurtuluşunda Tanrıça *Athena* yardım etmişti. Ruh'un yardımcısı hatta kılavuzu olacak olan da Tanrı *Eros* olacaktır. Ama Eros'un kılavuzluğunu söz konusu etmeden önce, Plotinos'un uyarısına kulak verip Ruh'un kendisine yönelelim ve onun araştırma yeteneğine sahip olup olmadığını sorgulayalım.

Plotinos'un psikolojisinin temel kavramları, Ruh'un duyuşal dünya ile ilişkisinden dolayı “kazandığı” duyum, hafıza ve akıl yürütme yetileridir. Ruh'un bu yetileri, tinsel yaşamdan tedrici bir uzaklaşma sonucu meydana gelir. Bakalım bu aynı yetiler, Ruh'un tinsel akıştaki eski yerini ve daha da önemlisi “ilk” yerini almasını sağlayacaklar mı, kavranılır dünyanın yolunu açacaklar mı?

Maddeye yerleşen Ruh'un asıl karakteri duyumdur. Plotinos, duyumun kavranılır bir varlık olarak saf Ruh'un özüne ait olmadığını düşünür. Ruh ve bedenin ortak kısmında gerçekleşen duyum, algılayan yeti üzerinde, dışsal nesnelerin bıraktıkları bir izlenim değildir. Eğer böyle olsaydı, Ruh dışsal bir nesne tarafından etkilenmiş olurdu. Duyu-algısı Ruh'a aittir, Plotinos'a göre; ve bu nedenle duyum bir etkinliktir, “*energia*”dır, “*pathos*” değil. Çünkü aşağıda olan asla yukarıda olan üzerinde eyleyemez.

²³⁴ V.I.1

“Ruh’un duyu-algısı yetisi duyu-nesnelerinin algısını değil, yaşayan varlık üzerinde, duyu algısı vasıtasıyla meydana getirilen izlenimleri almalıdır; bunlar zaten kavranılır özlerdir”²³⁵.

Plotinos’a göre, dışsal duyum, işte Ruh’un bu algısının imajıdır. Böylece duyum, Ruh’un aktif bir gücü olarak tanımlanır. Plotinos’un en bulanık bilgidен apaçık olanına doğru bir derecelendirme yaptığını söylemiştik. Bu derecelendirmeye göre, duyum bilginin en alt aşamasını teşkil etmektedir. Duyum ve *noesis* arasındaki fark, böylece bir derece farkı olmaktadır. Plotinos’un kendi ifadesiyle, “*Duyumlar karanlık bilgilerdir; Nous’taki bilgiler açık duyumlardır*”²³⁶. Plotinos aktüel duyum sürecini, çokluğun nihai birliğini tesis etmesi açısından felsefesinin en önemli teorisi olduğunu düşündüğümüz, evrensel sempati teorisi ile açıklar; tıpkı kavranılır dünyada olduğu gibi, kökenini kavranılır dünyaya borçlu olan doğada da bir takım gizli, soluk sempatiler vardır²³⁷. Doğadaki bu soluk sempati bedenın organlarına ve onlarla temas eden nesnelere yayılır. Bu sempati vasıtasıyla ki biz, kendimize yakın bulduğumuz nesneler tarafından cezbediliriz. İşte duyum, algılayan öznenin etkinliği olarak bu sempati temelinde gerçekleşir. Yaşayan varlıkların hepsinde ortak olan ve böyle olması bakımından doğanın yaşayan birliğinin delili olan sempati, bu birliğin sürekliliğini sağlayacak temel bir duygulanımın da habercisidir. Bu duygulanım varlıkların **burada** ve **şimdiki** farklılaşmış birliğini zaman-dışı, farklılaşmamış birliğe geri götürmeyi vaat eden Eros’un, varlığın bu en alt aşamasındaki tezahürü olacaktır.

Bir duygulanım olan aşk, insana, duysal dünyaya yerleşen tanrısallığı duyumsatacaktır. Öyle ki güzelliğin çağrısı bireyi duysal nesneye yöneltir ve birey aşkın kılavuzluğunda güzelliği, tinin ışığını yakalamaya çalışır. Henüz o, aradığının bu tikel nesne olmadığının, duyduğunun tinin çağrısı olduğunun farkında değildir. Doğada güzel, bütüne götürülebilir bir tikel nesne olarak karşımızdadır. O, asla kendisi değildir, kendisine

²³⁵ I.1.7

²³⁶ VI.7.7

²³⁷ IV.5.2

kavuşmak yolundaki her çabadan kaçır, kurtulur. Gelip-geçiciliğin, zamanın ırmağında yıkanmıştır doğadaki güzel... Aşkın, aşkının nesnesine her kavuşması, bu nedenle, bir ayrılığı getirir beraberinde; çünkü duyularla algılanan nesne yalnızca tinsel gerçekliğin bir imajıdır. *"Duyum uyuyan Ruh'un rüyasıdır. Çünkü Ruh'un bedendeki kısmı uyur"*²³⁸.

Plotinos böylece duyumu bilgi edinmede en alt aşama olarak görür. Duyu-bilgisi yalnızca kanıyı verir. Duyum maddi şeylerin doğrudan algısını verir ama duyum vasıtasıyla edinilen bilgi, duyu-nesnesinin gelip-geçiciliğinden dolayı, değerli değildir. O, yalnızca, "Kralın" habercisi olması bakımından anlamlıdır. *"duyusal ilke öncümüz, Entelektüel İlke Kralımızdır"*²³⁹ derken, Plotinos Ruh'a, gitmesi gereken yolu işaret etmektedir. Duyusal olan gelip geçicidir ve bu bağlamda gerçek değildir. Ama bunu insana kavratmak olan da yine duyumdur, bir duygulanım olan Aşktır. Böylece Plotinos, "usta"sı Platon'dan bir kez daha uzaklaşır. Çünkü Platon, Plotinos'un tersine, duyu-algısını küçümsemiştir. Ona göre duyum, gerçeği bir oluş ve bozulma durumunda yansıtır; oysa gerçek olan tam da değişmeyen, hep kendi-kendisiyle aynı kalandır. Dolayısıyla gerçek varlık yokluğa geçemez. O halde Platon'a göre, duyum hiçbir bilgi değerine sahip değildir. Oysa Plotinos için her duyum kavranılır olana geçit verir.

Plotinos haz, acı ve arzu duygulanımlarının da bedenle birlikte olan Ruh'a, yani yaşayan varlığa ait olması gerektiğini düşünür²⁴⁰. Ruh'un daha yüksek kısmı, bu duygulanımların farkında olmasına rağmen, onları hissetmez. Plotinos'a göre, haz, acı ve istek gibi duygulanımlar, "birleşik olanın" birliği, sürekli olmadığı, değiştiği için ortaya çıkmaktadır. Acı, bedenin Ruh'un imajından yoksun kalması durumunda meydana gelir; ve Ruh ve beden arasındaki uyumun yeniden kurulmasına bağlı olarak yerini hazzı bırakır. Acı çeken, yalnızca bedendir.

²³⁸ III.6.6

²³⁹ V.3.3

²⁴⁰ IV.4.18

Plotinos haz ve acının Ruh'ta olamayacağını, Aristoteles'in sözleriyle ifade etmektedir:

“Ruhun dokunduğunu ileri sürmek ne kadar saçma ise, isteninin ve acı duyanın ruh olduğunu ileri sürmek de o kadar saçmadır; böyle olan daha çok hayvandır”²⁴¹.

Bu nedenle Plotinos'a göre haz ve acı Ruh'un duygulanımları değildir. Kendilerinin ötesinde hiçbir şeye göndermedikleri için hiçbir anlamda da sahip olmayan bu duygulanımlar, bedenin Ruh ile ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkarlar ve Ruh'u herhangi bir biçimde etkilemezler. Ruh onları sadece algılar; çünkü biliyoruz ki duyu algısı Ruh'u etkileyen bir izlenim, bir *pathos* değil, Ruh'un bir etkinliğidir. Böylece duyumun kendisi acı ya da haz değil, bunların bilgisidir.

Duyumun üstünde yer alan bilgi düzeyi hafıza ve imgelemdir. Birbirine yakından bağlı olan hafıza ve imgelem çıkarsamalı akıl düzeyine aittir. Hafıza, zamanla ilişkiyi gerektirdiğinden, kavranılır dünyada hiçbir yere sahip değildir, izlenim kaybolduktan sonra gerçekleşir. Çünkü hafıza önce var olan ama artık var olmayan bir şeye, geçmişteki bir zamana ilişkindir. Plotinos hafızanın, Ruh'un bedene sokulmaması ölçüsünde gerçekten Ruh'a ait olduğunu düşünür. Çünkü beden hafıza için bir engeldir, “*beden onun hatırlamasının değil, yalnızca unutmasının nedeni olabilir*”²⁴². Duyusal şeylere ilişkin hafıza, bir nesneye ilişkin olarak ortaya çıkar ve geçmiş bir zamana bağlıdır. İmgelem ise geçmiş deneyi hiçbir bağ gerektirmez. O, duyumun neden olduğu imajın zihinde tutulmasını sağlar. Hafıza, Plotinos için, yalnızca zaman duygusuna sahip olan yaşayan varlıklarda gerçekleşir. Ruh tinsel yaşamının en yüksek aşamasında, -artık zamanda olmadığı için- hafızaya da sahip değildir. **Anımsama** (*anamnesis*) ve hafıza arasında ayrım yapan Plotinos, anımsamanın Ruh'a ait olan, ama onda daima aktif olarak bulunmayan şeylere ait olduğunu söyleyecektir. Böylece o Platon'un “anımsama”sını, anımsamanın Ruh'un doğuştan sahip olduğu idelere ilişkin olduğunu ileri sürerek,

²⁴¹ I.1.4

²⁴² IV.3.26

doğuştan ideler öğretisine dönüştürecektir. Ancak duyusal olanla her türlü bağdan arıtılmış olan Ruh'ta ne hafıza ne de duyum vardır. Kavranılır olana yerleşen Ruh artık herhangi bir hatırıya sahip değildir. Çünkü, Plotinos'a göre hafıza, tam da Ruh kavranılır dünyayı terk ettiği zaman ortaya çıkar²⁴³.

"Hafıza, kendi özündeki doğuştan idelerle ilişki içindeki Ruh'a atfedilemez. Bu ideleri o bir hatıra olarak değil, fakat bir sahip olma (tasarruf) olarak tutar. Ruh'un bu alana hakiki girişi vasıtasıyla, bu ideler artık onun ediminin dayanağı olamazlar"²⁴⁴.

Böylece Plotinos'a göre kavranılır dünyaya yerleşen Ruh, artık hiçbir şeyi -hatta kendisini bile- hatırlamaz. Plotinos, bu bağlamda iyi bir ruhun "unutkan Ruh" olduğunu söyleyecektir²⁴⁵.

Zamanla bağlarını koparan Ruh *noetayı* da hatırlamayacaktır, çünkü onları zaten temaşa etmektedir. O halde, duyusal planda öz-bilinç daima hafızayı gerektirdiğine göre, Ruh'un bu durumda öz-bilince sahip olmadığını söyleyebilir miyiz? Hayır diyecek Plotinos, çünkü biricik öz-bilinç ve öz-bilgi oradadır. Orada Ruh "evinde" olacaktır. Öyle bir varoluş durumudur ki Plotinos'un tasarladığı, Orada artık akıl **değildir** çünkü sezgisel olarak biliriz; **konusmayız** çünkü bütün düşünceleri biliriz. "*Her varlık, sanki bir gözdür; hiçbir şey bozulmamış, hiçbir şey gizlenmemiştir*"²⁴⁶. Bu nedenle öz-bilinç, özne-nesne ayrımının olduğu bu dünyada değil özne-nesne özdeşliğinin olduğu, varlığın nesnesini bilmekle kendisini bildiği kavranılır dünyada gerçekleşecektir. Biz şimdi Ruh'un yetilerine geri dönelim.

Plotinos duyu nesnelerinin formlarını imajlara dönüştürme yetisine imgelem adını verir. Algı, bir bilgi edimi olarak, duyu nesnelerinin formlarını kavrar. İmgelem, duyum ve akıl yürütme arasındaki aracı olarak iş görür. O, duyu nesnesini imaja dönüştürür ve hafıza bu imajı kavrayan şeydir²⁴⁷.

²⁴³ IV.4.5

²⁴⁴ IV.3.25

²⁴⁵ IV.3.32

²⁴⁶ IV.3.18

²⁴⁷ IV.3.30

Plotinos Ruh'un asıl ve normal düzeyinin Anlık olduğunu söyler. Anlık çıkarsamalı ve bağlayıcı bir işleve sahiptir. Duyumlardan elde edilen imajları birleştirip, bölerek yeni imajlar oluşturur. Duyu bilgisinden idealara geçmede son durak olan Anlık, duyu bilgisini, ideaların temasından elde ettiği nosyonlara bağlar. Çıkarsamalı akıl, öncülden sonuca doğru adım adım ilerler. O, dışsal şeyleri kavrama çabası olarak, kendisi tarafından aydınlatıldığı *Nous*'a doğru yükselir. Plotinos'ta Ruh'un bütün yetileri '*noesis*'e yükselmede birer adım olarak konumlanır.

Ruh, bütün bu yetileri vasıtasıyla tinsel yaşamın en yüksek aşamasına geldiğinde, artık hiçbir duyum, hafıza, akıl yürütme söz konusu değildir. Çünkü o artık zamanda değildir, duyuşal şeylerle hiçbir ilgisi yoktur. Çıkarsamalı akıl, nesnesini doğrudan kavrayamayacağı için, ideaların hep dışında kalacaktır; dolayısıyla ideaların bilgisi *noesis* vasıtasıyla elde edilecektir. Çünkü Ruh'un sahip olduğu yetiler, ona kavranılır dünyanın hakiki bilgisini değil, ancak imajını verebilirler. Ruh hakiki bilgiye erişmek için Hakikat'le özdeşleşmeli; Bir ile birleşmek için, zamansal yetilerini geride bırakarak, dolayısıyla zamansal ve duyuşal olanı **unutarak** *Nous*'a yükselmeli ve orada kendisini bir öz-bilinç olarak doğrudan doğruya kavramalıdır.

Eстетik Görüden Mistik Görüye

Plotinos'un Ruh'un duyuşal dünyadan kurtularak, ilk kaynağına, saf ve mutlak Birlik olan İyi'ye geri dönebileceğine ilişkin **inancını**, bir kurtuluş öğretisine dönüştürebilmesi için, her şeyden önce, İyi'nin mutlak aşkınlığından ve Ruh'un bilme sınırlılığından kaynaklanan temel bir güçlüğü çözmesi gerekecektir. Plotinos bir yandan İyi'nin bilinemezliğinin, dile getirilemezliğinin altını çizirken, diğer yandan da bilme yetileri zaten sınırlı olan Ruh'un bu dile getirilemez ilke ile son birlik için gerçekleştireceği metafizik yolculuktan söz etmektedir. İyi'nin mutlak aşkınlığı, Plotinos'un istediği gibi, onu, kendisine mantıksal bile olsa ikilik katacak her türlü söylemden korumaktadır. Ama bu katı monizm, aynı zamanda "biricik hakiki gerçeklik" olduğu iddia edilen İyi'nin veya Bir'in her türlü rasyonel tanım-

lama çabasından kurtulması ile sonuçlanmaktadır. Böylece İyi'nin bilgisi, rasyonel yöntemlerle iş gören felsefenin alanından da çıkartılmaktadır. Öte yandan Ruh da kurtuluşunu sağlayacak olan bilginin peşindedir. Böylece Plotinos'un sisteminde bir yanda supra-rasyonel bir kaynak, İyi durmaktadır; öte yanda asıl bilgi düzeyi anlık olan ve İyi'yi arayan Ruh... O halde, rasyonel bilgi olmadığına göre, Ruh'un kurtuluşunu sağlayacak olan ne tür bilgidir?

Plotinos farkında olduğu bu güçlüğü Platon'a dayanarak çözmeye çalışır. Platon, *Devlet*'te İyi'nin bilgisinin en yüksek bilimin konusu olduğuna işaret etmektedir.

"En yüksek bilimin konusu, İyi'nin ta kendisi, ideasıdır... Yalnız şunu ekleyeceğim ki, bu İyi dediğimiz şeyin ne olduğunu kesin olarak bilmiyoruz. Bunu bilmeyince de, onun dışındaki her şeyi ne kadar bilirsek bilelim bir işe yaramaz... Tıpkı İyi'ye varmadıkça, varacağımız her şeyin nafi olması gibi"²⁴⁸ ...

Plotinos, Platon'un bu görüşünden hareketle İyi'ye ilişkin iki tür bilgi ayırdeder: İyi'nin rasyonel bilgisi ve İyi'nin görüşü²⁴⁹. O, İyi'ye ilişkin rasyonel bilginin, yalnızca, ondan çıkan varlıkların yükselme derecelerinin sistematik bilgisini verdiğini düşünür. İyi'nin görüşü ise onun bizzat kendisinin, kendinde ne olduğunun bilgisidir; ve bu bakımdan rasyonel bilgiden farklıdır. İyi'yi kendinde ne ise o olarak, içerden, dolaysız bir biçimde kavratacak olan rasyonel bilgi değil, görüdür. İyi'ye ilişkin görüş, Plotinos için, onu aracısız olarak kavrayan, bütünüyle öznel ve bireysel bir kendinden geçme deneyi olacaktır. Plotinos, en yüksek ilkeyi, İyi'yi temaşa etmek için *Nous*'u gerisinde bırakan Ruh'un durumunu anlatırken, İyi'ye ilişkin görünümün ne olabileceği konusunda ipuçları vermektedir:

"Bir insan güzellikten yana zengin bir eve girdiği zaman, ev sahibini görmeden önce, etrafına bakar ve bu görkemli şeylere hayran kalır. Fakat ev sahibini görür görmez, başka hiçbir şeye önem vermez, yalnızca ev sahibine bakar. Temaşanın massedildiği bu durumda, artık bir nesneye sahip

²⁴⁸ Platon, *Devlet*, VI, 505 a-b-c

²⁴⁹ VI.7.36

olma sorunu yoktur. Görü öyle sürekli ki, gören ve görülen aynı şeydir. Görü nesnesi ve edimi özdeş hale gelir"²⁵⁰.

İşte Plotinos'un aradığı böyle bir bilgidir. Ruh'un kurtuluş yolculuğu da böyle bir görü ile sona erecektir. O halde şimdiki sorun şudur: Ruh, İyi'nin görüşüne nasıl ulaşacaktır? Plotinos'un cevabı açıktır: Aşk (*Eros*) ile...

"Aşık bedensel güzelliklerle yetinmez, tersine, Ruh'a ait olan erdem, bilgi, şerefli meslekler, yasalar gibi şeylerin güzelliklerine sığınır ve oradan bir adım daha yükselerek Ruh'un güzelliğinin kaynağına ulaşır. Ulaştığı yer neresi olursa olsun daima daha yukarıya yükselir, ta ki en nihayetkine ulaşana kadar"²⁵¹.

Plotinos'un, Platon'u örnek alarak, varlıkları kendileri için iyi olanı aramaya yönelten evrensel güç olarak tanımladığı Aşk, **Enneadlar**'da, özellikle tinsel yükselme hareketi söz konusu olduğunda, önemli bir rol oynar. Aşk, Ruh'u İyi'nin görüşüne ulaştırabilecek, onunla "bir"leşmesini sağlayabilecek yegane güçtür. Plotinos III. **Ennead**'ın 5. tezini aşkın doğasını incelemeye ayırmıştır. Onun aşka ilişkin bütün tanımları **Şölen** ve **Phaedros** kaynaklıdır. Aşk üstüne tez, platoncu mitlerin alegorik yorumunu içerir. Plotinos'un aşk hakkındaki söylemi de Platon'un gibi mitik karakterlidir. Ancak, göreceğimiz gibi, Plotinos, Platon'un Eros'a ilişkin görüşlerini kendi sistemi ile bütünlemiş ve mitlerdeki karakterlerin her birini kendi kişilerinden (hipostazlarından) biriyle eşleştirmiştir.

Şimdi, Plotinos, **Phaedros**'tan hareketle. Bir'e ulaşmanın üç yolunu ayırdeder: Akıl, estetik duyarlılık ve aşk. Bu üç yol, üç insan grubuna karşılık düşer: Filozof, Muselerin²⁵² dostu (sanatçı) ve aşık²⁵³. Aslında Aşk, hakiki bilgiye ulaşmada estetik duyarlılık ve Akıl'ın kılavuzudur. Onun kılavuzluğu sayesinde ki, Ruh kendi içine çekilir, kendini tanır ve eksikliğinin bilincine varmış olarak mükemmelleşmeye çalışır.

²⁵⁰ VI.7.35

²⁵¹ V.9.2

²⁵² İnsan ve tanrı arasındaki aracı varlıklardan olan Museler, Yunan mitolojisine göre, tanrısal ilham perileridir.

²⁵³ I.1.1

Plotinos Ruh'un metafizik yolculuğunun iki ana aşama gerçekleştireceğine dikkat çekmektedir. Birincisi, Ruh'un duyuşal dünyadan başlayarak tedrici olarak *Nous*'a yükseldiği aşamadır; ikinci aşama *Nous*'tan itibaren başlar ve tinsel yaşamın doruğunda, Bir'de son bulur²⁵⁴. Aşk, her iki aşamanın da biricik kılavuzudur. İlkinde o, duyuşal olandan kavranılır olana yükselmede, estetik görüşü yönlendirir. Yolculuğun ikinci aşamasında ise, bu defa *Nous* haline gelmiş olan Ruh'un, Bir'in mistik görüşüne geçmesine hizmet eder. O halde ilk olarak Ruh'un duyuşal dünyadan kavranılır dünyaya yolculuğunu ele alalım.

Plotinos'un bir sorusuyla başlayalım: Duyuşal dünyaya düşmüş olan Ruh'a aşkı öğretecek olan nedir? Güzelliğin duyuşal dünyadaki varlığı ve varlıklar arası sempati bağı.

"Aşkın asıl kaynağını Ruh'un saf güzelliğe doğru bir eğiliminde, ona ilişkin bir kabulünde, onunla bir yakınlıkta, kendisine ait bir şeyin akla dayanmayan bilincinde bulmak, sanırım, doğru olur"²⁵⁵.

Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, Plotinos'un duyuşal dünyası, madde ile karışmış olmasına rağmen güzeldir. Duyuşal dünyaya düşen Ruh, doğadaki gizli sempatiler nedeniyle kendisine benzeyene doğal bir yakınlık duyacaktır. "*Cosmos noetos*"un en mükemmel imajı olarak duyuşal dünyanın güzelliği, estetik görünümün başlangıcıdır. Duyuşal nesne verili bir tanrısallık, güzellik olarak, insanın karşısında durmaktadır. Evet, duyuşal dünyada uçsuz bucaksız bir çeşitlilik mevcuttur ama bu çeşitlilik aynı kökensel ilke tarafından canlandırıldığı için, aynı zamanda, sempatiden kaynaklanan bir uyum, bir harmoni de vardır. Bu nedenle, bütün çeşitliliğine rağmen, duyuşal dünya Plotinos için yine de bir birliktir; Bir'in en başkalaşmış, dağılmanın sınırına gelip dayanmış birliğidir. En başkalaşmış düzeyinde de olsa Bir'in birliğini alan, onun ışığıyla aydınlanan dünya, işte tam da Bir'e, İyi'ye katıldığı, onda bir hissesi olduğu için güzeldir. O halde güzellik nedir?

"Güzellik çoğunlukla görmededir, fakat o işittiğimiz şeylerde, sözcüklerin birleşiminde, aynı zamanda müzikte,

²⁵⁴ I.1.1

²⁵⁵ III.5.1

(yalnızca şarkılarda değil) her müzikte de bulunmalıdır. Çünkü tonlar ve ritimler kesinlikle güzeldirler. Duyu-algısından yukarıya doğru ilerleyenler için yaşam tarzları, eylemler, karakterler ve entellektüel etkinlikler güzeldir; ve erdem güzelliği vardır. Eğer bunlara önce gelen bir güzellik varsa bu tartışma onu açığa çıkartacaktır²⁵⁶.

Plotinos'un güzelliğe ilişkin soruşturması, duyusal dünyadaki güzelliklerin kaynağının, arketipinin, duyusal olanın ötesinde olduğu tespitiyle sona erecektir. Demek ki duyusal nesnenin güzelliği, onun kendi doğası gereği sahip olduğu bir güzellik değildir. O halde, bir beden bazen güzel bazen çirkin görünmesini sağlayan ilke nedir? Plotinos aşkın diyalektiğini işte bu noktadan başlatır. Eğer duyusal nesnenin güzel görünmesini sağlayan ilkenin ne olduğu bulunursa, bu ilke, Diotima'nın, bu dünyadan başlayarak, adım adım daha yüce güzelliklere yükselmeyi öğütlediği aşığın, her adımda ulaştığı güzelliği, kendisine dayanarak olumsuzlayacağı bir ölçüt olma işlevine sahip olacaktır²⁵⁷.

Plotinos duyusal güzelliği meydana getirenin, parçaların simetrisi olamayacağını düşünür. Güzelliğin parçaların simetrisinden ibaret olduğu düşüncesi, stoacılar tarafından temsil edilir. Platon'un da yaşlılık döneminde, pythagoras-çılardan etkilenerek aynı düşüncüyü savunduğunu biliyoruz. Ama güzellikte simetri kavramını özellikle vurgulayanlar stoacılarıdır. Onlara göre güzellik, uyumlu renkten ve simetriden ibarettir. Ancak eğer bu doğruysa,

“güzel olan bütün olacaktır. Parçalar kendilerinde güzelliğe sahip olamayacak, yalnızca bütünün güzelliğine katıldıkları için güzel olacaklardır. Oysa, eğer bütün güzelse parçalar da güzel olmalıdır. Güzel bir bütün, çirkin parçalardan oluşmuş olamaz”²⁵⁸.

Yine güzelliği verenin simetri olduğu düşüncesi kabul edildiği takdirde, yalnızca birleşik olan bir şey güzel adına layık olacak;

²⁵⁶ 1.6.1

²⁵⁷ Platon, Şölen, Çev. Azra Erhat-Sebahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1972, III.Basım, 211c

²⁵⁸ 1.6.1

parçalardan yoksun her hangi bir şey güzellikten de yoksun olacaktır. Bu durumda parçalara sahip olmayan şeylerin, örneğin güneş ışığının, renklerin, altının, geceleyin parlayan yıldızların güzelliğinden söz etmek imkansız olacaktır. Bu, entellektüel, moral ve tinsel güzellikler için de böyle olacaktır. Üstelik Plotinos'a göre çirkin şeylerde de içsel bir uyum ve simetri olabilir. Dolayısıyla, simetri güzelliğin ilkesi değildir. O halde tekrar soralım: Plotinos için güzelliğin ilkesi nedir?

Plotinos, güzel şeylerin, Ruh'un kendi tinsel doğasına benzediğini, çünkü onların da tinsel dünyadan gelen forma katıldıklarını söyleyecektir. Böylece duyusal şeyler forma, tanrılardan gelen biçimlendirici güce katıldıkları için güzeldir. O halde çirkin olan, biçimlendirici güce ve forma katılmadığı için çirkin olacaktır. *"Bu mutlak çirkinliktir"* der Plotinos, *"ama aynı zamanda form ve form veren güç tarafından bütünüyle hakim olunamayan bir şey de çirkindir"*²⁵⁹.

Böylece Plotinos, kendisi de güzelliğin simetrik bir kavram olduğunu düşünen Aristoteles'in form-madde öğretisine dayanarak, simetriyi reddedecektir. Ona göre form parçaları birleştirir, düzenler, bir birlik haline getirir. Bu birlik de, onun parçaları da aynı form veren güce katılmakla güzeldir. Böylece duyusal dünyadaki bütün varlıklar form alabildikleri ve biçimlendirici güce katıldıkları oranda ve bu nedenle güzeldirler. Bir aynı biçimlendirici güce katıldıkları içindir ki var olan şeyler, nedeninin henüz farkında olmadıkları bir yakınlık hissini paylaşırlar. İşte duyusal dünyadaki aşkın kaynağı budur. *"Aşk doğada verilidir. Ona neden olan nitelikler karşılıklı yakınlaşmaya yol açar"*²⁶⁰.

Plotinos'a göre güzellik şeylere, dışsal bir ilinek olarak eklenmez, tersine onların hakiki özünü oluşturur. Bu nedenle aşk da dışsallar arası bir ilişki değildir. Duyusal dünya Ruh tarafından meydana getirilmiştir. *Nous*'u temaşa ederek bu dünyayı biçimlendiren Ruh, temaşa edimi esnasında *Nous*'ta gördüğü güzelliğin imajıyla dolar ve bu imajı duyusal dünyaya aktarır.

²⁵⁹ I.6.2

²⁶⁰ IV.4.40

Böylece güzellik *Nous*'taki güzelliğin bu dünyadaki yansımasıdır. Başka deyişle duysal dünyaya güzelliğini veren *Nous*'taki idelerin güzelliğidir.

“Önce Ruh *Nous*'a yükselecektir. Orada bütün güzelliği ve Formları bilecek ve İdealar'ın güzellik olduğunu tasdik edecektir. Çünkü oradaki her şey kendisinden ötürü, *Nous*'un özü ve ürünü olmasından ötürü güzeldir. Bunun ötesinde olan şey, Güzelliği, kendisinin önünde bir perde (ekran) olarak tutan İyi'nin doğasıdır”²⁶¹.

Ancak Plotinos, Güzelliği, *Nous* düzeyine yerleştirmekte tereddüt eder gibidir. O bir yandan Kendinde Güzel'i *Nous* düzeyinde bırakarak İyi'nin güzelliğin kaynağı olduğunu, dolayısıyla onun üstünde olması gerektiğini, İyi'nin Güzel'e ihtiyaç duymadığını ama tersinin doğru olduğunu söylerken²⁶², öte yandan da Bir, İyi ve Güzel'i aynı düzeyde kavrar görünmektedir.

“Diyebiliriz ki Güzellik, Hakiki Varoluş'tur ve çirkinlik Varoluş'a karşıt ilkedir. Çirkinlik aynı zamanda asıl kötülüktür; bu nedenle onun karşıtı hem iyi hem de güzel olacaktır ya da İyilik ve Güzellik... Böylece İyi ile özdeş olan bu güzellik İlk olmalıdır: Bu İlk'ten dolaysız olarak çıkan *Nous*'tur”²⁶³.

Bu pasajı temele alırsak, Güzelliğin Bir ve İyi ile özdeşliği açık gibi görünüyor. Yine bu özdeşliği destekleyen bir başka pasajda Plotinos, Güzelliği görmemiş olan birinin, onu İyi olarak arzuladığını; ancak gördükten sonra ona Güzellik olarak hayran olduğunu söylemektedir²⁶⁴.

Plotinos'un güzelliği nereye yerleştireceğine karar verememesi modern yorumcularını zor durumda bırakır. Plotinos'u tinsel kılavuzu olarak düşünen Inge'ye göre, İyi'ye yönelik bilinçsiz arzu, aslında onun Güzel'den daha kökensel olduğunu kanıtlar. Çünkü, Ruh'un Güzel'le ilişkisi, ancak onun farkına vardığında başlar; oysa İyi, doğustandır, uykuyken bile bizde mevcuttur. Bir'e uygun olan terimin Güzel değil, Güzellik ol-

²⁶¹ I.6.9

²⁶² V.5.12

²⁶³ I.6.6

²⁶⁴ I.6.7

duğuna dikkat çeken Inge'ye göre, Plotinos, Bir ile özdeşleştirdiği **Güzellik'i** (*kallone*), *Nous* düzeyindeki **Güzel** olandan (*to kalon*) ayırmaktadır²⁶⁵. Formlarda cisimleşen, ona göre güzellik değil Güzel olandır. Ancak bir başka yorumcu Rist, Inge'nin yalnızca problemi tespit ettiğini ama çözmediğini belirterek Plotinos'un Güzelliğe ilişkin tavrının, Platon'un, Güzelliği, güzel olanla özdeşleştirmesine yönelik bir eleştiri olabileceğini söyler²⁶⁶. Bu tartışmaya girmeyeceğiz. Bunun yerine Plotinos'un bir uyarısına kulak vererek, duyuşal güzellik ve aşka ilişkin incelememize bu yeni ışık altında devam edeceğiz. Plotinos'a göre, İyi ve Güzel arasındaki ilişkiyi ister bir hiyerarşik bir ilişki olarak isterse özdeşlik ilişkisi olarak tanımlayalım, her halükarda "*güzellik kavranılır dünyadadır*"²⁶⁷

Şimdi, demiştik ki doğada güzel *Nous*'un bir yansımasıdır ve her varlık kendisine yakınlık duyduğu bir nesneye yönelir. İşte aşk, Plotinos'ta, varlıkların birbirleriyle ve İyi ile nihai birliğine işaret eder. İnsana, doğanın tanrısallığını hatırlatarak, onu, bu tanrısallığın kökenini araştırmaya yöneltecek olan aşk, böylelikle insanın duyuşal alanda gömülüp kalmasını engelleyecektir. Plotinos, Ruh'un güzellikle doğal bir yakınlığa sahip olduğunu, çirkinliğin doğaya karşıt olduğunu söyler. Ona göre, doğaya karşıt olanın kaynağı varolmayan maddedir. Bu nedenle yaşayan her varlık, form alabilme kapasitesi ölçüsünde güzeldir. **Şölen**'de de çirkinliğin aynı tarz kavranışını buluruz. "*Çirkin Tanrı düzenine uymaz, güzelse uyar*"²⁶⁸...

Plotinos duyuşal nesneleri İyi'yi alma kapasitelerine göre derecelendirir. Ruh'un İyi'ye yükselişinin ilk aşamasını, tikel duyuşal nesneden itibaren, tedrici olarak kendinde Güzel'e yükselme oluşturmaktadır. Ancak aşk bu yolculukta pasif bir yeti olarak iş görmeyecektir. Çünkü Plotinos aşkın yanına, verilen her nesne için, bu nesnenin ne olduğunu, diğerlerinden hangi bakımdan ayrıldığını, onlarla ortak yanının ne olduğunu, hangi nesneler sınıfına dahil olduğunu sözle anlatabilecek hale getiren

²⁶⁵ Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Vol.II, s.a.123-124

²⁶⁶ Rist J.M., *Plotinus: The Road to Reality*, s. 53

²⁶⁷ I.6.9

²⁶⁸ Platon, *Şölen*. 206^d

diyalektiği katar. Diyalektik, Ruh'un İyi'ye yolculuğunun güven içinde gerçekleşmesini sağlayacaktır.

Plotinos'a göre duyusal nesneye yönelen aşıkların eğilimlerinin asıl kaynağı güzele kavuşma isteğidir. Bu istek ruhları duyusal nesnedeki güzelliğe yöneltir. Çünkü her duyusal nesne burada ve şimdi olmaklığının ötesinde bir kutsallık taşır. Ancak Plotinos'a göre insanlar güzeli ararken, kötülüğe de düşebilirler. Duyusal nesnenin güzelliğinin kavranılır güzelliğin bir imaj olduğunu fark edemeyip, o nesneye gömülüp kalanlar, bir güzellik meydana getirme arzusu ile, doğaya aykırı davranabilirler. Bunlar, duyusal güzelliğin hakiki güzellik olduğunu sanırlar. Plotinos'a göre, duyusal güzelliği bir imaj olarak seven insanlar da vardır. Bunlar arketipi hatırlayan ve burada ve şimdi olanın güzelliği ile yetinmeyen aşıklardır²⁶⁹. Ruh'u kavranılır güzelliğe yöneltecek olan, işte bu aşktır.

“Dünyevi aşk maddi form için değil onda görünüşe çıkan güzellik içindir. Bu varlıkların her biri kendisi için var olur ama İyi'nin kendileri üzerinde saçtığı renkten dolayı arzu nesnesi haline gelirler. Bundan önce bütün sevebilirliğine rağmen Nous bile ruhu heyecanlandırmaz²⁷⁰.”

Plotinos'a göre bütün dünyevi aşklar, kavranılır olana yükselmenin başlangıcı, hazırlığı olabilir. Ancak bedensel düşkünlük, Ruh'u maddeye bağlayan bağları güçlendirmekten başka bir anlama gelmeyecektir. İyi ile bir olma özlemini duyusal bir nesneyle birleşerek gidermeye çalışan Ruh'un bu yönelimi, onu duyular-üstü güzelliği temaşa etmekten alıkoyacak ve onun maddi olandan kavranılır olana yükselme imkanını ortadan kaldıracaktır.

Ancak Plotinos, bu düşüncesini bütün duyusal aşklara yamaz. Çünkü her duyusal aşk, Ruh'a eksikliğini fark ettirecektir. Tikel bir nesnede tatmin olmak isteyenler, bu güzelliği hakiki güzellik olarak sevdikleri için asla daha yukarıya bakmayacaklardır. Salt bedensel hazları tatmin etmeye yönelik çabalarda henüz aşk yoktur Plotinos'a göre...

²⁶⁹ III.5.1

²⁷⁰ VI.7.22

“Dikkat görülür formda olduğu müddetçe aşk başlamamıştır. Aşık dışsal formdan kendisine, kendi bölünmeyen ruhuna, maddi olmayan bir imaja dikkatini verdiği zaman, işte o zaman aşk doğmuştur”²⁷¹.

O halde, aşk, Plotinos’un sisteminde Sokratik bilgi idealinin taşıyıcısıdır. “Ben nereye kadarım?” sorusunda ifade edilen eksiklik duygusunun, öznenin “Ben buraya kadarım” diyebileceği noktada tamamlanışına kadar, yükselmenin her adımında, aşkın diyalektiğinin yönlendirici gücü vardır. “*Diyalektikte bile,*” der Inge, “*aşk aklın kılavuzudur ve ona, anahtarına yalnızca kendisinin sahip olduğu son kapıyı açar*”²⁷².

Plotinos saf oldukları müddetçe dünyevi aşkları küçümsemez. Plotinos’un bir asetik olduğunu düşünen Inge, onun insani aşk konusundaki tavrının Hristiyan asetiklerin tavrından çok farklı olduğuna dikkat çeker²⁷³. Gerçekten de Plotinos için insani aşk, ruhların ötedeki birliğinin bir kanıtıdır. Plotinos üreme içgüdüsünün, aşkın yaratıcı, doğurgan karakterinden kaynaklandığını düşünür. Ona göre insan ruhları güzelliği yalnızca sevmez, aynı zamanda güzel bir şey yaratmayı da isterler. Üreme içgüdüsünün kaynağı, bu, güzel bir şeye neden olma isteğidir. Bu nedenle Plotinos’a göre seksüel arzuyu yönlendiren içgüdülerden utanılmaması gerekir, çünkü

“özne eksikliğinin bilincindedir ve güzelliği meydana getirmek isteyen, bunun yolunun güzel bir form meydana getirmek olduğunu hisseder”²⁷⁴.

Doğal bir duygulanım olan aşk, Ruh’a, kendisinde ve doğada bulduğu güzelliğin eksik bir güzellik olduğunu, bu dünyadaki yaşamının İyi’den bir uzaklaşma olduğunu hissettirir. Duyusal dünyada kendisine yöneldiği nesne ne olursa olsun, aşkın asıl arzusu o tikel nesneyle değil, onda gördüğü güzellikle birleşmektir. Böylece Plotinos’ta fiziksel güzelliğe duyulan aşk, ilahi idelerin aşkına yükselmede meşru ilk aşama olarak önem kazanır.

²⁷¹ VI.7.33

²⁷² Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Vol.II, s.212

²⁷³ a.g.e., s.168

²⁷⁴ III.5.1

“Eksiklik” ve “mükemmellik”, aşkın diyalektiğinin ilk karşıtlarıdır. Aşk, var olan her şeyin mükemmelleşmeye doğru doğal eğiliminin itici gücüdür, her varlığı kendi iyiliğine doğru harekete geçiren evrensel ilkedir.

“Her varlığın sahip olduğu arzu ve gösterdiği çabalar, her biri için bir iyi olduğunu kanıtlar”²⁷⁵.

Aşk böylece, her varlığı kendi sınırlarının ötesine taşıyarak, kendi iyisini bulmaya yöneltecektir. Plotinos’a göre, öyle bir yükselme hiyerarşisi vardır ki, her gerçeklik kendisinden aşağıda olan için iyidir. Bu hiyerarşi varlıklar arasındaki sürekliliğe, dolayısıyla tinsel yaşamın sürekliliğine işaret etmektedir. Böylece hiyerarşinin en alt basamağında yer alan tikel, duyusal bir varlık, kendisi için iyi olanı bulmak için yükseldiği hiçbir aşamada, yolculuğa başladığında hedeflediği noktada olamayacaktır, ta ki en son noktaya, İyi’nin kendisine ulaşınca kadar...

Böylece Plotinos’ta, Ruh’un, İyi’nin görüşüne ulaşmasındaki ilk aşama, onun dışsal duyumdan içsel görüye yükselmesinde son bulacaktır. Güzelliği arayan Ruh, Diotima’nın gösterdiği yolda, önce duyulur güzelliklerden başlayacak ve diyalektik adımlarla yükselirken, her aşamada güzele biraz daha yaklaşıp, sonunda bütün diğer güzelliklerin ilkesi olan hakiki Güzelliğe ulaşacaktır. Böylece Ruh kavranılır güzelliğin mekanına yerleşecektir. Bu mekan, özne ve nesne ayrımının ortadan kalktığı, öznenin nesnesini dolaysız olarak kavrayarak, kendisini öz-bilinç olarak tanıdığı *Nous*’un mekanıdır aynı zamanda. Ruh, aşkın rehberliğinde burada ve şimdi olanı aşp, ezeli-ebedi bir şimdiye yerleşmiştir artık; çünkü orada ne geçmiş ne de gelecek vardır. Kendisini aşarak kavranılır dünyaya yerleşen Ruh, artık kendisini *Nous* olarak bilecektir. O halde estetik değer ve entellektüel değer eş-zamanlıdır. Çünkü önce de dediğimiz gibi, duyusal nesnelere form vererek onları güzelleştiren biçimlendirici ilke *Nous*’tur. Ruh kendisinde ve doğada gördüğü güzelliğin asıl kaynağını ararken, farkında olmaksızın *Nous*’u ara-

²⁷⁵ VI.7.25-26

maktadır. Böylece duyulur güzellik, Plotinos için kavranılır dünyada hakiki özüne sahiptir.

Şimdi, Plotinos'un psikolojisinde Eros, Ruh'un, nesnenin dışsal bilgisinden öz-bilgiye geçişinin itici gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Evrensel sempati ve bir aynı form veren ilke vasıtasıyla sağlanan yakınlık duygusunu, bireyin evrensel olanla özdeşliği sonucuna taşıyacak olan Eros, bir duygulanım olarak Ruh'un tinsel etkinliklerinin en alt düzeyinde, irrasyonel ruh düzeyinde yer alacaktır. Ruh'un duyusal olanla temas eden bu irrasyonel kısmını *Nous*'taki kavranılır kısmı ile birleştirecek olan etkinlik aşktır.

Plotinos için olduğu gibi, Platon için de Eros, daima duyulurun ötesinde bir dünyaya gönderir. Platon'da Eros, duyusal dünyada ideanın soluk bir yansımasını yakalayan ve duyusal nesnenin güzelliği vesilesiyle bir zamanlar görmüş olduğu bir dünyayı hatırlayan Ruh'un, yeniden hakiki vatanına dönme özlemini ifade eder.

Platon için de Plotinos için de Eros'un diyalektiği ile ulaşılan yer bu dünyanın ötesindeki hakiki dünyadır. Platon, Diotima'nın söyleminde bu öteki dünyaya geçişi şöyle anlatır:

"Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan, basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin; bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın. Bu bilgi de, o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan asıl güzelliğin özünü tanımaktan başka bir şey değildir"²⁷⁶.

Tikel duyusal nesneden evrensel ideaya doğru yükselen, duyusal dünyadan itibaren ulaştığı her güzelliği olumsuzlayarak, diyalektik adımlarla kavranılır güzelliğe ilerleyen aşk... Kendisinin bir parçası olduğu bütünü, hakiki varlığı arayan, arzuladığı nihai nesneye ulaşarak mükemmelleşen Ruh... İnsanın, kendisi dışına çıkarak, kendisinin ötesine geçmesi, aşkın (*transcendent*) bir ilkeyle birleşmesi... Bütün bunlar insanın kendi kendisini

²⁷⁶ Platon, Şölen, 211 c

yadsıması, ilahi bir ilkenin içinde eritmesi anlamına mı gelmektedir?

Sokrates ve Platon arasındaki 'sürekliliği' sorgulayan Versenyi, tam da bu noktada, sokratik hümanizmin altını çizerek, Platon'un, hocasının görüşlerini tamamen karşıt bir doğrultuda geliştirdiğine dikkat çeker. Versenyi, Diotima'nın **Şölen**'deki konuşmasının son bölümünün, Sokratik hümanizmaya uygun düşmediğini belirtir²⁷⁷. Diotima'nın konuşmasının son bölümü, gerçekten de, mistik bir vurgu taşımaktadır: İnsanın hakiki özünü kavraması için önerilen yol, insanın kendisini tikel duyusal varlığa bağlayan bağları gevşeterek, "*kölece ve değersiz olan*"dan "*güzelliğin büyük okyanusuna*" yükseltmesidir²⁷⁸. Platon'a göre işte bu, görünüşten hakiki gerçekliğe, tikelden tümele doğru ilerleyen aşkın diyalektiğinde, en sonunda ulaşılan güzellik, artık duyusal nesnede yansıtılan bir imaj değil, bizzat güzelliğin kendisidir. O, Platon'un ezeli-ebedi ve aşkın olan hakiki varlıklar dünyasının, İdealar dünyasının bir üyesidir; bütün güzelliklerin kendisinden pay aldığı saf Güzelliktir. Platon'a göre, insanın, uzamsal ve zamansal sınırlarının dışına çıkıp görmesi gereken Güzellik tam da budur. Bu güzelliğe ulaşan insan, aşkın sırlarına temas edecektir. Zamansal olandan ezeli olana, tikelden tümele, imajdan ideye, içkinlikten aşkınlığa bu geçiş, Güzelliğe ilişkin bu görüş, insan yaşamının bütün amacıdır Platon ve ardından Plotinos için...

İşte Versenyi'nin altını çizdiği nokta da budur.

"Güzelliğin kendisinin Entellektüel görüşüne ve güzelliğin kendisiyle birleşmeye yükselmenin ilginç bir yönü, bu birleşmenin aynı zamanda tüm diğer insansal çaba ve etkinliklerin kökten bir biçimde değersizleştirilmesi olmasıdır"²⁷⁹.

Versenyi'ye göre bu, Sokrates'in ideali olamaz. Çünkü Sokrates'in "insan"ı, bütün eksikliğine rağmen, tam anlamıyla gerçekleştirmek için aşkın bir ilkeye bağlanması gerekmeyen bir

²⁷⁷ Versenyi L., **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yın., Ankara, 1988, s. 215

²⁷⁸ Platon, **Şölen**, 210d

²⁷⁹ Versenyi L., **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, s.219 (a.b.ç.)

varlıktır. Buna bağlı olarak Sokratik aşk, *"kesinlikle insanı, başka bir dünyaya taşımaz ve ona insansal olmayan bir varoluş vermez"*²⁸⁰. Sokratik aşkta içkin olandan aşkın olana doğru bir yükselme söz konusu değildir, Versenyi'ye göre. Çünkü insan mükemmel olmasa da, otonom bir varlıktır. Sokrates'in insanı otonom bir varlık olarak kendi anlam ilkesini bizzat kendinde taşıyacaktır. Bu nedenle, Sokratik aşk, Versenyi için,

"tam tamına bireysel insan varoluşunun sınırları içinde ortaya çıkan ve yine bu sınırlar içinde kalan bir devinimdir"²⁸¹.

Versenyi'nin bu aşk tanımı, kendisinin de belirttiği gibi, insanın kendisini gerçekleştirme ama yine bu dünyada kalarak, burada ve şimdi gerçekleştirme sürecini içeren, *içkin bir aşmaya* işaret eder. Sokrates'te insan, varoluşunun anlamını, uzamsal ve zamansal sınırları aşarak, aşkın bir düzleme taşımaz. Onun, Eros rehberliğinde aştığı, kendi eksiklikleridir ve o bu eksikliklerin tamamlanışını, yine kendisi vasıtasıyla, kendi yaşamında gerçekleştirecektir, bir "öte dünyada" değil... Oysa Versenyi'nin de vurguladığı gibi,

"büyük gizlerde insan o kadar eksiktir ki, yalnızca kendisini insanlığından soyumakla (ve yalnızca tanrısal, eş deyişle entellektüel parçasını) korumakla kurtuluşa erişebilir ve bunu yeryüzündeki yaşamında değil de, öte dünyadaki yaşamında yapabilir"²⁸².

Platon'un Şölen'deki aşk tanımını inceleyen D. Levy de Diotima'nın konuşmasının son bölümünün sokratik olmayan karakteri konusunda Versenyi gibi düşünür. Diotima'nın konuşmasında, yöneldiği nesneye göre farklı aşk tipleri belirlendiğine ve derecelendirildiğine dikkat çeken Levy'e göre, aşk nesnelerinin böyle derecelendirilmesi sokratik olmayan bir düşünceye işaret etmektedir. Bütün aşkların kendisine yöneldiği nihai bir aşk nesnesi düşüncesi Sokrates'e yabancıdır. Ayrıca bireydeki fiziksel güzelliğin aşkından bütün fiziksel güzelliğin aşkına ve nihayet mutlak güzelliğin aşkına geçilmesi gerektiği

²⁸⁰ a.g.e., s.177

²⁸¹ a.g.e., s.180-181

²⁸² a.g.e., s.220

düşüncesi gerçekten de Sokrates'e değil, Platon'a aittir; ama bu, Platon'un ontolojisinde bireyin yeri olmadığı anlamına gelmez...

“Platon'a, bireysel kişileri sevmeyeceğimiz ya da onları yalnızca araçlar olarak sevebileceğimiz ya da ancak araçlar olarak sevmemiz gerektiği görüşünü atfetmek bana pek doğru görünmüyor”²⁸³.

Çünkü Levy'e göre Platon mutlak Güzelliğin alanını, içinde bütün yaşamımızı geçireceğimiz ya da geçirmemiz gereken tek alan olarak sunmaz. Bu alan yaşanabilecek bütün alanların en yücesidir, o kadar”²⁸⁴.

Şimdi Plotinos'un aşk teorisini bu iki bakış açısı altında yeniden değerlendirelim. Plotinos'ta da, Platon'da olduğu gibi, aşk, insanı sınırlarının ötesine geçmeye zorlayan dinamik, tinsel bir güç, bir arayıştır. Eksik olanın, mükemmelliği, ilkesini aramasıdır. Plotinos için insanın bu dünyadaki yaşamı İyi'nin ışığını aldığı müddetçe ve o ölçüde anlamlıdır. İyi'den uzaklaştıkça, varlıklar hem ontolojik hem de etik değer kaybına uğrarlar. Bu nedenle insan, İyi'ye yaklaştığı ölçüde hakiki özüne daha çok yaklaşmış olacaktır. Böylece tikel duyusal varlık olarak insan, evrensel olanla ilişkisinde anlam kazanacaktır. O halde insan kendisine anlam veren ilkeye yükselmeli, kendisini böylece gerçekleştirmeli, mükemmelleştirmelidir. Anlam ilkesinin kendisine aşkın olması, insanı duyusal dünyanın ötesine geçmeye zorlayacaktır. Nitekim Plotinos'ta insan, diyalektik bir yükselme hareketi ile kendisini kavranılır dünyaya yerleştirmiştir. Burada, o ezeli-ebedi bir temaşanın biricik öznesi durumuna gelmiştir.

Ancak kavranılır dünyadaki insan artık kendisine ilişkin hiçbir hatırıya sahip değildir. O ne temaşa edenin kendisi olduğunu hatırlar ne de ne olduğunu... O halde Plotinos'ta insana ilahi olanla ilişkisi dışında hakiki varoluş şansı tanınmadığına göre, birey hiyerarşik bir düzenin ereksel yasaları arasında kaybolmuştur diyebilir miyiz? Inge'nin cevabı ilginçtir:

²⁸³ Levy Donald, *The Definition of Love in Plato's Symposium*, *Journal of The History of Ideas*, Vol.40, Apr-Ju 1979, s.288

²⁸⁴ a.g.e., s.288

“Tin’e (*Nous*’a) yükselmede Ruh kendisini, yine kendisini bulmak için kaybeder. Biz kendimizi yaşayan bir kurban olarak sunarız ama ölmek için değil yaşamak için; ve bu en yüksek yaşam ilkemiz, kişilik-üstü olduğu için mümkündür. İdeal birlik bireysel birlikten daha hakikidir”²⁸⁵.

O halde kendisini kaybeden Ruh’un kendisini yeniden nasıl bulacağına araştırmalıyız. Ruh’un yolculuğunun ikinci aşaması nasıl gerçekleşecektir ve aşkın bu aşamadaki rolü nedir?

Aşk, Ruh daha ileriye yükseldikçe, giderek daha önemli hale gelir. Ruhun kavranılır dünyadaki kılavuzu da aşk olacaktır ama bir duygulanım olan aşk değil... Duygulanım olan aşk, kavranılır dünyada kılavuzluğu Tanrı olan Aşk’a devredecektir. Tanrı olan Aşk ya da Eros, mitik karşılığı Göksel Afrodite olan Evrensel Ruh’un çocuğu olarak tasarlanır. Eros’un Evrensel Ruh’tan taşması Ruh’un kaynağını, yani *Nous* ya da (mitik olarak) Kronos’u temasının dolaysız sonucudur.

“Kronos’tan -ya da dilerse Kronos’un babası Gök’ten (Ouranos)- taşan Afrodite, edimini ona yöneltir, onunla yakınlık hisseder, ona karşı tutkulu bir aşkla dolar ve bu aşkla, kendisi vasıtasıyla ona bakmaya devam edeceği Eros’u meydana getirir”²⁸⁶.

Eros da tıpkı annesi Afrodite gibi, asla kendi sferini terk etmeyecek, duyusal alanla hiçbir ilişkiye girmeyecektir. O halde aşkın duyusal dünyadaki varlığını nasıl açıklayacağız? Aracı varlıklarla yani *daimon*larla...

Daimonlara inancın kökleri animizme kadar uzanır. Felsefe de bu inançtan payına düşeni almıştır. Pythagorasçıların daimonları ölümlerin ruhlarını temsil eder. Herakleitos için, her insanın karakteri onun daimondur. Empedokles, daimonlara, insanın potansiyel tanrısallığının ve aktüel suçluluğunun taşıyıcısı olma işlevi yükler. En “tanınmış” daimon olan Sokrates’in daimonu, ona nasıl davranması gerektiğini gösteren uyarıcı bir sestir. Platon bu mitolojik varlıkları, tanrılarla insanlar arasında bir yere yerleştirir. Şimdi de Plotinos Ruh’un daha aşağı kısmının çocuğu olan Eros’u bir daimon olarak adlandırır.

²⁸⁵ Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol.II, s.83

²⁸⁶ III., 5.2

“Ruhun iyiliğe ve güzelliğe yönelmesinden doğmuş olan her Göksel (*daimon*) bir Erostur”²⁸⁷.

Böylece *daimon* olan Eros, duyusal dünyaya giren Ruh'un, İyilik'e ve Güzellik'e özleminin bir ifadesidir, logosudur.

Daimonların doğasının en çarpıcı yanı, onların bir yandan duyusal dünyaya bir yandan da kavranılır dünyaya bağlanmış olmalarıdır. Kavranılır madde ile Akıl'ın birleşmesinin ürünü olan Eros, bu nedenle mükemmel olamayacaktır; çünkü o daima yoksulluk ve zenginlik arasında kalacaktır... Bu nedenle o, daha yukarıya bakacak, iyiye doğru yönelecek ama asla -doğasından dolayı- amacına, aşkının nesnesine ulaşamayacaktır²⁸⁸. Daimon Eros'un Plotinos'un sistemindeki işlevi nedir o halde? O, Plotinos'a göre, bireysel ruhları kendileri için iyi olanı aramaya, kendi sınırlarını aşmaya yönelten göksel bir tin olacaktır. O halde her bireysel ruhun, kendisi gibi bireysel bir varoluşa sahip olan bir Eros'u vardır. Bireysel ruhlar Evrensel Ruh'tan çıktıklarına göre, Evrensel Ruh'un ve onun daha aşağı kısmı olan Doğa'nın, her birinin kendi aşkları olduğuna göre, bireysel ruhların da kendi bireysel aşklarına sahip olmaları gerekir²⁸⁹. Bu durumda bireysel ruhlar ve evrensel Ruh arasındaki ilişki ne ise, bireysel aşklarla evrensel aşk arasındaki ilişki de o olacaktır.

Yukarıda duygulanım olan aşkı irrasyonel ruh ile birleştirmiş ve onun duyusal-dışsal bilgiden kavranılır görüye yükselmedeki rolünden söz etmiştik. Şimdi de *daimon* olan aşk ile Tanrı Eros'u, Ruh'un diğer iki kısmı ile, uygun ilişkiler içinde, birleştirmeye çalışacağız. Böyle bir birleştirme için elimizdeki veriler yeterli görünüyor.

Ruh'un orta kısmı duyusal ve kavranılır dünyalar arasındaki aracı bölgede idi; ve böyle olmakla da her iki dünya ile de ilişki içindeydi. Yine rasyonel ruh dediğimiz, Ruh'un orta kısmı, ya tinsel kısmın cazibesıyla tinsel ruha yükselebilirdi ya da irrasyonel kısmın cazibesine kapılarak aşağıya düşebilirdi. Bu tam da *daimonun* doğasına uygun bir edimdir. Daimon olan Aşk da böyle spontan ve aracı bir doğaya sahiptir. O bir yandan

²⁸⁷ III.5.6

²⁸⁸ III.5.7

²⁸⁹ III.5.4

Tanrı'ya yakındır öte yandan duyusal nesneye. Daimon olan Eros, ya kendisiyle birlikte, insanı tinsel güzelliğe döndürür ya da onunla birlikte duyusal nesnenin tikelliğine gömülür. Ayrıca her bireyin bir daimona sahip olması da, insanın kendisindeki tanrısallığa ve duyusallığa işaret etmektedir. Daimon Eros, Plotinos'un ona yüklediği bireysel ruhları kendileri için iyi olanı aramaya yöneltme görevi için gereken bütün niteliklere sahiptir. En önemli niteliği de iki dünya arasında aracı olmasıdır. Bu aracı konumu, onun her iki dünya ile benzerliğini tesis etmektedir. Benzerlik Plotinos için bilginin ilk koşuludur. Zira, **"Güneş-gibi olmaksızın hiçbir göz, güneşi göremez"**²⁹⁰.

Tanrı Eros'a gelince, o ruhun tinsel kısmına denk düşmektedir. İkisi de asla birbirlerini ve kavranılır dünyadaki mekanlarını terk etmezler. Her ikisinin de duyusal olanla hiçbir teması yoktur. Dolayısıyla her ikisi de insanı bütün sınırların ötesine çıkartabilir.

Böylece Aşkın üç türü, Ruh'un üç kısmına bağlanır. Aralarındaki ilişki tarzı, bizim, aşkın üç türünü yeni bir ışık ve yeni adlar altında değerlendirmemize olanak tanıyacak: Aşkın üç türüne, Ruhla olan bağlantıları içinde, aşağıdan başlayarak, **irrasyonel aşk, rasyonel aşk ve tinsel aşk** diyeceğiz. Bir ruha sahip olan her varlık bu ruhla birlikte bir de aşka sahiptir. Ruh'un kısımları insanın da kısımları olduğuna göre her insanda üç aşkın da mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Her birey üç tür aşkı da kendi ruhunda taşır. Böylece her insanın tinsel varoluş durumu, kılavuz olarak seçtiği aşkın doğasına bağlıdır. O, tinsel aşkı seçerek tanrısallaşabilir ya da irrasyonel aşkı seçerek duyusallığa gömülebilir.

Böylece irrasyonel aşk, diyalektik bir biçimde kendisini ortadan kaldırarak rasyonel aşka, o da, yine diyalektik olarak kavranılır aşka yükselebilecektir. İşte kavranılır dünyaya yerleşen ruhun durumu budur. O kendisini diyalektik olarak ortadan kaldırmadan *Nous*'un dünyasına giremezdi. Çünkü çıkarsamalı akıl, dışsal ve eksik bir bilgi üretmektedir. Bu bilgiyle *Nous*'u dıştan kavramak mümkün ama bu da "dıştan" olduğu için

²⁹⁰ I.6.9 (a.b.ç.)

Nous'un bire bir bilgisi olamayacaktır. Şimdi böyle kendisini olumsuzlayarak *Nous*'a yerleşen Ruh'un yolculuğunun diyalektik tamamlanışına geçelim.

Ruh'un duyusal dünyadan başlayarak *Nous*'a yükselmesinde söz konusu olan, onun bulanık bir görüntüden, açık bir görüye doğru ilerlemesidir. Bu ilerlemede Ruh tedrici olarak kendini unuttur ve *Nous*'a ulaşır. Şimdi onun, Bir'in tamamen özel görüşüne nasıl geçeceği sorusu cevaplanmalıdır.

Plotinos'a göre *Nous* iki güce sahiptir. O entellektüel olarak kendi içeriğini, zenginliğini kavrayabilir; farklı nesneleri temaşa edebilir. Böylece o, sınırsız, belirsiz bir görüntüden sınırlı ve belirli bir görüye ilerler. Bu, entellektüel bilmenin görüşüdür. İkincisi ise, tam da onu Bir'e ulaştıracak olan *Nous*'un ikinci görüşü "**aşk içindeki-Nous**"tur.

"Nektar ile kendinden geçen ve sarhoş olan *Nous*, seven *Nous* haline gelir"²⁹¹.

Böylece duyusal dünyadan *Nous*'a yükselen Ruh, *Nous* haline gelmiş olan Ruh, "**Aşk-içindeki-Nous**" olarak Bir'in görüşüne ulaşacaktır. Benzer bir temayı Spinoza'da da görüyoruz. Spinoza da entellektüel Tanrı Sevgisi (*amor intellectualis dei*) ile kurtuluştan söz eder. Spinoza'ya göre tek ezeli sevgi, entellektüel Tanrı sevgisidir²⁹².

"Yüce mutluluk Tanrı'ya karşı sevgiden ibarettir... Ruh bu tanrısal sevgide ya da yüce mutlulukta ne kadar haz alırsa o kadar bilici olur"²⁹³.

Plotinos için de Bir'in bilgisi yalnızca **aşk-içindeki-Nous** ile mümkündür. Ancak Spinoza doğrudan doğruya entellektüel bilgi düzlemine yerleşirken, Plotinos, bunu, evrenin hiyerarşik yapısını izleyerek ulaşılan bir aşama olarak kabul etmektedir.

Biliyoruz ki Bir, *Nous*'a aşkındır. Ruh ise Bir'e ulaşınca kadar tatmin olmayacaktır. O halde, bu kavuşma nasıl mümkün olacak? Plotinos Ruh'un Bir'e kavuşmasının bir **aydınlanma** vasıtasıyla olduğunu söyleyecektir. Aydınlanma, Ruh'un Bir ile ilişkiye girdiği bir kendinden geçme durumudur. Dışsallıktan

²⁹¹ VI.7.35

²⁹² Spinoza, *Etika*, s.323

²⁹³ a.g.e., s.330

içsellğe dönerek kendisini en sonunda *Nous* olarak kavrayan Ruh, diyalektiğin ötesinde, gerçekliğin doğrudan bir kavrayışına geçtiği zaman yani kendisini Bir olarak kavradığında, aydınlanma gerçekleşmiş demektir.

Bir'e ilişkin rasyonel bilgi, onun ne olduğunun değil, var olduğunun ve ondan çıkan varlıkların düzeninin bilgisidir demiştik. Bu bilgi, Bir'in, her niceliğin ölçüsü olan *Nous*'un, kendisine dayanarak ölçme işini gerçekleştireceği mutlak bir ölçü biriminin varlığına; düşünen ve düşünmek için bir nesneler çokluğuna ihtiyacı olan *Nous*'un sabit ve sistematik düzeni için, onun üzerinde mutlak bir varlık olması gerektiğine ilişkin bir bilgidir. Oysa bu tür bilgiler Bir'in hakiki özünü veremez. Evrensel yaşam ve evrensel *Nous*'tan daha önce olanın ne olduğunu sorarız. Eğer ondan daha iyi hiçbir şey yoksa, *Nous*'ta kalırız. "Ancak" der Plotinos, "daha ileriye gitmek için pek çok neden vardır"²⁹⁴. Kendisinden daha yukarıda olan bir "şey" vasıtasıyladır ki *Nous* kendi kendine yeterlidir. Yine Bir'in mevcudiyetinden dolayıdır ki *Nous*'ta bir çokluk vardır; ve yine aynı nedenle, *Nous*'un kendisi vardır. Bir olduğu içindir ki *Nous* bir nesneye sahiptir...

Nous düzeyindeki Ruh tatmin olmamıştır çünkü kendisine sunulandan daha yüce bir gerçeklik olduğunu görür. Kavranılır alandaki Ruh, en yüksek aşk nesnesini görür görmez başka herşeyi terk edecek ve ona kavuşmanın yollarını arayacaktır²⁹⁵.

Ruh'un Bir'e kavuşması tamamen öznel, bireysel, anlık ve ifade edilemez bir kendinden geçme deneyi olacaktır. Bu mistik deney Ruh'un Bir'den gelen ışıkla ani bir aydınlanmasına karşılık düşer. Ruh, Bir için duyduğu aşktan asla vazgeçmemiştir. Bir'in karşısında doğum sancılarına benzer bir sancı duymaktır. Onun acılarını gidecek tek "yer" Bir'in kendisidir.

Ancak Ruh'un Bir ile birleşmesi, bir hazırlanma ve ruhun içsel düzenlemesinden sonra gerçekleşir.

"Bir başka şeye sahip olan ve onunla ilişki içinde olan hiç kimse İyi'yi göremez veya onunla birleşemez. Ruhun İyi ya

²⁹⁴ V.3.17

²⁹⁵ VI.7.34

da kötü ya da başka herhangi bir şeye sahip olmaması gerekir ki yalnızca Bir'i alabilsin"²⁹⁶.

Ruh'un Bir'le birleşme hazırlığı onun mevcut olan şeylerden başka yöne dönmesinden ve kendisini mevcut bütün formlardan soyumasından ibarettir. Böylece Ruh ve Bir arasında başka hiçbir şey kalmayınca Ruh, Bir'i aniden **kendisinde** görecektir. Plotinos Bir'in Ruh'taki mevcudiyetini şöyle anlatmaktadır:

"O (Ruh'ta) mevcutken, onları ayırdedemezsiniz. Bu dünyadaki aşıklar ve onların sevdiği kişiler, birleşme özleminde, bu durumu taklit ederler"²⁹⁷.

Bir ile birleştirmek için, kendisini bütün formlardan, her tasarımdan soyan Ruh böylece Bir'le birleşir. Bu birleşme için gerçekleştirdiği hazırlığa onun Bir'e olan aşkı, arzusu refakat eder.

"Arzu bizim evrensel varlığı bulmamıza rehberlik eder. Bu arzu sevgilisinin kapısında nöbet tutan Eros'tur. Güzele aşık ve dışta olan Eros, olabildiği kadar ona katılmakta kendisini tatmin eder"²⁹⁸.

Ruh'un hazır-olma durumu, o halde, bir nesnesi olmaksızın saf aşk durumudur. Brehier'e göre o,

"gerçekte bütün entellektüel tasarımın yokluğu ve 'hazır olma' hissinin gerçek nedeni olan aşkın bolluğu arasında hissedilen karşıtlıktır"²⁹⁹.

Böylece hazır-olma durumu, aşkın, nesnelere ilişkin her türlü tasarımdan vazgeçmesidir. "*İyi'nin kendisi aşkıdır. O hem sevilendir, hem aşkıdır, hem de kendisinin aşkıdır*"³⁰⁰.

Plotinos'a göre İyi saf ışıktır ve kendisine aşkıdır. Onun sevdiği şey yine kendisidir, çünkü o ışığın kendisidir. Kendi kendisinin aşkı olması İyi'nin birliğine ikilik katmaz mı? Plotinos'a göre hayır, katmaz; çünkü o her türlü tasarımdan, nesneden soyulmuş saf aşkıdır. O halde İyi'nin yalnızca kendisini sevmesi, kendi kendisinin aşkı olması, Spinoza'daki gibi, Ruh'un

²⁹⁶ VI.7.34

²⁹⁷ VI.7.22

²⁹⁸ VI.5.10

²⁹⁹ Brehier E., *The Philosophy of Plotinus*, s.153

³⁰⁰ VI.8.15

Tanrı'ya karşı sevgisinin, Tanrı'nın kendi kendisini sevdiği sonsuz sevginin bir kısmı olduğu anlamına gelir mi?³⁰¹

Aşk dışsallar arası bir ilişki değildir demiştik. O bütün tinsel yaşamı kuşatan, evrensel bir ilk bir güç olarak mevcuttur. Tinsel yaşamın en üst aşamasından itibaren aşağıya kadar her varlık düzeyinde kendisine işaret edebildiğimiz bu gücün kaynağı, İyi'nin bizzat kendisidir. En saf, bütün arzu nesnelerinden kendisini soymuş durumdaki aşk, Ruh'un hazır-olma durumundaki aşkı, İyi'nin kendisine karşı aşkının ta kendisidir. Aşk, o halde **biri diğeri ilişkisi değil birinin yine kendisiyle ilişkisidir**, ancak Narkissos'un gibi birinin kendi imajıyla değil, bizzat kendisiyle ilişkisi... Çünkü Plotinos'un kavrayışında, Tanrı varlığa dışsal değildir; o bütün varlıklarda mevcuttur, fakat onlar onun mevcudiyetinin farkında değildirler.

Böylece bireysel ruh Evrensel İlke ile özdeşleşir. Orijinal kaynağa yükselmiş olan Ruh, orada, bir aydınlanma ve kendinden geçme durumunda yalnızca Bir'i, yani kendisini görür.

"Biz varlıktan ayrı değiliz, tersine onun içinde var oluruz. Ve o bizden ayrı değildir. Bütün varlıklar, ancak tek bir varlığı oluştururlar"³⁰².

O halde bireysel ruh, bütün bireyselliğinden sıyrılarak hakiki özünü bulur. İyi'nin ışığı onu aydınlatığı zaman, artık, bireysel bilincin kendisi içinde yok olduğu mistik bir birleşme söz konusudur. Bu tinsel Bir'leşme anında artık bireysel olan Evrensel, Evrensel olan da bireyseldir. Ruh duysal dünyadaki potansiyel evrenselliğini, böylece, aşk ile aktüel hale getirmiştir. Ama bu, Plotinos için bireysel olanın Evrensel olanda erimesi değil, bizzat Evrensel'in kendisi olmasıdır. Çünkü ona göre bilinç, bir sınırdan çıkar.

"Varlık olmayandan dolayıdır ki *siz birisi haline gelirsiniz*"³⁰³.

O halde Ruh sahip olduğu bütün sınırları ve yine bir sınırlılıktan dolayı sahip olduğu bilinci ortadan kaldırarak, hakiki kendisini bulacaktır. Bu durumda Ruh'un Bir'e duyduğu aşkın, Bir'in

³⁰¹ Spinoza, *Etika*, s.323

³⁰² VI.5.4

³⁰³ VI.5.12

kendisine duyduğu sonsuz aşkın ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bireysel Ruh, hakiki özünde Bir'dir ve o Bir'i sevmekle kendisini sevmektedir. Ancak burada sokratik bilgi idealinin, "sınırlarını bil" anlamında yorumlandığında asla gerçekleşmeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü Ruh için artık hiçbir sınır yoktur.

SONUÇ

Çalışmamız boyunca gördük ki aşk Plotinos'un sisteminin önemli bir bileşenidir. Hatta diyebiliriz ki onun bütün sistemi aşk teorisi etrafında dönmektedir. Bir'in Aşk olarak tanımlanışı, her duysal varlıkta bulunan irrasyonel aşklar, ürünün kaynağına duyduğu özlem, her duysal nesneye logoslar olarak giren *Nous*, oluş yasası (üstte olanın aşağıda olan için iyi olması), evrensel sempati teorisi... Ve hepsinde var olan, hepsini kuşatan aşk... Farklı düzeylerde ama her zaman daha yukarıya yüksebilme potansiyeli taşıyan aşklar... Afrodit'in Kronos'u temaşa ederken ondaki güzelliğe aşık olup taşması... *Nous*'un giremediği alana, aşk-içindeki-*Nous* olarak giren Ruh... Bütün bu söylediklerimiz Plotinos'un bütün sisteminin kendisiyle örüldüğü bir aşktan söz etmemizi mümkün kılıyor. *Nous* düzeyindeki sezgisel aşk bütün sınırlılıklarını ortadan kaldıracak ışığın bizzat kendisi olduğu zaman yaşanan mistik birleşme, aşkın bütün amacının tam da bu birleşme, yani tam da kendisi olduğunu gösteriyor. Plotinos Bir'in her yerdeki ve hiçbir yerdeki varlığını, varlığın bireyseldeki ve evrenseldeki varlığıyla örtüştürmektedir böylece...

Plotinos'un aşk teorisi bir yandan estetik değerlere, bir yandan entellektüel değerlere, bir yandan da etik değerlere bağlanır, daha doğrusu, aynı anda üçüne birden... Duysal dünyadaki ilk güzel deneyinden başlayarak ulaşılan her gerçeklik aşamasında Ruh hem daha güzel hem daha kavranılır hem de daha iyi hale gelecektir.

Şimdi, Plotinos'un aşk kuramının özünde, varlığın eksikliği düşüncesini buluruz. Bu kuramda eksik olanın, aşağıda olanın, tam olana, yukarıda olana duyduğu arzu, eğilim olarak tanımla-

nır aşk. İnsanın kişilik mekanında oturan rasyonel aşktan dolayı hem kavranılır hem duyusaldır insani aşklar.

“Karışmış olan bir şey asla tatmin edilemeyeceği için o da tatmin edilemez. Hakiki tatmin yalnızca, kendi doğası bakımından tatmine zaten ulaşmış olan şeye aittir. Özlemin doğuştan bir eksiklikten dolayı olduğu yerde, işte orada, verili bir anda tatmin mümkündür fakat bu devam etmez. O halde Aşk, bir yandan doğuştan eksikliğinin güçsüzlüğüne, diğer yandan da Akıl’dan aldığı servete sahiptir”³⁰⁴.

Ama Plotinos’ta Ruh duyusal güzellikleri görmeden katışıksız alana yükselmez. Bu yüzden kavranılır olana çıkış noktası burada ve şimdi güzel bir nesneye yönelmelidir. Ama bu “bir nesneye yönelmek” dışsal bir şeye yönelmek demek değildir Plotinos için; çünkü var olan her şeyin form veren ilkesi aynıdır, *Nous*’tur ve bütün varlıklar bu nedenle birbirleriyle bağlanırlar. Ama irrasyonel aşk aldatıcıdır. İnsan, doğadaki güzelliğin gerçek güzellik olduğu yanılgısına düşebilir. Onun kavranılır aşkla buluşmasına rasyonel aşk aracılık edecektir. Kavranılır aşkın kılavuzluğunda ezeli ebedi bir **şimdiye** yerleşen insan bir anlamda bütün gerçekliğe yerleşmiştir. Çünkü var olan her şeyin arketipi oradadır.

O halde aşk teorisinin Plotinos’taki asıl işlevi, çokluğu farklılaşmamış Mutlak Birlik’e geri götürmektir. Böylece birliği sağlayan, aşkın bizzat kendisi olacaktır. Bu, geleneğe de uygundur. Daha ophik kozmogonilerde Eros, birleşmeyi ve üretmeyi sağlayan doğal bir güç olarak tanımlanır:

“Önce ölümsüzler soyu yoktu, **Eros birleştirmeden önce herşeyi.**

Birbirleriyle birleştiklerinde meydana geldi, Gök, Okeanos, Toprak ve bütün bahtlı tanrıların göçmez soyu”³⁰⁵

Yine söz konusu geleneğin mimarlarından olan Hesiodos *Theogonia*’da aşkın birleştirici işlevinden ve onun cazibesinden bahseder:

³⁰⁴ III.5.7

³⁰⁵ Kranz W., *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suat Baydur, Sosyal Yay., II. Basım, İstanbul, 1994, s.15 (a.b.ç.)

“Khaos’tu hepsinden önce var olan,
sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak,
Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların
O Eros ki elini ayağını çözer canlıların,
Ve insanların da tanrılarının da ellerinden alır
Yüreklerini, akıl ve istem güçlerini”³⁰⁶.

Eksikliğin tamamlanışını amaçladığı için Plotinos’un aşkı, daima aşağıdan yukarı doğrudur. Plotinos’a göre yukarıda olan aşağıda olan üzerinde eyleyebilir ama aşağıda olan yukarıda olan üzerinde hiçbir etkide bulunamaz. Çünkü yukarıda olan daha tam ve daha mükemmeldir. En üstte olan Bir en mükemmel olandır ve kendisi dışında bir şeye yönelemez. Oysa Plotinos’la aynı dönemlerde Hristiyan teologlar insanları seven, onlar için acı çeken Tanrı’dan söz etmektedirler. Üstelik yalnızca acı çeken değil, acı çekmeyi isteyen “sevgili oğlu” İsa’nın imgesinde ölen, bir Tanrı’ydı bu. Plotinos bu konuda Hristiyan teolojisiyle karşıtlık içindedir. Onun Tanrı’sı asla kendisi dışına çıkmaz, hiç kimseye ve hiç bir şeye ihtiyacı yoktur, dolayısıyla hiçbir şeyi arzulamaz ve sevmez. Mükemmel bir varlık, Plotinos’a göre daima **kendinde ve kendisi için** olan varlıktır.

Plotinos’un aşkı aynı zamanda bir saflaşma, bir aydınlanmadır. Onun mistisizmi ‘saf Tanrı aşkı’nda ifadesini bulur. Tanrı ile ‘bir’ olmak için kavranılır dünyadaki Ruh, kendisini bütün tasarımlardan, arzu nesnelerinden arındırmalı, Tanrı’dan gelecek ışığı almak için hazırlanmalıdır. Deney, anlık ifade edilemez bir kendinden geçme olarak gerçekleşir ve Ruh sonunda **kendisindedir**. Plotinos’un mistisizmi, onun evrenin oluşumu konusundaki rasyonel söylemine gölge düşürür. Bir yandan entellektüel görünüm Bir’in bilgisi için yeterli olmadığını düşünmesi, nadir, kişisel, süreksiz bir deneyi rasyonel bir sistemin merkezine oturması; öte yandan, *Nous*’u hakiki varlık olarak tanımlayarak, bütün varoluşu, bütün gerçekliği ondan itibaren başlatması, “önce gelenler”in kavramlarını ustalıkla kullan-

306

Hesiodos, “Theogonia”, Hesiodos, Eseri ve Kaynakları, Çev. Sebahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1977, 116-124

ması... Birbiriyle uyuşmaz görünen bütün bu düşünceleri, Plotinos'un filozof mu yoksa mistik mi olduğu konusundaki tartışmaların kendilerine dayandıkları temelleri oluştururlar. Onun, mistisizminin doruğunda, bireysellik ve evrensellik arasında kurduğu özdeşliğin, doğulu dinsel öğretilerden (özellikle de **Upanişadlar**'dan) kaynaklanıp kaynaklanmadığı da yorumcuları için tartışma konusudur. Bütün tartışmalara rağmen, onun Ortaçağ İslam ve Hristiyan teolojileri ve mistisizmleri üzerindeki etkileri tartışmasız kabul edilir. Yine o idealist öğretilerin hakiki müjdecisi olarak düşünülür.

Bize gelince: Diyebiliriz ki, amacımız kendisi üzerindeki tartışmaların halen bitmek bilmediği Plotinos'un sisteminin felsefî ve mistik görünümlerini, onun Aşk teorisi temelinde anlamaktı. İncelememiz sonunda gördük ki Aşk, yalnızca kavranılır ve duyuşal dünyalar arasındaki bir köprü değildir. O, aynı zamanda, Plotinos'un temel probleminin de çözülme noktasıdır...

EK

ENNEADLAR III.5

Aşk

1. Aşk nedir? Bir Tanrı, Göksel bir Tin ya da ruhun bir duygulanımı mı? Ya da o, bazen bir Tanrı ya da Tin olarak ve bazen de yalnızca ruhun bir duygulanımı olarak mı düşünülür? Eğer Tanrı veya Tin ise nasıl bir Tanrı veya Tindir; duygulanımsa ne tür bir duygulanımdır?

Bu önemli sorular, bu konudaki yaygın kanıları, felsefi incelemeleri ve özellikle, bütünüyle kendisine özgü bir bakış açısından Aşk'a ilişkin pekçok pasaj yazmış olan yüce Platon'un teorilerini yeniden incelemeyi cazip kılar.

Platon, onun, yalnızca ruhlarda meydana gelen bir durum (duygulanım) olduğunu söylemez; o Eros'u aynı zamanda bir Tinsel-Varlık yapar; onun kökenini, hangi ebeveynden ve nasıl varlığa geldiğini anlatır.

Şimdi, herkes kabul eder ki 'Aşk'ın sebep olduğunu düşündüğümüz heyecansal durum, güzel bir nesneyle birleşmeyi arzulayan ruhlarda meydana gelir ve bu arzunun iki biçimi vardır: Biri, güzelliğin bizzat kendisine düşkün olan iyi biçimidir; diğeri ise tamamlanışını çirkin bir edimde arar. Fakat genel olarak kabul edilen bu ayrım yeni bir sorunu ortaya çıkarır. Bu iki biçimin kökeni konusunda felsefi bir inceleme yapmamız gerekir.

Aşkın asıl kaynağını Ruh'un saf güzelliğe doğru bir eğiliminde, ona ilişkin bir kabulünde, onunla bir yakınlıkta, kendisine ait bir şeyin akla dayanmayan bilincinde bulmak, sanırım, doğru olur. Çünkü kötü ve çirkin olan Doğa'ya ve Tanrı'ya karşıttır: Doğa İyi'ye doğru bakarak üretir, çünkü o -iyinin bir

üyesi olan- Düzen'e doğru bakar; düzensiz olan çirkindir, kötünün bir üyesidir. Üstelik, Doğa'nın kendisi, açıkça, ilahi alandan, İyilik ve Güzellik'ten taşmıştır; ve bir kimse bir şeyden zevk alıyor ve ona yakınlık duyuyorsa, onun imajlarıyla da bir yakınlığa sahiptir.

Bu açıklama reddedildiği takdirde hiç kimse, bu ruh durumunun, nasıl ve hangi nedenlerden dolayı meydana geldiğini anlamayacaktır. Çünkü güzellik meydana getirmeyi isteyen bedensel aşkların bile açıklaması budur; Doğa güzel olanı üretmeyi arzular ve bu nedenle çirkin olandan meydana gelmeyi istemez.

Dünyevi üremeyi arzulayanlar, dünyada bulunan güzellikle yani bedenin ve imajın güzelliğiyle tatmin edilirler; bunun nedeni, onların, kendilerini bu dünyadaki güzelliğe yönelten cazibenin bile kaynağı olan Arketip'e yabancı olmalarıdır. Dünyevi güzelliğin, daha yüksek alandaki güzelliğin hatırlanması için, kendilerine rehberlik yaptığı ruhlar vardır ve bunlar dünyevi güzelliği bir imaj olarak severler; Arketip'i hatırlamayanlar kendilerinde ne olup bittiğini anlamazlar ve imajın gerçek olduğunu sanırlar. Öz-denetim mükemmelse, bu dünyadaki güzellikten zevk almak hata değildir; beğeninın seksüel ilişki içinde yozlaştığı yerde, işte orada yanlış vardır.

Saf aşk, Hatırlama olsun ya da olmasın, yalnızca güzel olanı arar; fakat bir ölümlünün olabileceği ölçüde ölümsüz olmayı isteyenler de vardır; ve bunlar Güzelliği ölümsüzlük ve sonsuzlukta ararlar; Doğa onlara sonsuzluğa tohum saçmayı ve güzel olanla yakınlıklarından dolayı güzel olanı meydana getirmeyi öğretir. Gerçekte sonsuz olan, güzel olanla aynı soydandır. Sonsuz-Doğa güzelliğin ilk biçimlenmesidir ve ondan çıkan her şey de güzeldir.

Üreme arzusu ne kadar azsa, yalnızca güzellikle tatmin olma o kadar çoktur. Üreme bile güzellik meydana getirmeyi amaçlar; o bir eksikliğin ifadesidir; özne eksikliğinin bilincindedir ve güzelliği meydana getirmek isteyen, bunun yolunun güzel bir form meydana getirmek olduğunu hisseder. Üreme arzusunun kuralsız ve doğanın amaçlarına aykırı olduğu yerde, ilk yönlendirici doğa olmuştur, fakat onlar bu yoldan ayrılmışlardır; hata

yapmış ve doğadan uzağa düşmüşler ve kendilerini alçaltmışlardır; onlar ne Aşk'ın kendilerini nereye götürmeye çalıştığını, ne de üreme içgüdüsüne sahip olduklarını anlamışlardır; onlar güzelliğe ait imajları doğru kullanmayı öğrenmemişlerdir; Hakiki güzelliğin ne olduğunu bilmezler.

Bedensel arzu olmaksızın bir insanın güzelliğine aşık olanlar, güzelliği bizzat kendisi için severler; birleştiren aşka -elbette kadın için- sahip olanlar, daha çok kendilerini ölümsüzleştirmek amacındadırlar: Bu güdüler tarafından yönlendirildikleri müddetçe, ilki daha asil bir yol seçmiş olmasına rağmen, her ikisi de doğru yoldadır. Fakat yine de aralarında fark vardır; bir gruptakiler (ölümsüzlük için sevenler), dünyanın güzelliğini yüceltirler ve daha ileriye bakamazlar; oysa diğerleri (saf aşkla sevenler), Arketip'i hatırlamış olanlar, kendisinde, adeta, daha yüce olanın taklidini ve yaratımını gördükleri için bu dünyayı küçümsememekle beraber, başka bir dünyaya ait güzelliğe de saygı gösterirler. Kısacası bunlar güzelliğin saf takipçileridirler; güzelliğin, kendileri için kötülüğe düşme vesilesi haline geldiği grupla karıştırılmamaları gerekir -çünkü bir iyiliğe duyulan özlem çoğunlukla bir kötülüğe neden olur.

Bir duygulanım olan aşk için söyleyeceklerimiz bu kadar.

Şimdi Tanrı olan Aşkı düşünmeliyiz.

2. Böyle bir varlığın varoluşu yalnızca sıradan insanın talebi değildir; teologlar (Orphic öğretmenler) ve Eros'un Afrodit'in oğlu, güzel çocukların koruyucusu, insan ruhlarının ilahi güzelliğe doğru yönlendiricisi ya da zaten orada var olan bir dürtünün canlandırıcısı olduğunu söyleyen Platon tarafından da desteklenir. Bütün bunlar felsefi incelemeyi gerektirir. En önemli pasaj Şölen'dekidir. Orada Eros'un Afrodit'in çocuğu olmadığını fakat Afrodit'in doğum günü partisinde (anne) Yoksulluk, (Penia) ve (baba) Zenginlik'ten (Poros) doğduğu söylenir.

Eros'un onunla ya da ondan doğduğu söylendiğine göre, Afrodit hakkında birşeyler söylememiz gerekiyor. O halde Afrodit kimdir; ve Aşk hangi anlamda hem onun çocuğudur hem de onunla doğmuştur ya da hangi bakımdan aynı Aşk, aynı zamanda hem onun çocuğu hem de doğum arkadaşıdır?

Bize göre Afrodit iki yönlüdür: Ouranos ya da Gök'ün kızı olan Göksel Afrodit vardır; Zeus ve Dione'nin kızı olan diğer Afrodit vardır; bu (sonuncusu), dünyevi birleşmeleri yöneten Afrodit'tir; daha yüksek olan (Göksel Afrodit) bir anneden doğmamıştır ve Gökte hiçbir evlilik olmadığı için, evliliklerde hiçbir rolü yoktur.

Kronos'un -ki o *Nous*'dan başka bir şey değildir- kızı olan Göksel Afrodit en ilahi kısımdaki Ruh olmalıdır: Yani saf olanın dolaysız taşması olarak saf olan, daima Yukarı'da kalan; bu aşağı dünyayı ne isteyen ne de bu dünyaya düşebilen, asla aşağıya eğilim duymamış olan, esasen ayrı bir ilahi Hipostaz ve dolayısıyla maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan Hakiki Varlık -ve bu nedenle mitik olarak 'annesiz'- olan Ruh, tam da bu nedenle, kendisinde saf olarak kaldığı ve maddeyle karışmamış olduğu için Göksel Tin olarak değil, Tanrıça olarak adlandırılır.

Nous'dan dolaysız olarak çıkan bir doğanın kendisi de saf bir şey olmalıdır. O kendi gücünü En Yüksek olana yakınlığından alacaktır, çünkü onun, sabitliğinden hiç de az olmayan bütün eğilimi, gücü onu Yukarıda tutmaya kesinlikle yeterli olan yaratıcısı üzerinde toplanır.

O halde Ruh asla kendi sferinden ayrılmaz; o ilahi Zihin'e, güneşin kendi etrafında yaydığı, kendisinden taşan yine de kendisine sıkıca bağlı olan ışığı tuttuğundan daha sıkı tutunur ve ona sıkı sıkı bağlanır.

Kronos'tan -ya da dilerseniz Kronos'un babası olan Gök'ten (Ouranos)- taşan Ruh (Afrodit), edimini ona yöneltir, onunla yakınlık hisseder, ona karşı tutkulu bir aşkla dolar ve bu aşkla kendisi vasıtasıyla ona bakmaya devam edeceği Eros'u meydana getirir. Ruh'un bu edimi bir Hipostaz, bir Gerçek-Varlık meydana getirmiştir; anne ve Hipostaz -onun çocuğu, asıl aşk-birlikte İlahi Zihin'i temaşa ederler. Bu nedenle Aşk, bu diğer güzellikle meşgul olur, arzu ve bu arzu nesnesi arasındaki aracı olarak var olur. O arzu edenin gözüdür. Onun gücü vasıtasıyla dır ki aşklar, arzu edilen nesneyi görebilirler. Fakat aşkın kendisi önde gider ve aşığa (bedensel) görme organı vasıtasıyla görme gücü vermeden önce, onun kendisi görü ile dolar, aşıktan önce görür fakat kesinlikle onunla aynı tarzda değil. Çünkü

arzu, görüye yalnızca Aşk'ın yardımı vasıtasıyla ulaşır, oysa kendi edimi içinde Aşk, kendisini dolaysız olarak yukarıya yönelten güzelliğin görüsünün ürününü devşirir.

3. Bu Aşk'ın bir Hipostaz (bir 'kişi'), bir Gerçek-Varlık'tan çıkan -kaynaktan daha aşağıda fakat hakiki olarak var olan- bir Gerçek-Varlık olduğu kuşku götürmez.

Çünkü kaynak Ruh, kendisinden önce var olan Hipostaz'ın Ediminden dolaysız olarak taşan bir Gerçek-Varlık'tı: O hayata sahiptir, hakiki olarak var olan her şeye ait olan -en yüksek olana hayranlıkla bakan- Gerçek-Varlık'taki bir bileşendir. Bu, onun görüsünün ilk nesnesidir; o kendi iyisine bakar gibi ona doğru baktı ve bakmaktan zevk aldı; ve onun gördüğü şeyin niteliği öyleydi ki bu temaşa etkiden yoksun olamazdı. Bu hazzan, kendi nesnesine ilişkin pozisyonundan ve Bakışın yoğunluğundan dolayı Ruh, kendisine ve görüsüne layık bir evlat tasarladı ve meydana getirdi. Bu nedenle; Ruh'ta yorucu bir temaşa etkinliği vardır; temaşa edilen nesneden kendisine doğru bir taşma vardır; ve onun imajını kendisiyle birlikte taşıyan bir görme olan, onun görüsüyle dolmuş bir göz olan Aşk, Eros, doğdu. Eros bu adı muhtemelen kendi gerçek varoluşu bu 'Horasis'e, bu görmeye bağlı olduğu için alır. Kuşkusuz bir duygulanım olan Aşk, adını, bir Gerçek-Varlık olmadığı ama bu gerçeklikten yoksun olan şeye önce geldiği için, kişi olan Aşk'tan alacaktır. Bu zihinsel durum (aşk duygusu), tikel bir nesneye yönelmiş tikel bir edimden fazla birşey olmamasına rağmen, Hipostaz gibi, Aşk olarak adlandırılacaktır. Fakat o, İlahi varlık olan Mutlak Aşk ile karıştırılmamalıdır. En yüce Ruh'a ait olan Eros, onunla aynı tabiatıdan olmalıdır; onun kendisi, bu Ruh'un gerçek evladı olarak ona bağlı olan, onun ailesinden olan biri olarak yukarıya bakmalıdır; ve bu nedenle Tanrıların temasasından başka hiçbir kaygısı olmamalıdır.

Madem ki gökler için ışığın ilk kaynağı olan Ruh ayrı ve yukarıda duran bir Hipostaz olarak kabul edilir, o halde Aşk da ayrı ve yukarıda kabul edilmelidir. Ruh'u 'göksel' olarak tanımlamak onun ayrılığını (ya da maddi olmayışını) reddetmek değildir; kendi en iyi yanımızı kendimizin içinde ve yine de ayrı bir şey olarak düşünürüz. Öyleyse bu Aşk'ın aslında, saf

Ruh'un oturduğu yerde oturduğunu düşünmeliyiz. Fakat bu en saf Ruh'tan başka evrenin de bir Ruh'u olmalıdır. Aynı zamanda arzudan dolayı meydana gelen göksel Eros gibi -bu ikinci Ruh'un kendisiyle yukarıya doğru baktığı göz olan- bir başka aşk da vardır. İkincil Ruh olan bu Afrodite, bu Evrene aittir -karışmamış, saf ruh değildir, mutlak olan Ruh değildir- bu nedenle evrensel yaşamla ilgili Aşk'ı meydana getirir: Hayır, bu, evliliklerin sorumluluğunu üstlenen Aşk'tır. Fakat o da yukarıda olanı arzular. O bu arzuya sahip olduğu müddetçe, ilahi olanın hatırlanması için doğal bir eğilim olduğu ölçüde, kendisiyle birleştiği her ruhu ve genç ruhları heyecanlandırır ve yönlendirir. Çünkü her Ruh hatta saf Ruh ve tikel varlıkların bile, İyi'ye doğru çabalar. Çünkü her biri İlahi Ruh'tan dolaysız olarak çıkar ve onun çocuğudur.

4. O halde bireysel Ruh, kendisi gibi gerçek bir tözsel varoluşa sahip olan bir Aşk'a sahip midir?

Yalnızca saf Evrensel Ruh değil, fakat aynı zamanda, Evrenin Ruh'u böyle bir aşka sahip olduğu için, bizim kişisel ruhumuzun ona niçin sahip olamayacağını açıklamak güç olacaktır. Hatta yaşayan diğer varlıklar da bir Aşk'a sahip olmalıdır.

Bu hepimizde bulunan aşk, dediğimiz gibi, her bir farklı doğadaki hakim duygulanım olan, her varlıkla birlikte bulunan Tin'den başka bir şey değildir. O, her tikel ruhun doğasına uygun arzuları aşlar. Kendi doğal nesnelere doğru çabalayan tikel Ruh, kendi varlığının niteliğini ve değerini gerçekleştiren kılavuz tin olan kendi Eros'unu meydana getirir.

Evrenin Ruh'unun Evrensel Aşk'a sahip olması gibi aynı şekilde tek Ruh da kendi tek Aşk'ına sahip olmalıdır; tek Ruh'un, asla ondan ayrılmaksızın fakat onun içinde kuşatılmış olarak, ikisi birlikte yaşamın tek ilkesi olacak şekilde Evrenin Ruh'una bağlanması ölçüsünde, aynı şekilde tek Aşk da Evrensel Aşk'a bağlanır. Aynı şekilde yüce Aşk'ın Evrenin Ruh'uyla birlikte olması gibi, bireysel Aşk da bireysel Ruh ile birliktedir; ve Evrendeki Aşk ona baştan başa öylesine nüfuz eder ki, bir Aşk, kendisini Evrenin herhangi bir parçasında seçtiği yerde göstererek, bu tikel safhalarında belli bir biçim alarak ve kendisini kendi iradesi ile açımlayarak çok haline gelir.

Aynı şekilde evrende Aşk'la birlikte ona nüfuz eden tinler olarak, evrensel Afrodit'ten taşan birinciye bağlı olan ve her biri kendi tikel aşklarıyla birlikte bulunan bir tikel Afroditler dizisi olan, birçok Afrodit tasarlamalıyız. Bu çokluk, eğer Ruh Aşk'ın annesi olacaksa ve Afrodit Ruh ise ve Aşk iyiyi arayan bir Ruh'un edimi olacaksa, reddedilemez.

O halde tikel ruhların İyi'ye götüren kılavuzu olan aşk iki türdür: Daha yüce olan Ruh'taki Aşk her zaman ruhu ilahi olana bağlayan bir tanrı olacaktır; karışmış olan Ruh'taki aşk bir göksel tin olacaktır.

5. Fakat bu Tinin -genel olarak Göksellerin (*daimonlar*)- doğası nedir?

Bu Tin, bizim diğer tinlerin ve aşkın kendisinin doğasıyla birlikte, Eros'un -Aşk- Afrodit'in doğumgünü ziyafetinde Metis'in -Kaynak- oğlu olan Poros (Zenginlik) ve Penia'dan (Yoksulluk) doğduğunu da öğrendiğimiz Şölen'de incelenir.

Platon'un Eros'la -yalnızca bu evrende doğmuş olan Aşk'ı değil- bu Evreni kastettiğini düşünmek pek çok çelişki içerir.

Her şey bir yana evren kendi kendisine yeten ve kutsal bir tanrı olarak tanımlanır, oysa bu 'Aşk', ne ilahi ne de kendi kendine yetendir, tersine sürekli ihtiyaç içindedir.

Yine, bu Kozmos bir beden ve ruh birleşimidir; fakat Platon'a göre Afrodit, Ruh'un bizzat kendisidir, bu nedenle Afrodit zorunlu olarak Eros'un bir bileşeni, (annesi değil fakat) en önemli parçası olacaktır! Bir insan, insanın Ruh'udur; aynı şekilde eğer dünya da dünyanın Ruh'uysa o zaman Afrodit, Ruh, Aşk ile, Kozmos ile özdeştir! Ve niçin bu tek tin, Aşk, aynı türden olmalarına rağmen bütün diğer tinlerden farklı olarak Evren olmalıdır? Tek çıkış yolumuz Kozmos'u bir Gökseller kompleksi yapmak olacaktır.

Yine, güzel çocukların Koruyucusu olarak adlandırılan bir varlık, nasıl evren olabilir? Aşk evsiz, yataksız, yalın ayak temsil edilir. Bu Kozmos'un haksız ve bütünüyle hakikatten uzak bir tanımı olmaz mı?

6. O halde Aşk ve onun doğumunun açıklanması hakkında ne söylemeliyiz?

Açıkça burada Yoksulluk ve Zenginlik'in kim olduklarını ve ne bakımdan onların aşkın ebeveynleri olmaya uygun olduklarını göstermeliyiz. Aynı zamanda bu ikisini de diğer Göksellerle (tinlerle) aynı sıraya yerleştirmeliyiz; çünkü tin olmaları bakımından tinler tek bir doğaya ve öze sahiptirler; aksi takdirde onlar yalnızca ortak bir ada sahip olacaklardır. Biz, bu nedenle, kendilerine dayanarak Tanrıları Göksellerden ayırdığımız temelleri ortaya koymalıyız -yani bu iki soyun ayrı doğasını vurguladığımız ve pratikte sık sık olduğu gibi bu Tinleri Tanrılar ortak adı altına dahil etmediğimiz zaman.

Bizim öğretimiz ve kanaatimiz odur ki Tanrılar bütün tutkulardan bağışıktırlar, oysa ölümsüz varlıklar olmalarına ve dolaysız olarak Tanrı'ya yakın olmalarına rağmen, yine de bize doğru eğilmiş olan ve tanrılarla insanlar arasında duran Göksellere yaşantı ve duygu atfederiz.

Fakat hangi (bozulma) sürecinden dolayı bağışıklık kaybedildi? Kendi doğalarındaki, kendilerini aşağıya doğru yönelten şey nedir?

Ve başka sorular kendilerini gösterir.

Kavranılır Alan, bu tin sınıfının hiçbir üyesini, bir tekini bile içermez mi? Ve Evren yalnızca bu Tinleri mi içerir, Tanrı kavranılır alana mı kapatılmıştır? Ya da burada da Tanrılar var mıdır ve evren, söylenegeldiği gibi bir "üçüncü tanrı" mıdır; ve Ay'a kadar varlıkların her biri bir Tanrı mıdır?

En iyisi bu Alana ait herhangi bir varlık hakkında 'Göksel' sözcüğünü kullanmamaktadır; 'Tanrı' sözcüğü özsel Tin'e -eğer varsa kendinde *daimon*- ve hatta duyu dünyasının görünür güçlerine bile uygulanabilir; kavranabilir alanın Tanrılarından sonra gelen, ikincil, görülür olan bu Tanrılar da her yıldızın etrafındaki ışık gibi onların etrafını saran Tanrılara bağıdırlar.

O halde bu tinler nelerdir?

Bir Göksel, her bir Ruh'un Kozmos'a (Evren'e) girdiğinde bıraktığı bir iz midir?

Ve niçin Kozmos'a giren bir Ruh tarafından?

Çünkü Kozmos'un saf Ruh'u, bir Göksel Tin değil, fakat bir Tanrı meydana getirir; bundan dolayıdır ki biz, saf Ruh olan Afrodit'in evladı olan Aşk'tan bir Tanrı olarak söz etmiştik.

Fakat, öncelikle, Göksellerden her birini bir Eros, bir Aşk olmaktan ne alıkoyabilir? Ve niçin onlar Tanrıların tersine, maddeden etkilenmiştir?

İlk soru konusunda: Ruh'un iyiliğe ve güzelliğe yönelmesinden doğmuş olan her Göksel (*daimon*) bir Eros'tur; ve Kozmos'taki bütün Ruhlar bu Gökseli üretirler; fakat aynı şekilde Evrenin Ruhundan fakat bu Ruh'un başka yetileri vasıtasıyla doğmuş olan diğer de Tinsel-Varlıklar başka işlevlere sahiptirler: Onlar evreni tamamlamaya yardım ederler ve tikel şeyleri bütün evrenin amacına göre yönetirler. Evrenin Ruh'u var olan her şeye uygun olmalıdır ve bu nedenle yalnızca tek bir işleve değil, kendi bütünlüğüne hizmet edebilen tinsel güçleri varlığa getirmelidir.

Fakat Gökseller Maddeye nasıl katılabilirler ve ne tür Maddeye?

Elbette bedensel Maddeye değil; bu onları yalnızca duyu düzeninin yaşayan yaratıkları yapacaktır. Ve hatta eğer onlar havanın ve ateşin bedenlerini kendilerine almalıysalar bile, onların doğası cisimsel olanla herhangi bir temasa sahip olabilmelerinden önce zaten değiştirilmiş olmalıdır. Saf olan -çoğunlukla Göksel olanın, kendi hakiki özünden dolayı, havanın veya ateşin bedenine uygun olduğu düşünülmesine rağmen- aracısız olarak bedenle birleşmez.

Fakat (böyle olmadığına göre) bedene niçin bir başkası değil de bir Göksel varlık düşecektir? Ayrım, böyle bir düşme üzerinde etkili olan bir ortam ya da sebebin var olmasını gerektirir. Böyle bir ortamı ne teşkil edecektir?

Kavranılır Düzenin bir Maddesi olduğunu ve bu suretle ona katılan Varlıkların cisimsel olan, daha aşağı olan Maddeye girmelerinin mümkün hale getirildiğini düşünmeye zorlanırsınız.

7. Bu Platon'un Aşk'ın doğumuna ilişkin açıklamasının anlamıdır. Baba Poros ya da Zenginlik, 'henüz şarap var olmadığı için' Nektarla sarhoş olur. Bu, Aşk'ın duyu dünyasından önce varlığa gelmesi ve Penia'nın (Yoksulluk) bu ilahi Alanın daha aşağı imajı ortaya çıkmadan önce, kavranılır bir doğayla ilişkisi olması demektir. O, fakat kısmen formdan, fakat kısmen de iyiye ulaşmadan önce Ruh'a ait olan belirsizlikten ibaret olan,

karışmış bir varlık olarak bu Sferde oturur. Gerçekliğe ilişkin bütün bilgisi, düzensiz ve belirsiz olan tarafından örtülmüş bir ön-sezi olduğunda, tam bu aşamada (ön-sezi ve İyi'yi arzulama aşaması) Yoksulluk, Hipostazi, Aşk'ı doğurdu.

Bu, o halde Akıl'nın, belirsiz bir içgüdü ve karanlık bir izlenim olan ama Akıl olmayan bir şeyde varlığa gelmesidir. Bu nedenle onun sonucu olan Aşk mükemmel değildir, kendi-kendisine yetmez; tersine, ebeveynlerinin, müphem bir içgüdü'nün ve kendi kendine yeten Akıl'ın, izlerini taşıdığı için tamamlanmamıştır. Böylece Aşk (evlat) bir Akıl İlkesidir; fakat saf bir Akıl İlkesi değildir; çünkü onda belirsiz, akıl dışı ve sınırsız bir içgüdü vardır - o belirsiz olanın doğasına sahip olduğu müddetçe asla tatmin edilemeyecektir. Aşk, o halde, kökeni olarak Ruh'tan meydana gelecek kadar ona bağlıdır. Fakat o kendi kendisinde kalmayan, fakat dolaysız ilişki vasıtasıyla değil ama taşmasından dolayı belirsiz olanla birleşmiş (karışmış) olan Akıl İlkesinin bir ögesini içermesinden dolayı düşer. Aşk bu nedenle, bir arı iğnesi gibidir; kendi doğası bakımından zenginlikten yoksundur; kendi amacına ulaştığında bile, o yine de yoksuldur.

Karışmış olan bir şey asla tatmin edilemeyeceği için o da tatmin edilemez. Hakiki tatmin yalnızca, kendi doğası bakımından tatmine zaten ulaşmış olan şeye aittir. Özlemin doğuştan bir eksiklikten dolayı olduğu yerde, işte orada, verili bir anda tatmin mümkündür fakat bu devam etmez. O halde Aşk, bir yandan doğuştan eksikliğinin güçsüzlüğüne, diğer yandan da Akıl'dan aldığı servete sahiptir.

Bütün Tinsel-Varlıkların kökeni ve tabiatı böyle olmalıdır: Her biri -benzeri olan Aşk gibi- kendi belirli Sferine sahiptir, orada güçlüdür ve bütünüyle ona bağlıdır; ve Aşk gibi, hiçbirisi asla özü gereği tam değildir, tersine daima iyi olarak kabul ettiği tikel şeylerden birinin arzusu tarafından yönlendirilir.

Artık, bu dünyadaki iyi insanların Mutlak ve Hakiki İyiliğin Aşk'ından başka hiçbir Aşk'a -yaşamın hiç bir Eros'una- niçin sahip olmadıklarını ve daha aşağı bir tinsel tür altında sınıflandırıldığı bilinen raslantısal cazibeleri niçin asla izlemediklerini anlarız.

Her bir insan varlığı kendi kılavuz tinine sahiptir, fakat onlar kendi özlerini bilmedikleri ve Ruh'un kendilerindeki faal kısmına çok daha yakın oldukları için, benimsemiş oldukları bir başka tin tarafından yönetildikleri zaman bu yalnızca boş bir sahip olmalıdır. Kötülüğün peşinden gidenler kendilerindeki bütün Aşk-İlkelerini, kalplerinde meydana gelen kötü arzularla birleştirmiş ve bizim türümüze ait olan doğru aklın, bir başka kaynaktan gelen yanlış düşüncelerin büyüüne kapılmasına izin veren doğlardır.

Bütün doğal Aşk'lar, doğanın amaçlarına hizmet eden her Aşk, iyidir. Daha aşağı bir Ruh'taki, düzey ve olanak bakımından daha aşağıdır, daha yüksek Ruh'taki daha yüksektir; fakat hepsi Varlık sınıfına aittir. Aşk'ın doğanın amaçlarına hizmet etmeyen bu formları yalnızca sapkınlığa hizmet eden tesadüflerdir. Onlar hiçbir anlamda Gerçek-Varlıklar ya da hatta herhangi bir gerçekliğin ifadeleri bile değildirler; onlar yalnızca Ruh'un kendi mizaç ve davranış bütününde kendiliğinden bir biçimde sergilediği tinsel bir kusurun refakatçileridir.

Kısacası; doğanın amaçlarına göre ve kendi belirli tarzı içinde eyleyen bir Ruh'ta gerçekten iyi olan her şey Gerçek-Varlıktır; başka herhangi bir şey yabancıdır, Ruh'un bir edimi değil fakat yalnızca onda tesadüfen bulunan bir şeydir. Kendisinde hem hakiki bir bilgi edimi, hem hakiki olarak bilinebilir bir nesne ve hem de hakiki var-oluşun olduğu, tam anlamıyla tanımlanmış ve ezeli olan hakiki idelerin durumunda olduğu gibi, hiçbir gerçekliğe dayanmayan yanlış düşüncelerde, nosyonlarda böyle bir paralellik bulunabilir -ve bu yalnızca Mutlak olanda değil fakat aynı zamanda her farklı formda görünüşe çıkan Entellektüel İlke tarafından ve hakiki olarak bilinebilir olan şey tarafından kapsanan tikel varlıkta da bulunabilir. Her bir tikel insan varlığında biz düşünmenin ve düşünce nesnesinin var oluşunu kabul etmeliyiz; yine de onlar birarada değildirler ve bu durum (düşünce ve düşünce nesnesinin birliği) bize ait değildir ve bizim düşünmemiz basit değildir.

Bundan, bizim düşünme edimimiz gibi, Aşk'ında mutlak şeylere ilişkin olduğu çıkar: Eğer biz kimi zaman tikel olandan hoşlanırsak, bu duygulanım, verili bir üçgen figürünün mutlak

üçgen öyle olduğu için iki dik açıya eşit olan açılarının toplamına sahip olduğunu bildiğimizdeki gibi, doğrudan değildir, ilinekseldir.

8. Fakat bahçesine, Poros'un ya da Zenginlik'in girdiği söylenen bu Zeus kimdir? Ve bu bahçe nedir?

Mitteki Afrodite'in Ruh olduğunu ve Poros'un Evrenin Akılsal-İlkesi olduğunu görmüştük. Şimdi de Zeus'u ve onun bahçesini açıklamalıyız.

Zeus'un Ruh olduğunu düşünemeyiz, çünkü Ruh'un Afrodite tarafından temsil edildiğini kabul etmiştik.

Bizim bu soruda kılavuzumuz olması gereken Platon, bu Tanrı'dan, Zeus'tan **Phaedros**'ta büyük lider olarak söz eder -oysa bir başka yerde o, onu üçüncü Tanrı olarak görür- fakat **Philebos**'ta o, Zeus'ta yalnızca en yüce Ruh'un değil fakat aynı zamanda en yüce Akıl'ın da olduğunu söylediğinde çok daha açık konuşur.

Güçlü bir Akıl ve Ruh olarak o, bir Sebep ilkesi olmalıdır. O, çeşitli nedenlerden dolayı fakat özellikle de Kral ve Lider olmak baş sebep olmak anlamına geldiği için, en yüce sebep olmalıdır. Zeus, o halde Akılsal-İlkedir. Onun kızı, ürünü olan, onunla oturan Afrodite de Ruh olacaktır, onun hakiki adı Afrodite (*Abra*, nefis, zarif) Ruh'un güzelliğine, parlıtısına, masumiyetine, zarafetine işaret eder.

Ve eğer, erkek tanrıların Entellektüel Güçleri temsil ettiklerini ve kadın tanrıların -her entellektüel ilkeye onun eşi olan bir Ruh eşlik ettiği için- onların Ruh'ları olduklarını varsayarsak bu durumda da Afrodite, Zeus'un Ruh'u olur; ve bu özdeşleştirme Afrodite ve Hera'nın bir ve aynı tanrı olduğunu düşünen ve Afrodite'in yıldızını ('Venüs') Hera'nın yıldızı olarak adlandırılan Rahipler ve Teologlar tarafından onaylanır.

9. Bu Poros, Zenginlik, o halde Kavranılır Dünyada ve en yüce Akıl'da var olan her şeyin Akılsal-İlkesidir; daha fazla yayıldığı ve adeta taşıdığı için o, Ruh'la birlikte olmalı ve (sonraki daha aşağı ilke olan) Ruh'ta olmalıdır.

Çünkü, Akıl'da toplanmış olan her şey, onda (Akıl'da) doğustandır: Hiçbir şey ona kendisi dışında gelmez; fakat 'sarhoş Poros' memnuniyetini kendisinin dışından alan bir güçtür: O

halde en yüce olanın bu üyesinin Nektar ile dolmasından, daha yüce bir özden daha aşağı olana düşen bir Akıl-İlkesinden başka ne anlayabiliriz? Bu, Akıl-İlkesinin, Afrodit'in doğumu üzerine, Zeus'un bahçesine zorla girerek Ruh için Akıl terk ettiği anlamına gelir.

Bir bahçe, bir güzellik mekanıdır ve bir zenginlik cennetidir; Zeus'un koruduğu bütün güzellikler, görkemlerini ondaki Akıl-İlkesinden alırlar; çünkü bütün bu güzellikler İlâhi Akıl'ın, kendisine nüfuz ettiği İlâhi Ruh'taki ışmasıdır. Zeus'un bahçesi, onun varlığının imajlarından ve cennetinin görkeminden başka neyi gösterebilir? Ve bu ilâhi görkemler ve güzellikler ondan çıkan Akıl-İlkelerinden başka ne olabilir?

Bu Akıl-İlkeleri -güzelliğin zenginliği ve bolluğu olan bu Poros- hem tektirler hem de kendilerini açımalarlar; bu Nektar-sarhoşluğudur. Çünkü Tanrıların Nektar'ı, tanrı-doğasının kendisi dışından aldığı şeyden; yeri, ilâhi Zihin'in (yani Ruh'un) bir Akıl-İlkesini almasından daha aşağı düzeyde olan şeyden başka bir şey olamaz.

Entellektüel İlkenin kendisi doyuma sahiptir; fakat ona yabancı hiçbir şeye neden olmayan bu sahip olmada 'sarhoşluktan ileri gelen' hiçbir kendinden geçme yoktur. Fakat -onun ürünü olan, daha sonraki bir Hipostaz- Akıl-İlkesi zaten ayrı bir Varlıktır ve bir başka alana yerleşmiştir ve böylece onun ilâhi Zihin olan bu Zeus'un bahçesinde yattığı söylenir; ve bahçedeki bu yatış, bizim konuşma tarzımızla, Afrodit Varlık alanına girdiği anda gerçekleşir.

Bizim mitler hakkında 'konuşma tarzımız', eğer mitler kendi amaçlarına hizmet etmekteyseler zorunlu olarak onların anlatıkları konuları zaman bakımından ayırmalıdır ve sık sık birlik içinde varolan fakat gelenekleri ve düzeyleri bakımından farklı olan Güçleri ayrı olarak sunacaktır. Felsefenin kendisi meydana gelmemiş olan şeyleri meydana getirmez mi? Ve birarada olan şeyleri ayırmaz mı? Hakiki olan mümkün olan tek biçimde açığa vurulur; hepsini yeniden biraraya getirmek bizim sağ duyumuza bırakılır.

Buradaki (Eros Mitinde) ileri sürülen birarada olmadır: Nous ile birlikte olan, ondan varlığa gelmiş ve bir kez daha Akılsal

ilkelerle dolmuş olan -zenginlikte bolca bulunan güzellik öyle birşeydir ki her ihtişam, güzel olan herşeyin imajıyla onda görünüşe çıkar- Ruh, bir bütün olarak Afrodite'tir; oysa onda kavranılır alanın Nektar'ından taşarak meydana gelen, Zenginlik ve Bolluk olarak adlandırılan Akıl-İlkeleri ayırdedilebilir. Ruh'ta içerilen görkemler, onların Yaşam içindeki varoluşları münasebetiyle Zeus'un bahçesi olarak düşünülürler; ve Poros doymuş ve kendi ürünüyle ağırlaşmış olarak bu bahçede uyur. Yaşam ebedi olarak görünüşe çıkar, varoluşlar arasındaki ebedi bir varoluştur ve tanrıların şöleni, onların kendi varlıklarına, bu canlı kutsallıkta sahip olmaklığından başka hiçbir anlama gelmez. Ve -'Tanrıların Şöleninde doğmuş olan'- Aşk'ın, ebedi olarak varolması zorunludur, çünkü o Ruh'un kendi en iyisine, İyi'ye, yönelik temasından taşar; Ruh var olduğu müddetçe Aşk'ta varolmuştur.

Yine bu Aşk karışık bir niteliğe sahiptir. Bir yandan onda, kendisine özlem duyduğu şeyin eksikliği vardır, diğer yandan o, büsbütün yoksun değildir. Eksik olan, sahip olduğu şeyin daha fazlasını arar ve kuşkusuz iyide bir hissesi olmaksızın var olan şey, iyiyi asla aramayacaktır.

O halde, onun yoksulluk ve zenginlikten meydana geldiği şu anlamda söylenir: Eksiklik ve Özlem ve Akıl-İlkelerinin hafızası; bunların hepsi, Aşk'ı, İyi'ye doğru bu edimi meydana getiren Ruh'ta birlikte mevcuttur. Onun annesi Yoksulluktur çünkü özlem ihtiyaç içinde olan şeye aittir. Bu Yoksulluk Madde'dir, çünkü Madde her halükarda Yoksuldur. İyi'ye yönelik hakiki tutku varolan belirsizliğin bir işaretidir; ve İyi'yi arzulanması gereken şeyde Akıl ve biçim eksikliği olduğu için, belirsizliğin daha büyük oluşu arzu edeni, arzu ettiği derecede maddeye daha benzer kılar. Arzu eden şey için İyi, farklı ve değişmez bir İdeal İlkedir ve ona ulaşmayı arzulayan şey, kendi alırlık kapasitesini, kendisi üstüne gelmesi gereken formun Maddesi olarak hazırlar.

Böylece Aşk, hem kısmen Maddeye ait bir şeydir, hem de aynı zamanda Ruh'un İyi'ye duyduğu tatmin edilmemiş arzu-dan taştan bir Gökseldir.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, **Metafizik**, Cilt: I (A-Z), Çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Basımevi, İzmir, 1985
- ARİSTOTELES, **Metafizik**, Cilt: II (H-N), Çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Basımevi, İzmir, 1993
- BREHIER Emile, **The Philosophy of Plotinus**, Trans. J. Thomas, The University of Chicago press, IV. Ed., U.S.A., 1971
- CHALLAYE Felicien, **Dinler Tarihi**, Çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul, 1972, II. Basım
- COOK S.A. - ADCOCK F.E. (Eds.), **The Cambridge Ancient History**, Vol.XII, Cambridge Un. Press, 1971
- COPLESTON Frederick S.J., **A History of Philosophy**, Vol.I, The Newman press, Westminster, Maryland, 1955
- DECK John N., **Nature, Contemplation and The One**, The University of Toronto Press, 1967
- GRANGER Ernest, **Mitoloji**, Çev. Nurullah Ataç, Cem Yayınevi, İstanbul, 1972
- GRAESER Andreas, **Plotinus and The Stoics**, Leiden, E.J. Brill, 1972
- HARRIS R. Baine (Ed.), **The Significance of Neoplatonism**, Old Dominion University, Norfolk, Virginia, 1976
- HENSE-LEONARD, **Hellen-Latin Eski-Çağ Bilgisi II**, Çev. Suad Y. Baydur, İ.Ü. Ed.Fak. Yay., İstanbul, 1953
- HOMEROS, **Odyseia**. Çev. Azra Erhat-A. Kadir, Sander Yay., İstanbul, 1981, III.Basım
- INGE William R., **The Philosophy of Plotinus**, Vol I-II, Longmans, Green and Co., London, 1948, III. Ed.
- JONES A.H.M., **The Decline of Ancient World**, Longmans, London, 1966
- KRANZ W., **Antik Felsefe:Metinler ve Açıklamalar**, Çev. Suat Baydur, Sosyal Yay., II.Basım, İstanbul, 1994

- LANGE F. Albert, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, Cilt I, Çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Ed. Fak. Yay., İzmir, 1982
- LEİBNİZ G.W., **Monadoloji**, Çev. Suut Kemal Yetkin, A.Ü. Yay., Ankara, 1962
- LEWIS N.-REINHOLD M. (Ed.), **Roman Civilization II. Empire**, Harper Torchbooks, New York, 1966
- LEVY Donald, *The definition of Love in Plato's Symposium*, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 40, Apr. Ju., 179, s.285-291
- MARCUS AURELIUS, **Kendime Düşünceler**, Çev. Ceda Eskin, Yankı Yay., İstanbul, 1974
- MARRAU H.I., *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism, The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Ed. Arnaldo Momigliano, Oxford at the Clarendon Press, 1963, s.126-150
- MOMİGLİANO A. (Ed), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, , Oxford at the Clarendon Press, 1963
- NOCK A.D., *The Development of Paganism in the Roman Empire, The Cambridge Ancient History*, Ed. S.A. Cook - F.E. Adcock, Vol.XII, Cambridge Un. Press, 1971 Ch.XII
- PLATO, **Phaedrus and the Letters VII and VIII**, Trans. W. Hamilton, Penguin Books, New York, 1973
- PLATO, **Timaeus and Critias**, Trans. Desmond Lee, Penguin Books, New York, 1981
- PLATON, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu - M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1972, III. Basım
- PLATON, **Şölen**, Çev. Azra Erhat - Sebahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1972, III. Basım
- PLOTINUS, **Selections**, Trans.-Ed. A.H. Armstrong, George Allen and Unwin Ltd., London, 1953
- PLOTINUS, **Enneads**, Trans A.H. Armstrong, Vol. I,II,III, Harvard Un. Press, Cambridge, 1980
- PLOTINUS, **The Enneads**, Trans. Stephen MacKenna, Faber and Faber Ltd., III. Ed., London, 1966
- PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, s.a.1-20 (Plotinus, **The Enneads**, Trans. Stephen MacKenna içinde)
- RIST J.M., **Plotinus: The Road to Reality**, Cambridge Un. Press, G.B., 1967

KAYNAKÇA

- SPINOZA, Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay., İstanbul, 1984, III.Baskı
- STUMPF S. Enoch, Sokrates to Sartre**, MacGraw-Hill Book Co., U.S.A., 1966
- VERSENYI Laszlo, Sokrates ve İnsan Sevgisi**, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1988

İNDEKS

- Amelius, 57
Ammonias Saccas, 51, 55
Animizm, 112
Anselmus, 93
Apuleius, 32, 45, 46
Aquino'lu Thomas, 93
Aristoteles, 5, 10, 12, 13, 17,
22, 32, 33, 34, 35, 38, 41, 52,
53, 54, 64, 65, 67, 81, 87, 88,
90, 91, 92, 96, 100, 149, 157
Aşk, 9, 13, 19, 21, 84, 101, 122,
143, 145, 148, 154, 157, 159,
160, 161, 163, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 172, 173,
175, 176, 180, 181, 182, 183,
184, 185
Augustinus, 47, 48, 56, 69
Bir, 5, 10, 11, 12, 13, 21, 22,
25, 26, 27, 32, 39, 41, 47, 48,
49, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 89,
92, 94, 101, 102, 103, 104,
105, 108, 114, 115, 117, 118,
121, 122, 123, 133, 134, 138,
140, 141, 143, 144, 145, 146,
148, 152, 153, 154, 155, 157,
158, 169, 170, 171, 172, 173,
174, 175, 177, 179, 181, 185,
186, 191, 192
Cogito, 86
Cosmos Noetos, 78, 84, 110
Daimon, 168, 169
Descartes, 86, 93, 116
Dianoia, 80, 86
Diyalektik, 54, 146, 162, 163,
166, 169, 170
Doğa, 13, 31, 35, 37, 66, 67, 78,
94, 106, 113, 115, 117, 180
Duyusal Dünya, 60, 95, 98,
102, 103, 110, 111, 114, 130,
134, 135, 137, 138, 141, 143,
147, 155
Dyad, 78, 79
Dynamis, 48, 53, 100, 140, 145
Emanasyon, 69, 71, 78, 81, 101
Energeia, 53, 140
Epikürosçuluk, 35
Eros, 19, 126, 140, 147, 148,
154, 163, 165, 167, 168, 169,
172, 176, 177, 179, 181, 182,
183, 184, 185, 187, 188, 191
Evrensel Ruh, 5, 79, 101, 104,
105, 106, 108, 109, 110, 114,
115, 118, 119, 120, 121, 122,
125, 126, 129, 135, 138, 167,
168, 184
Evrensel Sempati, 55, 97, 98,
122, 134, 148, 175
Farabi, 9, 93
Fichte, 117

- Form, 48, 67, 68, 79, 86, 95,
100, 106, 107, 141, 157, 159,
160, 161, 162, 163, 176, 180
- Gnostikler, 50, 135
- Hegel, 77, 137, 138
- Herakleitos, 10, 36, 64, 167
- Hesiodos, 143, 177
- Hıristiyanlık, 27, 30, 47, 50, 51,
146
- Hierocles, 56
- Hipostaz, 12, 22, 57, 65, 67, 76,
182, 183, 191
- İsis, 44, 45, 46
- Kant, 93
- Katharsis, 146
- Kavranılır Dünya, 85, 87, 88,
95, 97, 104, 118, 138
- Kendinde Güzel, 101, 158
- Kibele, 44, 45, 46, 47, 48, 49
- Leibniz, 98, 113, 114, 116, 117,
137
- Logoi Spermatikoi, 97
- Logos, 94, 97, 106, 108, 116
- Madde, 10, 13, 48, 58, 95, 100,
109, 113, 139, 140, 141, 142,
144, 145, 155, 157, 168
- Mani, 44, 47, 48
- Marcus Aurelius, 27, 97, 98
- Mithra, 44, 45, 46, 47, 48
- Model-lmaj, 95
- Monad, 98
- Monadizm, 134
- Negatif Teoloji, 39
- Nemesius, 56
- Noesis, 80, 84, 86, 87, 148, 152
- Nous, 5, 10, 12, 20, 21, 22, 56,
60, 65, 70, 71, 76, 78, 79, 80,
81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 108, 110, 114, 115,
116, 121, 122, 123, 125, 126,
129, 130, 133, 146, 148, 152,
153, 154, 157, 158, 159, 160,
162, 163, 167, 170, 171, 175,
176, 178, 182, 191
- Numenius, 32, 56, 57, 64
- Orphizm, 43
- Otomatik Üretim, 84
- Pathos, 147, 150
- Photius, 56
- Platon, 10, 12, 16, 17, 21, 32,
33, 35, 38, 42, 43, 50, 52, 53,
54, 56, 57, 61, 64, 65, 69, 74,
81, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 94,
96, 101, 111, 112, 113, 119,
123, 124, 137, 149, 150, 153,
154, 156, 159, 163, 164, 165,
166, 167, 179, 181, 185, 187,
190
- Platonculuk, 10, 35, 38, 39, 51
- Porphyrus, 44, 50, 53, 54, 55,
57, 89
- Pyrrhon, 36
- Pythagoras, 39, 43, 56
- Ruh, 32, 41, 42, 43, 45, 47, 56,
58, 61, 67, 96, 111, 114, 120,
121, 123, 124, 131, 141, 149,
163, 168, 173, 180, 184, 185
- Schelling, 117
- Sokrates, 20, 36, 39, 164, 165,
167, 195
- Spinoza, 9, 11, 62, 71, 72, 117,
170, 173
- Stoacılar, 13, 36, 54, 111, 113,
156
- Sûdur, 70
- Şüphencilik, 35, 36
- Temaşa, 69, 76, 79, 81, 82, 83,
84, 85, 87, 88, 89, 90, 91,
100, 101, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 114, 121, 125, 129,

İNDEKS

- 130, 131, 133, 135, 151, 153,
157, 160, 166, 170, 175, 182,
183
Tinsel Yaşam, 16, 40, 60, 100,
114, 122, 134
Yeni-Platonculuk, 38, 39
Yeni-Pythagorasçılar, 12, 13
Yoktan Yaratım, 56, 71

ASA

KİTABEVİ

1. **Enneadlar** - Plotinus, çev. Zeki Özcan
2. **Heidegger'de Varlık ve Zaman** - A. Kadir Çüçen
3. **Törelerin Aynasında Doğu ile Batı** - Sefa Şimşek
4. **Politik Kültür Yazıları** - Süleyman Seyfi Ögün
5. **Mantık** - A. Kadir Çüçen (İlaveli 2.baskı)
6. **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik** - Ali Yaşar Sarıbay
7. **Böyle Buyurdu Zerdüşt** - Friedrich Nietzsche, çev.: A.Turan Oflazoğlu
8. **Bursa Şairleri** - Kadir Atlansoy
9. **İlkçağ Felsefesi Tarihi** - Ahmet Cevizci (İlaveli 2.baskı)
10. **Bir Politikbilim Perspektifi** - A.Yaşar Sarıbay, S.Seyfi Ögün
11. **Kent, Kimlik ve Küreselleşme** - Rana A. Aslanoğlu
12. **Felsefeye Giriş** - A. Kadir Çüçen
13. **Wittgenstein'da Din Felsefesi** - Jean Greisch, çev. Zeki Özcan
14. **Harflerin İlmi** - İbn Arabî, çev. Mahmut Kanık
15. **Sanat ve Estetik Kuramları** - Nejat Bozkurt
16. **Ortaçağ Felsefesi Tarihi** - Ahmet Cevizci
17. **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık** - İbrahim Emiroğlu
18. **Söz Edimleri ve Etik** - Paul Ricoeur, çev. Atakan Altınörs
19. **Saklı Zamanlar** - Ramis Dara
20. **Plotinos'un Aşk Kuramı** - Zerrin Kurtoglu

ASA

KİTABEVİ

Ünlü Cad. Sönmez İş Sarayı No: 20

BURSA

Tel: 0 224 220 40 74

Fax: 0 224 223 93 20

PLOTİNOS'UN AŞK KURAMI

ZERRİN KURTOĞLU

Plotinos'un felsefi girişimi, insanın politikadan sonra felsefe ile de bağının kopuş noktasına geldiği hellenistik dönemde, "Yunanlı Ustalar"ın öğretilerine sadık kalarak felsefeyi ihya etmek amacı taşır. Elbette o, Yunanlı hocalarına bütünüyle sadık kalmamıştır. Felsefe tarihine bir platoncu olarak değil, yeni-platoncu ekolün kurucusu olarak kaydolması da bunu teyid etmektedir.

Plotinos, çağının dinsel yaşantı taleplerinin karşısına, kendi **tinsel** yaşam öğretisiyle çıkarak, felsefeye dinle ilişkilenebileceği, hatta (giderek) dinin yerine geçebileceği yepyeni bir yönelim kazandırmıştır.

Bu tinsel felsefenin merkezi kavramı **Aşk**'tır. İşte bu yüzden, M.S. III. yüzyılın son "Yunan" filozofu Plotinos'un öğretisi, Antik Yunan felsefi mirasının, kendisi üzerinden tek tanrılı dinlere aktarıldığı bir köprü olma niteliğine sahiptir.

Plotinos'un felsefi girişimi, 'ölümsüzlük' ve 'kurtuluş' çılgınlıkları arasında kendi insansal varoluşundan vazgeçen insana, her şeye rağmen **otonom** bir varlık olduğunu hatırlatır.

İlginçtir ki Plotinos'un kendi yaşadığı dönemde bir karşılık bulamayan bu hatırlatma, sunduğu olanaklar bakımından, yaklaşık altı yüz yıl sonra İslam filozoflarınca kendisine sıkıca tutunulan bir dayanak olacaktır.

ASA

ISBN 975-8149-19-3

Kapak Resmi:
William Adolphe Bouguereau'nin
The Abduction of Psyche adlı tablosu

internette sipariş için www.kitapyurdu.com