

Eskiyeni

ISSN 1306-6218 eISSN 2636-8536 Başlangıç 2006

Yayıncı Anadolu İlahiyat Akademisi

Makale Süreç Raporu

Makale Başlığı: Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Rapor Tarihi: 20-03-2022

Süreç ve Raporlama Sistemi: DergiPark

Makale Başlığı(en)	On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus
Makale Başlığı(tr)	Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine
Gönderilme Tarihi	14-12-2021
Öz (en)	<p>The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. This doctrine is analyzed by means of extensive quotations from Plotinus' Enneads. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indefinable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives.</p>

Öz (tr)	<p>Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanmaktadır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedden taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturmaktadır. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilmektedir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmek amaçlanmaktadır. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felsefi izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturmaktadır. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un Enneadlar eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek bu öğretiyi analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda filozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yoruma açmayı planlamaktadır.</p>
Anahtar Kelimeler (en)	Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being
Anahtar Kelimeler (tr)	Plotinos, Metafizik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.
Makale Türü (tr)	Araştırma Makalesi
Makale Türü (en)	Research Article
Konular (tr)	Din Bilimi
Konular (en)	Religion
Yazarlar	Hüseyin AYDOĞAN , haydogan@sakarya.edu.tr, SAKARYA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ

2. YAZARIN EKLEDİĞİ MAKALE DOSYALARININ İLK HALİ

[TAM METİN](#)

Başlık: Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine.docx

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Hüseyin Aydoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Studies, Department of Logic,
Sakarya, Turkey.

haydogan@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9125-5663

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanmaktadır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedden taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturmaktadır. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilmektedir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmek amaçlanmaktadır. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felse; izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturmaktadır. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un Enneadlar eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek bu öğretisi analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda ;lozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspekti>erden yeniden yorumla açmayı planlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Plotinos, Meta;zik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a ;rst principle. These can be summarized as One, Nous and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of over>owing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. This doctrine is analyzed by means of extensive quotations from Plotinus' Enneads. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and inde;nable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives.

Keywords: Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felse; sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felse; bölümler ayrıldığından söz

edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz. Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise ;lozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Ennedlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada, hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

I.

Filozofun sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.¹ Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felsefe; karşılıklı bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation*-intişar] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir *akış* anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Enneadlardaki* sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.² Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen *akış sürecinin* aslında *Enneadlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için ;lozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendi kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.³ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felsefe; sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁴ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felsefe; sisteminin, Posidonius'un⁵ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁶

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisininin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin bireşiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir.

1 John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

2 A. H. Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

3 Armstrong, "Emanation", 62.

4 Armstrong, "Emanation", 62.

5 Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

6 Armstrong, "Emanation", 65-66.

Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁷ tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuştur. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁸ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S.50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de *Mutlağı-İyiyi* koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeyle ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak iyi'si Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.⁹

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklayışındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden ha;f tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹⁰ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmadan yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında -ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi negasyonunu kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali (*Vollendung*) olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4*'da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayısız olarak ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere

7 Gnosis: ezoterik-batını pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışık-aydınlama şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

8 Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

9 Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına şarka özgü Işık-Tanrı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı ;kri öncelikle İdeaların duyular üstü alemi yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

10 Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerekir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak bahsolunabilir.¹¹

Şimdi burada Bir'in '*neliği*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya ikinci cevap verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten* de *mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹² der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçe- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden '*var-dır olmak*' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹³ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tari>erinden, bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabilir di saptamasında bulunur.¹⁴ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁵

Plotinos'a göre O'nun basitlik-sa>ığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, meta; zik temellendirme perspekti; nden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeye nasıl *olabiliyor* bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁶ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyeye şöyle giriş yapar: "Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve

11 Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung - Schriften 1-54*, çev. Richard Harder, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1, 1-14*; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1, 1-11*. Çalışma içinde yer alan Enneadlar çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atı>ar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası*. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ) esas alınan bu çevirileri imlemektedir.

12 J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

13 Rist, *Plotinus*, 22.

14 Rist, *Plotinus*, 25.

15 Rist, *Plotinus*, 39.

16 Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiye*ni 33/Güz (2016), 81.

mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk iyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?"¹⁷

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır: "Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardılar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsedmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-*lı*, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkarak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiahtır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşüncüsü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşüncü, ancak karanlık ve donuk bir düşüncüdür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seyretnmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmağıını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seyretnmesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolayimsızdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştiahtır ve arzu kendisini türetneder, ve bu, bilhassa türetn ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türetn her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluktan ötürü kendiyedir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir."¹⁸

Dillon'a göre Aristotelesçi biyolojik ilke gereğı, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel *bir başkayı* bilinçsiz erkle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf içgüdüsel edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliğı ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.¹⁹ Dillon'un burada bahsettiğı kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünleşik olarak irdeleyelim.

"Türetnen bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türetnen, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türetnen değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir; ve düşünce, düşünülene görür -Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde ;iliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle

17 En. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); En. V, 4, 1, 28-40 (AÇ).

18 En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).

19 Dillon, "Plotinus", 193, 194.

belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır -elbette bu bireşim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmaklığı taşır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir."²⁰

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk momentin, belirlenmeyişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²¹ Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetemez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeyişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/l evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/el Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un tümünü oluşturan Formlar vardır. Nous'un kendi bileşenleri Formlarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele '*paradigmaya*' göre ;ziki alemini inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²² ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunuluşu vardır.²³ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz Plotinos'dan.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasına Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaklıktan, düşünülen-kavranır olmaklığa evrildiğini de hatırmızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin üretici gücü olduğu için kavranılırdır.²⁴

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler: "Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu İlk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadir. Hayatı kendinde ve kendisiyle ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendi kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁵ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor

20 *En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).*

21 Dillon, "Plotinus", 197.

22 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

23 Dillon, "Plotinus", 197.

24 Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

25 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁶ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özünü birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkın orada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkin etkinliğinden (*entelekheia*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkararak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir."²⁷

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁸ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.²⁹ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin gücüllüğü olmakla da tarif edecektir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile ilgisini, varolanla bağını başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

"En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin gücüllüğüdür* [*dunamis panton*]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir; ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü -çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duysal algının kendinden önce hazır bulunan duyulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yöneltmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkansız olur, çünkü bu suretler başka türlü nerden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir."³⁰

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği

26 Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

27 *En. V, 4, 2, 20-53 (HÇ); En. V, 4, 2, 13-37 (AÇ).*

28 Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in Felsefe; Kavramlar Sözlüğünde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

29 Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

30 *En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).*

mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekala anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz re>eksidir.³¹ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³² Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspekti; yani 'temaşanın zorunlu re>eksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olamadığı için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³³

Bu nedenle Rist, südur konusunu, *Enneadlardan* metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un südur için zorunluluk [*ἀναγκαιότητα*] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ateş yahut soğuk nesnelere kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizatihi kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağlılık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁴

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (*enérgeia tēs ousías*) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun ;ilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁵ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁶ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [*sadır olanın*] çıkması mantıklı bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle İyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıklı bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu re>eksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasında güç ve gücüllüğün sahibi olması ve buradan gücüllükten etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması ;krine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bil;il mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.³⁷ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve *sadır olanın* etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi

31 Rist, *Plotinus*, 67.

32 Rist, *Plotinus*, 66.

33 Rist, *Plotinus*, 68.

34 Rist, *Plotinus*, 69.

35 Rist, *Plotinus*, 70.

36 Rist, *Plotinus*, 71-72.

37 Rist, *Plotinus*, 76.

mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkanlılığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.³⁸ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.³⁹

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2*'de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir: "Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴⁰ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey ondandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekala nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlılıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-asli bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. Bu şekilde ortaya çıkan yeniden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan temaşası ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynı Ruh için de geçerlidir."⁴¹

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Bu hat, ;lozofun sudur öğretisini açıklamak için başvurulmuş belki de en popüler çözümdür. Popülerliği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişlidir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküğü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

"İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevki kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılgan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmış olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu

38 Rist, *Plotinus*, 77.

39 Rist, *Plotinus*, 78.

40 Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

41 *En. V, 2, 1, 1-24* (HÇ); *En. V, 2, 1, 1-17* (AÇ).

kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekana-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı yerde kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekanda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşip yaşayabilir. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak hiçbir yerin olmadığı yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir ara-yerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur, hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴²

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴³ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

II.

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmıyorsa daha iyi Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa ;lozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair ;kir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁴ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-*dir* ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak *bir* ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁵ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur

42 En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

43

44 Mehmet Sait Reçber, "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *AÜİFD* 51/1 (2010), 59-78.

45 Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekala belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de

öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *En. V, 1'* de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder: “Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous’un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous’dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskun olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous’daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous’da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous’dan aldığı için sadece ama sadece Nous’a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akılı, düşüncelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tekmilini-istikmalini yine ancak Nous’dan elde eder, Nous’la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh’a mevcudiyet Nous’dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous’u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous’a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh’un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilir olan. [...] İşte Nous’un, Ruh’a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh’un Nous’dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous’un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous’a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir.”⁴⁶

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikte karşı karşıyız: Plotinos’un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews’in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos’un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews’e göre, Plotinos’un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*’nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem ;lozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]Jusianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos’un Grek mitolojisi uyarınca, Bir’i Uranos, Nous’u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous’un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir’in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak

Demiurgos’u, Bir-lyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenios’un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı[sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenios’un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon’un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı’dan özü itibariyle kesinkes farklıdır, çünkü İki yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos’a gelinceye kadar hali hazırda Numenios’un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous’un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous’daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmaklığına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos’un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bk. Dillon, *Plotinus*, 195. Numenios ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, çev. Mehmet Murat Karakaya, *EskiYeni* 35 (Güz 2017), 126-130.

46 *En. V, 1, 3, 10-37* (HÇ); *En. V, 1, 3, 8-25* (AÇ)

tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [kōpoç] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, ;lozofun bu *usia* kavramını u anlamda kullandığına işaret eder: ı) Tm gerçekliğin taşıyıcısı olarak Usia, ıı) z olarak Usia (Essenz), ııı) asıl gerçeklik olarak Usia. Bunların her biri en temelde tek *Bir* Usia iken, aynı zamanda u farklı türde Usia, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir Usia ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün u farklı anlamında u ayrı Usia.⁴⁷ Drews'e göre teslis dogması, bu ul hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un Usia sözcüğünün u anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik -ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki u hipostaz formunda tek bir Usia, Grekçede ;lozo>arın kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir Usia sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla Usiadır. Ama Nous, (Intellect) yahut öz de (Essenz) Usiadır, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da *taşıyıcısıdır*. Son olarak idealar alemi de Usiadır, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, *taşır*. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak ;lozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *pstasis*-*hipostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁴⁸

Nous, Plotinos'un felse; sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtiyaın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden asli, hakiki kaynağı olarak takdim edilir: "Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olmağıklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katışksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doygunluğun-mstağnilik ve nous tanrısı⁴⁹ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Aklı, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruştırma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır, ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir."⁵⁰

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümlüğünü/tümelliğini yansıtılmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı

47 Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

48 Drews, *Plotin*, 136.

49 Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doygunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orjin yapma pre;xi, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

50 *En. V, 1, 4, 12-25 (H)*; *En. V, 1, 4, 8-17 (A)*.

gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibarıyla, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmaktadır.⁵¹

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *Itirafları*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir: "İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kah bir Sokrates olarak, kah bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olmaktadır. O alemden her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünülme suretiyle de var olan da, kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder."⁵²

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandır; Nous'un düşüncüsü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşüncüsü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik -çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁵³

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözümlenmeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁵⁴ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkanı ve gücüllüğü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açmılayışı ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁵⁵ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

51 Dillon, *Plotinus*, 197-198.

52 *En. V, 1, 4, 26-39 (HÇ); En. V, 1, 4, 18-29 (AÇ);*

53 Dillon, *Plotinus*, 199-200.

54 Heinemann, *Plotin*, 149.

55 Heinemann, *Plotin*, 150.

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemini yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemini görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁵⁶ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in ne olmaklığını karanlıkta bırakmaktadır.⁵⁷

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: ı) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ıı) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, ııı) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, ıv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁵⁸ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılmasa gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir *Bir* mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir ancak.⁵⁹ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmaklığına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini (Müsebbibü'l-esbab) bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaklıktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, gücüllük içeren doğaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu gücüllük içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir gücüllük, boş bir imkanlılık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ouisa* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20*'den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, cevher olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevketmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazı etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmeli olan da noksan olacaktır. Mama; h eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine halel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, cevherden daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁰ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁶¹ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında cevherden önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

56 Heinemann, *Plotin*, 150.

57 Heinemann, *Plotin*, 151.

58 Heinemann, *Plotin*, 249.

59 Heinemann, *Plotin*, 250.

60 Heinemann, *Plotin*, 250.

61 Krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyile varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Hiçlikle (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁶² Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁶³ Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁶⁴ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁶⁵ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılamaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁶⁶

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretme metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felsefe; perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felsefe; bir açıklamamış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, bunu kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir ;lozofun olmasına borçlu. Burada bir kıyasta bulunuyor gibi gözükabiliriz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyormuş gibi anlaşılacak istemeyiz. Hatta onlar, belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir.

Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmesinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı metafizik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olandır diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gözükelim. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha az yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha az yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asıl irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak bahsinde yarar gördüğümüz matematiksel bir formül ile sudur öğretisine dair yakınlaştırma sağlayabiliriz: Hayyam-Pascal üçgeni olarak bilinen ama kökeni tarihsel olarak daha öncelere dayanan bu açılım şöyledir:

1

1 1

62 Heinemann, *Plotin*, 251.

63 Heinemann, *Plotin*, 252.

64 Heinemann, *Plotin*, 253.

65 Heinemann, *Plotin*, 291.

66 Heinemann, *Plotin*, 291.

1 3 3 1... Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü bilindiği üzere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan olarak takdim eder. Bir'in Birliği açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimiz üzere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, özdeşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı tari>e İkilik değil bir Çift-lik taşımaktadır. Bu, çalışmada zikrettiğimiz üzere onun doluluğuna ama mutlak ayrışmanın olmayışına denk düşüyor gibi görünüyor. İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun -Evren Ruh'u ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede görünürlüğe geliyor. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir ;lozof. Fenomenler veya çokluk alemi denilen bu dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekiliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilabilir olmaklağa denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford University Press: 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Armstrong, A. H. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204.
- Dreus, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiyeni* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung - Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. yen. düz. Richard Harder, Rudolf Beutler, Willy Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Harvard University Press: 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. Cambridge University Press: 2018.
- Porphyrios. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *AÜİFD* 51/1 (2010), 59-78.
- Rist, J. M. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.

Ön Kontrol Formu
Article Preliminary Review Form

Makale Adı
Title of the article

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

İncelenen Hususlar	Evet <i>Yes</i>	Kismen <i>Partially</i>	Hayır <i>No</i>
Makale başlığı incelenen konuyu tam olarak yansıtıyor mu? <i>Does the article title reflect the subject matter studied accurately?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Makalede kullanılan başlıklandırma formatı İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun mu? <i>Does the title format used in the article conform to the Isnad Citation Style?</i>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Öz, yeterli ve uygun mu? <i>Is the Turkish abstract of the article adequate and appropriate?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Anahtar Kelimeler makale içeriğini tam olarak yansıtıyor mu? <i>Does the Turkish Keywords reflect the content of the article accurately?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Abstract yeterli ve uygun mu? <i>Is the abstract of the article adequate and appropriate?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Keywords uygun olarak seçilmiş mi? <i>Does the specified English Keywords reflect the content of the article accurately?</i>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Arapça özel isimlerin imlasında İSNAD'a uyulmuş mu? <i>Does the author follow the Isnad Citation Style on writing the names of Arabic works?</i>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Müracaat edilen âyetlerin kaynak gösterimi İSNAD'a uygun mu? <i>Does the source presentation of the applied verses conform to the Isnad Citation Style?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Müracaat edilen hadislerin kaynak gösterimi İSNAD'a uygun mu? <i>Does the source presentation of the applied hadith conform to the Isnad Citation Style?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Çalışmada kullanılan Kısaltmalar, İsnad Atıf Sistemi'ne uygun mu? <i>Abbreviations used in the study do they conform to the Isnad Citation Style?</i>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Atıf ve alıntılar uygun mu? <i>Is the footnotes of the article prepared in accordance with citation style?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Kaynakça İSNAD'a uygun olarak hazırlanmış mı? <i>Is the bibliography of the article prepared in accordance with the Isnad Citation Style?</i>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Ek-1: Ön İnceleme Rapor Eki <i>Annex: 1 Pre-Review Form Attachment</i>	Eklendi <i>Attached</i> <input checked="" type="checkbox"/>	Eklenmedi <i>Not attached</i> <input type="checkbox"/>
Ek-2: İntihal Tarama Benzerlik Raporu <i>Annex-2: Originality Report - Similarity Index</i>	% 1	
<p>* Benzerlik oranı %15'ten azdır. Bu açıdan dergi yayın ilkelerine uygundur . <i>The similarity rate is less than 15%. Therefore, the article complies with the publication principles of the Journal.</i></p> <p>** Benzerlik oranı %15'ten fazladır, düşürülmelidir. Bu açıdan dergi yayın ilkelerine uygun değildir. <i>The similarity rate is more than 15%. Therefore, the article does not comply with the publication principles of the Journal.</i></p>		
Karar <i>Decision</i>		
<input type="checkbox"/> İncelenen makale, hakem değerlendirmesine gönderilebilir. <i>The article reviewed can be sent to the referees to evaluation.</i>		
<input type="checkbox"/> Makale, Derginin yazım ilkeleri dikkate alınmadan hazırlandığı için yazara iade edilmelidir. Yazar, gerekli düzeltmeleri yaptıktan sonra isterse yeniden müraaat edebilir. <i>The article should be returned to the author since it is prepared without complying with the Guidelines for Author. The author, if/s/he wants, may apply again after the necessary corrections are made.</i>		
<input checked="" type="checkbox"/> Yazar, belirtilen eksiklikleri düzelterek makale metnini editöre iletmelidir. <i>The author should send the article to the editor with making specified corrections</i>		
Tarih <i>Date</i>	22.12.2021	
İncelemeyi Yapan Editörün Ad ve Soyadı <i>Title Name and Surname of the Editor</i>	Abdullah Demir	

Editörün Ön İnceleme Notu: Makale metni, Dergi Yazım İlkeleri ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelenmiştir. Eksik veya hatalar var ise metinde belirtilmiş ve her bir hata türünde hatalı yazım **SARI** ile doğrusu **YEŞİL** metin vurgu rengi ile işaretlenmiştir. Metinde olabilecek diğer hatalar veya eksikliklerin tarafınızdan tashih edilebilmesi metni güçlendirecektir.

Açıklamalı [Yzr1]: Sn. Hocam

- 1- İSNAD'a göre makalenin Giriş ve Sonuç hariç en az iki başlıktan oluşması gerekmektedir.
- 2- Bakınız ifadesi her yerde "bk." şeklinde olmalıdır.
- 3- İlk anahtar kelimenin makalenin ilgili olduğu ana bilim dalı olması önerilmektedir.
- 4- Yeniden düzenleyen ifadesi için "Hazırlayan: haz." kısaltması kullanılabilir.
- 5- Dipnotlarda ilk satırların aynı hizada olması Asılı; 0,3 ve daha sonra Tab tuşu ile sağlanabilir. Birinci ve ikinci buna göre düzenlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.youtube.com/watch?v=U2b66YthYto>
- 6- Dipnotlarda parantez öncesine virgül konulmamalıdır. bk. İSNAD.

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Hüseyin Aydoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Studies, Department of Logic,
Sakarya, Turkey.

haydogan@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9125-5663

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanmaktadır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedden taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturmaktadır. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilmektedir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmek amaçlanmaktadır. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felsefi izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturmaktadır. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un Enneadlar eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek bu öğretiyi analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda filozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yoruma açmayı planlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: **Bilim Dalı**, Plotinos, Metafizik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. This doctrine is analyzed by means of extensive quotations from Plotinus' Enneads. The

difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indefinable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives.

Keywords: Bilim Dalı, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felsefi sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felsefi bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2* ve *4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz. Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise filozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Enneadlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada, hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1.

Filozofun sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.¹ Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felsefi karşılıkla bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation-intişar*] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir *akış* anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Enneadlar*daki sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematigi açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.² Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen *akış sürecinin* aslında *Enneadlar*da bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için filozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendi kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde

¹ John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

² A. H. Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.³ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felsefi sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁴ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felsefi sisteminin, Posidonius'un⁵ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁶

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin biresiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁷ tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuştur. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁸ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S.50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de *Mutlağ-İyi*yi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeye ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyi'si Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.⁹

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklığındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç

³ Armstrong, "Emanation", 62.

⁴ Armstrong, "Emanation", 62.

⁵ Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

⁶ Armstrong, "Emanation", 65-66.

⁷ Gnosis: ezoterik-batini pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

⁸ Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

⁹ Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına Şarka özgü Işık-Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı fikri öncelikle İdealaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden hafif tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹⁰ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmanın yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında –ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi negasyonunu kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal hali (Vollendung)* olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4'* da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayimsız olarak ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlk'e bağlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak bahsolunabilir.¹¹

Şimdi burada Bir'in '*neliği*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya ikinci cevap verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten de mevcut* olup olmadığını sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹² der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, –Parmenidesçe- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden '*var-dır olmak*' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹³ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığını yönelik tariflerinden, bir şeyin neredeyse *olduğunu* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabilirirdi saptamasında bulunur.¹⁴ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁵

¹⁰ Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

¹¹ Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung* – *Schriften 1-54*, çev. Richard Harder, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1, 1-14*; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1, 1-11*. Çalışma içinde yer alan Enneadlar çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası*. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ) esas alınan bu çevirileri imlemektedir.

¹² J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

¹³ Rist, *Plotinus*, 22.

¹⁴ Rist, *Plotinus*, 25.

¹⁵ Rist, *Plotinus*, 39.

Plotinos'a göre O'nun basitlik-safılığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, metafizik temellendirme perspektifinden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl olabiliyor bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılaçak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁶ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyi şöyle giriş yapar: "Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkarır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?"¹⁷

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır: "Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondandır ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardır. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsedmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-ı, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkarak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiahtır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondandır sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşünüşü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüşdür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seyretnmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmağını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seyretnmesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolaylıdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştiahtır ve arzu kendisini türetenedir, ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir

¹⁶ Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiye*ni 33/Güz (2016), 81.

¹⁷ *En. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); En. V, 4, 1, 28-40 (AÇ).*

şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluluktan ötürü kendiyedir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.¹⁸

Dillon'a göre Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel bir başkayı bilinçsiz ekle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf içgüdüsel edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.¹⁹ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kilmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünlük olarak irdeleyelim.

"Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir; ve düşünce, düşünülene görür –Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde fiiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çoklukta ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır –elbette bu bireşim ancak Nous'a özgürlük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmaklığı taşır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir."²⁰

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk momentin, belirlenmişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²¹ Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetmez. Dolayısıyla Ondaki çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/1 evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/el Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un tümünü oluşturan Formlar vardır. Nous'un kendi bileşenleri Formlarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele 'paradigmaya' göre fiziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²² ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulduğu vardır.²³ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğretiyoruz Plotinos'dan.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasında Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek

¹⁸ En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).

¹⁹ Dillon, "Plotinus", 193, 194.

²⁰ En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).

²¹ Dillon, "Plotinus", 197.

²² 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü Şarih/Commentator.

²³ Dillon, "Plotinus", 197.

kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürüelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaktan, düşünülen-kavranır olmaya evrildiğini de hatırlamamızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin üretici gücü olduğu için kavranılırdır.²⁴

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler: "Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu İlk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendisiyle ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendi kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁵ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondaki bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondaki farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁶ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özünü birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkin orada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkin etkinliğinden (*entelekheia*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkarak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁷

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁸ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin

²⁴ Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

²⁵ 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

²⁶ Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

²⁷ *En. V, 4, 2, 20-53* (HC); *En. V, 4, 2, 13-37* (AÇ).

²⁸ Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in Felsefi Kavramlar Sözlüğünde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.²⁹ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin gücüllüğü olmakla da tarif edecektir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile ilgisini, varolanla bağıni başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

"En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin gücüllüğüdür* [dunamis panton]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir; ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü –çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duysal algının kendinden önce hazır bulunan duyulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yöneltmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkansız olur, çünkü bu suretler başka türlü nereden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir."³⁰

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekala anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz refleksidir.³¹ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³² Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspektifi yani 'temaşanın zorunlu refleksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olamadığı için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³³

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Ennead*lardan metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [ἀναγκαιότητα] ibaresini kullanımını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ateş yahut soğuk nesnelere kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizatihi kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağlılık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁴

²⁹ Sara Ahbel-Rappe, *Damascus' Problems and Solutions Concerning First Principles*, (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

³⁰ *En. V, 4, 2, 56-71* (HÇ); *En. V, 4, 2, 38-50* (AÇ).

³¹ Rist, *Plotinus*, 67.

³² Rist, *Plotinus*, 66.

³³ Rist, *Plotinus*, 68.

³⁴ Rist, *Plotinus*, 69.

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (*enérgeia tēs ousías*) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirirken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak sadır olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık sadır olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun fiilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁵ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁶ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [sadır olanın] çıkması mantıklı bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle İyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıklı bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu refleksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasında güç ve gücüllüğün sahibi olması ve buradan gücüllükten etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması fikrine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bilfiil mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.³⁷ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve sadır olanın etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olmaktadır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkansızlığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.³⁸ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amaçın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.³⁹

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2*'de bu birift konuyu başka yönden açıklamaya girişir: "Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴⁰ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey ondandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekala nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlılıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-asli bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. Bu şekilde ortaya çıkan yeniden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat

³⁵ Rist, *Plotinus*, 70.

³⁶ Rist, *Plotinus*, 71-72.

³⁷ Rist, *Plotinus*, 76.

³⁸ Rist, *Plotinus*, 77.

³⁹ Rist, *Plotinus*, 78.

⁴⁰ Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan temaşası ise Nous'un ortaya çıkışı nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynı Ruh için de geçerlidir."⁴¹

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Bu hat, filozofun sudur öğretisini açıklamak için başvurulan belki de en popüler çözümdür. Popüleriği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmiştir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküğü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

"İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevki kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılgan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiştir. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmiş olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekana-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı yerde kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekanda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşım yansıyabilir. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak hiçbir yerin olmadığı yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir ara-yerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur, hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-

⁴¹ *En. V, 2, 1, 1-24 (HÇ); En. V, 2, 1, 1-17 (AÇ).*

ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴²

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴³ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

ii.

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmayıdahi dahası Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa filozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilirdir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşınması da belirli bir ölçüde ona dair fikir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye dair*⁴⁴ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-dir ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak bir ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılacak ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁵ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

⁴² En. V, 2, 2, 1-46 (HC); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

⁴³

⁴⁴ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *AÜİFD* 51/1 (2010), 59-78.

⁴⁵ Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekala belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-İyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/I bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenius'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı[şallık]tan baba, dıngin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; İkinci Tanrı[şal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruha olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenius'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibarıyla kesinkes farklıdır, çünkü İlk yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenius'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/I ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. **Bk. bk.** Dillon, *Plotinus*, 195. Numenius ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağızından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiyeni* 35 (Güz 2017), 126-130.

Açıklamalı [Yzr2]: Sn. Hocam Dergi isimleri marka adı olduğu için kısaltma yapılmaması ve orijinal isminin korunması önerilmektedir. bk. İSNAD.

Plotinos, *En. V,1*'de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder: "Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskun olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous'dan aldığı için sadece ama sadece Nous'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akli, düşüncelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tekmilini-istikmalini yine ancak Nous'dan elde eder, Nous'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet Nous'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak Nous'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılacak olan. [...] İşte Nous'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un Nous'dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir."⁴⁶

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikte karşı karşıyız: Plotinos'un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem filozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]usianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [κόροç] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, filozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: ı) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, ıı) Öz olarak *Usia* (Essenz), ııı) asıl gerçeklik olarak *Usia*. Bunların her biri en temelde tek *Bir* *Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde *Usia*, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir *Usia* ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı *Usia*.⁴⁷ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un *Usia* sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik –ki Grekçe de bu ayrımı müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir *Usia*, Grekçede filozofların kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir *Usia* sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla *Usiadır*. Ama Nous, (Intellect) yahut öz de (Essenz) *Usiadır*, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini

⁴⁶ *En. V, 1, 3, 10-37* (HC); *En. V, 1, 3, 8-25* (AÇ)

⁴⁷ Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

belirleyen ve dolayısıyla onun da *taşıyıcısıdır*. Son olarak idealer alemi de Usidir, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, *taşır*. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak filozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında ὑπόστασις-*hipostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁴⁸

Nous, Plotinos'un felsefi sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden aslı, hakiki kaynağı olarak takdim edilir: "Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olmaları için taşır. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doygunluğun-müstağniliğin ve nous tanrısı⁴⁹ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Aklı, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böylelikle sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şey kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır, ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir."⁵⁰

Nous ve Nous'da için formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da için her bir tekil form, hem Nous'un tümlüğünü/tümlüğünü yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibarıyla, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmaktadır.⁵¹

Plotinos'un süreli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtirafları*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir: "İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kah bir Sokrates olarak, kah bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; vardır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olandır. O alemde her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-

⁴⁸ Drews, *Plotin*, 136.

⁴⁹ Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğu dile getirebiliriz. Satt, doygunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orjin yapma prefixi, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşünülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

⁵⁰ *En. V, 1, 4, 12-25* (HÇ); *En. V, 1, 4, 8-17* (AÇ).

⁵¹ Dillon, *Plotinus*, 197-198.

dir, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünülme suretiyle de var olan da, kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder."⁵²

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşünüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik –çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁵³

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözülemeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁵⁴ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkanı ve gücüllüğü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkansızlık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açıklayıp ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁵⁵ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmeye değil de bu kavranır alemi görmeye yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁵⁶ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*)

⁵² *En. V, 1, 4, 26-39 (HÇ); En. V, 1, 4, 18-29 (AÇ);*

⁵³ Dillon, *Plotinus*, 199-200.

⁵⁴ Heinemann, *Plotin*, 149.

⁵⁵ Heinemann, *Plotin*, 150.

⁵⁶ Heinemann, *Plotin*, 150.

ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in ne olmaklığını karanlıkta bırakmaktadır.⁵⁷

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: i) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ii) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, iii) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, iv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁵⁸ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir Bir mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir ancak.⁵⁹ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade O olmaklığına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini (Müsebbibü'l-esbab) bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, gücüllük içeren doğaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu gücüllük içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir gücüllük, boş bir imkansızlık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevherless cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabilir? *Non-ousia* olarak nasıl *ousia* olunabilir? Heinemann *En. VI, 8, 20'*den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, cevher olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye şevketmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazi etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmel olan da noksan olacaktır. Mamafih eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hanel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, cevherden daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁰ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁶¹ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yakınlştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında cevherden önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyile varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Hiçlikle (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁶² Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin aynıyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa,

⁵⁷ Heinemann, *Plotin*, 151.

⁵⁸ Heinemann, *Plotin*, 249.

⁵⁹ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁶⁰ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁶¹ Krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

⁶² Heinemann, *Plotin*, 251.

yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁶³ Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁶⁴ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁶⁵ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılmaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁶⁶

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretim metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felsefi perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felsefi bir açıklamamış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, bunu kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir filozofun olmasına borçlu. Burada bir kıyasta bulunuyor gibi gözüküyoruz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyoruz gibi anlaşılacak istemeyiz. Hatta onlar, belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir.

Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmişinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı metafizik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olandır diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gözüküyoruz. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha az yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha az yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asil irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak bahsinde yarar gördüğümüz matematiksel bir formül ile sudur öğretisine dair yakınlık sağlayabiliriz: Hayyam-Pascal üçgeni olarak bilinen ama kökeni tarihsel olarak daha öncelere dayanan bu açılım şöyledir:

1

1 1

1 2 1

1 3 3 1... Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü bilindiği üzere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan olarak takdim eder. Bir'in Birliği açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimiz üzere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, özdeşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı tarifle İkilik değil bir Çift-lik taşımaktadır. Bu, çalışmada zikrettiğimiz üzere onun doluluğuna ama mutlak ayrıışmanın olmayışına denk düşüyor gibi görünüyor. İkiliğin ve dolayısıyla nisbi çokluğun –Evren Ruh'u ve Tekil

⁶³ Heinemann, *Plotin*, 252.

⁶⁴ Heinemann, *Plotin*, 253.

⁶⁵ Heinemann, *Plotin*, 291.

⁶⁶ Heinemann, *Plotin*, 291.

ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede görünürlüğü geliyor. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir filozof. Fenomenler veya çokluk alemi denilen bu dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilabilir olmaklaça denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford University Press: 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Armstrong, A. H. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204.
- Drews, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskişeni* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung - Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. **yen. düz. haz.** Richard Harder, Rudolf Beutler, Willy Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Harvard University Press: 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. Cambridge University Press: 2018.
- Porphyrrios. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskişeni* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". **AÜİFD** 51/1 (2010), 59-78.
- Rist, J. M. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Yazar : Hüseyin AYDOĞAN Sayfa Sayısı : 14 Kelime Sayısı : 9550 Karakter Sayısı : 70243

ORJİNALLİK RAPORU

BENZERLİK ENDEKSİ:	İNTERNET KAYNAKLARI	YAYINLAR	ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ:
%1	-	-	-

BİRİNCİL KAYNAKLAR

1	ULUM - Mustafa Akman. İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017)	<%1
2	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNDE OKUL AİDİYET DUYGUSU (ÇORUM ÖRNEĞİ)	<%1
3	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İslam Araştırmaları Dergisi - Geçmişten Günümüze Kadın Tasavvurunun İnançla Birlikte Seyri: Freud, Jung ve Fromm'un Kadına Dair İzdüşümleri = the Journey of Woman Image With Faith From Past to Present: Freud, Jung and Fromm's Projections Regarding Woman	<%1
4	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Gaziantep Üniversitesi - Anıt ve heykellerin ideolojik mesajları ve toplumsal algılar: Diyarbakır örneği	<%1
5	[ÇIKARILAN KAYNAK] # - Soren Kierkegaard Korku ve Titreme Ara Yayınları	<%1
6	ttkb - İslam Ansiklopedisi - Cilt 43	<%1
7	Ankara Üniversitesi - Plotinus'ta ruh ve ölümsüzlük düşüncesi	<%1

8	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İstanbul Medeniyet Üniversitesi - İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde sonsuzluk	<%1
9	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi - Word Made Book A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationalality of the Qur'an as Transmitted in the Medium of Revelation witin the Metaphysical Sociology of Arabia	<%1
10	[ÇIKARILAN KAYNAK] # vesaire.org - Internet Source	<%1
11	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Uludağ Üniversitesi - Plotinus ve Fârâbî'de Tanrı tasavvuru	<%1
12	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ebook - Hilmi Ziya Ülken/Hilmi Ziya Ülken - İctimai Doktrinler Tarihi	<%1
13	[ÇIKARILAN KAYNAK] # - Orhan Gökdemir - Din ve Devrim	<%1
14	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ankara Üniversitesi - Mevlânâ'nın Mesnevî adlı eserinde tevekkül anlayışı	<%1
15	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Eskiyeni (Dergipark) - Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs	<%1
16	[ÇIKARILAN KAYNAK] # ttkb - İslam Ansiklopedisi - Cilt 41	<%1
17	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Cankaya University Journal of Arts and Sciences (Dergipark) - Bibliyoterapi	<%1
18	İslam Tetkikleri Dergisi - Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar	<%1
19	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ankara Üniversitesi - Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte tasavvuftaki irfani gelenek: Ahmed Avni Konuk örneği	<%1

20	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ankara Üniversitesi - Kastamonu'daki İranlı sığınmacılara dair etnografik bir inceleme	<%1
21	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Atatürk Üniversitesi - Friedrich Nietzsche'de hak ve adalet kavramı	<%1
22	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi - Sporcularda Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi	<%1
23	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Akdeniz Üniversitesi - Oluş sahnesi: Beckett	<%1
24	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Q - Internet Source	<%1
25	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ktp.isam.org.tr - İktidar ve Dil İlişkisi Bağlamında Taşra Mektuplarına Yansıyan II. Abdülhamit Portresi	<%1
26	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.doguskimya.com.tr - Internet Source	<%1
27	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Öndokuz Mayıs Üniversitesi - Tanrı hakkında konuşmak: Fususu'l Hikem örneği	<%1
28	www.gutenberg.org - The Christ Myth by Arthur Drews	<%1
29	[ÇIKARILAN KAYNAK] # aklinizikesfedin.com - Internet Source	<%1
30	[ÇIKARILAN KAYNAK] # - Ahmet Ümit - Kar Korkusu	<%1
31	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Atatürk Üniversitesi - A,β- doymamış karbonil bileşiklerinin ılıman şartlarda birch indirgenmesi ve norbornen türevi bileşiklerin 1,3-dipolar siklokatılması	<%1
32	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü - Latife Tekin'in romancılığı	<%1

33	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İslam Araştırmaları Dergisi - Kur'an Muhtevaı Açısından Niyet ve Önemi	<%1
34	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ktp.isam.org.tr - Libyalı Bir Siyasî Önder ve Şair: Suleymân Bâşâ el-Bârûni (1870-1940)	<%1
35	0 - Internet Source	<%1
36	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İstanbul Üniversitesi - Sektörel bazda hisse senetleri getiri volatilitenin asimetric koşullu değişen varyans modelleri ile tahmini	<%1

3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

1. Değerlendirme

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanmaktadır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedен taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturmaktadır. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilmektedir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmek amaçlanmaktadır. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felsefi izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturmaktadır. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un Enneadlar eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek bu öğreti analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda filozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yoruma açmayı planlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Plotinos, Metafizik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. This doctrine is analyzed by means of extensive quotations from Plotinus' Enneads. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indefinable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives.

Keywords: History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felsefi sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felsefi bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz. Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise filozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Ennedlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada, hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkış

Plotinos sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.¹ Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felsefi karşılıkla bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation-intişar*] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir akış anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Enneadlardaki* sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematigi açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.² Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen akış sürecinin aslında *Enneadlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için filozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendi kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın,

¹ John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

² Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.³ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felsefi sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁴ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felsefi sisteminin, Posidonius'un⁵ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁶

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin biresiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁷ tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁸ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de Mutlak-İyi'yi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeye ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyi'si Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.⁹

³ Armstrong, "Emanation", 62.

⁴ Armstrong, "Emanation", 62.

⁵ Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

⁶ Armstrong, "Emanation", 65-66.

⁷ Gnosis: ezoterik-batini pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

⁸ Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

⁹ Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına Şarka özgü Işık-Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı fikri öncelikle İdeaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklayışındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden hafif tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹⁰ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmanın yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında –ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değillemesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4'* da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayimsız olarak ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olarak olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerekir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak bahsolunabilir.¹¹

Şimdi burada Bir'in '*neliği*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten* de *mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek

¹⁰ Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

¹¹ Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1, 1-14*; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1, 1-11*. Çalışma içinde yer alan Enneadlar çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV*: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

gerekecektir¹² der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, - Parmenidesçe- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden 'var-dır olmak' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹³ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tariflerinden, 'bir şeyin neredeyse olmadığını anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabilir' saptamasında bulunur.¹⁴ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁵

Plotinos'a göre O'nun basitlik-safılığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, metafizik temellendirme perspektifinden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl olabiliyor bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçükbir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁶ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyeye şöyle giriş yapar: "Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?"¹⁷

¹² John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

¹³ Rist, *Plotinus*, 22.

¹⁴ Rist, *Plotinus*, 25.

¹⁵ Rist, *Plotinus*, 39.

¹⁶ Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiye*ni 33/Güz (2016), 81.

¹⁷ *En. V, 4, 1, 40-55* (HÇ); *En. V, 4, 1, 28-40* (AÇ).

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır: “Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir’in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardılar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsetmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-lı, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkararak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiyaktır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous’dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous’a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous’dan sonra gelir, tıpkı Ruh’un, Nous’un tümel düşüncüsü ya da bir başka deyişle Nous’un etkinlik gücü olması gibi ve Nous’un da Bir’in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüşdür; çünkü nihayetinde Nous’un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous’u izlemek/seyretmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir’i andırır ve Nous olmaklığı da böyle elde eder. Lakin Nous’un O’nu izlemesi/seyretmesi, O’ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O’nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolaylıdır; tıpkı Nous ile Ruh’un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştiyak ve arzu kendisini türetenedir, ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluluktan ötürü kendiyledir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.”¹⁸

Dillon’a göre Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel *bir başkayı* bilinçsiz erikle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf içgüdüsel edimsellik halidir ki, bu, O’ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.¹⁹ Dillon’un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos’un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünleşik olarak irdeleyelim.

“Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous’dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous’dan öte olacağından türeyen bizzat Nous

¹⁸ En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).

¹⁹ Dillon, “Plotinus”, 193-194.

olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir; ve düşünce, düşünülene görür –Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde fiiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır –elbette bu bireşim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmağı taşır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.”²⁰

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk momentin, belirlenmeişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²¹ Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetmez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/l evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/el Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un tümünü oluşturan Formlar vardır. Nous'un kendi bileşenleri Formlarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele '*paradigmaya*' göre fiziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik geleneğe özellikle İskender Afrodisi²² ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunuluşu vardır.²³ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasına Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürüelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaktan, düşünülen-kavranır olmağı evrildiğini de hatırlamamızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin üretici gücü olduğu için kavranılırdır.²⁴

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler: “Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu İlk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği

²⁰ *En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).*

²¹ Dillon, “Plotinus”, 197.

²² 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

²³ Dillon, “Plotinus”, 197.

²⁴ *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendiyle ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, - ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendi kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁵ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁶ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özünü birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkin orada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkin etkinliğinden (*entelekheia*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkararak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir."²⁷

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁸ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.²⁹ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir

²⁵ 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

²⁶ Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olmalıdır.

²⁷ *En. V, 4, 2, 20-53 (HÇ); En. V, 4, 2, 13-37 (AÇ)*.

²⁸ Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğü*nde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

²⁹ Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin gücüllüğü olmakla da tarif edecektir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile ilgisini, varolanla bağıını başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

“En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin gücüllüğüdür* [dunamis panton]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir; ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü –çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise ayırdırlar. Çünkü Nous, duyuşsal algının kendinden önce hazır bulunan duyulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yöneltmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkansız olur, çünkü bu suretler başka türlü nereden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir.”³⁰

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekala anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz refleksidir.³¹ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³² Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspektifi yani 'temaşanın zorunlu refleksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olmadığı için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³³

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Enneadlardan* metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [anankaion] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ile ateş yahut soğuk nesnelere ile kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere

³⁰ *En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).*

³¹ Rist, *Plotinus*, 67.

³² Rist, *Plotinus*, 66.

³³ Rist, *Plotinus*, 68.

sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizatihi kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağılılık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁴

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (*energeia tes ousias*) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun fiilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁵ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁶ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [*sadır* olanın] çıkması mantiki bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle İyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantiki bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu refleksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasında güç ve gücüllüğün sahibi olması ve buradan gücüllükten etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması fikrine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bilfiil mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.³⁷ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve *sadır* olanın etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkanlılığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.³⁸ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşagısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.³⁹

³⁴ Rist, *Plotinus*, 69.

³⁵ Rist, *Plotinus*, 70.

³⁶ Rist, *Plotinus*, 71-72.

³⁷ Rist, *Plotinus*, 76.

³⁸ Rist, *Plotinus*, 77.

³⁹ Rist, *Plotinus*, 78.

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2'*de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir: “Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴⁰ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey ondandır, çünkü her şey O’na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O’nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekala nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlılıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir’den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondandır çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-asli bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. Bu şekilde ortaya çıkan yeniden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O’na dönük olacaktır. İşte bu, Nous’dur. Nous’un, O’na dönük oluşu ve O’nda sebat edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O’na olan teması ise Nous’un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O’na dönük olmak ve O’nda sebat edişinin asli gayesi O’nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O’nun bir sureti olduğu için O’na benzer eylemler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous’un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynısı Ruh için de geçerlidir.”⁴¹

Plotinos’un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Bu hat, filozofun sudur öğretisini açıklamak için başvurulan belki de en popüler çözümdür. Popülarlığı, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişindedir. Ve elbette diğer ‘ikili etkinlik teorisine’ göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir’den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküğü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos’un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

“İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevki kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılgan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous’dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmiş olur. Çünkü Ruh, Nous’u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi

⁴⁰ Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon’un *Parmenides* 160B 2-3’e göndermedir.

⁴¹ *En. V, 2, 1, 1-24* (HÇ); *En. V, 2, 1, 1-17* (AÇ).

kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekana-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı *verde* kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekanda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilsin. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak *hiçbir yerin olmadığı* yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir ara-yerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur, hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴²

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴³ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmasaydı dahası Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa filozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilirdir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair fikir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-*dir* yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁴ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-*dir* ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir

⁴² En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

⁴³

⁴⁴ Mehmet Sait Reçber, "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

anlayışına dayalı mutlak *bir* ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke *Nous*'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁵ Elbette Şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten *Nous* ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *En. V,1'* de aynı benzetmeyi bu sefer *Nous* ve Ruh bağlamında tekrar eder: "Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da *Nous*'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. *Nous*'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskun olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: *Nous*'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken *Nous*'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını *Nous*'dan aldığı için sadece ama sadece *Nous*'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akıllı, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tek milini-istikmalini yine ancak *Nous*'dan elde eder, *Nous*'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet *Nous*'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, *Nous*'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak *Nous*'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilir olan. [...] İşte *Nous*'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un *Nous*'dan

⁴⁵ Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekala belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünya ile pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-İyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenios'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı[sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenios'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [*Nous*] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibarıyla kesinkes farklıdır, çünkü İlk yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenios'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi *Nous*'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. *Nous*, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü *Nous*'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinus*, 195. Numenios ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiyeni* 35 (Güz 2017), 126-130.

sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir."⁴⁶

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikte karşı karşıyız: Plotinos'un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem filozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]usianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, filozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: i) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, ii) Öz olarak *Usia* (Essenz), iii) asıl gerçeklik olarak *Usia*. Bunların her biri en temelde tek *Bir* *Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde *Usia*, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir *Usia* ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı *Usia*.⁴⁷ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretilerine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un *Usia* sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik –ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir– temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir *Usia*, Grekçede filozofların kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir *Usia* sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla *Usiadır*. Ama Nous, (Intellect) yahut öz de (Essenz) *Usiadır*, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da *taşıyıcısıdır*. Son olarak idealer alemi de *Usiadır*, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, *taşır*. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretilerine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak filozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁴⁸

Nous, Plotinos'un felsefi sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden asli, hakiki kaynağı olarak takdim

⁴⁶ *En. V, 1, 3, 10-37 (HÇ); En. V, 1, 3, 8-25 (AÇ)*

⁴⁷ Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

⁴⁸ Drews, *Plotin*, 136.

edilir: “Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olmaklıklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katışıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doygunluğun-müstağniliğin ve nous tanrısı⁴⁹ Kronos/Saturnus’un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akli, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O’nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır, ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir.”⁵⁰

Nous ve Nous’da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon’un açıklamasına göre, Nous’da içkin her bir tekil form, hem Nous’un tümlüğünü/tümliliğini yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibariyle, Tanrısal Nous’un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmaktadır.⁵¹

Plotinos’un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus’un *İtirafı*’ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir: “İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kah bir Sokrates olarak, kah bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous’da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O’ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olandır. O alemden her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar

⁴⁹ Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doygunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşünülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos’a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

⁵⁰ *En. V, 1, 4, 12-25 (HÇ); En. V, 1, 4, 8-17 (AÇ).*

⁵¹ Dillon, *Plotinus*, 197-198.

ve düşünölmek suretiyle de var olan da, kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder."⁵²

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşünüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik –çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁵³

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözülemeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada dacevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dinginbirliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁵⁴ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkanı ve gücüllüğü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi içinçokluk, bir nevi örtük bir şekilde imkansızlık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açmılayışı ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁵⁵ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemini yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemini görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁵⁶ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi

⁵² *En. V, 1, 4, 26-39 (HÇ); En. V, 1, 4, 18-29 (AÇ);*

⁵³ Dillon, *Plotinus*, 199-200.

⁵⁴ Heinemann, *Plotin*, 149.

⁵⁵ Heinemann, *Plotin*, 150.

⁵⁶ Heinemann, *Plotin*, 150.

görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkartmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in ne olmaklığını karanlıkta bırakmaktadır.⁵⁷

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: ı) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ıı) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, ııı) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, ıv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁵⁸ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir *Bir* mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir ancak.⁵⁹ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmaklığına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaklıktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, gücüllük içeren doğaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu gücüllük içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir gücüllük, boş bir imkanlılık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ousia* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20*'den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, cevher olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevketmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazı etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmeli olan da noksan olacaktır. Mamafih eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hanel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, cevherden daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁰ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁶¹ ve Bir'in bu özel hali

⁵⁷ Heinemann, *Plotin*, 151.

⁵⁸ Heinemann, *Plotin*, 249.

⁵⁹ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁶⁰ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁶¹ Krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında cevherden önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyi varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Hiçlikle (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁶² Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁶³ Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁶⁴ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁶⁵ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılamaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁶⁶

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretme metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felsefi perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felsefi bir açıklamaymış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, bunu kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir filozofun olmasına borçlu. Burada bir kıyasta bulunuyor gibi gözüküyoruz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyormuş gibi anlaşılacak istemeyiz. Hatta onlar,

⁶² Heinemann, *Plotin*, 251.

⁶³ Heinemann, *Plotin*, 252.

⁶⁴ Heinemann, *Plotin*, 253.

⁶⁵ Heinemann, *Plotin*, 291.

⁶⁶ Heinemann, *Plotin*, 291.

belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir.

Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmesinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı metafizik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olandır diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gözükelim. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha az yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha az yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asıl irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak bahsinde yarar gördüğümüz matematiksel bir formül ile sudur öğretisine dair yakınlaştırma sağlayabiliriz: Hayyam-Pascal üçgeni olarak bilinen ama kökeni tarihsel olarak daha öncelere dayanan bu açılım şöyledir:

1

1 1

1 2 1

1 3 3 1... Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü bilindiği üzere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan olarak takdim eder. Bir'in Birliği açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimiz üzere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, özdeşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı tarifle İkilik değil bir Çift-lik taşımaktadır. Bu, çalışmada zikrettiğimiz üzere onun doluluğuna ama mutlak ayrışmanın olmayışına denk düşüyor gibi görünüyor. İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun –Evren Ruh'u ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede görünürlüğe geliyor. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir filozof. Fenomenler veya çokluk alemi denilen bu dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekilliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilbilir olmakla denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

Kaynakça

Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford University Press: 2010.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.

Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204.

Drews, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.

Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.

Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiyeni* 33 (Güz/2016), 79-89.

Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.

Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder, Rudolf Beutler, Willy Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.

Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Harvard University Press: 1989.

Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. Cambridge University Press: 2018.

Porphyrrios. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Güz/2017), 115-150.

Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.

Hakem Değerlendirmesi-1

Değerlendirme Tarihi: 25-01-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Tarih / Date: 25-01-2022 (Yazara Açık)

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: Araştırma / Research
(Yazara Aık)

Başlıklar yazının konusunu kısa aık ve yeterli ölçüde yansıtır mı? /
Does the title reflect the subject matter of the article clearly and
exactly?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtır mı? / Does the
Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?:
Evet / Yes (Yazara Aık)

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtır mı? / Does
the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: Evet /
Yes (Yazara Aık)

Makale dilbilgisi kurallarına uygun aık ve yalın bir anlatım yolu
izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the
grammar rules?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author
presented the subject of the article in a proper methodological
perspective?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author
presented the aim of the article?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the
research appropriate?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author
presented the result of the article sufficiently?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are
the comments and analysis of the subject covered by the author
sufficient?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak
düzenlenmiş mi? / Are the resources which are referred in the article
shown in accordance with the rules of the Journal?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tekrar incelenmesi gerekir mi? / Should it be reviewed again after revisions: *Hayır / No* (Yazara Açık)

Yazara Not: *Makale metni üzerinde bazı önerilerde bulunuldu, bazı kelime ve cümlelerin yeniden gözden geçirilmesi tavsiye edildi. Metin içinde yapılan öneriler renkli olarak gösterildi. Sonuç kısmında birkaç hususa işaret edildi. Makalede bazı bağlaçlar aynı cümlede birkaç defa kullanılmış, metin yeniden gözden geçirildiğin hemen fark edilecektir. Bu hususlara gözden geçirilmesi önerilir.* (Yazara Açık)

Editöre Not: *Makale metninde bazı hususlara işaret edildi, işaret edilen noktalar farklı renklerle gösterildi, bütün olarak olarak metnin yeniden gözden geçirilmesi yazara tavsiye edilir.*

Öneri: *Minör Revizyon* (Yazara Açık)

Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanmaktadır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedden taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturmaktadır. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilmektedir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmek amaçlanmaktadır. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felse) izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturmaktadır. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un Enneadlar eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek bu öğreti analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda)lozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yorumla açmayı planlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Plotinos, Meta)zik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a)rst principle. These can be summarized as One, Nous and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. This doctrine is analyzed by means of extensive quotations from Plotinus' Enneads. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and inde)nable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives.

Keywords: History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felse) sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felse) bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz. Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise)lozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Ennedlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada, hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkış

Plotinos sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.¹ Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felse) karşılıklı bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation-intişar*] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir *akış* anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Enneadlardaki* sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.² Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen *akış sürecinin* aslında *Enneadlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için)lozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendi kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.³ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felse) sistemini, bir *emanation* olarak

1 John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

2 Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

3 Armstrong, "Emanation", 62.

yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁴ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felse) sisteminin, Posidonius'un⁵ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁶

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin biresiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁷ tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁸ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20- M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de Mutlağı-İyi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeye ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyi'si Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.⁹

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıkladığındaki zorlanması, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki

4 Armstrong, "Emanation", 62.

5 Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

6 Armstrong, "Emanation", 65-66.

7 Gnosis: ezoterik-batını pek çok öğretisi, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

8 Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

9 Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına şarka özgü Işık-Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı (kri öncelikle İdeaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden hafif tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹⁰ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmanın yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında -ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değilmesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: **Plotinos İlk ve Ondan Sonraki adlı En. V, 4'da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolaylı olarak ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder.** Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak **bahsolunabilir**.¹¹

Şimdi burada Bir'in '*neligi*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle **Rist, (tam adı yazılsın)** alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten de mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹² der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçe- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden '*var-dır olmak*' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise

10 Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

11 Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1, 1-14*; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1, 1-11*. Çalışma içinde yer alan *Enneadlar çevirileri*, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası*. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

12 John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹³ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tariflerinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabildi' saptamasında bulunur.¹⁴ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁵ **Düşünürlerin adlarının ilk geçtiği yerde ölüm tarihleri verilsin!**

Plotinos'a göre O'nun basitlik-saflığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, (meta)zik temellendirme perspekti)nden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl *olabiliyor* bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁶ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyeye şöyle giriş yapar: "Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?"¹⁷

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır: "Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardırırlar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsetmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-ı, hayırhah şeyler

13 Rist, *Plotinus*, 22.

14 Rist, *Plotinus*, 25.

15 Rist, *Plotinus*, 39.

16 Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiyeni* 33/Güz (2016), 81.

17 *En. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); En. V, 4, 1, 28-40 (AÇ)*.

kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkararak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiyaktır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olmalıdır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşüncüsü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüştür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seymek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmaklığı da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seymesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolaylıdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştihak ve arzu kendisini türetenedir, ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluluktan ötürü kendiyedir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.”¹⁸

Dillon'a göre Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel *bir başkayı* bilinçsiz erekle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşmüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf içgüdüsel edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.¹⁹ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünleşik olarak irdeleyelim.

“Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir; ve düşünce, düşünülene görür - Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde jiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir biresim haline dayanır -elbette bu biresim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmaklığı taşır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.”²⁰

18 En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).

19 Dillon, "Plotinus", 193-194.

20 En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk **momentin**, belirlenmeyişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²¹ Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetmez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeyişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/l evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/el Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un tümünü oluşturan Formlar vardır. Nous'un kendi bileşenleri Formlarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele '*paradigmaya*' göre ziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²² ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulduğu vardır.²³ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasına Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaktan, düşünülen-kavranır olmaklığa evrildiğini de hatırımızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin üretici gücü olduğu için kavranılırdır.²⁴

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler: "Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu İlk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendiyile ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendi kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁵ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci

21 Dillon, "Plotinus", 197.

22 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

23 Dillon, "Plotinus", 197.

24 *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

25 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁶ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özüyle birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkın orada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkin etkinliğinden (*entelekheia*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkararak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.”²⁷

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁸ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.²⁹ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin **gücüllüğü** olmakla da tarif edecektir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile ilgisini, varolanla bağına başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

“En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin gücüllüğüdür* [*dunamis panton*]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir; ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü -çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duyuşsal algının kendinden önce hazır bulunan duyulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere

26 Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlk, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

27 *En. V, 4, 2, 20-53 (HÇ); En. V, 4, 2, 13-37 (AÇ).*

28 Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğü*nde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

29 Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

yöneltmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkansız olur, çünkü bu suretler başka türlü nerden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir."³⁰

Tırnak içi verilen pasajların puntosu küçük olsa daha iyi olur.

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir **problematiktir**. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekala anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz refleksidir.³¹ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³² Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspekti) yani 'temaşanın zorunlu refleksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğu yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretilerine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olamadığı için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³³

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Enneadlardan* metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [anankaion] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ile ateş yahut soğuk nesnelere ile kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizzat kendisi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağıllık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁴

Rist sudur öğretilerine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (energeia tes ousias) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak sadır olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık sadır olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun ilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek

30 En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).

31 Rist, *Plotinus*, 67.

32 Rist, *Plotinus*, 66.

33 Rist, *Plotinus*, 68.

34 Rist, *Plotinus*, 69.

varlıktır.³⁵ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁶ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [sadır olanın] çıkması mantıki bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle İyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıki bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu refleksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasında güç ve gücüllüğün sahibi olması ve buradan gücüllükten etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması)krine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bil)il mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.³⁷ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve sadır olanın etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkansızlığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.³⁸ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.³⁹

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2*'de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir: "Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴⁰ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey ondandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekala nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlılıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-asli bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. Bu şekilde ortaya çıkan yeniden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan temaşası ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik

35 Rist, *Plotinus*, 70.

36 Rist, *Plotinus*, 71-72.

37 Rist, *Plotinus*, 76.

38 Rist, *Plotinus*, 77.

39 Rist, *Plotinus*, 78.

40 Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynısı Ruh için de geçerlidir.”⁴¹

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Bu hat,)lozofun sudur öğretisini açıklamak için başvurulan belki de en popüler çözümdür. Popülerliği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişindedir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküşü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

“İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevkii kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılgan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmış olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekana-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı *yerde* kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekanda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilsin. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak *hiçbir yerin olmadığı* yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir arayerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur, hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir,

41 En. V, 2, 1, 1-24 (HÇ); En. V, 2, 1, 1-17 (AÇ).

çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.”⁴²

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir’e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous’dan türeme ve Ruh’un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴³ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous’un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir’i bu kadar aşkın ve mutlak kılmıyorsa dahaası Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa)lozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir’i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilirdir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair)kir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁴ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-*dir* ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir’in 1’liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos’un felse) mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak *bir* ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras’a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous’un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁵ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio*

42 En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

43 [Burası?](#)

44 Mehmet Sait Reçber, “Plotinos: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

45 Dillon’un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İy) ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*’da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos’a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekala belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos’u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı’nın etkin ve yaratıcı veçesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos’u, Bir-İy) ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenios’un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı[sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten ber) olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenios’un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon’un İy) ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı’dan özü itibariyle kesinkes farklıdır, çünkü İy) yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos’a gelinceye kadar hali hazırda Numenios’un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous’un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görel) bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous’daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun

principii örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *En. V, 1*'de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder: “Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous’un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous’dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskun olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous’daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous’da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous’dan aldığı için sadece ama sadece Nous’a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akli, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tekmilini-istikmalini yine ancak Nous’dan elde eder, Nous’la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh’a mevcudiyet Nous’dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous’u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous’a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh’un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilir olan. [...] İşte Nous’un, Ruh’a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh’un Nous’dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous’un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous’a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir.”⁴⁶

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikle karşı karşıyız: Plotinos’un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews’in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos’un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews’e göre, Plotinos’un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*’nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem)lozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]usianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos’un Grek mitolojisi uyarınca, Bir’i Uranos, Nous’u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous’un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir’in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos’un Bir’i tüm her şeyin kökeni,

mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos’un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinus*, 195. Numenius ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye* 35 (Güz 2017), 126-130.
46 *En. V, 1, 3, 10-37* (HÇ); *En. V, 1, 3, 8-25* (AÇ)

taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews,)lozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: ı) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, ıı) Öz olarak *Usia* (Essenz), ııı) asıl gerçeklik olarak *Usia*. Bunların her biri en temelde tek *Bir* *Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde *Usia*, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir *Usia* ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı *Usia*.⁴⁷ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un *Usia* sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik -ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir *Usia*, Grekçede)lozofların kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir *Usia* sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla *Bir*, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla *Usiadır*. Ama *Nous*, (Intellect) yahut öz de (Essenz) *Usiadır*, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da taşıyıcısıdır. Son olarak idealar alemi de *Usiadır*, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, taşır. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak)lozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun *Bir*'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, *Nous* olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁴⁸

Nous, Plotinos'un felse) sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden asli, hakiki kaynağı olarak takdim edilir: "Bütün bunların hepsi *Nous* aleminde noetik varlıklar olarak asıl olmaklıklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katıksız-saf *Nous* vardır. Bu *Nous*, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doygunluğun-müstağniliğin ve *nous* tanrısı⁴⁹ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akli, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır, ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir."⁵⁰

47 Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

48 Drews, *Plotin*, 136.

49 Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doygunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise *Nous*. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

50 *En. V*, 1, 4, 12-25 (HÇ); *En. V*, 1, 4, 8-17 (AÇ).

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümlüğünü/tümlüğünü yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibarıyla, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmaktadır.⁵¹

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtiralleri*'ndeki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir: "İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kah bir Sokrates olarak, kah bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olmaktadır. O alemde her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünülme suretiyle de var olan da, kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder."⁵²

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşünüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik -çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁵³

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözülemeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu

51 Dillon, *Plotinus*, 197-198.

52 *En. V, 1, 4, 26-39 (HÇ); En. V, 1, 4, 18-29 (AÇ);*

53 Dillon, *Plotinus*, 199-200.

anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁵⁴ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkanı ve gücüllüğü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkansızlık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açımıya ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁵⁵ Fakat bu diyalektige dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranırlar alemi görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁵⁶ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. **Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in ne olmaklığını karanlıkta bırakmaktadır.**⁵⁷

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye sormamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: ı) **nihai** ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ıı) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, ııı) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, iv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁵⁸ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir *Bir* mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, **ancak** çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret

54 Heinemann, *Plotin*, 149.

55 Heinemann, *Plotin*, 150.

56 Heinemann, *Plotin*, 150.

57 Heinemann, *Plotin*, 151.

58 Heinemann, *Plotin*, 249.

olabilir ancak.⁵⁹ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmağına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaklıktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, gücüllük içeren doğaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu gücüllük içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir gücüllük, boş bir imkanlılık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ouisa* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20*'den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, cevher olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevketmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazi etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmeli olan da noksan olacaktır. Mama)h eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hanel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, cevherden daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁰ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁶¹ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında cevherden önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyi varlandırır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Hiçlikle (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁶² Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁶³ Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁶⁴ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir.

59 Heinemann, *Plotin*, 250.

60 Heinemann, *Plotin*, 250.

61 krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

62 Heinemann, *Plotin*, 251.

63 Heinemann, *Plotin*, 252.

58 Heinemann, *Plotin*, 259.

Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁶⁵ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılamaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁶⁶

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretme metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felse) perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felse) bir açıklamaymış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, **bunu ?** kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir)lozofun olmasına borçlu. **Burada bir kıyasta neyi kıyas? Açıkça belirtilmeli** bulunuyor gibi gözükebiliriz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyormuş gibi anlaşılacak istemeyiz. Hatta onlar, belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir.

Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmesinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı meta)zik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olandır diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gözükelim. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha az yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha az yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asıl irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak bahsinde yarar gördüğümüz matematiksel bir formül ile sudur öğretilerine dair yakınlaştırma sağlayabiliriz: **Hayyam-Pascal üçgeni bu konudan içeride bahsedilmedi, daha önce kısaca anlatılsa ve sonuçta atıf yapılsa daha iyi olurdu, hem de kaynak belirtilmiş olurdu** olarak bilinen ama kökeni tarihsel olarak daha öncelere dayanan bu açılım şöyledir:

1
1 1
1 2 1

1 3 3 1... Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü bilindiği üzere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan olarak takdim eder. Bir'in Birliği açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimiz üzere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, özdeşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı tarifle İkilik değil bir Çift-lik taşımaktadır. Bu, çalışmada zikrettiğimiz üzere onun doluluğuna ama mutlak ayrışmanın olmayışına denk düşüyor gibi görünüyor. İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun - Evren Ruh'u ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede görünürlüğe geliyor. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir)lozof. Fenomenler veya çokluk alemi denilen bu dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekilliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilabilir olmağına denk düşüyor. Buradan bakıldığında

⁶⁵ Heinemann, *Plotin*, 291.

⁶⁶ Heinemann, *Plotin*, 291.

Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

ESKİYENİ

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford University Press: 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204.
- Dreus, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiyeni* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder, Rudolf Beutler, Willy Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Harvard University Press: 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. Cambridge University Press: 2018.
- Porphyrus. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.

Hakem Değerlendirmesi-2

Değerlendirme Tarihi: 16-01-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Tarih / Date: 16-01-2022 (Yazara Aık)

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: Araştırma / Research
(Yazara Aık)

Başlıklar yazının konusunu kısa aık ve yeterli ölçüde yansıtır mı? /
Does the title reflect the subject matter of the article clearly and
exactly?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtır mı? / Does the
Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?:
Evet / Yes (Yazara Aık)

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtır mı? / Does
the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: Evet /
Yes (Yazara Aık)

Makale dilbilgisi kurallarına uygun aık ve yalın bir anlatım yolu
izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the
grammar rules?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author
presented the subject of the article in a proper methodological
perspective?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author
presented the aim of the article?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the
research appropriate?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author
presented the result of the article sufficiently?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are
the comments and analysis of the subject covered by the author
sufficient?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? /Are the resources which are referred in the article shown in accordance with the rules of the Journal?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?: *Hayır / No (Yazara Açık)*

Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tekrar incelenmesi gerekir mi? / Should it be reviewed again after revisions: *Hayır / No (Yazara Açık)*

Yazara Not: *Çalışmanız Plotinos'un südur teorisini yeni bir bakış açısıyla başarılı bir şekilde analiz etmektedir. Yer yer uzun alıntılar metni sıkıcı kılsa da çalışmanız belirttiğiniz amaca uygun hazırlanmıştır. Bu haliyle yayınlanabilir. (Yazara Açık)*

Editöre Not: *Makale, yazarın özetinde ve girişte belirttiği amaca uygun olarak yazılmış, Plotinos'un Südur Teorisi yeni bir bakış açısıyla başarılı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu haliyle yayınlanabilir.*

Öneri: *Kabul (Yazara Açık)*

Hakemin yüklediği değerlendirme dosyası bulunmamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi-3

Değerlendirme Tarihi: 01-02-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Tarih / Date: 01-02-2022 (Yazara Açık)

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: Araştırma / Research
(Yazara Açık)

Başlıklar yazının konusunu kısa açık ve yeterli ölçüde yansıtır mı? / Does the title reflect the subject matter of the article clearly and exactly?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtır mı? / Does the Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtır mı? / Does the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Makale dilbilgisi kurallarına uygun aık ve yalın bir anlatım yolu izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the grammar rules?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author presented the subject of the article in a proper methodological perspective?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author presented the aim of the article?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the research appropriate?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author presented the result of the article sufficiently?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are the comments and analysis of the subject covered by the author sufficient?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown in accordance with the rules of the Journal?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: *Evet / Yes*
(Yazara Açık)

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: *Evet / Yes*
(Yazara Açık)

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?: *Evet / Yes*
(Yazara Açık)

Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tekrar incelenmesi gerekir mi? / Should it be reviewed again after revisions: *Hayır / No*
(Yazara Açık)

Yazara Not: (Yazara Açık)

Editöre Not:

Öneri: *Kabul*
(Yazara Açık)

Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanmaktadır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedden taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturmaktadır. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilmektedir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmek amaçlanmaktadır. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felse) izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturmaktadır. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un Enneadlar eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek bu öğreti analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda)lozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yorumla açmayı planlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Plotinos, Meta)zik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a)rst principle. These can be summarized as One, Nous and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. This doctrine is analyzed by means of extensive quotations from Plotinus' Enneads. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and inde)nable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives.

Keywords: History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felse) sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felse) bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz. Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise)lozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Ennedlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada, hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkış

Plotinos sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.¹ Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felse) karşılıklı bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation-intişar*] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir akış anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Enneadlardaki* sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.² Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen akış sürecinin aslında *Enneadlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için)lozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendi kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.³ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felse) sistemini, bir *emanation* olarak

1 John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

2 Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

3 Armstrong, "Emanation", 62.

yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁴ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felse) sisteminin, Posidonius'un⁵ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁶

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin biresiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁷ tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁸ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20- M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de Mutlağı-İyi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeye ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyi'si Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.⁹

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıkladığındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki

4 Armstrong, "Emanation", 62.

5 Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

6 Armstrong, "Emanation", 65-66.

7 Gnosis: ezoterik-batını pek çok öğretisi, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

8 Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

9 Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına şarka özgü Işık-Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı (kri öncelikle İdeaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden hafif tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹⁰ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmanın yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında -ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değillemesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4*'da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolaylı olarak ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak bahsolunabilir.¹¹

Şimdi burada Bir'in '*neligi*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir. O nedenle Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten de mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹² der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçe- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden '*var-dır olmak*' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise

10 Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

11 Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1*, 1-14; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1*, 1-11. Çalışma içinde yer alan *Enneadlar çevirileri*, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası*. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

12 John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹³ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tariflerinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabildi' saptamasında bulunur.¹⁴ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁵

Plotinos'a göre O'nun basitlik-saflığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, (meta)zik temellendirme perspektifinden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl *olabiliyor* bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁶ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyeye şöyle giriş yapar: "Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?"¹⁷

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır: "Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardırırlar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsedmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-ı, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere

13 Rist, *Plotinus*, 22.

14 Rist, *Plotinus*, 25.

15 Rist, *Plotinus*, 39.

16 Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiyeni* 33/Güz (2016), 81.

17 *En. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); En. V, 4, 1, 28-40 (AÇ)*.

var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkararak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiyaktır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşüncüsü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüşdür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seyretmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmaklığını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seyretmesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolaylıdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştihak ve arzu kendisini türetenedir, ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluluktan ötürü kendiyledir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.”¹⁸

Dillon'a göre Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel *bir başkayı* bilinçsiz erekle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşmüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf içgüdüsel edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.¹⁹ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünleşik olarak irdeleyelim.

“Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir; ve düşünce, düşünüleni görür - Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde jiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır -elbette bu bireşim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülen ve böylelikle aslında bir çift olmaklığı taşır. Diğer taraftan düşünülenenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.”²⁰

18 En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).

19 Dillon, "Plotinus", 193-194.

20 En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk momentin, belirlenmeyişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²¹ Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetmez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeyişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/l evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/el Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un tümünü oluşturan Formlar vardır. Nous'un kendi bileşenleri Formlarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele '*paradigmaya*' göre ziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²² ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulduğu vardır.²³ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasına Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaktan, düşünülen-kavranır olmaklığa evrildiğini de hatırımızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin üretici gücü olduğu için kavranılırdır.²⁴

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler: "Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu İlk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendiyile ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendi kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁵ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci

21 Dillon, "Plotinus", 197.

22 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

23 Dillon, "Plotinus", 197.

24 *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

25 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁶ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özüyle birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkın orada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkin etkinliğinden (*entelekheia*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkararak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁷

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁸ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.²⁹ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin gücüllüğü olmakla da tarif edecektir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile ilgisini, varolanla bağına başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

"En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin gücüllüğüdür* [*dunamis panton*]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir; ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü -çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duyuşsal algının kendinden önce hazır bulunan duyulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere

26 Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlk, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olmandır.

27 *En. V, 4, 2, 20-53 (HÇ); En. V, 4, 2, 13-37 (AÇ).*

28 Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğü*nde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

29 Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

yöneltmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkansız olur, çünkü bu suretler başka türlü nerden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir."³⁰

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekala anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz refleksidir.³¹ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³² Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspekti) yani 'temaşanın zorunlu refleksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olmadığı için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³³

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Enneadlardan* metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [anankaion] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ile ateş yahut soğuk nesnelere ile kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizzat kendisi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağlılık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁴

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (energeia tes ousias) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun ilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁵ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur

30 En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).

31 Rist, *Plotinus*, 67.

32 Rist, *Plotinus*, 66.

33 Rist, *Plotinus*, 68.

34 Rist, *Plotinus*, 69.

35 Rist, *Plotinus*, 70.

kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁶ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [sadır olanın] çıkması mantıki bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle İyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıki bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu refleksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasında güç ve gücüllüğün sahibi olması ve buradan gücüllükten etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması)krine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bil)il mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.³⁷ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve sadır olanın etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkansızlığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.³⁸ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.³⁹

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2*'de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir: "Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴⁰ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey ondandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekala nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlılıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasıl etme, kökensel-asli bir türetme-hasıl etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. Bu şekilde ortaya çıkan yeniden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan teması ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous]

36 Rist, *Plotinus*, 71-72.

37 Rist, *Plotinus*, 76.

38 Rist, *Plotinus*, 77.

39 Rist, *Plotinus*, 78.

40 Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynısı Ruh için de geçerlidir.”⁴¹

Plotinos’un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Bu hat,)lozofun sudur öğretisini açıklamak için başvurulan belki de en popüler çözümdür. Popülerliği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişlidir. Ve elbette diğer ‘ikili etkinlik teorisine’ göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir’den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküşü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos’un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

“İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevkii kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılgan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous’dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmiş olur. Çünkü Ruh, Nous’u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh’a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekana-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı yerde kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous’a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekanda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilirsin. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak *hiçbir yerin olmadığı* yerededir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerededir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir arada kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O’dur, hem de O değildir. O’dur çünkü hepsi O’ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır,

41 En. V, 2, 1, 1-24 (HÇ); En. V, 2, 1, 1-17 (AÇ).

kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴²

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴³ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmıyorsa dahaası Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa)lozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilirdir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair)kir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁴ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-*dir* ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felse) mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak *bir* ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁵ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio*

42 En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

43

44 Mehmet Sait Reçber, "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

45 Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekala belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-lyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenios'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı[sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berfi olan akıl; ikinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenios'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibarıyla kesinkes farklıdır, çünkü İlki yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenios'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görel bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinus*, 195. Numenios ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı

principii örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *En. V, 1*'de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder: “Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous’un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous’dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskun olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous’daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous’da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous’dan aldığı için sadece ama sadece Nous’a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akli, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tek milini-istikmalini yine ancak Nous’dan elde eder, Nous’la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh’a mevcudiyet Nous’dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous’u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous’a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh’un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilir olan. [...] İşte Nous’un, Ruh’a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh’un Nous’dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous’un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous’a yetili-Noetik ve basit-saf haledir.”⁴⁶

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikle karşı karşıyız: Plotinos’un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews’in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos’un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews’e göre, Plotinos’un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*’nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem)lozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]usianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos’un Grek mitolojisi uyarınca, Bir’i Uranos, Nous’u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous’un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir’in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos’un Bir’i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews,)lozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: ı) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, ıı) Öz olarak *Usia* (Essenz), ııı) asıl gerçeklik

makale için bk. Porphyrios, “Plotinos’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye* 35 (Güz 2017), 126-130.
46 *En. V, 1, 3, 10-37* (HÇ); *En. V, 1, 3, 8-25* (AÇ)

olarak Usia. Bunların her biri en temelde tek *Bir* Usia iken, aynı zamanda üç farklı türde Usia, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir Usia ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı Usia.⁴⁷ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un Usia sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik -ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir Usia, Grekçede)lozofların kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir Usia sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla Usiadır. Ama Nous, (Intellect) yahut öz de (Essenz) Usiadır, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da taşıyıcısıdır. Son olarak idealar alemi de Usiadır, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, taşır. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak)lozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁴⁸

Nous, Plotinos'un felse) sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtiyaçın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden asli, hakiki kaynağı olarak takdim edilir: "Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olmaklıklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katışıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doygunluğun-müstağniliğin ve nous tanrısı⁴⁹ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akı, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır, ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir."⁵⁰

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümlüğünü/tümliliğini yansıtmaktadır hem de kendi

47 Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

48 Drews, *Plotin*, 136.

49 Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doygunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

50 *En. V*, 1, 4, 12-25 (HÇ); *En. V*, 1, 4, 8-17 (AÇ).

tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibarıyla, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmaktadır.⁵¹

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtiralari*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir: "İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kah bir Sokrates olarak, kah bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olandır. O alemde her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünülme suretiyle de var olan da, kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder."⁵²

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşüncü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşüncü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşüncü kendi açılarından bir tür talihsizlik -çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁵³

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözülemeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden

51 Dillon, *Plotinus*, 197-198.

52 *En. V, 1, 4, 26-39 (HÇ); En. V, 1, 4, 18-29 (AÇ);*

53 Dillon, *Plotinus*, 199-200.

kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁵⁴ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkanı ve gücüllüğü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açımlayışı ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁵⁵ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemi görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁵⁶ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in ne olmaklığını karanlıkta bırakmaktadır.⁵⁷

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: i) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ii) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, iii) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, iv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁵⁸ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılmasını gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir *Bir* mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir ancak.⁵⁹ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmaklığına giden bir akıl yürütme değil midir?

54 Heinemann, *Plotin*, 149.

55 Heinemann, *Plotin*, 150.

56 Heinemann, *Plotin*, 150.

57 Heinemann, *Plotin*, 151.

58 Heinemann, *Plotin*, 249.

59 Heinemann, *Plotin*, 250.

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaklıktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, gücüllük içeren doğaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu gücüllük içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir gücüllük, boş bir imkanlılık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ouisa* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20*'den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, cevher olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevketmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazı etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmel olan da noksan olacaktır. Mama)h eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hanel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, cevherden daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁰ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁶¹ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında cevherden önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyile varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Hiçlikle (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁶² Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁶³ Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁶⁴ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁶⁵

60 Heinemann, *Plotin*, 250.

61 krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

62 Heinemann, *Plotin*, 251.

63 Heinemann, *Plotin*, 252.

64 Heinemann, *Plotin*, 253.

65 Heinemann, *Plotin*, 291.

Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılamaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁶⁶

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretme metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felse) perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felse) bir açıklamaymış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, bunu kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir)lozofun olmasına borçlu. Burada bir kıyasta bulunuyor gibi gözükebiliriz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyormuş gibi anlaşılacak istemeyiz. Hatta onlar, belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir.

Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmişinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı meta)zik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olandır diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gözükelim. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha az yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha az yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asıl irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak bahsinde yarar gördüğümüz matematiksel bir formül ile sudur öğretilerine dair yakınlaştırma sağlayabiliriz: Hayyam-Pascal üçgeni olarak bilinen ama kökeni tarihsel olarak daha öncelere dayanan bu açılım şöyledir:

1

1 1

1 2 1

1 3 3 1... Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü bilindiği üzere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan olarak takdim eder. Bir'in Birliği açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimiz üzere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, özdeşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı tarifle İkilik değil bir Çift-lik taşımaktadır. Bu, çalışmada zikrettiğimiz üzere onun doluluğuna ama mutlak ayrışmanın olmayışına denk düşüyor gibi görünüyor. İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun - Evren Ruhu ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede görünürlüğe geliyor. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir)lozof. Fenomenler veya çokluk alemi denilen bu dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekilliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilebilir olmakla)na denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretilerine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

⁶⁶ Heinemann, *Plotin*, 291.

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford University Press: 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204.
- Dreus, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiyeni* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder, Rudolf Beutler, Willy Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Harvard University Press: 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. Cambridge University Press: 2018.
- Porphyrus. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.

Editörlük Kararı

Ad Soyad: Musa YANIK

Rol: Alan Editörü

E-posta: musayanik52@gmail.com

Kurum: ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

Karar Tarihi: 02-02-2022

Karar: Minör Revizyon

ESKİYE

Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları

Tam Metin

Başlık: Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine
(2).docx

Tarih:08-02-2022

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Hüseyin Aydoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Studies, Department of Logic,
Sakarya, Turkey.

haydogan@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9125-5663

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanmaktadır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedden taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturmaktadır. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilmektedir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmek amaçlanmaktadır. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felse; izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturmaktadır. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un Enneadlar eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek bu öğretiy analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda ;lozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspekti>erden yeniden yorumla açmayı planlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Plotinos, Meta;zik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a ;rst principle. These can be summarized as One, Nous and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of over>owing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. This doctrine is analyzed by means of extensive quotations from Plotinus' Enneads. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and inde;nable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives.

Keywords: History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felse; sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*]

içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felse; bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz. Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise ;lozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Ennedlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada, hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkışı

Plotinos sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.¹ Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felse; karşılıkla bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation*-intişar] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir akış anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Enneadlardaki* sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.² Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen akış sürecinin aslında *Enneadlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için ;lozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.³ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felse; sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁴ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felse; sisteminin, Posidonius'un⁵ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁶

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki

1 John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

2 Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

3 Armstrong, "Emanation", 62.

4 Armstrong, "Emanation", 62.

5 Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

6 Armstrong, "Emanation", 65-66.

unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin bireşiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁷ tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁸ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de *Mutlağı-İyi*yi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeyle ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak iyi'si Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.⁹

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklayışındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden ha;f tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹⁰ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmadan yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında -ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değillemesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4*'da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayimsız-[doğrudan olarak](#) ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla

7 Gnosis: ezoterik-batını pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

8 Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

9 Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına şarka özgü Işık-Tanrı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı ;kri öncelikle İdeaların duyular üstü alemine yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

10 Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak [söz edilebilir.bahsolunabilir](#).¹¹

Şimdi burada Bir'in '*neliği*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle John Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten* de *mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹² der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçi *noesis-einai ayniyeti*çe- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden '*var-dır olmak*' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹³ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tari>erinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabildi' saptamasında bulunur.¹⁴ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁵

Plotinos'a göre O'nun basitlik-sa>ığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, meta;zik temellendirme perspekti;nden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl *olabiliyor* bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁶ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiye şöyle giriş yapar:

11 Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead* V, 4, 1, 1-14; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead* V, 4, 1, 1-11. Çalışma içinde yer alan Enneadlar çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atı>ar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV*: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri işlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

12 John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

13 Rist, *Plotinus*, 22.

14 Rist, *Plotinus*, 25.

15 Rist, *Plotinus*, 39.

16 Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiye*ni 33/Güz (2016), 81.

“Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturmaktadır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?”¹⁷

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır:

“Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardılar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsedmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-ı, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkarak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiahtır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşünüşü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüşdür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seymretmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmağını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seymretmesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolaylıdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştiahtır ve arzu kendisini türetenedir, ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluluktan ötürü kendiyedir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.”¹⁸

Dillon'a göre Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel *bir başkayı* bilinçsiz erkle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf *gayriihtiyari içgüdüsel* edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.¹⁹ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek

17 En. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); En. V, 4, 1, 28-40 (AÇ).

18 En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).

19 Dillon, "Plotinus", 193-194.

düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünleşik olarak irdeleyelim.

“Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir; ve düşünce, düşünüleni görür -Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde fiiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır -elbette bu bireşim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülenidir ve böylelikle aslında bir çift olmaklığı taşır. Diğer taraftan düşünülenenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.”²⁰

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk momentin ânın, belirlenmeyişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²¹ Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetemez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeyişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/l evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/el Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un tümünü oluşturan Formlar vardır. Nous'un kendi bileşenleri Formlarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele 'paradigmaya' göre -bakışını kesintisiz onda tutarak-; ziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²² ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulduğu vardır.²³ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasında Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaklıktan, düşünülen-kavranır olmaklığa evrildiğini de hatırmızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin üretici-ortaya çıkarıcı gücü olduğu için kavranılırdır.²⁴

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler:

“Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu İlk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendiyile ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden

20 En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).

21 Dillon, “Plotinus”, 197.

22 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

23 Dillon, “Plotinus”, 197.

24 *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁵ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondaki farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁶ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özüyle birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkın orada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendine mevcut yetkin-etkinliğinden (*teleioetesentelekheia*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkarak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁷

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁸ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.²⁹ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin [var edici] gücüllüğü olmakla da tarif edecektir. Anlaşılan o ki, Plotinos burada *dunamis* ile *energeia* arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Özellikle En. II, 5, 5'in hemen başında potansiyel olanı, saf maddeyle bağıntısı içerisinde hiçbir şey olmamakla açıklar ve onu, ancak gelecekte olacağı olma halinin salt ertelenmiş bir iması-habercisi olmaktan ibaret görür. Fakat Bir ile bağıntılandırılan buradaki *dunamis*, böyle edilgen bir potansiyellik değil etkin türdendir.

Plotinos, *Enneadlarda* muhtelif yerlerde *dunamis panton* meselesini açıklamaya çalışır. Bunlardan belki de en vazih olanı En. V, 3, 15'de sunulandır. Filozof burada nasıl oluyor da Bir, tüm her şeyi [*holon* değil *pan*] kendinde barındırabiliyor ve nasıl oluyor da onlara asli kaynaklık-var edicilik teşkil edebiliyor diye sorar. Çünkü tüm şeyi bir şekilde imkan ve güç olarak Bir'e taşımak, Ona bir tür çokluk izafe ediyormuşuz gibi anlaşılmaya sebep olacaktır. Plotinos, burada tüm şeylerin Onda ayrılmış, ayrılmış olarak değil

25 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

26 Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

27 En. V, 4, 2, 20-53 (HÇ); En. V, 4, 2, 13-37 (AÇ).

28 Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğünde* *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

29 Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

dunamis-potency halinde bulunduğunu söyler. Çünkü ayrışma ancak ikinci evrede, onların Nous'da etkinliğe [actuality] çıkmaları yoluyla yani rasyonel form ile ortaya çıkmaktadır. Fakat Bir'deki gücü-dunamisi, maddedeki ve tekillerdeki gibi anlamamamız gerektiği ihtiarında bulunan ;lozof, maddedekini, ancak her şeyi kabul edici, üzerine alıcı salt münfail-maruz kalan bir kuvve-potansiyellik olarak görmemizi ister ve burada kesin bir kayıt düşer: Bu türden yani maddedeki gibi bir dunamis, ortaya çıkarmaya, meydana getirmeye kesinkes karşıttır der.³⁰ Yani bunu bir örnekle açıklayacak olursak, maddedeki edilgin güç-dunamis, bir balçıktaki çömlek formunu kabul etme hali gibidir. Fakat fail güç, yani buradaki birincil kullanımıyla bir energeia-etkinlik ortaya çıkarma yetisidir ve bir parça balçığa, çömlek yahut testi formu kazandıracak çömlek ustasının haiz olduğu güç-dunamis gibidir. Dolayısıyla Plotinos'un *dunamis panton* tari;, bu birincil kullanımı yani fail güç çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu mesele yani dunamis-energeia kavramlarının çift katmanlılığı başlı başına bir çalışma konusu olduğundan burada daha fazla girmek istemiyoruz. Çünkü bu kavramların yanında mecburen hekseis, epidosis, entelekheia kavramlarını da ayrıntılarıyla irdellemek gerekiyor.³¹ Ama aşağıda yer vereceğimiz alıntıdan da görüleceği üzere Bir'deki dunamis, Plotinos'un kullanmayı sevdiği ışık örneğindeki gibidir. Işık, yüzeyini ısıtacağı ve böylelikle görmenin gerçekleşeceği şeyler olmamış olsa da o yine de kendinde-ışıktır, aydınlatma fail kuvvesini haizdir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile gayriiradi ilgisini, varolanla bağıni başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin [var edici] gücü* ~~hüğü~~ *dur* [dunamis panton]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir; ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü -çünkü bunların hepsi On dan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duyuşsal algının kendinden önce hazır bulunan duyulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yönelmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkansız olur, çünkü bu suretler başka türlü nereden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir.³²

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekala anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz re>eksidir.³³ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³⁴ Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspekti; yani 'temaşanın zorunlu re>eksi' açıklanmayı hak

30 *En. V, 3, 15, 40-55 (HÇ); En. V, 3, 15, 27-38 (AÇ).*

31 Aristoteles'in dunamis kavramının çift yönlülüğü yani fail kuvve-münfail kuvve kullanımı buna matuftur. Aristoteles o nedenle *Metafizik*'te fail kuvve için ısıtıcılığı kendinde barındıran sıcaklık örneğini kullanır [1046a 19-30]. Bu konuya dair, İbrahim H. Üçer'in çalışmasındaki özellikle ilk kısım ;kir verici olabilir. Üçer'in tespitiyle: "Bil;illiğin [energeianın] ilkesi, birinci bilkuvvelikte [dunamisde]; dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Oysa bu yaklaşım bir Yeni-E>âtuncu için kabul edilebilir değildir, çünkü hareket ve sükûnun ilkesi olarak "doğa"yı mutlak fail konumuna yükseltir ve cevherî suret için maddi doğadan başka ilke tayin etmez. Plotinus ya da Yeni-E>âtuncu Atina okulundan bir şârih olsaydı, Aristotelesçi bu tutumu sadece ;zıksel ilkeleri hesaba katan kapalı bir açıklama ve doğa mutlak failmiş gibi davranma stratejisi olarak yorumlar; meta;zik ilkeleri hesaba katmadığı için eksik, doğayı mutlak fail konumuna çıkardığı için de yanlış bulunduğunu söylerdi." İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: 'İbn Sînâcî Doğal İstîdâd ve Teheyü' Anlayışı Üzerine", *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 46.

32 *En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).*

33 Rist, *Plotinus*, 67.

34 Rist, *Plotinus*, 66.

etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olamadığı için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³⁵

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Enneadlardan* metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [anankaion] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ateş yahut soğuk nesnelere kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizatihi kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağlılık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁶

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (*energeia tes ousias*) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun ;ilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁷ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁸ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [sadır olanın] çıkması mantıklı bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle İyi'den, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıklı bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu re>eksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasındaki **güçün ve gücüllüğün** sahibi olması ve buradan **gücüllükten** etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması ;krine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bil;il mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.³⁹ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve *sadır* olanın etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkanlılığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.⁴⁰ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade

35 Rist, *Plotinus*, 68.

36 Rist, *Plotinus*, 69.

37 Rist, *Plotinus*, 70.

38 Rist, *Plotinus*, 71-72.

39 Rist, *Plotinus*, 76.

40 Rist, *Plotinus*, 77.

değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.⁴¹

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2*'de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir:

“Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴² çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey onandır, çünkü her şey O’na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O’nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekala nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlılıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir’den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasıl etme, kökensel-asli bir türetme-hasıl etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. Bu şekilde ortaya çıkan yeneden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O’na dönük olacaktır. İşte bu, Nous’dur. Nous’un, O’na dönük oluşu ve O’nda sebat edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O’na olan temaşası ise Nous’un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O’na dönük olmak ve O’nda sebat edişinin asli gayesi O’nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O’nun bir sureti olduğu için O’na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous’un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynısı Ruh için de geçerlidir.”⁴³

Plotinos’un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Bu hat, ;lozofun sudur öğretisini açıklamak için başvurulan belki de en popüler çözümdür. Popülerliği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişindir. Ve elbette diğer ‘ikili etkinlik teorisine’ göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir’den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküşü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos’un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

“İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevkii kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılgan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayyana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu bunâ sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous’dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmış olur. Çünkü Ruh, Nous’u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yavaşlayacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh’a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekana-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı *yerde* kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığına ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat

41 Rist, *Plotinus*, 78.

42 Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon’un *Parmenides* 160B 2-3’e göndermedir.

43 *En. V, 2, 1, 1-24* (HÇ); *En. V, 2, 1, 1-17* (AÇ).

kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekanda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilsin. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak *hiçbir yerin olmadığı* yerededir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerededir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir ara-yerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur, hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tamlığı gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴⁴

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴⁵ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmıyorsa daha fazla Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa ;lozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair ;kir yürütmeye imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁶ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-*dir* ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak *bir* ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁷ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur

44 En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

45 Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021), 85-119.

46 Mehmet Sait Reçber, "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

47 Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekala belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşüncelerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-iyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenios'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı[sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenios'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibarıyla kesinkes farklıdır, çünkü İlki yaratılmış olmak

öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *En. V, 1*'de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder:

“Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskun olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous'dan aldığı için sadece ama sadece Nous'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun aklı, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tekmilini-istikmalini yine ancak Nous'dan elde eder, Nous'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet Nous'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılacak olan. [...] İşte Nous'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un Nous'dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir.”⁴⁸

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikte karşı karşıyız: Plotinos'un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem ;lozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]usianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, ;lozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: ı) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, ıı) Öz olarak *Usia* (Essenz), ııı) asıl gerçeklik olarak *Usia*.

anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenios'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/il ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinos*, 195. Numenios ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, “Plotinos'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiyeni* 35 (Güz 2017), 126-130.

48 *En. V, 1, 3, 10-37* (HÇ); *En. V, 1, 3, 8-25* (AÇ)

Bunların her biri en temelde tek *Bir* Usia iken, aynı zamanda üç farklı türde Usia, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir Usia ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı Usia.⁴⁹ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un Usia sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik -ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir Usia, Grekçede ;lozo>arın kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir Usia sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla Usiadır. Ama Nous, (Intellect) yahut öz de (Essenz) Usiadır, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da taşıyıcısıdır. Son olarak idealer alemi de Usiadır, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, taşır. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak ;lozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁵⁰

Nous, Plotinos'un felsefe; sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden asli, hakiki kaynağı olarak takdim edilir:

“Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olma haklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doyunluğun-müstağniliğin ve nous tanrısı⁵¹ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akli, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır, ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir.”⁵²

Nous ve Nous'da için formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, **-hen/holon/meros bağlamında-** hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da için her bir tekil form, hem Nous'un tümlüğünü/tümelliğini yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibarıyla, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmalıdır.⁵³

Plotinos'un sayılar üzerine kaleme aldığı Ennead metninden bağımsız olarak burada Pythagorasçı dörtlülük açılımına da müracaat edebiliriz. Tetraktys olarak bilinen

49 Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

50 Drews, *Plotin*, 136.

51 Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doyunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

52 *En. V, 1, 4, 12-25* (HÇ); *En. V, 1, 4, 8-17* (AÇ).

53 Dillon, *Plotinus*, 197-198.

ve Pythagorasçılarının üzerine and içtiği bu açılım 1, 2, 3 ve 4 sayısının hem toplamı hem de özel bir kombinasyonudur.⁵⁴ 1 (Monad) + 2 (Dyad) + 3 (Triad) + 4 (Tetrad) = 10 (Decad). Şimdi Pythagorasçılarda 1, mutlak bir olarak noktayı; 2, iki tane 1 noktanın bileşkesi olarak doğruyu; 3, üçgen yüzeyi; 4 ise cismi-kareyi oluşturmaktadır.⁵⁵ Aristoteles'in *Metafizik* 986a 22'de de belirttiği üzere bunlar aynı zamanda bir karşıtlar dizgesidir: 1, sınırlı-sınırsız; 2, tek-çift; 3, bir-çok; 4, sağ-sol.⁵⁶ Buradan bakıldığında Plotinos'un Bir'i mutlak Bir, Nous'u Bir-Çok ve Ruh'u Bir ve Çok, Maddeyi ise Çokluk olarak tanımlaması da anlaşılır olmaktadır.⁵⁷ Örneğin Cornford'a göre söz konusu bu tetraktys açılımı, Bir'den çokluğun türeyişini sembolize etmektedir.⁵⁸

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtiraLarı*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir:

"İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kah bir Sokrates olarak, kah bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olandır. O alemden her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünölmek suretiyle de var olan da, kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder."⁵⁹

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik -çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁶⁰

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözümlenmeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur.

54 W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E. Akça (İstanbul: Kocabalçık Yayınları, 2011), 231-234.

55 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2007), 1470.

56 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 26.

57 Hüseyin Aydoğan, "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözü Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 83-90.

58 Lynn Vivien Hubbard, *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution* (Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017), 39.

59 En. V, 1, 4, 26-39 (HÇ); En. V, 1, 4, 18-29 (AÇ);

60 Dillon, *Plotinus*, 199-200.

Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁶¹ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkanı ve gücü **Hüğü** olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açımlayışı ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁶² Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemi görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁶³ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in **kendinde ne olduğunu** **maklığını** karanlıkta bırakmaktadır.⁶⁴

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: ı) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ıı) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, ııı) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, ıv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁶⁵ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılmasında gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir *Bir* mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir **ancak**.⁶⁶ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmağına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaklıktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, **her şeyin gücü **Hük olmaya içeren doğaya**** (*dynamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu **güç **çüllük** içeren doğaya**

61 Heinemann, *Plotin*, 149.

62 Heinemann, *Plotin*, 150.

63 Heinemann, *Plotin*, 150.

64 Heinemann, *Plotin*, 151.

65 Heinemann, *Plotin*, 249.

66 Heinemann, *Plotin*, 250.

dayanacaktır. Fakat böyle bir güççüllük, boş bir imkanlılık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkiliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ouisa* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20*'den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, cevher olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevk etmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazi etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmel olan da noksan olacaktır. Mama; h eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hale getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, cevherden daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁷ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁶⁸ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında cevherden önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmemektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendisiyle varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Hiçlikle (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁶⁹ Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁷⁰ Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁷¹ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁷² Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılamaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁷³

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretme metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felsefe; perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felsefe; bir açıklamaymış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, **sonuncu açıklamayı** ~~bunu~~ kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir filozofun olmasına borçlu. Burada **dört açıklama arasında** bir kıyasta bulunuyor gibi

67 Heinemann, *Plotin*, 250.

68 krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

69 Heinemann, *Plotin*, 251.

70 Heinemann, *Plotin*, 252.

71 Heinemann, *Plotin*, 253.

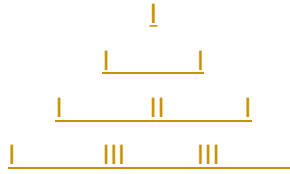
72 Heinemann, *Plotin*, 291.

73 Heinemann, *Plotin*, 291.

gözükebiliriz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyormuş gibi anlaşılacak istemeyiz. Hatta onlar, belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir.

Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmesinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı metafizik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olandır diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gözükelim. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha az yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha az yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asıl irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak çalışma içerisinde yer verdiğimiz Pythagorasçı tetraktys açılımı ile bahsinde yarar gördüğümüz matematiksel bir formül ile sudur öğretisine dair matematiksel bir yakınlaştırma sağlayabiliriz: Hayyam-Pascal üçgeni olarak bilinen ama kökeni tarihsel olarak daha öncelere dayanan bu açılım şöyledir:-



1
11
121

1 3 3 1... Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü çalışma içinde de belirttiğimiz bilindiği üzere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan, maddi aleme ise çokluk olarak takdim eder. Bir'in Birliği (monad) açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimiz üzere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, özdeşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı iki değil bir Çift-lik (dyad) taşımaktadır. Fakat özdeşliği kendinde kaimdir. Çünkü Nous'da taşınanlar, aynı anda hem parça-meros hem de bütün-holon olarak hakiki özdeş varlığa sahiptirler. Dolayısıyla tıpkı iki noktanın oluşturduğu doğru gibidir. Orası sonsuzlukta ve değişmezliktedir. Dolayısıyla iki noktanın başı ile sonunun, aynı anda hem son hem de baş olduğunu tasavvur edebiliriz. Bu, çalışmada zikrettiğimiz üzere onun doluluğuna ama mutlak ayrışmanın olmayışına denk düşmektedir.

üyer gibi görünüyor. İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun -Evren Ruhu ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede (triad) görünürlüğe geliyor. Burası Nous'daki sürekli bütünlüğün düşük bir kopyası süresiz bütünlüğün, dolayısıyla zamanın ortaya çıktığı evredir. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir ; lozof. Ruh tekil bedenlenmesi dolayısıyla çokluğa; ancak Evren Ruhu olarak Nous'a yakınlığıyla Birliğe sahiptir. Üç nokta ve doğrudan müteşekkil mükemmel yüzey olarak üçgen hali, zemini itibariyle maddi aleme, zirve noktası itibariyle Nous ve Bir'e uzanmaktadır. O ilk ihtilafın dolayısıyla ikiliğin çıktığı yerdir. Platon'un *Phaidros*'undaki iki atla çekilen araba istiaresindeki gibi zıtlık ve karşı koymanın vuku bulduğu yerdir. Fenomenler-Me on ile bağıntısı içerisinde veya çokluk aleme denilen maddi bu dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekilliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilabilir olmaklığı ve bundan ötürü yanılıcılığa denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcun özellikle Gades'li Moderatus (MS. 50-100) etkisi olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford University Press: 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- [Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.](#)
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.
- [Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021.](#)
- [Aydoğan, Hüseyin. "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 \(2021\), 78-93.](#)
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204.
- Drews, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- [Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. E. Akça. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.](#)
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- [Hubbard, Lynn Vivien. *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution*. Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017.](#)
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiyeni* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- [Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2007.](#)
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder, Rudolf Beutler, Willy Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Harvard University Press: 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. Cambridge University Press: 2018.
- Porphyrios. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.
- [Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: 'İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyü' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 \(Ekim 2015\), 35-74.](#)

3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

2. Değerlendirme

Hakem Değerlendirmesi-1

Değerlendirme Tarihi: 15-02-2022

Değerlendirdiği Dosya: Revizyon-1

Form Cevabı:

Eski yeni dergisi Yayın Kurulu, Mart 2022 tarihinde yayımlanacak sayısından itibaren, yayımlanan tüm makalelerin hakem raporlarını da hakem isimlerini gizli tutarak yayımlama kararı almıştır.: *Anladım (Yazara Açık)*

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: *Araştırma / Research (Yazara Açık)*

Başlıklar yazının konusunu kısa açık ve yeterli ölçüde yansıtıyor mu? / Does the title reflect the subject matter of the article clearly and exactly?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Makale dil bilgisi kurallarına uygun açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the grammar rules?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author presented the subject of the article in a proper methodological perspective?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Çalışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author presented the aim of the article?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the research appropriate?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author presented the result of the article sufficiently?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are the comments and analysis of the subject covered by the author sufficient?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? / Are the resources which are referred in the article

shown in accordance with the rules of the Journal?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: Evet / Yes (Yazara Açık)

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tarafınızdan tekrar incelenmesi gerekir mi?: Hayır / No (Yazara Açık)

Yazara Not: *Elinize sağlık. Doğrudan Enneadlar'dan hareketle güzel ve özgün bir çalışma çıkarmışsınız. Metnin yetkinleşmesi adına bir kaç tavsiyem var. 1. Sudurun bir emanationdan ziyade procession olarak adlandırılmasından bahsediyorsunuz ancak bu içli-dışlı sürecin en önemli unsuru olan hipostazlar arasındaki fail-gaye sebeplik ve varlık-yetkinlik ilişkisini yeterince açıklamıyorsunuz. 2. Plotinus'un açıklamalarındaki felsefi yönü güçlü olanlar ile olmayanlar arasında bir ayırım yapıyorsunuz, bu oldukça değerli. Ancak belki de sudurun en önemli ilkesi olan "Birden bir çıkar." hakkında yeterince açıklama yapmıyor ve daha da önemlisi bu ilkenin sudur Aristotelesçi sebeplik anlayışıyla ilişkisini; yani söz konusu ilkenin mistik bir aksiyomdan ziyade felsefi yönü güçlü olan bir ilke olup olmadığıyla ilgilenmiyorsunuz. 3. Giriş oldukça güzel; kısa ve net. Ancak en azından bir dipnotta sözünü ettiğiniz literatür örneklerinden bir kısmına işaret edebilirsiniz. (Yazara Açık)*

Editöre Not: *Merhabalar, bana kalırsa yazı iyi. Yazara ilettiğim notlarda ve daha ayrıntılarıyla yüklediğim dosyada belirttiğim hususlara ilave olarak eğer yayın aşamasına gelirse yazının sıkı bir son okumadan geçirilmesi gerektiğini belirtmek isterim. Yazının çok olmasa da redaksiyona ihtiyacı var. Allah işlerinizde kolaylıklar ihsan eylesin.*

Öneri: *Minör Revizyon (Yazara Açık)*

Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Hüseyin Aydoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Studies, Department of Logic,
Sakarya, Turkey.

haydogan@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9125-5663

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanmaktadır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedden taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturmaktadır. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilmektedir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmek amaçlanmaktadır. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felsefi izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturmaktadır. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un Enneadlar eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek bu öğretiyi analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda filozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yorumlama açmayı planlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Plotinos, Metafizik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. This doctrine is analyzed by means of extensive quotations from Plotinus' Enneads. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indefinable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives.

Keywords: History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felsefi sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu

sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felsefi bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2* ve *4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz. Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisini Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise filozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Enneadlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'ün Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada, hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkış

Plotinos sisteminin em temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.¹ Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felsefi karşılıkla bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation-intişar*] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir akış anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Enneadlardaki* sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematizi açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.² Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen akış sürecinin aslında *Enneadlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için filozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir isimdir ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.³ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felsefi sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁴ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen

¹ John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

² Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

³ Armstrong, "Emanation", 62.

⁴ Armstrong, "Emanation", 62.

Açıklamalı [MFK1]: Bu yorumlarla ilgili dipnotta literatürden birkaç örnek vermekte fayda var.

Sildi: d

Sildi: ,

kısmında, Plotinos'un felsefi sisteminin, Posidonius'un⁵ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁶

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarkî unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin biresiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁷ tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme*

ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁸ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de Mutlak-İyi'yi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeyle ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyi'si Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.⁹

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklayışındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden hafif tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹⁰ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmanın yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında –ki

⁵ Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

⁶ Armstrong, "Emanation", 65-66.

⁷ Gnosis: ezoterik-batini pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

⁸ Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

⁹ Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına Şarka özgü Işık-Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı fikri öncelikle İdeaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

¹⁰ Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya başlar. Bir, kavram olarak kendi deşilmesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor süreçte bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4'* da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayimsız-*doğrudan* ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke başlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katıksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olarak olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerekir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak *söz edilebilir*.¹¹

Şimdi burada Bir'in '*neliği*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle John Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten de mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹² der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenides'i *noesis-einai ayniyeti*- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden '*var-dır olmak*' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹³ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tariflerinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabilir' saptamasında bulunur.¹⁴ Bu sebepten Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁵

Plotinos'a göre O'nun basitlik-saflığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit

¹¹ Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1, 1-14*; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1, 1-11*. Çalışma içinde yer alan Enneadlar çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası*. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

¹² John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

¹³ Rist, *Plotinus*, 22.

¹⁴ Rist, *Plotinus*, 25.

¹⁵ Rist, *Plotinus*, 39.

Sildi: olarak

Sildi: bahsolunabilir.

Sildi: çe

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Sildi: ötürü

bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, metafizik temellendirme perspektifinden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl olabiliyor bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılabacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁶ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyi şöyle giriş yapar:

Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?¹⁷

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır:

Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardır. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsedilmesi gibi. Çünkü tüm varlık-ı, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetmeye sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkarak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiahtır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşüktedir. Her şeyin en mükemmel ve en dolgun olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşüncüsü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüşdür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seyretnmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olma şeklini da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seyretnmesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolaylıdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştiahtır ve arzu kendisini türetenedir, ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve türetilen zorunluluktan ötürü kendiyedir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.¹⁸

Dillon'a göre Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel bir başkayı bilinçsiz erekle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşüyor gibi

¹⁶ Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiye* 33/Güz (2016), 81.

¹⁷ *En. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); En. V, 4, 1, 28-40 (AÇ).*

¹⁸ *En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).*

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 1,25 cm, İlk satır: 0 cm

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 1,25 cm, İlk satır: 0 cm

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Sildi: içgüdüsel

görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf gayriihiyari edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünüllüğü ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.¹⁹ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kilmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünlük olarak irdeleyelim.

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirilmiş: Giriş: Önce: 1,25 cm, İlk satır: 0 cm

Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir; ve düşünce, düşünülünü görür –Nous, noetayı kavrar–, düşünülüne yönelir, düşünülen sayesinde fiiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bîakıs çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır –elbette bu bireşim ancak Nous'a özgümlük taşıyır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünün olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmağı taşıyır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.²⁰

Sildi: "

Sildi: momentin

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk ânın, belirlenmeyişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²¹ Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetmez. Dolayısıyla Ondandır çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeyişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/el evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/el Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un tümünü oluşturan Formlar vardır. Nous'un kendi bileşenleri Formlarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele 'paradigmaya' göre -bakışını kesintisiz onda tutarak- fiziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik geleneğe özellikle İskender Afrodisi²² ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulmuşu vardır.²³ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünür, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasında Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görenek kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürürelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaktan, düşünülen-kavranır olmaya evrildiğini de hatırlamamızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin ortaya çıkarıcı gücü olduğu için kavranılırdır.²⁴

Sildi: üretici

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler:

¹⁹ Dillon, "Plotinus", 193-194.

²⁰ *En. V, 4, 2, 1-20* (HÇ); *En. V, 4, 2, 1-13* (AÇ).

²¹ Dillon, "Plotinus", 197.

²² 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

²³ Dillon, "Plotinus", 197.

²⁴ *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

Sildi: “

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 1,25 cm, İlk satır: 0 cm

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Sildi: etkin

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Sildi: *entelekheia*

Sildi: “

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Sildi: İlüğü

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu İlk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisindedir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendiyile ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinglilik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁵ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk]. Ondan bir suret, Onun bir taklidir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁶ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özünü birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkin örada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkinliğinden (*teleioetes*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkararak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁷

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁸ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.²⁹ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin [*var edici*] gücü olmakla da tarif edecektir. Anlaşılan o ki, Plotinos burada *dunamis* ile *energeia* arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Özellikle *En. II, 5, 5*'in hemen başında potansiyel olanı, saf maddeyle bağıntısı içerisinde hiçbir şey olmamakla açıklar ve onu, ancak gelecekte olacağı olma halinin salt ertelenmiş bir iması-habercisi olmaktan ibaret görür. Fakat Bir ile bağıntılandırılan buradaki *dunamis*, böyle edilgen bir potansiyellik değil etkin *türdendir*.

²⁵ 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

²⁶ Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

²⁷ *En. V, 4, 2, 20-53* (HÇ); *En. V, 4, 2, 13-37* (AÇ).

²⁸ Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğü*nde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

²⁹ Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

Plotinos, *Enneadlarda* muhtelif yerlerde *dunamis panton* meselesini açıklamaya çalışır. Bunlardan belki de en vazih olanı En. V, 3, 15'de sunulandır. Filozof burada nasıl oluyor da Bir, tüm her şeyi [*holon* değil *pan*] kendinde barındırabiliyor ve nasıl oluyor da onlara asli kaynaklık-var edicilik teşkil edebiliyor diye sorar. Çünkü tüm şeyi bir şekilde imkan ve güç olarak Bir'e taşımak, Ona bir tür çokluk zıfaze ediyormuşuz gibi anlaşılmaya sebep olacaktır. Plotinos, burada tüm şeylerin Onda ayrılmış, ayrılmış olarak değil *dunamis-potency* halinde bulunduğunu söyler. Çünkü ayrışma ancak ikinci evrede, onların Nous'da etkinliğe [actuality] çıkmaları yoluyla yani rasyonel form ile ortaya çıkmaktadır. Fakat Bir'deki gücü-dunamisi, maddedeki ve tekillerdeki gibi anlamamamız gerektiği ihtarında bulunan filozof, maddedekini, ancak her şeyi kabul edici, üzerine alıcı salt münfail-maruz kalan bir kuvve-potansiyellik olarak görmemizi ister ve burada kesin bir kayıt düşer: Bu türden yani maddedeki gibi bir *dunamis*, ortaya çıkarmaya, meydana getirmeye kesinkes karşıttır der.³⁰ Yani bunu bir örnekle açıklayacak olursak, maddedeki edilgin güç-dunamis, bir balçıkta kömlek formunu kabul etme hali gibidir. Fakat fail güç, yani buradaki birincil kullanımıyla bir *energeia*-etkinlik ortaya çıkarma yetisidir ve bir parça balçığa, kömlek yahut testi formu kazandıracak kömlek ustasının haiz olduğu güç-dunamis gibidir. Dolayısıyla Plotinos'un *dunamis panton* tanımı, bu birincil kullanımı yani fail güç çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu mesele yani *dunamis-energeia* kavramlarının çift katmanlılığı başlı başına bir çalışma konusu olduğundan burada daha fazla girmek istemiyoruz. Çünkü bu kavramların yanında mecburen *hekseis*, *epidosis*, *entelekheia* kavramlarını da ayrıntılarıyla irdelemek gerekiyor.³¹ Ama aşağıda yer vereceğimiz alıntıda da görüleceği üzere Bir'deki *dunamis*, Plotinos'un kullanmayı sevdiği ışık örneğindeki gibidir. Işık, yüzeyini ısıtacağı ve böylelikle görmeyen gerçekleştireceği şeyler olmamış olsa da o yine de kendinde-ışıkta, aydınlatma fail kuvvesini haizdir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile *gayriiradi* ilgisini, varolanla bağımlı başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Sildi: İluğü

En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin [var edici] gücüdür* [*dunamis panton*]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir; ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü –çünkü bunların hepsi Ondandır sonra var olur– en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise aydırdırlar. Çünkü Nous, duyuşsal algının kendinden önce hazır bulunan duyulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yönelmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edilebilmesi imkansız olur, çünkü bu suretler başka türlü nereden gelecektir ki? Bu nedendir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir.³²

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekala anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi?

³⁰ En. V, 3, 15, 40-55 (HÇ); En. V, 3, 15, 27-38 (AÇ).

³¹ Aristoteles'in *dunamis* kavramının çift yönlülüğü yani fail kuvve-münfail kuvve kullanımı buna matuftur. Aristoteles o nedenle *Metafizik*'te fail kuvve için isticililiği kendinde barındıran sıcaklık örneğini kullanır [1046a 19-30]. Bu konuya dair, İbrahim H. Üçer'in çalışmasındaki özellikle ilk kısım fikir verici olabilir. Üçer'in tespitiyle: "Bilfiilliğin [*energeian*] ilkesi, birinci bilkuvvelikte [*dunamisde*]; dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Oysa bu yaklaşım bir Yeni-Eflâtuncu için kabul edilebilir değildir, çünkü hareket ve sükûnun ilkesi olarak "doğa"yı mutlak fail konumuna yükseltir ve cevheri suret için maddi doğadan başka ilke tayin etmez. Plotinos ve da Yeni-Eflâtuncu Atina okulundan bir Şârih olsaydı, Aristotelesci bu tutumu sadece fiziksel ilkeleri hesaba katan kapalı bir açıklama ve doğa mutlak failmiş gibi davranma stratejisi olarak yorumlar; metafizik ilkeleri hesaba katmadığı için eksik, doğayı mutlak fail konumuna çıkardığı için de yanlış bulduğunu söylerdi." İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamis Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyvü Anlayışı Üzerine", *Nazarıyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 46.

³² En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).

Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk

Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 0 cm, Asılı: 0,25 cm

Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik Değil

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk

Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz refleksidir.³³ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³⁴ Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspektifi yani 'temaşanın zorunlu refleksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olmadı için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³⁵

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Ennead*lardan metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [anankaion] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ateş yahut soğuk nesnelere kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizatihi kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağlılık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁶

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (energeia tes ousias) vardır, bir de öden *sadır* olan etkinlik vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak sadır olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık sadır olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun fiilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁷ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlıkla ilişki kurabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁸ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [sadır olanın] çıkması mantıki bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle İyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıki bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu refleksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasındaki *güçün* sahibi olması ve buradan etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması fikrine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bilfiil mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.³⁹ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve sadır olanın etkin

³³ Rist, *Plotinus*, 67.

³⁴ Rist, *Plotinus*, 66.

³⁵ Rist, *Plotinus*, 68.

³⁶ Rist, *Plotinus*, 69.

³⁷ Rist, *Plotinus*, 70.

³⁸ Rist, *Plotinus*, 71-72.

³⁹ Rist, *Plotinus*, 76.

Sildi: ç

Sildi: ve gücüllüğün

Sildi: gücüllükten

oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olmandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkansızlığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.⁴⁰ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.⁴¹

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2'* de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir:

Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir,⁴² çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey onandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekala nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-aslı bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. Bu şekilde ortaya çıkan yeniden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat edışı Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan temaşası ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin aslı gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyley; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynınsı Ruh için de geçerlidir.⁴³

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Bu hat, filozofun sudur öğretisini açıklamak için başvurulan belki de en popüler çözümdür. Popüleriği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmiştir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküğü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

İşte aslı kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevkii kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılğan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmis olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip

⁴⁰ Rist, *Plotinus*, 77.

⁴¹ Rist, *Plotinus*, 78.

⁴² Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

⁴³ *En. V, 2, 1, 1-24* (HC); *En. V, 2, 1, 1-17* (AÇ).

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 1,25 cm, İlk satır: 0 cm

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 1,25 cm, İlk satır: 0 cm

Sildi: "

budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekana-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı yerde kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söyledüğümüz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekanda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilir. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak hiçbir yerin olmadığı yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir ara-yerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur, hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey üretmez- ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi üretir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴⁴

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴⁵ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmıyorsa dahi Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa filozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşınması da belirli bir ölçüde ona dair fikir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dir yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye dair*⁴⁶ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin *değil-dir* ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak bir ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁷ Elbette şu husus da gözden

⁴⁴ En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

⁴⁵ Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş (Adapazan: Değişim Yayınları, 2021), 85-119.*

⁴⁶ Mehmet Sait Reçber, "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

⁴⁷ Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekala belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-İyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında

kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *En. V,1'*de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder:

Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskun olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous'dan aldığı için sadece ama sadece Nous'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akli, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tekmlini-istikmalini yine ancak Nous'dan elde eder, Nous'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet Nous'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılacak olan. [...] İşte Nous'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanınsallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un Nous'dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir.⁴⁸

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikle karşı karşıyız: Plotinos'un Bir ile Nous arasındaki kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem filozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]jusianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili eşnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak

ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenius'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı[sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten beri olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenius'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibarıyla kesinkes farklıdır, çünkü İlki yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değildir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenius'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görel bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinus*, 195. Numenius ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye*ni 35 (Güz 2017), 126-130.

⁴⁸ *En. V, 1, 3, 10-37* (HÇ); *En. V, 1, 3, 8-25* (AÇ)

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 1,25 cm, İlk satır: 0 cm

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her Şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, filozofun bu *usia* kavramını  anlamda kullandığına işaret eder: i) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak Usia, ii) z olarak Usia (Essenz), iii) asıl gerçeklik olarak Usia. Bunların her biri en temelde tek *Bir Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde Usia, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir Usia ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı Usia.⁴⁹ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz oğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un Usia sözcüğünün  anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik –ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir– temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak Şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir Usia, Grekçede filozofların kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir Usia sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla Usiadır. Ama Nous, (Intellect) yahut öz de (Essenz) Usiadır, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da taşıyıcısıdır. Son olarak idealar alemi de Usiadır, çünkü o asıl gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, taşır. Son tahlilde Hristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar oğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak filozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁵⁰

Nous, Plotinos'un felsefi sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her Şeyin, ihtiyaın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden aslı, hakiki kaynağı olarak takdim edilir:

Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olmaklıklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katışksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doygunluğun-müstağniliğin ve nous tanrısı⁵¹, Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[e]l Akılı, tüm tanrısallığı, tüm[e]l Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her Şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duyusun ki, her Şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olmandır. Haddizatında her Şey kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her Şey O'nda var olduğu için her Şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olmandır; çünkü var olmayan hiçbir Şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir Şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruŐtırma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her Şeyin sonsuzluğundadır, ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir.⁵²

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, *-hen/holon/meros* bağlamında: hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümlüğünü/tümelliğini yansıtılmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil Şey, öncelikle o

⁴⁹ Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

⁵⁰ Drews, *Plotin*, 136.

⁵¹ Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doygunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) Şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

⁵² *En. V, 1, 4, 12-25* (H); *En. V, 1, 4, 8-17* (A).

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirilmiş: Girinti: nce: 1,25 cm, ilk satır: 0 cm

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı
Tipi: 9 nk

Sildi: "

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik	
Sildi: "	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: 9 nk	
Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 1,25 cm, İlk satır: 0 cm	
Sildi: "	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: 9 nk	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: 9 nk	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk	
Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 0 cm, Asılı: 0,25 cm	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk	
Biçimlendirdi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font, 9 nk, Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font, 9 nk	
Biçimlendirilmiş: Girinti: Önce: 0 cm, Asılı: 0,25 cm	
Biçimlendirdi	... [1]
Biçimlendirdi	... [2]
Biçimlendirdi	... [3]
Biçimlendirdi	... [4]
Biçimlendirdi	... [5]
Biçimlendirdi	... [6]
Biçimlendirdi	... [7]
Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik	
Biçimlendirdi	... [8]
Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik	

kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibarıyla, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmalıdır.⁵³

Plotinos'un sayılar üzerine kaleme aldığı Ennead metninden bağımsız olarak burada Pythagorasçı dörtlülük açılımına da müracaat edebiliriz. Tetraktys olarak bilinen ve Pythagorasçılarının üzerine and içtiği bu açılım 1, 2, 3 ve 4 sayısının hem toplamı hem de özel bir kombinasyonudur.⁵⁴ 1 (Monad) + 2 (Dyad) + 3 (Triad) + 4 (Tetrad) = 10 (Decad). Şimdi Pythagorasçılarda 1, mutlak bir olarak noktayı; 2, iki tane 1 noktanın bileşkesi olarak doğruyu; 3, üçgen yüzeyi; 4 ise cismi-kareyi oluşturmaktadır.⁵⁵ Aristoteles'in *Metafizik* 986a 22'de de belirttiği üzere bunlar aynı zamanda bir karşıtlar dizgesidir: 1, sınırlı-sınırsız; 2, tek-çift; 3, bir-çok; 4, sağ-sol.⁵⁶ Buradan bakıldığında Plotinos'un Bir'i mutlak Bir, Nous'u Bir-Çok ve Ruh'u Bir ve Çok, Maddeyi ise Çokluk olarak tanımlaması da anlaşılır olmaktadır.⁵⁷ Örneğin Cornford'a göre söz konusu bu tetraktys açılımı, Bir'den çokluğun türeyişini sembolize etmektedir.⁵⁸

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtirafları*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir:

İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kah bir Sokrates olarak, kah bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] vardır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olmaktadır. O alemde her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünülme suretiyle de var olan da, kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder.⁵⁹

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşünüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik –çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁶⁰

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği

⁵³ Dillon, *Plotinus*, 197-198.

⁵⁴ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E. Akça (İstanbul: Kabalı Yayınları, 2011), 231-234.

⁵⁵ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2007), 1470.

⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 26.

⁵⁷ Hüseyin Aydoğan, "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 83-90.

⁵⁸ Lynn Vivien Hubbard, *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution* (Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017), 39.

⁵⁹ *En. V, 1, 4, 26-39 (HÇ); En. V, 1, 4, 18-29 (AÇ)*;

⁶⁰ Dillon, *Plotinus*, 199-200.

Sildi: illüğü

yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözümlemeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁶¹ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkanı ve gücü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açmılayışı ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁶² Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekte değil de bu kavranırlar alemi görmekte yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁶³ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in kendinde ne olduğunu karanlıkta bırakmaktadır.⁶⁴

Sildi: maklığını

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: ı) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ıı) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, ııı) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, ıv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁶⁵ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir *Bir* mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak

⁶¹ Heinemann, *Plotin*, 149.

⁶² Heinemann, *Plotin*, 150.

⁶³ Heinemann, *Plotin*, 150.

⁶⁴ Heinemann, *Plotin*, 151.

⁶⁵ Heinemann, *Plotin*, 249.

Sildi: ancak

Sildi: İllük

Sildi: içeren doğaya

Sildi: c

Sildi: üllük

Sildi: cüllük

çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir.⁶⁶ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmağına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, her şeyin gücü, olmaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu gücün içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir güç, boş bir imkanlıktan başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevherless cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ousia* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20'*den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, cevher olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevk etmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazı etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, Mahası tüm her şeyin en mükemmeli olan da noksan olacaktır. Mamafih eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hâle getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, cevherden daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁷ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁶⁸ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yaklaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında cevherden önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın araniş diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmağıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyile varolabilir, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Hiçlikle (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁶⁹ Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin aynıyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁷⁰ Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁷¹ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁷² Tanrı eğer kendi kendini yaratmışsa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç

⁶⁶ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁶⁷ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁶⁸ krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

⁶⁹ Heinemann, *Plotin*, 251.

⁷⁰ Heinemann, *Plotin*, 252.

⁷¹ Heinemann, *Plotin*, 253.

⁷² Heinemann, *Plotin*, 291.

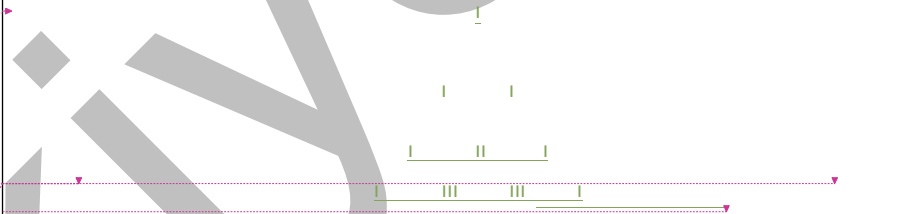
çıkarılamaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁷³

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretim metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felsefi perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felsefi bir açıklamamış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, sonuncu açıklamayı kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir filozofun olmasına borçlu. Burada dört açıklama arasında bir kıyasta bulunuyor gibi gözüküyoruz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyormuş gibi anlaşılacak istemeyiz. Hatta onlar, belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir.

Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmişin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı metafizik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olandır diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gözükelim. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha az yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha az yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asıl irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak çalışma içerisinde verdiğimiz Pythagorasçı tetraktis açılımı ile sudur öğretisine dair matematiksel bir yaklaşım sağlayabiliriz:



Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü çalışma içinde de belirttiğimiz üzere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan, maddi alemler ise çokluk olarak takdim eder. Bir'in Birliği (monad) açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimiz üzere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, özdeşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı tarifle İkili değil bir Çift-lik (dyad) taşımaktadır. Fakat özdeşliği kendinde kaimdir. Çünkü Nous'da taşınanlar, aynı anda hem parça-meros hem de bütün-holon olarak hakiki özdeş varlığa sahiptirler. Dolayısıyla tıpkı iki noktanın oluşturduğu doğru gibidir. Orası sonsuzlukta ve değişmezliktedir. Dolayısıyla iki noktanın başı ile sonunun, aynı anda hem son hem de baş olduğunu tasavvur edebiliriz. Bu, çalışmada zikrettiğimiz üzere onun doluluğuna ama mutlak ayrışmanın olmayışına denk düşmektedir.

İkiliğin ve dolayısıyla nisbi çokluğun –Evren Ruh'u ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede (triad) görünürlüğe geliyor. Burası Nous'daki sürekli bütünlüğün düşük bir kopyası süreksiz bütünlüğüdür, dolayısıyla zamanın ortaya çıktığı evredir. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir filozof. Ruh tekil bedenlenmesi dolayısıyla çokluğa; ancak Evren Ruh'u olarak Nous'a yakınlığıyla Birliğe sahiptir. Üç nokta ve doğrudan müteşekkil mükemmel yüzey olarak üçgen hali, zemini itibarıyla maddi alemler, zirve noktası itibarıyla Nous ve Bir'e uzanmaktadır. O ilk ihtilafın dolayısıyla ikiliğin çıktığı yerdir. Platon'un Phaidros'undaki iki atla çekilen araba istiaresindeki gibi zıtlık ve karşı koymanın vuku bulduğu yerdir. Me on ile bağıntısı içerisinde çokluk alemler denilen maddi dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekilliği içermekle daha da çoğaltılabilir,

⁷³ Heinemann, Plotin, 291.

Sildi: bunu

Sildi: bahsinde yarar gördüğümüz matematiksel bir formül ile

Sildi: Hayyam-Pascal üçgeni olarak bilinen ama kökeni tarihsel olarak daha öncelere dayanan bu açılım şöyledir:

Biçimlendirilmiş: Ortadan

Sildi: 1 1

1 1 1

1 2 1

1 3 3 1...

Sildi: bilindiği

Sildi:

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Sildi: üyor gibi görünüyor.

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Biçimlendirdi: Yazı tipi: İtalik

Sildi: Fenomenler

Sildi: veya

Sildi: bu

türetilbilir olmaklağa ve bundan ötürü vanılıcılığa denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu –özellikle Gades'li Moderatus (MS. 50-100) etkisi- olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

Kiyveni

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford University Press: 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- [Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.](#)
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.
- [Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021.](#)
- [Aydoğan, Hüseyin. "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinoscu Temaşa İçerimleri Üzerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 \(2021\), 78-93.](#)
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204.
- Dreus, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- [Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. E. Akca. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.](#)
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- [Hubbard, Lynn Vivien. *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution*. Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017.](#)
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiye* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- [Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Sentuna. İstanbul: YKY, 2007.](#)
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung—Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder, Rudolf Beutler, Willy Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Harvard University Press: 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. Cambridge University Press: 2018.
- Porphyrus. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiye* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.
- [Ücer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: 'İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyvü' Anlayışı Üzerine". *Nazarıyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 \(Ekim 2015\), 35-74.](#)

[Metin başarılı. Bazı eksik noktalar var.](#)

- [1. Sudurun bir emanationdan ziyade procession olarak adlandırılmasından bahsediliyor ancak bu içli-dışlı sürecin en önemli unsuru olan hipostazlar arasındaki fail-gaye sebeplik ve varlık-yetkinlik ilişkisi yeterince açıklanmıyor. Esasında Plotinoscu sudür şemasında, fâil ve gâye sebeplik, üçlü hipostaz arasındaki sebeplik ilişkisinde belirleyici bir rol oynar. Her ontolojik birim, fâil sebepliğin bir sonucu olarak derece bakımından kendisinden daha yetkin olan bir üstteki ontolojik birimden varlığını alır ve bir](#)

tür varlık seviyesine ulaşır (*to einai*). Ardından varlığını bilfiil hâle getirmek suretiyle yetkinleşir ve tam olarak var olur (*to eu einai*). Söz konusu ontolojik birimin varlığını bilfiil hâle getirip yetkinleşmesi, ancak onun varlığının fâil sebebi olan bir üst seviyedeki ontolojik birime, onu bir gâye sebep olarak edinip yönelmesiyle (*'urûc/epistrophê*) mümkündür. Gâye sebebine dönüp yetkinleşmesiyle de kendi altındaki ontolojik birime varlık verir (*nüzûl/proôdos*). Varlığın üst birimlerden daha aşağıdaki birimlere aktarımına dayalı olan bu düzende, Aristoteles'ten farklı olarak, sebebin, hem sebepliye aktardığı özelliği hem de bu özellikten fazlasını içerdiği anlayışı, bir yandan fâil sebepliğin bir sonucu olan *nüzûlü* ya da oluşu; diğer yandan gâye sebepliğin bir sonucu olarak ontolojik bakımdan aşağıdaki şeylerin yukarıdaki daha yetkin varlıklara *'urûcunu* ya da yönelmesini mümkün kılar.

2. Yazar Plotinus'un açıklamalarındaki felsefi yönü güçlü olanlar ile Olmayanlar arasında bir ayırım yapıyor, bu oldukça değerli. Ancak belki de sudurun en önemli ilkesi olan "Birden bir çıkar." hakkında yeterince açıklama yapmıyor ve daha da önemlisi bu ilkenin sudur Aristotelesçi sebeblik anlayışıyla ilişkisini; yani söz konusu ilkenin mistik bir aksiyomdan ziyade felsefi yönü güçlü bir ilke olduğuyla ilgilenmiyor.
3. Bu iki husus ve girişte birkaç literatür örneği verilse metin olduğundan daha yetkin bir surete bürünür.

Biçimlendirildi: Yazı tipi: (Varsayılan) ISNAD Font,
Karmaşık Yazı İçin Yazı Tipi: ISNAD Font

Biçimlendirilmiş: Numaralı + Düzey: 1 +
Numaralandırma Stili: 1, 2, 3, ... + Başlangıç: 1 +
Hizalama: Soldan + Hizalandığı yer: 0,63 cm + Girinti
yeri: 1,27 cm

Editörlük Kararı

Ad Soyad: Musa YANIK

Rol: Alan Editörü

E-posta: musayanik52@gmail.com

Kurum: ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

Karar Tarihi: 16-02-2022

Karar: Minör Revizyon

EskiYeni

Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları

Tam Metin

Başlık: Dil Editörü (Düzenlenmiş).docx

Tarih:17-03-2022

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Hüseyin Aydoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Studies, Department of Logic,
Sakarya, Turkey.

haydogan@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9125-5663

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedен taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturur. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmeyi amaçlar. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felsefe; izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturur. Metaforik izahlardan ilki, Aristotelesçi biyolojik ilke olarak özetlenebilir. Yani kendi olgunluğuna erişen her şey, mutlaka kendinden sonra gelecek bir başka şeyi üretmeli, meydana getirmelidir. Bu biyolojik bir zorunluluk olduğu kadar aynı zamanda mantıki bir zorunluluktur da. Plotinos'un bu açıklamada, bir tür canlılara özgü üreme ve üretme süreciyle Bir'den ortaya çıkan sudur süreci arasında benzerlik kurmaya çalıştığı söylenebilir. İkinci metaforik izah ise Bir'in ışık, ateş yahut kar gibi nesnelere benzetilmeye çalışılmasıdır. Bu açıklamada, ateşin, ışığın ve karın kendi özündeki varlığı Bir'in ontolojik durumunu temsil etmektedir. Bu nesnelere paralel olarak onlardan yayılan sıcaklık, parlaklık ve soğukluk ise Nous'u temsil eder. Plotinos bu nesnelere yayılan unsurlar ile Bir'den sudur eden Nous arasında metaforik yakınlaştırma tesis etmeye çalışır. Diğer tarafta felsefe; izahlardan ilki, temaşanın zorunlu re>eksi açıklamasına dayanır. Buna göre Nous, Bir'in zorunlu ve bilinçsiz temaşasının bir ürünüdür ve bu temaşanın sonucunda belirlenmemiş bir varlık düzeyi olarak ortaya çıkar. Pre-entite denilebilecek bu düzey, daha sonra Bir'i temaşa etmeye yönelerek belirlenim kazanır ve Nous olmayı elde eder. İkinci felsefe; izahı, çifte etkinlik teorisi olarak öne çıkarmaya çalıştık. Bu izah, öncelikle Plotinos'un Bir'i *dunamis panton* olarak takdim edişine dayanır. Bir, *dunamis panton* olarak her şeyin var edici fail gücüdür. Bir, bu haliyle iki türlü etkinlik olarak yorumlanabilir. İlki kendinde, özünde barındırdığı etkinlik halidir ki *energeia tes ousias* olarak tanımlanır. İkincisi ise özünden sadır olan etkinlik halidir [*energeia ek tes ousias*] ve başkası için ne olmayı ifade eder. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un *Enneadlar* eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek sudur öğretisi analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda ;lozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspekti>erden yeniden yoruma açmayı planlamaktadır. Son olarak Pythagorasçılara özgü *tetraktys* kavramı ışığında, söz konusu sudur sürecine dair matematiksel başka bir açıklama daha sunmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Plotinos, Meta;zik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous, and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. The first of the metaphorical explanations can be summarized as the Aristotelian biological principle. That is, anything that reaches fullness must give rise to something else that comes after it. This is both a biological and a logical necessity. In this explanation, it can be said that Plotinus is trying to establish a similarity between the process of production and generation in living beings and the process of emanation from the One. The second metaphorical explanation is that the One is compared to objects such as light, fire, or snow. In this account, the self-existence of fire, light, and snow represent the ontological state of the One. Parallel to these objects, the heat, brightness, and cold emanating from them represent the Nous. Plotinus attempts to establish a metaphorical approximation between the elements that emanate from these objects and Nous that emanates from the One. The first of the philosophical explanations, on the other hand, is based on the necessary reflex of contemplation. According to this, the Nous is a product of the necessary and unconscious contemplation of the One and arises as an indeterminate level of being as a result of this contemplation. This level, which can be called pre-entity, gains determination by turning to the One for contemplation and reaching nous-being. We have tried to highlight the second philosophical explanation as to the two-acts theory. This explanation relies primarily on Plotinus' account of the One as *dunamis panton*. The One is the productive power of all things as *dunamis panton*. The One as such can be interpreted as two kinds of activity. The first is the state of activity in itself, in its essence, which is defined as *energeia tes ousias*. The second is the state of activity [*energeia ek tes ousias*] that comes from its essence and expresses what it is to the other. These doctrines will be analyzed using extensive quotations from Plotinus' *Enneads*. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indelible poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives. Finally, in view of the Pythagorean *tetractys* concept, another mathematical explanation for this emanation process is presented.

Keywords: History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felsefi sisteminin, sudur [*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felsefi bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz.¹ Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur

1 Örneğin suduru, yalnızca Bir'in zorunlu taşması cihetinden açıklayan Cevdet Kılıç, "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56.

öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise ;lozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Ennedlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkışı

Plotinos sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.² Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felse; karşılıklı bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation*-intişar] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıdan olandan daha aşağıda olana özsel bir *akış* anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Ennedlardaki* sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.³ Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen *akış sürecinin* aslında *Ennedlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için ;lozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.⁴ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felse; sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁵ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felse; sisteminin, Posidonius'un⁶ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁷

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin bireşiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir.

Suduru, bolluktan taşarak sürekli oluş cihetinden inceleyen Derya Aybakan Saliya, "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felse; Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme", *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. Türeyişi, akıştaki diğer her şeyin kendisine yöneldiği kaynak cihetinden açıklayan Metin Bal, "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi", *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97. Suduru, yalnızca güneşten yayılan parlak bir ışık, sonsuz doğurma cihetinden açıklayan Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa Kitap, 2016), 342-346.

2 John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

3 Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

4 Armstrong, "Emanation", 62.

5 Armstrong, "Emanation", 62.

6 Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

7 Armstrong, "Emanation", 65-66.

Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁸ Tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁹ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma [*eidōs*] ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de *Mutlakı*-iyiyi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeyle ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak iyi'si Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.¹⁰

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklayışındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden ha;f tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹¹ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmının yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında -ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değillemesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4*'da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayimsız-doğrudan ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü,

8 *Gnosis*: ezoterik-batını pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

9 Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

10 Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına şarka özgü Işık-Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı ;kri öncelikle İdeaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

11 Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünöre göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak söz edilebilir.¹²

Şimdi burada Bir'in '*neliği*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle John Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten* de *mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹³ der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçi *noesis-einai* ayniyeti- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden '*var-dır olmak*' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹⁴ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tari>erinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabildi' saptamasında bulunur.¹⁵ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁶

Plotinos'a göre O'nun basitlik-sa>ığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içeren daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, meta;zik temellendirme perspekti;nden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeye nasıl *olabiliyor* bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁷ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyeye şöyle giriş yapar:

Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden

12 Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1*, 1-14; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1*, 1-11. Çalışma içinde yer alan Enneadlar çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atı>ar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV*: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

13 John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

14 Rist, *Plotinus*, 22.

15 Rist, *Plotinus*, 25.

16 Rist, *Plotinus*, 39.

17 Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiye* 33/Güz (2016), 81.

inkışaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksini halde en mükemmel, en üstün ilk İyinin kendi kendisinde kalması onun zayığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?¹⁸

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır:

Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in epeeve etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, epeeve kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardırırlar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsetmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-ı, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkararak etrafına epeeve hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiyaktır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşünüşü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüştür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seymek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmağlığını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seymesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolayımışdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şey bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştiyak ve arzu kendisini türetendir ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluluktan ötürü kendiyledir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.¹⁹

Mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel aşağıda bulunanı var ederek sudurun açılması, aşama aşama Birlikten okluğa doğru inişi, beraberinde, bu sadır olanların geri dönüşü için de neredeyse kusursuz bir simetri teşkil eder. Çünkü bu inişin, geri dönüşü-rücuu yani *epistrophesi* için de mezkûr aşamaların Bir yönünde kat edilmesi gerekir. Ruhun kendi içine dönerek kendindeki güzelliği fark etmesi ve bu dönüşüyle birlikte farkettiği tüm güzelliklerin, hayatın asli kaynağının Nous'da bulunduğunu ayırt etmesi ve en nihayet Nous aşkın Bir'le temasında adeta kendinden geçerek esrimesi mevcut sudur sürecinin toparlanışı ve birleşişini hitama erdirir. Ruh, bu *epistrophe* süreci esnasında her defasında daha az mükemmel oluştan daha mükemmel olana doğru yükselen bir yol kat eder. Bu yolculuk her hipostazın kendinden daha üstteğine duyduğu sonsuz bir iştiyak ve özlemden ileri gelir ve en yüksek gayesini oluşturur. Dillon'a göre, Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel *bir başkayı* bilinçsiz ekle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşmüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf gayriihtiyari edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla okluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri

18 *En. V, 4, 1, 40-55 (H); En. V, 4, 1, 28-40 (A).*

19 *En. V, 1, 6, 40-76 (H); En. V, 1, 6, 28-55 (A).*

dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.²⁰ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünleşik olarak irdeleyelim.

Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir ve düşünce, düşünülene görür -Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde ;iliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır -elbette bu bireşim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmaklığı taşır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.²¹

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk ânın, belirlenmeyişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²² Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetemez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeyişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/l evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/bütün Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un bütününü oluşturan İdealar vardır. Nous'un kendi bileşenleri İdealarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele 'paradigmaya' göre -bakışını kesintisiz onda tutarak- ;ziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²³ ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulduğu vardır.²⁴ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasına Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürüelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaklıktan, düşünülen-kavranır olmaklığa evrildiğini de hatırmızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin ortaya çıkarıcı gücü olduğu için kavranılırdır.²⁵

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler:

Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu ilk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendiyile ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi

20 Dillon, "Plotinus", 193-194.

21 *En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).*

22 Dillon, "Plotinus", 197.

23 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

24 Dillon, "Plotinus", 197.

25 *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁶ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğinden kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklidir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁷ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özünü birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkın orada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkinliğinden (*teleiotes*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkarak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁸

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁹ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.³⁰ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin [var edici] gücü olmakla da tarif edecektir. Anlaşılan o ki, Plotinos burada *dunamis* ile *energeia* arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Özellikle *En. II, 5, 5*'in hemen başında potansiyel olanı, saf maddeyle bağıntısı içerisinde hiçbir şey olmamakla açıklar ve onu, ancak gelecekte olacağı olma halinin salt ertelenmiş bir iması-habercisi olmaktan ibaret görür. Fakat Bir ile bağıntılandırılan buradaki *dunamis*, böyle edilgen bir potansiyellik değil etkin türdendir.

Plotinos, *Enneadlarda* muhtelif yerlerde *dunamis panton* meselesini açıklamaya çalışır. Bunlardan belki de en vazih olanı *En. V, 3, 15*'de sunulandır. Filozof burada nasıl oluyor da Bir, tüm her şeyi [*holon* değil *pan*] kendinde barındırabiliyor ve nasıl oluyor da onlara asli kaynaklık-var edicilik teşkil edebiliyor diye sorar. Çünkü tüm şeyi bir şekilde imkân ve güç olarak Bir'e taşımak, Ona bir tür çokluk izafe ediyormuşuz gibi anlaşılmasına sebep olacaktır. Plotinos, burada tüm şeylerin Onda ayrılmış, ayrılmış olarak değil *dunamis-potency* halinde bulunduğunu söyler. Çünkü ayrışma ancak ikinci evrede, onların

26 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

27 Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

28 *En. V, 4, 2, 20-53* (HÇ); *En. V, 4, 2, 13-37* (AÇ).

29 Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğünde* *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

30 Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

Nous'da etkinliğe [actuality] çıkmaları yoluyla yani rasyonel form ile ortaya çıkmaktadır. Fakat Bir'deki gücü-dunamisi, maddedeki ve tekillerdeki gibi anlamamamız gerektiği ihtarında bulunan ;lozof, maddedekini, ancak her şeyi kabul edici, üzerine alıcı salt münfail-maruz kalan bir kuvve-potansiyellik olarak görmemizi ister ve burada kesin bir kayıt düşer: Bu türden yani maddedeki gibi bir dunamis, ortaya çıkarmaya, meydana getirmeye kesinkes karşıttır der.³¹ Yani bunu bir örnekle açıklayacak olursak, maddedeki edilgin güç-dunamis, bir balçıktaki çömlek formunu kabul etme hali gibidir. Fakat fail güç, yani buradaki birincil kullanımıyla bir energeia-etkinlik ortaya çıkarma yetisidir ve bir parça balçığa, çömlek yahut testi formu kazandıracak çömlek ustasının haiz olduğu güç-dunamis gibidir. Dolayısıyla Plotinos'un *dunamis panton* tari;, bu birincil kullanımı yani fail güç çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu mesele yani dunamis-energeia kavramlarının çift katmanlılığı başlı başına bir çalışma konusu olduğundan burada daha fazla girmek istemiyoruz. Çünkü bu kavramların yanında mecburen *hekseis*, *epidosis*, *entelekheia* kavramlarını da ayrıntılarıyla irdellemek gerekiyor.³² Ama aşağıda yer vereceğimiz alıntıdan da görüleceği üzere Bir'deki dunamis, Plotinos'un kullanmayı sevdiği ışık örneğindeki gibidir. Işık, yüzeyini ışıtaacağı ve böylelikle görmenin gerçekleşeceği şeyler olmamış olsa da o yine de kendinde-ışıktır, aydınlatma fail kuvvesini haizdir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile gayriiradi ilgisini, varolanla bağını başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin [var edici] gücüdür* [dunamis panton]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşt gelir ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü -çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayırımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duysal algının kendinden önce hazır bulunan duyulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yöneltmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkânsız olur, çünkü bu suretler başka türlü nereden gelecektir ki? Bu nedenendir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir.³³

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekâlâ anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz re>eksidir.³⁴ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³⁵ Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspekti; yani 'temaşanın zorunlu re>eksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima

31 En. V, 3, 15, 40-55 (HÇ); En. V, 3, 15, 27-38 (AÇ).

32 Aristoteles'in dunamis kavramının çift yönlülüğü yani fail kuvve-münfail kuvve kullanımı buna matuftur. Aristoteles o nedenle *Metafizik*'te fail kuvve için ısıtıcılığı kendinde barındıran sıcaklık örneğini kullanır [1046a 19-30]. Bu konuya dair, İbrahim H. Üçer'in çalışmasındaki özellikle ilk kısım ;kir verici olabilir. Üçer'in tespitiyle: "Bil; illiğin [energeianın] ilkesi, birinci bilkuvvelikte [dunamisde]; dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Oysa bu yaklaşım bir Yeni-E>âtuncu için kabul edilebilir değildir, çünkü hareket ve sükûnun ilkesi olarak "doğa"yı mutlak fail konumuna yükseltir ve cevherî suret için maddi doğadan başka ilke tayin etmez. Plotinus ya da Yeni-E>âtuncu Atina okulundan bir şârih olsaydı, Aristotelesçi bu tutumu sadece ;ziksel ilkeleri hesaba katan kapalı bir açıklama ve doğa mutlak failmiş gibi davranma stratejisi olarak yorumlar; meta;zik ilkeleri hesaba katmadığı için eksik, doğayı mutlak fail konumuna çıkardığı için de yanlış bulunduğunu söylerdi." İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: 'İbn Sînâcî Doğal İstîdâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine",

Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 2/3 (Ekim 2015), 46.

33 En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).

34 Rist, *Plotinus*, 67.

35 Rist, *Plotinus*, 66.

içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretilerine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olmadıği için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³⁶

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Enneadlardan* metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [*anankaion*] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalışıldığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ile ateş yahut soğuk nesnelere ile kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizzatı kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değıil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağıllık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁷

Rist sudur öğretilerine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğı gibi bir özün etkinliğı (energeia tes ousias) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik (energeia ek tes ousias) vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğere etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğere sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değıişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun ;ilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiğı varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁸ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretilerine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁹ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [sadır olanın] çıkması mantiki bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne iyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle iyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantiki bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğı söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu re>eksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasındaki gücün sahibi olması ve buradan etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması ;krine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değıilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bil;il mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.⁴⁰ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve *sadır* olanın etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğıyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değıildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliğı, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkanlılığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.⁴¹ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade

36 Rist, *Plotinus*, 68.

37 Rist, *Plotinus*, 69.

38 Rist, *Plotinus*, 70.

39 Rist, *Plotinus*, 71-72.

40 Rist, *Plotinus*, 76.

41 Rist, *Plotinus*, 77.

değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.⁴²

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2*'de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir:

Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴³ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey ondandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekâlâ nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-asli bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. *Bu şekilde ortaya çıkan*, yeniden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan temaşası ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynısı Ruh için de geçerlidir.⁴⁴

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Yukarıda 19 nolu dipnotta *En. V, 1, 6*'dan yer verilen pasajla birlikte değerlendirilmesi gereken bu izah, bütünleşik bir tutarlılık taşımaktadır. Orada mükemmel olanın özü gereği türeterek mükemmelliğinin sonucunda kendinden sonra geleni meydana getirmesi işlenirken, burada yine mükemmellikten ve doluluktan taşmanın bir mahsulü olduğu söz konusu edilmektedir. Ancak burada Plotinos, Bir'den çıkış bağlamında Varlık ile Nous arasında bir köprü kurmaktadır. Bir'in bolluğundan bu şekilde ortaya çıkan, Ona yönelmekte ve Onun tarafından adeta dolgunlaşmakta ve bakışını Ondan asla ayırmaksızın temaşasını gerçekleştirmektedir. Bu Ona yönelik temaşa, Nous'u oluşturmakta ve Nous'un bu kararlı hal üzere mukim bulunuşu ise Varlığı meydana getirmektedir. Nous bu şekilde dolgunluğa erdiğinden tıpkı Bir'e öykünürcesine kendinden sonra başkasını doldurmakta ve var etmektedir, yani Ruh. Ruh, Nous'un var edici gücünden, kudretinden bir taşmanın sonucudur. Nous ile Ruhun yaratıcı kudretinin arasındaki tek fark ise, Ruhun Nous'un aksine kararlı hal üzere kaim olamayıp hareketli oluşudur. Ruh hem Nous'a, hem kendinden aşağıya ;zik aleme dönüktür. O nedenle kâh bitkide, kâh hayvanda, kâh insanda bedenle cismani ortaklığa girer ve çokluğa maruz kalır. Elbette Ruhun Nous'a dönük ve kendini onu temaşaya vakfettiği haldeki bulunuşunun, kendi en yüksek gayesini tamamlamaya yönelik bir etkinlik olduğunu yeniden söylemeye gerek görmüyoruz. Fakat kendini yukarıya değil de aşağıya dönük kılışı Ruh için bir inkırazdır. O nedenle Plotinos'a göre Ruh, Nous'a dönük olduğu kadarıyla bütün ve kendisi, Nous'dan dışarıya dönük olduğu kadarıyla bölünmüş ve kendinden ayrı düşmüş olur.⁴⁵

Serimlenen bu hat, ;lozofun sudur öğretisini açıklamak için başvuru belki de en popüler çözümdür. Popülerliği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişidir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküşü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

42 Rist, *Plotinus*, 78.

43 Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

44 *En. V, 2, 1, 1-24* (HÇ); *En. V, 2, 1, 1-17* (AÇ).

45 *En. V, 3, 7, 36-40* (HÇ); *En. V, 3, 7, 25-30* (AÇ).

İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevki kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmış olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekâna-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı yerde kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundür? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekânda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekânda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilir. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak hiçbir yerin olmadığı yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir arazerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴⁶

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴⁷ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmayı daha Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa ;lozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair ;kir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁸ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-*dir* ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi ; mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak *bir* ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden

46 En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

47 Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021), 85-119.

48 Mehmet Sait Reçber, "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁹ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *En. V, 1*'de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder:

Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskûn olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous'dan aldığı için sadece ama sadece Nous'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akli, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tek milini-istikmalini yine ancak Nous'dan elde eder, Nous'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet Nous'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilir olan. [...] İşte Nous'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un Nous'dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir.⁵⁰

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikte karşı karşıyız: Plotinos'un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel

49 Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekâlâ belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşüncelerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-İyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenius'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı [sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye için halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenius'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibariyle kesin keskin farklıdır, çünkü ilki yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenius'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinus*, 195. Numenius ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağızından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye* 35 (Güz 2017), 126-130.

50 *En. V, 1, 3, 10-37* (HÇ); *En. V, 1, 3, 8-25* (AÇ)

gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem ;lozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]usianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doyunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, ;lozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: i) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, ii) Öz olarak *Usia* (Essenz), iii) asıl gerçeklik olarak *Usia*. Bunların her biri en temelde tek *Bir* *Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde *Usia*, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir *Usia* ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı *Usia*.⁵¹ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un *Usia* sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik -ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir *Usia*, Grekçede ;lozo>arın kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir *Usia* sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla *Usiadır*. Ama Nous, (Intellect) yahut öz de (Essenz) *Usiadır*, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da taşıyıcısıdır. Son olarak idealer alemi de *Usiadır*, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, taşır. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak ;lozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁵²

Nous, Plotinos'un felsefe; sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden asli, hakiki kaynağı olarak takdim edilir:

Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olma haklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doyunluğun-müstağnilığın ve nous tanrısı⁵³ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akı, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmele erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir.⁵⁴

51 Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

52 Drews, *Plotin*, 136.

53 Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doyunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

54 *En. V*, 1, 4, 12-25 (HÇ); *En. V*, 1, 4, 8-17 (AÇ).

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, *-hen/holon/meros* bağlamında- hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümlüğünü/tümlelliğini yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibarıyla, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmalıdır.⁵⁵

Plotinos'un sayılar üzerine kaleme aldığı Ennead metninden bağımsız olarak burada Pythagorasçı *dörtlülük* açılımına da müracaat edebiliriz. *Tetraktys* olarak bilinen ve Pythagorasçıların üzerine and içtiği bu açılım 1, 2, 3 ve 4 sayısının hem toplamı hem de özel bir kombinasyonudur.⁵⁶ 1 (Monad) + 2 (Dyad) + 3 (Triad) + 4 (Tetrad) = 10 (Decad). Şimdi Pythagorasçılarda 1, mutlak bir olarak noktayı; 2, iki tane 1 noktanın bileşkesi olarak doğruyu; 3, üçgen yüzeyi; 4 ise cismi-kareyi oluşturmaktadır.⁵⁷ Aristoteles'in *Metafizik* 986a 22'de de belirttiği üzere bunlar aynı zamanda bir karşıtlar dizgesidir: 1, sınırlı-sınırsız; 2, tek-çift; 3, bir-çok; 4, sağ-sol.⁵⁸ Buradan bakıldığında Plotinos'un Bir'i mutlak Bir, Nous'u Bir-Çok ve Ruh'u Bir ve Çok, Maddeyi ise Çokluk olarak tanımlaması da anlaşılır olmaktadır.⁵⁹ Örneğin Cornford'a göre söz konusu bu tetraktys açılımı, Bir'den çokluğun türeyişini sembolize etmektedir.⁶⁰

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtiraLarı*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerekir:

İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kâh bir Sokrates olarak, kâh bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olandır. O alemde her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünölmek suretiyle de var olan da kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder.⁶¹

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşünüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik -çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁶²

55 Dillon, *Plotinus*, 197-198.

56 W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E. Akça (İstanbul: Kocabalca Yayınları, 2011), 231-234.

57 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2007), 1470.

58 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 26.

59 Hüseyin Aydoğan, "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 83-90.

60 Lynn Vivien Hubbard, *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution* (Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017), 39.

61 *En. V*, 1, 4, 26-39 (HÇ); *En. V*, 1, 4, 18-29 (AÇ);

62 Dillon, *Plotinus*, 199-200.

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözümlenmeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bir görme, Nous oluyor?⁶³ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkânı ve gücü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birliktin ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açmılayışı ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁶⁴ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemi görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁶⁵ Kısmen çokluğun birliktin ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in kendinde ne olduğunu karanlıkta bırakmaktadır.⁶⁶

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: ı) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ıı) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, ııı) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, ıv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁶⁷ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir *Bir* mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir

63 Heinemann, *Plotin*, 149.

64 Heinemann, *Plotin*, 150.

65 Heinemann, *Plotin*, 150.

66 Heinemann, *Plotin*, 151.

67 Heinemann, *Plotin*, 249.

olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir.⁶⁸ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmaklığına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaklıktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, her şeyin gücü olmaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu güç içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir güç, boş bir imkanlılık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ousia* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20*'den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, *ousia* olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevk etmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazı etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmel olan da noksan olacaktır. Mama; h eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hanel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, *ousiadan* daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁹ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁷⁰ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında *ousiadan* önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyi varlandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Varlık-Olmayanla (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁷¹ Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁷² Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁷³ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁷⁴ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç

68 Heinemann, *Plotin*, 250.

69 Heinemann, *Plotin*, 250.

70 krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

71 Heinemann, *Plotin*, 251.

72 Heinemann, *Plotin*, 252.

73 Heinemann, *Plotin*, 253.

74 Heinemann, *Plotin*, 291.

İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun -Evren Ruhu ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede (triad) görünürliğe geliyor. Burası Nous'daki sürekli bütünlüğün düşük bir kopyası süresiz bütünlüğün, dolayısıyla zamanın ortaya çıktığı evredir. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir ; lozof. Ruh tekil bedenlenmesi dolayısıyla çokluğa; ancak Evren Ruhu olarak Nous'a yakınlığıyla Birliğe sahiptir. Üç nokta ve doğrudan müteşekkil mükemmel yüzey olarak üçgen hali, zemini itibariyle maddi aleme, zirve noktası itibariyle Nous ve Bir'e uzanmaktadır. O ilk ihtilafın dolayısıyla ikiliğin çıktığı yerdir. Platon'un *Phaidros*'undaki *iki* atla çekilen araba istiaresindeki gibi zıtlık ve karşı koymanın vuku bulduğu yerdir. *Me on* ile bağlantısı içerisinde çokluk alemi denilen maddi dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekilliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilebilir olmaklığa ve bundan ötürü yanıltıcılığa denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu -özellikle Gades'li Moderatus (MS. 50-100) etkisi- olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

Eskiyesi

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.
<https://doi.org/10.1093/mind/XLVI.181.61>
- Aybakan Saliya, Derya. "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefe; Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme". *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157.
<https://doi.org/10.20981/kuufefd.30589>
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021.
- Aydoğan, Hüseyin. "Akılın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 78-93.
- Bal, Metin. "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi". *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97.
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204.
<https://doi.org/10.1017/S0017383500024177>
- Dreus, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Kitap, 2016.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. E. Akça. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- Hubbard, Lynn Vivien. *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution*. Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiyesi* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kılıç, Cevdet. "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2007.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder vd. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Porphyrios. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyesi* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrının Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001014
- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.

Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamisın Dönüşümü: 'İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyü' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74. <https://dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0016>

ESKİYESENİ

Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları

Tam Metin

Başlık: Dil Editörü (Düzenlenmiş).docx

Tarih:17-03-2022

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Hüseyin Aydoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Studies, Department of Logic,
Sakarya, Turkey.

haydogan@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9125-5663

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedен taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturur. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmeyi amaçlar. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felse; izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturur. Metaforik izahlardan ilki, Aristotelesçi biyolojik ilke olarak özetlenebilir. Yani kendi olgunluğuna erişen her şey, mutlaka kendinden sonra gelecek bir başka şeyi üretmeli, meydana getirmelidir. Bu biyolojik bir zorunluluk olduğu kadar aynı zamanda mantiki bir zorunluluktur da. Plotinos'un bu açıklamada, bir tür canlılara özgü üreme ve üretme süreciyle Bir'den ortaya çıkan sudur süreci arasında benzerlik kurmaya çalıştığı söylenebilir. İkinci metaforik izah ise Bir'in ışık, ateş yahut kar gibi nesnelere benzetilmeye çalışılmasıdır. Bu açıklamada, ateşin, ışığın ve karın kendi özündeki varlığı Bir'in ontolojik durumunu temsil etmektedir. Bu nesnelere paralel olarak onlardan yayılan sıcaklık, parlaklık ve soğukluk ise Nous'u temsil eder. Plotinos bu nesnelere yayılan unsurlar ile Bir'den sudur eden Nous arasında metaforik yakınlaştırma tesis etmeye çalışır. Diğer tarafta felse; izahlardan ilki, temaşanın zorunlu re>eksi açıklamasına dayanır. Buna göre Nous, Bir'in zorunlu ve bilinçsiz temaşasının bir ürünüdür ve bu temaşanın sonucunda belirlenmemiş bir varlık düzeyi olarak ortaya çıkar. Pre-entite denilebilecek bu düzey, daha sonra Bir'i temaşa etmeye yönelerek belirlenim kazanır ve Nous olmayı elde eder. İkinci felse; izahı, çifte etkinlik teorisi olarak öne çıkarmaya çalıştık. Bu izah, öncelikle Plotinos'un Bir'i *dunamis panton* olarak takdim edişine dayanır. Bir, *dunamis panton* olarak her şeyin var edici fail gücüdür. Bir, bu haliyle iki türlü etkinlik olarak yorumlanabilir. İlki kendinde, özünde barındırdığı etkinlik halidir ki *energeia tes ousias* olarak tanımlanır. İkincisi ise özünden sadır olan etkinlik halidir [*energeia ek tes ousias*] ve başkası için ne olmayı ifade eder. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un *Enneadlar* eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek sudur öğretisi analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda ;lozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspekti>erden yeniden yoruma açmayı planlamaktadır. Son olarak Pythagorasçılara özgü *tetraktys* kavramı ışığında, söz konusu sudur sürecine dair matematiksel başka bir açıklama daha sunmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Plotinos, Meta;zik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous, and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. The first of the metaphorical explanations can be summarized as the Aristotelian biological principle. That is, anything that reaches fullness must give rise to something else that comes after it. This is both a biological and a logical necessity. In this explanation, it can be said that Plotinus is trying to establish a similarity between the process of production and generation in living beings and the process of emanation from the One. The second metaphorical explanation is that the One is compared to objects such as light, fire, or snow. In this account, the self-existence of fire, light, and snow represent the ontological state of the One. Parallel to these objects, the heat, brightness, and cold emanating from them represent the Nous. Plotinus attempts to establish a metaphorical approximation between the elements that emanate from these objects and Nous that emanates from the One. The first of the philosophical explanations, on the other hand, is based on the necessary reflex of contemplation. According to this, the Nous is a product of the necessary and unconscious contemplation of the One and arises as an indeterminate level of being as a result of this contemplation. This level, which can be called pre-entity, gains determination by turning to the One for contemplation and reaching nous-being. We have tried to highlight the second philosophical explanation as to the two-acts theory. This explanation relies primarily on Plotinus' account of the One as *dunamis panton*. The One is the productive power of all things as *dunamis panton*. The One as such can be interpreted as two kinds of activity. The first is the state of activity in itself, in its essence, which is defined as *energeia tes ousias*. The second is the state of activity [*energeia ek tes ousias*] that comes from its essence and expresses what it is to the other. These doctrines will be analyzed using extensive quotations from Plotinus' *Enneads*. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indelible poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives. Finally, in view of the Pythagorean *tetractys* concept, another mathematical explanation for this emanation process is presented.

Keywords: History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felsefi sisteminin, sudur [*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felsefi bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz.¹ Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur

1 Örneğin suduru, yalnızca Bir'in zorunlu taşması cihetinden açıklayan Cevdet Kılıç, "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56.

öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise ;lozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Ennedlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkış

Plotinos sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.² Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felse; karşılıklı bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation*-intişar] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıdan olandan daha aşağıda olana özsel bir akış anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Enneadlardaki* sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.³ Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen akış sürecinin aslında *Enneadlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için ;lozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.⁴ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felse; sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁵ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felse; sisteminin, Posidonius'un⁶ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁷

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin bireşiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir.

Suduru, bolluktan taşarak sürekli oluş cihetinden inceleyen Derya Aybakan Saliya, "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felse; Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme", *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. Türeyişi, akıştaki diğer her şeyin kendisine yöneldiği kaynak cihetinden açıklayan Metin Bal, "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi", *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97. Suduru, yalnızca güneşten yayılan parlak bir ışık, sonsuz doğurma cihetinden açıklayan Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa Kitap, 2016), 342-346.

2 John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

3 Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

4 Armstrong, "Emanation", 62.

5 Armstrong, "Emanation", 62.

6 Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

7 Armstrong, "Emanation", 65-66.

Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁸ Tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁹ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma [*eidōs*] ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de Mutlağı-İyiyi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeyle ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyisi Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.¹⁰

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklayışındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden ha;f tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹¹ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmının yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında -ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değillemesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4*'da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayimsız-doğrudan ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü,

8 *Gnosis*: ezoterik-batını pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

9 Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

10 Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına şarka özgü Işık-Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı ;kri öncelikle İdeaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

11 Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak söz edilebilir.¹²

Şimdi burada Bir'in '*neliği*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle John Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten* de *mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹³ der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçi *noesis-einai* ayniyeti- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden '*var-dır olmak*' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹⁴ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tari>erinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabilir' saptamasında bulunur.¹⁵ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁶

Plotinos'a göre O'nun basitlik-sa>ığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, meta;zik temellendirme perspekti;nden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeye nasıl *olabiliyor* bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁷ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyeye şöyle giriş yapar:

Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden

12 Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1*, 1-14; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1*, 1-11. Çalışma içinde yer alan Enneadlar çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atı>ar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV*: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri ilmektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

13 John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

14 Rist, *Plotinus*, 22.

15 Rist, *Plotinus*, 25.

16 Rist, *Plotinus*, 39.

17 Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiyesi* 33/Güz (2016), 81.

inkışaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka Şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek Şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksı halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her Şeye güc teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir Şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan Şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?¹⁸

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır:

Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan Şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardırırlar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsetmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-ı, hayırhah Şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkararak etrafına çepeçevre hale ören bir Şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden Şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiyaktır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her Şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel Şey sonsuzca ve sonsuz bir Şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her Şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı Şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen Şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan Şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer Şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşünüşü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüştür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seyretmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmağlığını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seyretmesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir Şey bulunmaz ve onun seyri dolayımışdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir Şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştiyak ve arzu kendisini türetendir ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir Şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluluktan ötürü kendiyledir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.¹⁹

Mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel aşağıda bulunanı var ederek sudurun açılması, aşama aşama Birlikten okluğa doğru inişi, beraberinde, bu sadır olanların geri dönüşü için de neredeyse kusursuz bir simetri teşkil eder. Çünkü bu inişin, geri dönüşü-rücuu yani *epistrophesi* için de mezkûr aşamaların Bir yönünde kat edilmesi gerekir. Ruhun kendi içine dönerek kendindeki güzelliği fark etmesi ve bu dönüşüyle birlikte farkettiği tüm güzelliklerin, hayatın asli kaynağının Nous'da bulunduğunu ayırt etmesi ve en nihayet Nous aşkın Bir'le temasında adeta kendinden geçerek esrimesi mevcut sudur sürecinin toparlanışı ve birleşişini hitama erdirir. Ruh, bu *epistrophe* süreci esnasında her defasında daha az mükemmel oluştan daha mükemmel olana doğru yükselen bir yol kat eder. Bu yolculuk her hipostazın kendinden daha üstteğine duyduğu sonsuz bir iştiyak ve özlem den ileri gelir ve en yüksek gayesini oluşturur. Dillon'a göre, Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel *bir başkayı* bilinçsiz erekle ortaya ıkartması Şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşmüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf gayriihtiyari edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla okluk ve daha fazla noksanlık içerecek Şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir Şekilde geri

18 *En. V, 4, 1, 40-55 (H); En. V, 4, 1, 28-40 (A).*

19 *En. V, 1, 6, 40-76 (H); En. V, 1, 6, 28-55 (A).*

dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.²⁰ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünleşik olarak irdeleyelim.

Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir ve düşünce, düşünülene görür -Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde ;iliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır -elbette bu bireşim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmaklığı taşır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.²¹

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk ânın, belirlenmeyişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²² Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetemez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeyişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/l evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/bütün Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un bütünü oluşturur İdealar vardır. Nous'un kendi bileşenleri İdealarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele 'paradigmaya' göre -bakışını kesintisiz onda tutarak- ;ziki alemini inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²³ ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulmuşu vardır.²⁴ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasında Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürüelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaklıktan, düşünülen-kavranır olmaklığa evrildiğini de hatırmızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin ortaya çıkarıcı gücü olduğu için kavranılırdır.²⁵

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler:

Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu ilk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendile ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi

20 Dillon, "Plotinus", 193-194.

21 *En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).*

22 Dillon, "Plotinus", 197.

23 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

24 Dillon, "Plotinus", 197.

25 *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁶ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklidir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁷ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özünü birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkin orada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkinliğinden (*teleiotes*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkarak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁸

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁹ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.³⁰ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin [var edici] gücü olmakla da tarif edecektir. Anlaşılan o ki, Plotinos burada *dunamis* ile *energeia* arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Özellikle *En. II, 5, 5*'in hemen başında potansiyel olanı, saf maddeyle bağıntısı içerisinde hiçbir şey olmamakla açıklar ve onu, ancak gelecekte olacağı olma halinin salt ertelenmiş bir iması-habercisi olmaktan ibaret görür. Fakat Bir ile bağıntılandırılan buradaki *dunamis*, böyle edilgen bir potansiyellik değil etkin türdendir.

Plotinos, *Enneadlarda* muhtelif yerlerde *dunamis panton* meselesini açıklamaya çalışır. Bunlardan belki de en vazih olanı *En. V, 3, 15*'de sunulandır. Filozof burada nasıl oluyor da Bir, tüm her şeyi [*holon* değil *pan*] kendinde barındırabiliyor ve nasıl oluyor da onlara asli kaynaklık-var edicilik teşkil edebiliyor diye sorar. Çünkü tüm şeyi bir şekilde imkân ve güç olarak Bir'e taşımak, Ona bir tür çokluk izafe ediyormuşuz gibi anlaşılmaya sebep olacaktır. Plotinos, burada tüm şeylerin Onda ayrılmış, ayrılmış olarak değil *dunamis-potency* halinde bulunduğunu söyler. Çünkü ayrışma ancak ikinci evrede, onların

26 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

27 Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

28 *En. V, 4, 2, 20-53* (HÇ); *En. V, 4, 2, 13-37* (AÇ).

29 Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğü*nde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

30 Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

Nous'da etkinliğe [actuality] çıkmaları yoluyla yani rasyonel form ile ortaya çıkmaktadır. Fakat Bir'deki gücü-dunamisi, maddedeki ve tekillerdeki gibi anlamamamız gerektiği ihtarında bulunan ;lozof, maddedekini, ancak her şeyi kabul edici, üzerine alıcı salt münfail-maruz kalan bir kuvve-potansiyellik olarak görmemizi ister ve burada kesin bir kayıt düşer: Bu türden yani maddedeki gibi bir dunamis, ortaya çıkarmaya, meydana getirmeye kesinkes karşıttır der.³¹ Yani bunu bir örnekle açıklayacak olursak, maddedeki edilgin güç-dunamis, bir balçıktaki çömlek formunu kabul etme hali gibidir. Fakat fail güç, yani buradaki birincil kullanımıyla bir energeia-etkinlik ortaya çıkarma yetisidir ve bir parça balçığa, çömlek yahut testi formu kazandıracak çömlek ustasının haiz olduğu güç-dunamis gibidir. Dolayısıyla Plotinos'un *dunamis panton* tari;, bu birincil kullanımı yani fail güç çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu mesele yani dunamis-energeia kavramlarının çift katmanlılığı başlı başına bir çalışma konusu olduğundan burada daha fazla girmek istemiyoruz. Çünkü bu kavramların yanında mecburen *hekseis, epidosis, entelekheia* kavramlarını da ayrıntılarıyla irdellemek gerekiyor.³² Ama aşağıda yer vereceğimiz alıntıdan da görüleceği üzere Bir'deki dunamis, Plotinos'un kullanmayı sevdiği ışık örneğindeki gibidir. Işık, yüzeyini ışıtaacağı ve böylelikle görmenin gerçekleşeceği şeyler olmamış olsa da o yine de kendinde-ışıktır, aydınlatma fail kuvvesini haizdir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile gayriiradi ilgisini, varolanla bağıni başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin [var edici] gücüdür* [dunamis panton]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluğa gelir ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü -çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayırımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duysal algının kendinden önce hazır bulunan duysulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yöneltmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkânsız olur, çünkü bu suretler başka türlü nereden gelecektir ki? Bu nedenendir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir.³³

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekâlâ anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz re>eksidir.³⁴ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³⁵ Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspekti; yani 'temaşanın zorunlu re>eksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima

31 *En. V, 3, 15, 40-55 (HÇ); En. V, 3, 15, 27-38 (AÇ).*

32 Aristoteles'in dunamis kavramının çift yönlülüğü yani fail kuvve-münfail kuvve kullanımı buna matuftur. Aristoteles o nedenle *Metafizik*'te fail kuvve için ısıtıcılığı kendinde barındıran sıcaklık örneğini kullanır [1046a 19-30]. Bu konuya dair, İbrahim H. Üçer'in çalışmasındaki özellikle ilk kısım ;kir verici olabilir. Üçer'in tespitiyle: "Bil; illiğin [energeianın] ilkesi, birinci bilkuvvelikte [dunamisde]; dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Oysa bu yaklaşım bir Yeni-E>âtuncu için kabul edilebilir değildir, çünkü hareket ve sükûnun ilkesi olarak "doğa"yı mutlak fail konumuna yükseltir ve cevherî suret için maddi doğadan başka ilke tayin etmez. Plotinus ya da Yeni-E>âtuncu Atina okulundan bir şârih olsaydı, Aristotelesçi bu tutumu sadece ;ziksel ilkeleri hesaba katan kapalı bir açıklama ve doğa mutlak failmiş gibi davranma stratejisi olarak yorumlar; meta;zik ilkeleri hesaba katmadığı için eksik, doğayı mutlak fail konumuna çıkardığı için de yanlış bulunduğunu söylerdi." İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: 'İbn Sinâci Doğal İsti'dâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine",

Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 2/3 (Ekim 2015), 46.

33 *En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).*

34 Rist, *Plotinus*, 67.

35 Rist, *Plotinus*, 66.

içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretilerine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olmadıği için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³⁶

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Enneadlardan* metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [*anankaion*] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalışıldığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ile ateş yahut soğuk nesnelere ile kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizatihi kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değıil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağıllık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁷

Rist sudur öğretilerine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğı gibi bir özün etkinliğı (energeia tes ousias) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik (energeia ek tes ousias) vardır. İlk, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğere etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğere sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değıişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun ;ilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiğı varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁸ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretilerine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁹ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [sadır olanın] çıkması mantiki bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne iyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle iyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantiki bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğı söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu re>eksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasındaki gücün sahibi olması ve buradan etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması ;krine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değıilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bil;il mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.⁴⁰ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve *sadır* olanın etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değıildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliğı, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkanlılığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.⁴¹ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade

36 Rist, *Plotinus*, 68.

37 Rist, *Plotinus*, 69.

38 Rist, *Plotinus*, 70.

39 Rist, *Plotinus*, 71-72.

40 Rist, *Plotinus*, 76.

41 Rist, *Plotinus*, 77.

değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.⁴²

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2*'de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir:

Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴³ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey ondandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekâlâ nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-asli bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. *Bu şekilde ortaya çıkan*, yeniden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan temaşası ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynısı Ruh için de geçerlidir.⁴⁴

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Yukarıda 19 nolu dipnotta *En. V, 1, 6*'dan yer verilen pasajla birlikte değerlendirilmesi gereken bu izah, bütünleşik bir tutarlılık taşımaktadır. Orada mükemmel olanın özü gereği türeterek mükemmelliğinin sonucunda kendinden sonra geleni meydana getirmesi işlenirken, burada yine mükemmellikten ve doluluktan taşmanın bir mahsulü olduğu söz konusu edilmektedir. Ancak burada Plotinos, Bir'den çıkış bağlamında Varlık ile Nous arasında bir köprü kurmaktadır. Bir'in bolluğundan bu şekilde ortaya çıkan, Ona yönelmekte ve Onun tarafından adeta dolgunlaşmakta ve bakışını Ondan asla ayırmaksızın temaşasını gerçekleştirmektedir. Bu Ona yönelik temaşa, Nous'u oluşturmakta ve Nous'un bu kararlı hal üzere mukim bulunuşu ise Varlığı meydana getirmektedir. Nous bu şekilde dolgunluğa erdiğinden tıpkı Bir'e öykünürcesine kendinden sonra başkasını doldurmakta ve var etmektedir, yani Ruh. Ruh, Nous'un var edici gücünden, kudretinden bir taşmanın sonucudur. Nous ile Ruhun yaratıcı kudretinin arasındaki tek fark ise, Ruhun Nous'un aksine kararlı hal üzere kaim olamayıp hareketli oluşudur. Ruh hem Nous'a, hem kendinden aşağıya ;zik aleme dönüktür. O nedenle kâh bitkide, kâh hayvanda, kâh insanda bedenle cismani ortaklığa girer ve çokluğa maruz kalır. Elbette Ruhun Nous'a dönük ve kendini onu temaşaya vakfettiği haldeki bulunuşunun, kendi en yüksek gayesini tamamlamaya yönelik bir etkinlik olduğunu yeniden söylemeye gerek görmüyoruz. Fakat kendini yukarıya değil de aşağıya dönük kılışı Ruh için bir inkırazdır. O nedenle Plotinos'a göre Ruh, Nous'a dönük olduğu kadarıyla bütün ve kendisi, Nous'dan dışarıya dönük olduğu kadarıyla bölünmüş ve kendinden ayrı düşmüş olur.⁴⁵

Serimlenen bu hat, ;lozofun sudur öğretisini açıklamak için başvuru belki de en popüler çözümdür. Popülerliği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişidir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap sökücü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

42 Rist, *Plotinus*, 78.

43 Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

44 *En. V, 2, 1, 1-24* (HÇ); *En. V, 2, 1, 1-17* (AÇ).

45 *En. V, 3, 7, 36-40* (HÇ); *En. V, 3, 7, 25-30* (AÇ).

İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevki kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmış olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekâna-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı yerde kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundür? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekânda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekânda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilir. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak hiçbir yerin olmadığı yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir arazide kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴⁶

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴⁷ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmayı daha Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa ;lozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair ;kir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁸ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-*dir* ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi ; mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak *bir* ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden

46 En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

47 Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021), 85-119.

48 Mehmet Sait Reçber, "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁹ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *En. V, 1*'de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder:

Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskûn olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous'dan aldığı için sadece ama sadece Nous'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akılı, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tek milini-istikmalini yine ancak Nous'dan elde eder, Nous'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet Nous'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilir olan. [...] İşte Nous'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un Nous'dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir.⁵⁰

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematiklerle karşı karşıyız: Plotinos'un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel

49 Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekâlâ belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşüncelerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-İyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenios'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı [sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye için halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenios'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibariyle kesin keskin farklıdır, çünkü ilki yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenios'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinus*, 195. Numenios ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağızından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye* 35 (Güz 2017), 126-130.

50 *En. V, 1, 3, 10-37* (HÇ); *En. V, 1, 3, 8-25* (AÇ)

gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem ;lozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]usianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doyumluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doyumluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, ;lozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: i) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, ii) Öz olarak *Usia* (Essenz), iii) asıl gerçeklik olarak *Usia*. Bunların her biri en temelde tek *Bir* *Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde *Usia*, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir *Usia* ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı *Usia*.⁵¹ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un *Usia* sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik -ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir *Usia*, Grekçede ;lozo>arın kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir *Usia* sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla *Usiadır*. Ama Nous, (Intellect) yahut öz de (Essenz) *Usiadır*, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da taşıyıcısıdır. Son olarak idealar alemi de *Usiadır*, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, taşır. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak ;lozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁵²

Nous, Plotinos'un felsefe; sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden asli, hakiki kaynağı olarak takdim edilir:

Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olma haklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doyumluğun-müstağnilüğün ve nous tanrısı⁵³ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akı, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir.⁵⁴

51 Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

52 Drews, *Plotin*, 136.

53 Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doyumluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

54 *En. V*, 1, 4, 12-25 (HÇ); *En. V*, 1, 4, 8-17 (AÇ).

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, *-hen/holon/meros* bağlamında- hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümlüğünü/tümlelliğini yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibarıyla, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmalıdır.⁵⁵

Plotinos'un sayılar üzerine kaleme aldığı Ennead metninden bağımsız olarak burada Pythagorasçı *dörtlülük* açılımına da müracaat edebiliriz. *Tetraktys* olarak bilinen ve Pythagorasçıların üzerine and içtiği bu açılım 1, 2, 3 ve 4 sayısının hem toplamı hem de özel bir kombinasyonudur.⁵⁶ 1 (Monad) + 2 (Dyad) + 3 (Triad) + 4 (Tetrad) = 10 (Decad). Şimdi Pythagorasçılarda 1, mutlak bir olarak noktayı; 2, iki tane 1 noktanın bileşkesi olarak doğruyu; 3, üçgen yüzeyi; 4 ise cismi-kareyi oluşturmaktadır.⁵⁷ Aristoteles'in *Metafizik* 986a 22'de de belirttiği üzere bunlar aynı zamanda bir karşıtlar dizgesidir: 1, sınırlı-sınırsız; 2, tek-çift; 3, bir-çok; 4, sağ-sol.⁵⁸ Buradan bakıldığında Plotinos'un Bir'i mutlak Bir, Nous'u Bir-Çok ve Ruh'u Bir ve Çok, Maddeyi ise Çokluk olarak tanımlaması da anlaşılır olmaktadır.⁵⁹ Örneğin Cornford'a göre söz konusu bu tetraktys açılımı, Bir'den çokluğun türeyişini sembolize etmektedir.⁶⁰

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtiraLarı*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerekir:

İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kâh bir Sokrates olarak, kâh bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olandır. O alemden her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünölmek suretiyle de var olan da kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder.⁶¹

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşünüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik -çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁶²

55 Dillon, *Plotinus*, 197-198.

56 W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E. Akça (İstanbul: Kocabalçı Yayınları, 2011), 231-234.

57 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2007), 1470.

58 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 26.

59 Hüseyin Aydoğan, "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 83-90.

60 Lynn Vivien Hubbard, *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution* (Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017), 39.

61 *En. V*, 1, 4, 26-39 (HÇ); *En. V*, 1, 4, 18-29 (AÇ);

62 Dillon, *Plotinus*, 199-200.

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözümlenmeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bir görme, Nous oluyor?⁶³ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkânı ve gücü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birliktin ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açmılayışı ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁶⁴ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemi görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁶⁵ Kısmen çokluğun birliktin ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in kendinde ne olduğunu karanlıkta bırakmaktadır.⁶⁶

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: ı) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ıı) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, ııı) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, ıv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁶⁷ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir *Bir* mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir

63 Heinemann, *Plotin*, 149.

64 Heinemann, *Plotin*, 150.

65 Heinemann, *Plotin*, 150.

66 Heinemann, *Plotin*, 151.

67 Heinemann, *Plotin*, 249.

olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir.⁶⁸ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmağına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaklıktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, her şeyin gücü olmaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu güç içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir güç, boş bir imkanlılık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ousia* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20*'den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, *ousia* olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevk etmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazı etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmel olan da noksan olacaktır. Mama; h eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hanel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, *ousiadan* daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁹ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁷⁰ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında *ousiadan* önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyile varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Varlık-Olmayanla (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁷¹ Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁷² Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁷³ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁷⁴ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç

68 Heinemann, *Plotin*, 250.

69 Heinemann, *Plotin*, 250.

70 krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

71 Heinemann, *Plotin*, 251.

72 Heinemann, *Plotin*, 252.

73 Heinemann, *Plotin*, 253.

74 Heinemann, *Plotin*, 291.

İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun -Evren Ruhu ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede (triad) görünürliğe geliyor. Burası Nous'daki sürekli bütünlüğün düşük bir kopyası süresiz bütünlüğün, dolayısıyla zamanın ortaya çıktığı evredir. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir ; lozof. Ruh tekil bedenlenmesi dolayısıyla çokluğa; ancak Evren Ruhu olarak Nous'a yakınlığıyla Birliğe sahiptir. Üç nokta ve doğrudan müteşekkil mükemmel yüzey olarak üçgen hali, zemini itibariyle maddi aleme, zirve noktası itibariyle Nous ve Bir'e uzanmaktadır. O ilk ihtilafın dolayısıyla ikiliğin çıktığı yerdir. Platon'un *Phaidros*'undaki *iki* atla çekilen araba istiaresindeki gibi zıtlık ve karşı koymanın vuku bulduğu yerdir. *Me on* ile bağlantısı içerisinde çokluk alemi denilen maddi dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekiliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilebilir olmaklığa ve bundan ötürü yanıltıcılığa denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu -özellikle Gades'li Moderatus (MS. 50-100) etkisi- olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretilerine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

Eskiyesi

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.
<https://doi.org/10.1093/mind/XLVI.181.61>
- Aybakan Saliya, Derya. "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefe; Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme". *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157.
<https://doi.org/10.20981/kuufefd.30589>
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021.
- Aydoğan, Hüseyin. "Akılın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 78-93.
- Bal, Metin. "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi". *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97.
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204.
<https://doi.org/10.1017/S0017383500024177>
- Dreus, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Kitap, 2016.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. E. Akça. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- Hubbard, Lynn Vivien. *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution*. Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiyesi* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kılıç, Cevdet. "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2007.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder vd. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Porphyrios. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyesi* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrının Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001014
- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.

Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamisın Dönüşümü: 'İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74. <https://dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0016>

Eskiye

4. EDİTÖR SON KARARI

Editörlük Kararı

Ad Soyad: Abdullah Demir

Rol: Editör

E-posta: abdillahdemir@hotmail.com

Kurum: ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, KELAM VE İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALI

Karar Tarihi: 20-02-2022

Yazara Not: Sn. Yazar, Çalışmanızın son metnini hazırladıktan sonra 150 kelimelik “Öz” ile 150 kelimelik “Abstract” kısmını, her biri 350-400 kelime olacak şekilde genişleterek Dosyalar sekmesinden sisteme eklemenizi rica ederim. Öz/Abstract genişletileceği için ayrıca Summary ve Özet eklenmesine gerek yoktur. Word içeriğinin şu şekilde olması beklenmektedir: Başlık *Tezden, tebliğden vb. üretilmiş ise Türkçe ve İngilizce Etik Beyan (Bk. İSNAD) Yazar Adı Kurum Bilgisi Türkçe-İngilizce (Bk. İSNAD) ORCID İngilizce Başlık Abstract Keywords Öz Anahtar Kelimeler Metin Ek Kaynakça • Metinlerde yer alan Arapça özel isimler (din, mezhep, şahıs, sûre vb), kitap adları ve kavramların yazımında Encyclopaedia of Islam’ın 3. baskısının kullanımına uyulmalıdır: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3> • Tercüme metni bir dil uzmanına kontrol ettirmeniz de önem taşımaktadır. • Kullanılan eserlerin DOI numaraları bulunup kaynakçaya eklenmelidir: <https://search.crossref.org/references> • Sayı Yayın Tarihi: 20 Mart 2022 • Son Metin Son Gönderim Tarihi: 28 Şubat 2022 Bilgilerinize sunarım. Abdullah Demir Eskiye Editörü 0 539 249 77 18

Karar: Kabul Edildi

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Hüseyin Aydoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Studies, Department of Logic,
Sakarya, Turkey.

haydogan@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9125-5663

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedan taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturur. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmeyi amaçlar. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felsefi izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturur. Metaforik izahlardan ilki, Aristotelesçi biyolojik ilke olarak özetlenebilir. Yani kendi olgunluğuna erişen her şey, mutlaka kendinden sonra gelecek bir başka şeyi üretmeli, meydana getirmelidir. Bu biyolojik bir zorunluluk olduğu kadar aynı zamanda mantıklı bir zorunluluktur da. Plotinos'un bu açıklamada, bir tür canlılara özgü üreme ve üretme süreciyle Bir'den ortaya çıkan sudur süreci arasında benzerlik kurmaya çalıştığı söylenebilir. İkinci metaforik izah ise Bir'in ışık, ateş yahut kar gibi nesnelere benzetilmeye çalışılmasıdır. Bu açıklamada, ateşin, ışığın ve karın kendi özündeki varlığı Bir'in ontolojik durumunu temsil etmektedir. Bu nesnelere paralel olarak onlardan yayılan sıcaklık, parlaklık ve soğukluk ise Nous'u temsil eder. Plotinos bu nesnelere yayılan unsurlar ile Bir'den sudur eden Nous arasında metaforik yakınlaştırma tesis etmeye çalışır. Diğer tarafta felsefi izahlardan ilki, temaşanın zorunlu refleksi açıklamasına dayanır. Buna göre Nous, Bir'in zorunlu ve bilinçsiz temaşasının bir ürünüdür ve bu temaşanın sonucunda belirlenmemiş bir varlık düzeyi olarak ortaya çıkar. Pre-entite denilebilecek bu düzey, daha sonra Bir'i temaşa etmeye yönelerek belirlenim kazanır ve Nous olmayı elde eder. İkinci felsefi izahı, çifte etkinlik teorisi olarak öne çıkarmaya çalıştık. Bu izah, öncelikle Plotinos'un Bir'i *dunamis panton* olarak takdim edişine dayanır. Bir, *dunamis panton* olarak her şeyin var edici fail gücüdür. Bir, bu haliyle iki türlü etkinlik olarak yorumlanabilir. İki kendinde, özünde barındırdığı etkinlik halidir ki *energeia tes ousias* olarak tanımlanır. İkincisi ise özünden sadır olan etkinlik halidir [*energeia ek tes ousias*] ve başkası için ne olmayı ifade eder. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un *Enneadlar* eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek sudur öğretisi analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda filozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yorumlama açmayı planlamaktadır. Son olarak Pythagorasçılara özgü *tetraktys* kavramı ışığında, söz konusu sudur sürecine dair matematiksel başka bir açıklama daha sunmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Plotinos, Metafizik, Sudur, Bir, Nous, Varlık.

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous, and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. The first of the metaphorical explanations can be summarized as the Aristotelian biological principle. That is, anything that reaches fullness must give rise to something else that comes after it. This is both a biological and a logical necessity. In this explanation, it can be said that Plotinus is trying to establish a similarity between the process of production and generation in living beings and the process of emanation from the One. The second metaphorical explanation is that the One is compared to objects such as light, fire, or snow. In this account, the self-existence of fire, light, and, snow represent the ontological state of the One. Parallel to these objects, the heat, brightness, and cold emanating from them represent the Nous. Plotinus attempts to establish a metaphorical approximation between the elements that emanate from these objects and Nous that emanates from the One. The first of the philosophical explanations, on the other hand, is based on the necessary reflex of contemplation. According to this, the Nous is a product of the necessary and unconscious contemplation of the One and arises as an indeterminate level of being as a result of this contemplation. This level, which can be called pre-entity, gains determination by turning to the One for contemplation and reaching nous-being. We have tried to highlight the second philosophical explanation as to the two-acts theory. This explanation relies primarily on Plotinus' account of the One as *dunamis panton*. The One is the productive power of all things as *dunamis panton*. The One as such can be interpreted as two kinds of activity. The first is the state of activity in itself, in its essence, which is defined as *energeia tes ousias*. The second is the state of activity [*energeia ek tes ousias*] that comes from its essence and expresses what it is to the other. These doctrines will be analyzed using extensive quotations from Plotinus' *Enneads*. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indefinable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives. Finally, in view of the Pythagorean *tetractys* concept, another mathematical explanation for this emanation process is presented.

Keywords: History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being.

Giriş

Plotinos'un felsefi sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felsefi bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz.¹ Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise filozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Ennedlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkış

Plotinos sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.² Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felsefi karşılıkla bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation-intişar*] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir akış anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Ennedlardaki* sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.³ Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen akış sürecinin aslında *Ennedlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için filozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nereden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.⁴ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felsefi sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde hazır ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁵ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen

¹ Örneğin suduru, yalnızca Bir'in zorunlu taşması cihetinden açıklayan Cevdet Kılıç, "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56. Suduru, bolluktan taşarak sürekli oluş cihetinden inceleyen Derya Aybakan Saliya, "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme", *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. Türeyişi, akıştaki diğer her şeyin kendisine yöneldiği kaynak cihetinden açıklayan Metin Bal, "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi", *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97. Suduru, yalnızca güneşten yayılan parlak bir ışık, sonsuz doğurma cihetinden açıklayan Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa Kitap, 2016), 342-346.

² John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

³ Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

⁴ Armstrong, "Emanation", 62.

⁵ Armstrong, "Emanation", 62.

kısımında, Plotinos'un felsefi sisteminin, Posidonius'un⁶ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁷

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin biresiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁸ Tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁹ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de *Mutlağı-İyi* koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeye ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyi'si Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.¹⁰

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olunabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklığındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden hafif tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹¹ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmanın yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında –ki

⁶ Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

⁷ Armstrong, "Emanation", 65-66.

⁸ Gnosis: ezoterik-batini pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

⁹ Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

¹⁰ Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına Şarka özgü Işık-Tanrı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı fikri öncelikle İdeaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

¹¹ Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değillesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4*'da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolaylımsız-doğrudan ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak söz edilebilir.¹²

Şimdi burada Bir'in '*neliği*' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle John Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten* de *mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹³ der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçi *noesis-einai* ayniyeti- varlığın ve dolayısıyla varolanın *Nous* ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden '*var-dır olmak*' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹⁴ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tariflerinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabilir' saptamasında bulunur.¹⁵ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁶

Plotinos'a göre O'nun basitlik-saflığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir İlk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit

¹² Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1, 1-14*; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1, 1-11*. Çalışma içinde yer alan *Enneadlar* çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV*: *Ennead*'ın sayısı; 2: *Ennead*'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

¹³ John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

¹⁴ Rist, *Plotinus*, 22.

¹⁵ Rist, *Plotinus*, 25.

¹⁶ Rist, *Plotinus*, 39.

bişenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, metafizik temellendirme perspektifinden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl olabiliyor bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁷ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyeye şöyle giriş yapar:

Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?¹⁸

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır:

Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardılar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsedmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-ı, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkarak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiahtır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşünüşü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruhtaki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüşdür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seynetmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmağını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seynetmesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolaylıdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştiahtır ve arzu kendisini türetendir ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluluktan ötürü kendiyledir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.¹⁹

Mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel aşağıda bulunanı var ederek sudurun açılması, aşama aşama Birlikten Çokluğa doğru inişi, beraberinde, bu sadır olanların geri dönüşü için de neredeyse kusursuz bir

¹⁷ Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Eskiye* 33/Güz (2016), 81.

¹⁸ *En. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); En. V, 4, 1, 28-40 (AÇ).*

¹⁹ *En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).*

simetri teşkil eder. Çünkü bu inişin, geri dönüşü-rücuu yani *epistrophesi* için de mezkûr aşamaların Bir yönünde kat edilmesi gerekir. Ruhun kendi içine dönerek kendindeki güzelliği fark etmesi ve bu dönüşüyle birlikte farketdiği tüm güzelliklerin, hayatın asli kaynağının Nous'da bulunduğunu ayırt etmesi ve en nihayet Nous aşkın Bir'le temasında adeta kendinden geçerek esrimesi mevcut sudur sürecinin toparlanması ve birleşimini hitama erdirir. Ruh, bu *epistrophe* süreci esnasında her defasında daha az mükemmel oluştan daha mükemmel olana doğru yükselen bir yol kat eder. Bu yolculuk her hipostazın kendinden daha üsttekine duyduğu sonsuz bir iştiağ ve özlemden ileri gelir ve en yüksek gayesini oluşturur. Dillon'a göre, Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel *bir başkayı* bilinçsiz erekle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşmüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf gayriihtiyari edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.²⁰ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünleşik olarak irdeleyelim.

Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmalıydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir ve düşünce, düşünüleni görür –Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde fiiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır –elbette bu bireşim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülenidir ve böylelikle aslında bir çift olması gerekir. Diğer taraftan düşünülen tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.²¹

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk ânın, belirlenmeyişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²² Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetemez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenemez. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeyişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/I evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/el Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un tümünü oluşturan Formlar vardır. Nous'un kendi bileşenleri Formlarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele '*paradigmaya*' göre –bakışını kesintisiz onda tutarak- fiziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik geleneğe özellikle İskender Afrodisi²³ ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulduğu vardır.²⁴ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

²⁰ Dillon, "Plotinus", 193-194.

²¹ *En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).*

²² Dillon, "Plotinus", 197.

²³ 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

²⁴ Dillon, "Plotinus", 197.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasına Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaklıktan, düşünülen-kavranır olmaklığa evrildiğini de hatırimızda tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin ortaya çıkarıcı gücü olduğu için kavranılırdır.²⁵

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler:

Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu İlk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendiyile ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁶ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldüğünden de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁷ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özünü birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkin orada vuku bulur. Şöyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkinliğinden (*teleioetes*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkarak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁸

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁹ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin

²⁵ *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

²⁶ 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

²⁷ Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

²⁸ *En. V, 4, 2, 20-53* (HÇ); *En. V, 4, 2, 13-37* (AÇ).

²⁹ Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizerek. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğü*nde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.³⁰ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin [var edici] gücü olmakla da tarif edecektir. Anlaşılan o ki, Plotinos burada *dunamis* ile *energeia* arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Özellikle *En. II, 5, 5'*in hemen başında potansiyel olanı, saf maddeyle bağıntısı içerisinde hiçbir şey olmamakla açıklar ve onu, ancak gelecekte olacağı olma halinin salt ertelenmiş bir iması-habercisi olmaktan ibaret görür. Fakat Bir ile bağıntılandırılan buradaki *dunamis*, böyle edilgen bir potansiyellik değil etkin türdendir.

Plotinos, *Enneadlarda* muhtelif yerlerde *dunamis panton* meselesini açıklamaya çalışır. Bunlardan belki de en vazih olanı *En. V, 3, 15'*de sunulandır. Filozof burada nasıl oluyor da Bir, tüm her şeyi [*holon* değil *pan*] kendinde barındırabiliyor ve nasıl oluyor da onlara asli kaynaklık-var edicilik teşkil edebiliyor diye sorar. Çünkü tüm şeyi bir şekilde imkân ve güç olarak Bir'e taşımak, Ona bir tür çokluk izafe ediyormuşuz gibi anlaşılmaya sebep olacaktır. Plotinos, burada tüm şeylerin Onda ayrılmış, ayrılmış olarak değil *dunamis-potency* halinde bulunduğunu söyler. Çünkü ayrışma ancak ikinci evrede, onların *Nous'da* etkinliğe [actuality] çıkmaları yoluyla yani rasyonel form ile ortaya çıkmaktadır. Fakat Bir'deki gücü-*dunamis*, maddedeki ve tekilerdeki gibi anlamamamız gerektiği ihtiarında bulunan filozof, maddedekini, ancak her şeyi kabul edici, üzerine alıcı salt münfail-maruz kalan bir kuvve-potansiyellik olarak görmemizi ister ve burada kesin bir kayıt düşer: Bu türden yani maddedeki gibi bir *dunamis*, ortaya çıkarmaya, meydana getirmeye kesinkes karşıttır der.³¹ Yani bunu bir örnekle açıklayacak olursak, maddedeki edilgen güç-*dunamis*, bir balçıktaki çömlek formunu kabul etme hali gibidir. Fakat fail güç, yani buradaki birincil kullanımıyla bir *energeia-etkinlik* ortaya çıkarma yetisidir ve bir parça balçığa, çömlek yahut testi formu kazandıracak çömlek ustasının haiz olduğu güç-*dunamis* gibidir. Dolayısıyla Plotinos'un *dunamis panton* tarifi, bu birincil kullanımı yani fail güç çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu mesele yani *dunamis-energeia* kavramlarının çift katmanlılığı başlı başına bir çalışma konusu olduğundan burada daha fazla girmek istemiyoruz. Çünkü bu kavramların yanında mecburen *hekseis, epidosis, entelekheia* kavramlarını da ayrıntılarıyla irdelemek gerekiyor.³² Ama aşağıda yer vereceğimiz alıntıdan da görüleceği üzere Bir'deki *dunamis*, Plotinos'un kullanmayı sevdiği ışık örneğindeki gibidir. Işık, yüzeyini ışıtıcağı ve böylelikle görmenin gerçekleşeceği şeyler olmamış olsa da o yine de kendinde-ışık, aydınlatma fail kuvvesini haizdir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile gayriiradi ilgisini, varolanla bağıntıyı başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin [var edici] gücüdür* [*dunamis panton*]; ilk olarak İkinci yani *Nous*, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşturma gelir ve İlk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü –çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, *Nous'dan* da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte *Nous'dan* öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan

³⁰ Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

³¹ *En. V, 3, 15, 40-55* (HÇ); *En. V, 3, 15, 27-38* (AÇ).

³² Aristoteles'in *dunamis* kavramının çift yönlülüğü yani fail kuvve-münfail kuvve kullanımı buna matuftur. Aristoteles o nedenle *Metafizik*'te fail kuvve için ısıtıcılığı kendinde barındıran sıcaklık örneğini kullanır [1046a 19-30]. Bu konuya dair, İbrahim H. Üçer'in çalışmasındaki özellikle ilk kısım fikir verici olabilir. Üçer'in tespitiyle: "Bilfiilliğin [energeianın] ilkesi, birinci bilkuvvelikte [*dunamisde*]; dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Oysa bu yaklaşım bir Yeni-Eflâtuncu için kabul edilebilir değildir, çünkü hareket ve sükûnun ilkesi olarak "doğa"yı mutlak fail konumuna yükseltir ve cevherî suret için maddi doğadan başka ilke tayin etmez. Plotinos ya da Yeni-Eflâtuncu Atina okulundan bir Şârih olsaydı, Aristotelesçi bu tutumu sadece fiziksel ilkeleri hesaba katan kapalı bir açıklama ve doğa mutlak failmiş gibi davranma stratejisi olarak yorumlar; metafizik ilkeleri hesaba katmadığı için eksik, doğayı mutlak fail konumuna çıkardığı için de yanlış bulunduğunu söylerdi." İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi *Dunamis*in Dönüşümü: 'İbn Sînâci Doğal İsti'dâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 46.

da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var-olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duyuşsal algının kendinden önce hazır bulunan duyuşlulara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yönelmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkânsız olur, çünkü bu suretler başka türlü nerden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir.³³

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekâlâ anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz refleksidir.³⁴ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³⁵ Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspektifi yani 'temaşanın zorunlu refleksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olamaz' sorusunu yönelterek sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olamadığı için ne ise öyle olmak zorunda mıdır?*³⁶

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Ennead*lardan metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [*anankaion*] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ile ateş yahut soğuk nesnelere ile kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizzat kendisi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağıllık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁷

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (energeia tes ousias) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik (energeia ek tes ousias) vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun fiilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁸ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁹ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [*sadır olanın*] çıkması mantıklı bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur

³³ *En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).*

³⁴ Rist, *Plotinus*, 67.

³⁵ Rist, *Plotinus*, 66.

³⁶ Rist, *Plotinus*, 68.

³⁷ Rist, *Plotinus*, 69.

³⁸ Rist, *Plotinus*, 70.

³⁹ Rist, *Plotinus*, 71-72.

olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle İyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıki bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu refleksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasındaki gücün sahibi olması ve buradan etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması fikrine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bilfiil mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.⁴⁰ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve sadır olanın etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkansızlığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.⁴¹ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşagısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.⁴²

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2'*de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir:

Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴³ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey ondandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekâlâ nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlılıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasıl etme, kökensel-asli bir türetme-hasıl etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. *Bu şekilde ortaya çıkan*, yeniden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan teması ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynısı Ruh için de geçerlidir.⁴⁴

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzerindedir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Yukarıda 19 nolu dipnotta *En. V, 1, 6'*dan yer verilen pasajla birlikte değerlendirilmesi gereken bu izah, bütünlüğe bir tutarlılık taşımaktadır. Orada mükemmel olanın özü gereği türeterek mükemmelliğinin sonucunda kendinden sonra geleni meydana getirmesi işlenirken, burada yine mükemmellikten ve doluluktan taşmanın bir mahsulü olduğu söz konusu edilmektedir. Ancak burada Plotinos, Bir'den çıkış bağlamında Varlık ile Nous arasında bir köprü kurmaktadır. Bir'in bolluğundan bu şekilde ortaya çıkan, Ona yönelmekte ve Onun tarafından adeta

⁴⁰ Rist, *Plotinus*, 76.

⁴¹ Rist, *Plotinus*, 77.

⁴² Rist, *Plotinus*, 78.

⁴³ Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

⁴⁴ *En. V, 2, 1, 1-24* (HÇ); *En. V, 2, 1, 1-17* (AÇ).

dolgunlaşmakta ve bakışını Ondan asla ayırmaksızın temasını gerçekleştirmektedir. Bu Ona yönelik temaşa, Nous'u oluşturmakta ve Nous'un bu kararlı hal üzere mukim bulunuşu ise Varlığı meydana getirmektedir. Nous bu şekilde dolgunluğa erdiğinden tıpkı Bir'e öykünürcesine kendinden sonra başkasını doldurmakta ve var etmektedir, yani Ruh. Ruh, Nous'un var edici gücünden, kudretinden bir taşmanın sonucudur. Nous ile Ruhun yaratıcı kudretinin arasındaki tek fark ise, Ruhun Nous'un aksine kararlı hal üzere kaim olmayıp hareketli oluşudur. Ruh hem Nous'a, hem kendinden aşağıya fizik aleme dönüktür. O nedenle kâh bitkide, kâh hayvanda, kâh insanda bedenle cismani ortaklığa girer ve çokluğa maruz kalır. Elbette Ruhun Nous'a dönük ve kendini onu temaşaya vakfettiği haldeki bulunuşunun, kendi en yüksek gayesini tamamlamaya yönelik bir etkinlik olduğunu yeniden söylemeye gerek görmüyoruz. Fakat kendini yukarıya değil de aşağıya dönük kılışı Ruh için bir inkırazdır. O nedenle Plotinos'a göre Ruh, Nous'a dönük olduğu kadarıyla bütün ve kendisi, Nous'dan dışarıya dönük olduğu kadarıyla bölünmüş ve kendinden ayrı düşmüş olur.⁴⁵

Serimlenen bu hat, filozofun sudur öğretisini açıklamak için başvuru belki de en popüler çözümdür. Popülerliği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişendir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar *rahatlatıcı* dahası ne kadar *zahmetsiz* olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküğü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevkii kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılgan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmiş olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekâna-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı *verde* kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söyledikimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekânda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekânda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilir. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak *hiçbir yerin olmadığı* yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir ara-yerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey üretmez-

⁴⁵ En. V, 3, 7, 36-40 (HÇ); En. V, 3, 7, 25-30 (AÇ).

ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴⁶

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴⁷ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmayı daha da Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa filozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilirdir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşınması da belirli bir ölçüde ona dair fikir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁸ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-dir ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak *bir* ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁹ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

⁴⁶ En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

⁴⁷ Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021), 85-119.

⁴⁸ Mehmet Sait Reçber, "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

⁴⁹ Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekâlâ belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-İyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenios'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı [sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye için halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenios'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibarıyla kesinkes farklıdır, çünkü İlk yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenios'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına hâlel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinos*, 195. Numenios ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, "Plotinos'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye* 35 (Güz 2017), 126-130.

Plotinos, *En. V,1'*de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder:

Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskûn olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous'dan aldığı için sadece ama sadece Nous'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akı, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tekmilini-istikmalini yine ancak Nous'dan elde eder, Nous'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet Nous'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilir olan. [...] İşte Nous'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un Nous'dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir.⁵⁰

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikte karşı karşıyız: Plotinos'un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem filozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]jusianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, filozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: ı) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, ıı) Öz olarak *Usia* (Essenz), ııı) asıl gerçeklik olarak *Usia*. Bunların her biri en temelde tek *Bir* *Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde *Usia*, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir *Usia* ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı *Usia*.⁵¹ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un *Usia* sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik –ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir *Usia*, Grekçede filozofların kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir *Usia* sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla *Usiadır*. Ama Nous, (Intellekt) yahut öz de (Essenz) *Usiadır*, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da *taşıyıcısıdır*. Son olarak idealar alemi de *Usiadır*, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, *taşır*. Son tahlilde Hıristiyan

⁵⁰ *En. V, 1, 3, 10-37 (HÇ); En. V, 1, 3, 8-25 (AÇ)*

⁵¹ Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

telis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak filozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hupostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁵²

Nous, Plotinos'un felsefi sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden aslı, hakiki kaynağı olarak takdim edilir:

Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olma haklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doygunluğun-müstağniliğin ve nous tanrısı⁵³ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akli, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir.⁵⁴

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, *-hen/holon/meros* bağlamında- hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümülüğünü/tümelliğini yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibarıyla, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmaktadır.⁵⁵

Plotinos'un sayılar üzerine kaleme aldığı Ennead metninden bağımsız olarak burada Pythagorasçı *dörtlülük* açılımına da müracaat edebiliriz. *Tetraktys* olarak bilinen ve Pythagorasçılarının üzerine and içtiği bu açılım 1, 2, 3 ve 4 sayısının hem toplamı hem de özel bir kombinasyonudur.⁵⁶ 1 (Monad) + 2 (Dyad) + 3 (Triad) + 4 (Tetrad) = 10 (Decad). Şimdi Pythagorasçılarda 1, mutlak bir olarak noktayı; 2, iki tane 1 noktanın bileşkesi olarak doğruyu; 3, üçgen yüzeyi; 4 ise cismi-kareyi oluşturmaktadır.⁵⁷ Aristoteles'in *Metafizik* 986a 22'de de belirttiği üzere bunlar aynı zamanda bir karşıtlar dizgesidir: 1, sınırlı-sınırsız; 2, tek-çift; 3, bir-çok; 4, sağ-sol.⁵⁸ Buradan bakıldığında Plotinos'un Bir'i mutlak Bir, Nous'u Bir-Çok ve Ruh'u Bir ve Çok, Maddeyi ise Çokluk olarak

⁵² Drews, *Plotin*, 136.

⁵³ Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doygunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

⁵⁴ *En. V, 1, 4, 12-25 (HÇ); En. V, 1, 4, 8-17 (AÇ)*.

⁵⁵ Dillon, *Plotinus*, 197-198.

⁵⁶ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E. Akça (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 231-234.

⁵⁷ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2007), 1470.

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 26.

tanımlaması da anlaşılır olmaktadır.⁵⁹ Örneğin Cornford'a göre söz konusu bu tetraktys açılımı, Bir'den çokluğun türeyişini sembolize etmektedir.⁶⁰

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtirafları*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir:

İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kâh bir Sokrates olarak, kâh bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] vardır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olmaktadır. O alemden her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünülme suretiyle de var olan da kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder.⁶¹

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta [*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşünüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik –çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranılam [kosmos noetos] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁶²

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklayamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözümlenmeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁶³ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkânı ve gücü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey

⁵⁹ Hüseyin Aydoğan, "Akıl Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 83-90.

⁶⁰ Lynn Vivien Hubbard, *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution* (Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017), 39.

⁶¹ *En. V, 1, 4, 26-39 (HÇ); En. V, 1, 4, 18-29 (AÇ);*

⁶² Dillon, *Plotinus*, 199-200.

⁶³ Heinemann, *Plotin*, 149.

olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açıklaması ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁶⁴ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemi görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁶⁵ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in kendinde ne olduğunu karanlıkta bırakmaktadır.⁶⁶

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: ı) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ıı) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, ııı) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, ıv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁶⁷ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir *Bir* mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir.⁶⁸ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmağına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, her şeyin gücü olmaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu güç içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir güç, boş bir imkansızlık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ousia* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20'*den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, cevher olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevketmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazı etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmeli olan da noksan olacaktır. Mamafih eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine halel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, cevherden daha

⁶⁴ Heinemann, *Plotin*, 150.

⁶⁵ Heinemann, *Plotin*, 150.

⁶⁶ Heinemann, *Plotin*, 151.

⁶⁷ Heinemann, *Plotin*, 249.

⁶⁸ Heinemann, *Plotin*, 250.

mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır.”⁶⁹ Plotinos burada Bir’e bir istisna tanıyor⁷⁰ ve Bir’in bu özel hali başka bir şeyle yakınlştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında cevherden önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranişı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmetedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir’in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyile varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Varlık-Olmayanla (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlemeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁷¹ Heinemann’a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁷² Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir’in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁷³ Son olarak tek Tanrı’yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir’i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir’i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos’un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan ‘sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak’ ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁷⁴ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu ‘kendi kendiliği’ bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı’nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılamaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁷⁵

Sonuç

Plotinos’un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretme metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felsefi perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felsefi bir açıklamamış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, sonuncu açıklamayı kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir filozofun olmasına borçlu. Burada dört açıklama arasında bir kıyasta bulunuyor gibi gözükabiliriz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyormuş gibi anlaşılacak istemeyiz. Hatta onlar, belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir. İki ayrı benzetme üzerinden açıklanan sudur, bize sadece bu sürecin neliğine dair bir yakınlştırma sağlayarak hayal gücümüzü harekete geçirmeyi amaçlıyor gibi görünüyor. Felsefi yönü ağır basan ve bizi felsefeye düşünmeye sevk eden diğer iki açıklamadan özellikle ikili etkinlik teorisinin ve Bir’in *dunamis panton* oluşunu esas alarak varlık-to on

⁶⁹ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁷⁰ krş. Karakaya, “Yunanlı Şeyh”, 83.

⁷¹ Heinemann, *Plotin*, 251.

⁷² Heinemann, *Plotin*, 252.

⁷³ Heinemann, *Plotin*, 253.

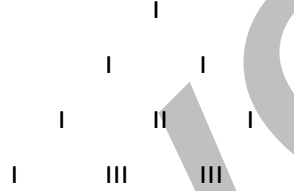
⁷⁴ Heinemann, *Plotin*, 291.

⁷⁵ Heinemann, *Plotin*, 291.

ve oluş-*genesis* arasındaki ilişkiyi kurmamızı sağlayan bu izahın, Grek rasyonalizm geleneğini sürdürme çabası taşımakla daha makul görüldüğünü belirtebiliriz. Bu izah, ilki *ousia-energeia* özdeşliği, ikincisi ise *ousiadan* sadır olan *energeia* ayırımı yapmakla Bir'den sonra geleni, bu ikinciyle ilişkide tutarak açıklamaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Bir'deki *dunamis panton'un*, *dunamin ateles*-eksik güç olmayışı, bilakis *dunamin teleian*-tam güç oluşu da bu etkinlik teorisini tamamlamaktadır. Çünkü Bir'deki her şeyin fail bilkuvveligi, ilk olarak Nous'da yetkin etkin hale gelmekte, varlık kazanmakta ve Nous her şeyin böylece ilk asli yaşamına kavuştuğu bir evreyi bize sunmaktadır. Çünkü metin içinde de işaret ettiğimiz üzere Plotinos'a göre Bir'deki bu güçlerin ayrılarak mükemmel etkinliğine eriştiği ilk evre Nous'dur.

Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmişinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı metafizik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olandır diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gözükelim. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha az yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha az yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asıl irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak çalışma içerisinde yer verdiğimiz Pythagorasçı *tetraktys* açılımı ile sudur öğretisine dair matematiksel bir yakınlaştırma sağlayabiliriz:



Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü çalışma içinde de belirttiğimiz üzere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan, maddi alemini ise çokluk olarak takdim eder. Bir'in Birliği (monad) açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimiz üzere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, özdeşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı tarifle İkilik değil bir Çift-lik (dyad) taşımaktadır. Fakat özdeşliği kendinde kaimdir. Çünkü Nous'da taşınanlar, aynı anda hem parça-*meros* hem de bütün-*holon* olarak hakiki özdeş varlığa sahiptirler. Dolayısıyla tıpkı iki noktanın oluşturduğu doğru gibidir. Orası sonsuzlukta ve değişmezliktedir. Dolayısıyla iki noktanın başı ile sonunun, aynı anda hem son hem de baş olduğunu tasavvur edebiliriz. Bu, çalışmada zikrettiğimiz üzere onun doluluğuna ama mutlak ayrışmanın olmayışına denk düşmektedir.

İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun –Evren Ruhu ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü dizgede (triad) görünürliğe geliyor. Burası Nous'daki sürekli bütünlüğün düşük bir kopyası süresiz bütünlüğün, dolayısıyla zamanın ortaya çıktığı evredir. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir filozof. Ruh tekil bedenlenmesi dolayısıyla çokluğa; ancak Evren Ruhu olarak Nous'a yakınlığıyla Birliğe sahiptir. Üç nokta ve doğrudan müteşekkil mükemmel yüzey olarak üçgen hali, zemini itibariyle maddi aleme, zirve noktası itibariyle Nous ve Bir'e uzanmaktadır. O ilk ihtilafın dolayısıyla ikiliğin çıktığı yerdir. Platon'un *Phaidros*'undaki *iki* atla çekilen araba istiaresindeki gibi zıtlık ve karşı koymanın vuku bulduğu yerdir. *Me on* ile bağlantısı içerisinde çokluk alemini denilen maddi dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekiliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilir olmağı ve bundan ötürü yanıltıcılığa denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu –özellikle Gades'li Moderatus (MS. 50-100) etkisi- olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66. <https://doi.org/10.1093/mind/XLVI.181.61>
- Aybakan Saliya, Derya. "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme". *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. <https://doi.org/10.20981/kuufefd.30589>
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021.
- Aydoğan, Hüseyin. "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 78-93.
- Bal, Metin. "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi". *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97.
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204. <https://doi.org/10.1017/S0017383500024177>
- Dreus, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Kitap, 2016.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. E. Akça. İstanbul: Kabalca Yayınları, 2011.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- Hubbard, Lynn Vivien. *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution*. Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Eskiyesi* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kılıç, Cevdet. "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2007.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder vd. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Porphyrios. "Plotinos'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyesi* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78. https://doi.org/10.1501/llhfak_0000001014

Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.

Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: 'İbn Sînâcî Doğal İstî'dâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74.
<https://dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0016>

Eskiye



ISSN 1306-6218 e-ISSN 2636-8536
Eskiyeeni
Founded in 2006-ANKARA/TURKEY

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"

19/03/2022

YAYIN KURULU KARARLARI

Karar-1

Eskiyeeni (1306-6218) dergisinin 20 Mart 2022 tarihli 46'ncı sayısında hakem değerlendirmesinde geçen aşağıda belirtilen makalelerin yayımlanmasına karar verilmiştir.

Üniversitelerdeki Bilimsel Yayıncılığın Kalite Süreçlerindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme	Araştırma Makalesi	Rifat TÜRKEL
Oryantalistlerin Mâtürîdîlik Algısı: Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen Örneği	Araştırma Makalesi	Mehmet Akif CEYHAN
Nidâ'dan Takiyye'ye: Nusayrî-Alevî İnancında Nidâ ve Takiyye Uygulaması	Araştırma Makalesi	Reyhan ERDOÇDU BAŞARAN
Şintoizm'deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi	Araştırma Makalesi	Halil İbrahim ŞENAVCU
Değerlerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade Eylem	Araştırma Makalesi	Emrullah KILIÇ
Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine	Araştırma Makalesi	Hüseyin AYDOÇAN
ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAÇLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ	Araştırma Makalesi	Mustafa Bilal ÖZTÜRK
İBN KEMÂL'İN VÜCÛD RİSÂLESİ'NİN ALİ NİHAD TARLAN TARAFINDAN YAPILAN OSMANLICA TERCÜME EŞLİÇİNDE İNCELENMESİ	Araştırma Makalesi	Mustafa Salim GUVEN
el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi	Araştırma Makalesi	Muhammed BEDİRHAN
Mûsikî Nazariyatı Tarihinin Keşfedilmemiş Bir Siması: Allâme Kutbuddîn Şîrâzî	Araştırma Makalesi	Sema DİNÇ, Ahmet ÇAKIR

Siyasî İkbâl Uğruna Hadis Uydurma Teşebbüsü: Halife el-Mu'tazid-Billâh Örneği	Araştırma Makalesi	Mustafa TANRIVERDİ
Kur'ân'ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiilerin Korunmuşluğu Üzerine	Araştırma Makalesi	Aslan ÇITIR
Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî'nin Yaklaşımı	Araştırma Makalesi	Ali KAYA
Âhirete Ait Ödül ve Cezanın Kur'ân'da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi	Araştırma Makalesi	Bekir YILDIRIM
Şeyh Hâmid-i Velî'ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar	Araştırma Makalesi	Mahmut ULU
Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines	Kitap İncelemesi	Hesna Serra AKSEL

Karar-2

Hakem değerlendirmesinden geçen aşağıdaki belirtilen makalelerin ise 20 Eylül 2022 tarihli 47'nci sayıda yayımlanmasına karar verilmiştir.

Immanuel Kant Bir Faydacı Olabilir mi?: Kant'ın, Deneyci Ahlâk Teorilerine Yönelik Eleştirileri	Araştırma Makalesi	Hümeyra ÖZTURAN, Fatıma GÜNER
Muhammed Âbid el-Câbirî'nin 'Üç Bilgi Sistemi Teorisi' Üzerine Eğitimsel Bir Analiz	Araştırma Makalesi	Fatih İPEK
Ayrık Beyin Vakalarından Teslise Yol Çıkar mı?	Araştırma Makalesi	Aykut Alper YILMAZ
Osmanlı Hukukunun Afgan Hukukuna Etkisi: Ceza ve Medeni Kanunları Örneği	Araştırma Makalesi	Mehterhan FURKANİ
The Meanings of the Preposition "Bel" in the Qur'ân and the Problem of Its Translation into Turkish	Araştırma Makalesi	Servet DEMİRBAŞ

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hiposta2 Sisteminin DüZeni ÜZerine**Hüseyin Aydoğın_ Sorumlu Ya2ar/Corresponding Author**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi (ROR ID: 04ttnw109)
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious
Studies, Department of Logic, Sakarya/Turkey
haydogan@sakarya.edu.tr | ORCID: 0000-0001-9125-5663

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus**Abstract**

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous, and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. The first of the metaphorical explanations can be summarized as the Aristotelian biological principle. That is, anything that reaches fullness must give rise to something else that comes after it. This is both a biological and a logical necessity. In this explanation, it can be said that Plotinus is trying to establish a similarity between the process of production and generation in living beings and the process of emanation from the One. The second metaphorical explanation is that the One is compared to objects such as light, fire, or snow. In this account, the self-existence of fire, light, and snow represent the ontological state of the One. Parallel to these objects, the heat, brightness, and cold emanating from them represent the Nous. Plotinus attempts to establish a metaphorical approximation between the elements that emanate from these objects and Nous that emanates from the One. The first of the philosophical explanations, on the other hand, is based on the necessary reflex of contemplation. According to this, the Nous is a product of the necessary and unconscious contemplation of the One and arises as an indeterminate level of being as a result of this contemplation. This level, which can be called pre-entity, gains

Yayın _ Published: 20 Mart/March 2022

Kabul _ Accepted: 20 Şubat/February 2022

Geliş _ Received: 14 Aralık/December 2021

Değerlendirme _ Peer Review: Dış Bağımsız _ 5externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları _ Peer Review Reports:.....

Atıf _ Citation: Hüseyin Aydoğın, "Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hiposta2 Sisteminin DüZeni ÜZerine = On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus", *KsBişiyeni* 46 (Mart/March 2022), 89–118.<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1050804>

© Hüseyin Aydoğın _ CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

determination by turning to the One for contemplation and reaching nous-being. we have tried to highlight the second philosophical explanation as to the two-acts theory. This explanation relies primarily on Plotinus' account of the One as *dunamis panton*. The One is the productive power of all things as *dunamis panton*. The One as such can be interpreted as two kinds of activity. The first is the state of activity in itself, in its essence, which is defined as *energeia tes ousias*. The second is the state of activity [*energeia ek tes ousias*] that comes from its essence and expresses what it is to the other. These doctrines will be analysed using extensive quotations from Plotinus' *Enneads*. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indefinable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of Nous from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives. Finally, in view of the Pythagorean *tetractys* concept, another mathematical explanation for this emanation process is presented.

Keywords

History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, Nous, Being

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hiposta2 Sisteminin Dü2eni Ü2erine

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedan taşarak ontolojik bir hiyerarşi di2gesi oluşturur. Bunlar Bir, Nous ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hiposta2 olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmeyi amaçlar. İki ayrı metaforla i2ah, iki de ayrı felsefi i2ah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturur. Metaforik i2ahlardan ilki, Aristotelesçi biyolojik ilke olarak özetlenebilir. Yani kendi olgunluğuna erişen her şey, mutlaka kendinden sonra gelecek bir başka şeyi üretmeli, meydana getirmelidir. Bu biyolojik bir zorunluluk olduğu kadar aynı zamanda mantıki bir zorunluluktur da. Plotinos'un bu açıklamada, bir tür canlılara özgü üreme ve üretme süreciyle Bir'den ortaya çıkan sudur süreci arasında benzerlik kurmaya çalıştığı söylenebilir. İkinci metaforik i2ah ise Bir'in ışık, ateş yahut kar gibi nesnelere benzetilmeye çalışılmasıdır. Bu açıklamada, ateşin, ışığın ve karın kendi özündeki varlığı Bir'in ontolojik durumunu temsil etmektedir. Bu nesnelere paralel olarak onlardan yayılan sıcaklık, parlaklık ve soğukluk ise Nous'u temsil eder. Plotinos bu nesnelere yayılan unsurlar ile Bir'den sudur eden Nous arasında metaforik yakınlaştırma tesis etmeye çalışır. Diğer tarafta felsefi i2ahlardan ilki, temaşanın zorunlu refleksi açıklamasına dayanır. Buna göre Nous, Bir'in zorunlu ve bilinçsiz temaşasının bir ürünüdür ve bu temaşanın sonucunda belirlenmemiş bir varlık düzeyi olarak ortaya çıkar. Pre-entite denilebilecek bu düzey, daha sonra Bir'i temaşa etmeye yönelerek belirlenim kazanır ve Nous olmayı elde eder. İkinci felsefi i2ahı, çifte etkinlik teorisi olarak öne çıkarmaya çalıştık. Bu i2ah, öncelikle Plotinos'un Bir'i *dunamis panton* olarak

takdim edişine dayanır. Bir, dunamis panton olarak her şeyin var edici fail gücüdür. Bir, bu haliyle iki türlü etkinlik olarak yorumlanabilir. İlki kendinde, özünde barındırdığı etkinlik halidir ki *energeia tes ousias* olarak tanımlanır. İkincisi ise özünden sadır olan etkinlik halidir [*energeia ek tes ousias*] ve başkası için ne olmayı ifade eder. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un *Knneadlar* eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek sudur öğretisi anali2 edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda filo2ofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanama2 olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı Zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yoruma açmayı planlamaktadır. Son olarak Pythagorasçılara özgü *tetraštys* kavramı ışığında, söz konusu sudur sürecine dair matematiksel başka bir açıklama daha sunmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Plotinos, Metafi2ik, Sudur, Bir, Nous, Varlık

Giriş

Plotinos'un felsefi sisteminin, sudur[*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hiposta2ların di2ilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Knneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felsefi bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *Kn. Y, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında söz2 edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha ö2lü ve yakından okuma imkanı buluru2.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda ba2ı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz.¹ Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise filo2ofun açıklama amacıyla verdiği ben2etmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Knneadlar*'da başka açıklamalar ve ben2etmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan

¹ Örneğin suduru, yalnızca Bir'in zorunlu taşması cihetinden açıklayan Cevdet Kılıç, "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56. Suduru, bolluktan taşarak sürekli oluş cihetinden inceleyen Derya Aybakan Saliya, "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme", *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. Türeyişi, aklıdaki diğer her şeyin kendisine yöneldiği kaynak cihetinden açıklayan Metin Bal, "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi", *Doğu Bats* 50 (2009), 87-97. Suduru, yalnızca güneşten yayılan parlak bir ışık, sonsu2 doğurma cihetinden açıklayan Çiğdem Dürüşken, *Antiİççağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa Kitap, 2016), 342-346.

çok daha fa2lası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü akademik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceği2.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkış

Plotinos sisteminin en temelde bir hiposta2lar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merke2li daireler şeklinde olduğunu da belirtmemi2 gerekir.² Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felsefi karşılıkla bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation*-intişar] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana ö2sel bir a2ss anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Knneadlardaki* sistemini ö2etleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.³ Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen a2ss sürecinin aslında *Knneadlarda* bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için filozofun *Kn. YI, 7*'de 2ikrettiği dört dörtlük ben2etmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merke2 noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımada hiçbir şekilde kayba uğramayan o merke2 nokta, kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merke2deki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nerden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.⁴ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felsefi sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merke2 kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merke2, bertaraf edilecek olursa, artık *emanationdan* söz edilemez, burada artık sadece içkin bir 'her an her yerde ha2ır

² John Dillon, "Plotinus at work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

³ Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

⁴ Armstrong, "Emanation", 62.

ve na2ır olma' [*immanent omnipresence*] hali sö2 konusudur.⁵ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felsefi sisteminin, Posidonius'un⁶ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁷

Sö2ünü ettiğimi2 Plotinosçu hiposta2lar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı di2ge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu di2ge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yü2yılıda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve 3arki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin biresiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yü2yıldan sonra insanlar septisi2me yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁸ Tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlaßla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁹ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20–M.S. 50) bulabileceğimi2i belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma [*eidōs*] ayırmış, formu yukarılara çıkarak onun üzerine de Mutlağı–İyiye koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeyle ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu 2irveden iniş, Yahudiliğe ö2gü yaratılışla ö2deleştirecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyisi Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.¹⁰

⁵ Armstrong, "5manation", 62.

⁶ Apamealı Posidonius: MÖ 135–MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

⁷ Armstrong, "5manation", 65–66.

⁸ Gnosis: e2oterik–batını pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya–aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fa2lasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşss* adıyla bilinen ünlü u2un 5nnead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden ba2ı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

⁹ Frit2 Heinemann, *9lotin: Forschungen über die plotinische Frage, 9lotins Kntwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6–7.

¹⁰ Heinemann, *9lotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına şarka ö2gü Işık–Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyu? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini u2laştırma diyeme2 miyi? U2laşıp u2laşmayacağı hatta u2laştırılacaksa ne kadar başarılı olabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklığındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden hafif tabirle *Bohya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹¹ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmamanın yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında –ki bunlara ileride yer vereceği– bu ısrarın ve başarısızlığın altını çiziyor ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değillesini kendinde taşıyor: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bize ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *Bemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa ha2ırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İİB ve Ondan SonraŞı* adlı *Kn. Y, 4'* da bu sudur sürecine dair eğer ilk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayimsız–doğrudan ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir dü2enden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünre göre; *İİB*, basit–saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış–katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde ha2ır bulundurabilecek şekilde hakiki–asli Bir olan olarak olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *YarlıŞın-Ötesinde-Olan* olarak söz edilebilir.¹²

Tanrı fikri öncelikle ideaların duyular üstü alemini yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından u2aklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine–düşüncesine dönüşmüştür.

¹¹ Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201–202.

¹² Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Knhead V*, 4, 1, 1–14; Plotinus, *The Knheads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge:

3imdi burada Bir'in 'neliği' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemi2 için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamı2 gerekmektedir. O nedenle John Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o Zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçeksten* de *mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹³ der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçi *noesis-einai* ayniyeti- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden 'var-dır olmaß' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹⁴ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tariflerinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığsıns* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabilirdi' saptamasında bulunur.¹⁵ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*Kn. Y, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğer-i-başkası söz konusu olamaz.¹⁶

Plotinos'a göre O'nun basitlik-saflığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir ilk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. 3imdi Bir'in bu aşkınlığı, metafizik temellendirme perspektifinden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememi2in gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl *olabiliyor* bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular,

Harvard University Press, 1989), *Knnead* V, 4, 1, 1-11. Çalışma içinde yer alan 5nneadlar çevirileri, tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *Kn. IV*: 5nnead'ın sayısı; 2: 5nnead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası. Yani kısaca: *Kn. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağı2: Plotinus, *The Knneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

¹³ John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

¹⁴ Rist, *Plotinus*, 22.

¹⁵ Rist, *Plotinus*, 25.

¹⁶ Rist, *Plotinus*, 39.

Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açma2ların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimi2 ışık-parlaklık metaforundan¹⁷ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimi2 öğretiyeye şöyle giriş yapar:

Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumu2 üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etme2, tatmin olma2 ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsu2luğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etme2 mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?¹⁸

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır:

Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parlıdayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardılar. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsedmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-Is, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkarak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzuyu, iştiyaktır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsu2 olgun ve sonsu2 dolgun olan mükemmel şey sonsu2ca ve sonsu2 bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşükte olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olanından başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duyma2-

¹⁷ Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Zeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *Ksbiyeni* 33/Gü2 (2016), 81.

¹⁸ *Kn. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); Kn. V, 4, 1, 28-40 (AÇ).*

ken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşünüşü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruh-taki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüşdür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seymek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmaklığını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seymesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşme; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunma ve onun seyri dolayımıdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştia ve arz kendisini türetendir ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve üretilen zorunluluktan ötürü kendiyedir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.¹⁹

Mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel aşağıda bulunanı var ederek sudurun açılması, aşama aşama Birlikten Çokluğa doğru inışı, beraberinde, bu sadır olanların geri dönüşü için de neredeyse kusursuz bir simetri teşkil eder. Çünkü bu inışın, geri dönüşü-rücuu yani *epistrophesi* için de mezkûr aşamaların Bir yönünde kat edilmesi gerekir. Ruhun kendi içine dönerek kendindeki güzelliği fark etmesi ve bu dönüşüyle birlikte farketdiği tüm güzelliklerin, hayatın asli kaynağının Nous'da bulunduğunu ayırt etmesi ve en nihayet Nous aşkın Bir'le temasında adeta kendinden geçerek esrimesi mevcut sudur sürecinin toparlanışı ve birleşimini hitama erdirir. Ruh, bu *epistrophe* süreci esnasında her defasında daha az mükemmel oluştan daha mükemmel olana doğru yükselen bir yol kat eder. Bu yolculuk her hiposta2ın kendinden daha üsttekine duyduğu sonsuz bir iştia ve ölçemden ileri gelir ve en yüksek gayesini oluşturur. Dillon'a göre, Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel *bir basbas* bilinçsizlikle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşmüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf gayriihtiyari edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünseliği ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar di2isi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acıdır ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.²⁰ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu bira2 daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünleşik olarak irdeleyelim.

¹⁹ *Kn. V, 1, 6, 40-76 (HC); Kn. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).*

²⁰ Dillon, "Plotinus", 193-194.

Türeten bi22at Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmaydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona ben2er olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bi22at Nous olmalıdır. Peki Nous, niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir ve düşünce, düşünülene görür -Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülene sayesinde fiiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülene elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı Zamanda bir bireşim haline dayanır -elbette bu bireşim ancak Nous'a ö2günlük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı Zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmaklığı taşır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.²¹

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk ânın, belirlenmemişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek ka2anır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür ö2-yönelimdir.²² Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetmez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklene2. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmemişlik taşıması mecburidir; ancak ö2-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/1 evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/bütün Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un bütünü2nü oluşturan idealar vardır. Nous'un kendi bileşenleri İdealarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik ka2anmaktadır. Çünkü Demiurgos hali ha2ırda mevcut sonsuz bir modele '*paradigmaya*' göre -bakışını kesintisi2 onda tutarak-fiziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²³ ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulduğu vardır.²⁴ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoru2.

²¹ *Kn. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); Kn. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).*

²² Dillon, "Plotinus", 197.

²³ 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü (*arif Commentator*).

²⁴ Dillon, "Plotinus", 197.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasına Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek ka2anmasından) ileri gelmektedir. Buna ileride değineceği2. 3imlilik soruşturmasını2 sürdürüelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmalıklardan, düşünülen-kavranır olmalığa evrildiğini de hatırlımı2-da tutalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin ortaya çıkarıcı gücü olduğu için kavranılırdır.²⁵

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bi2i bekler:

Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu ilk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsi2 sayılama2, Zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp u2aklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendile ve tüm şeyler de ondadır. O bi22at, kendi kendinin farkındalığıdır [ö2 farkındalığının içeriği yine bi22atihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelme2- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine ö2gü ö2ünde kalırken'²⁶ *olus-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğrama2. O, kavranır olarak bu kararlı hal ü2ere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *olusa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı Zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali ü2ere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? 5tkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfu2, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfu2 olan, aynı Zamanda Onun kendine ö2gü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak 2orunlulukla meydana gelmelidir.²⁷ Ateş örneğinde olduğu gibi: Böyle ki ateş, bir taraftan kendi ö2ünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi ö2üyle birlikte kökensel olarak

²⁵ *The Knneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

²⁶ 'in seiner eigenen wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 425 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

²⁷ Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan 2orunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bi22atihi kendisinden farklı olandır.

vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkın orada vuku bulur. Böyle ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özğü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkinliğinden (*teleioetes*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan mu2am bir güçten çıkarak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁸

Plotinos, bu ke2 bir tür Aristotelesçi *İBinci yetBinliB*²⁹ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.³⁰ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyör. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin [var edici] gücü olmakla da tarif edecektir. Anlaşılan o ki, Plotinos burada *dunamis* ile *energeia* arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Özellikle *Kn. II, 5, 5*'in hemen başında potansiyel olanı, saf maddeyle bağıntısı içerisinde hiçbir şey olmamakla açıklar ve onu, ancak gelecekte olacağı olma halinin salt ertelenmiş bir iması-habercisi olmaktan ibaret görür. Fakat Bir ile bağıntılandırılan buradaki *dunamis*, böyle edilgen bir potansiyellik değil etkin türdendir.

Plotinos, *Knneadlarda* muhtelif yerlerde *dunamis panton* meselesini açıklamaya çalışır. Bunlardan belki de en va2ih olanı *Kn. V, 3, 15*'de sunulandır. Filo2of burada nasıl oluyor da Bir, tüm her şeyi [*holon* değil *pan*] kendinde barındırabiliyor ve nasıl oluyor da onlara asli kaynaklık-var edicilik teşkil edebiliyor diye sorar. Çünkü tüm şeyi bir şekilde imkân ve güç olarak Bir'e taşımak, Ona bir tür çokluk

²⁸ *Kn. V, 4, 2, 20-53* (HÇ); *Kn. V, 4, 2, 13-37* (AÇ).

²⁹ Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *İBinci yetBinliB* kavramı kullanmadığının altını çiz2er. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimi2 kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafa2a etmektedir. Rudolf Sisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğü*nde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

³⁰ Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' 9problems and Solutions Concerning First 9principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

i2afe ediyormuşu2 gibi anlaşılmaya sebep olacaktır. Plotinos, burada tüm şeylerin Onda ayrılmış, ayrılmış olarak değil dunamis–potency halinde bulunduğunu söyler. Çünkü ayrışma ancak ikinci evrede, onların Nous'da etkinliğe [actuality] çıkmaları yoluyla yani rasyonel form ile ortaya çıkmaktadır. Fakat Bir'deki gücū–dunamisi, maddedeki ve tekilerdeki gibi anlamamamı2 gerektiği ihtarında bulunan filo2of, maddedekini, ancak her şeyi kabul edici, ü2erine alıcı salt münfail–maru2 kalan bir kuvve–potansiyellik olarak görmemi2i ister ve burada kesin bir kayıt düşer: Bu türden yani maddedeki gibi bir dunamis, ortaya çıkarmaya, meydana getirmeye kesin keskin karşıttır der.³¹ Yani bunu bir örnekle açıklayacak olursak, maddedeki edilgin güç–dunamis, bir balçıktaki çömlek formunu kabul etme hali gibidir. Fakat fail güç, yani buradaki birincil kullanımıyla bir *energeia*–etkinlik ortaya çıkarma yetisidir ve bir parça balçığa, çömlek yahut testi formu ka2andıracak çömlek ustasının hai2 olduğu güç–dunamis gibidir. Dolayısıyla Plotinos'un *dunamis panton* tanımı, bu birincil kullanımı yani fail güç çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu mesele yani dunamis–*energeia* kavramlarının çift katmanlılığı başlı başına bir çalışma konusu olduğundan burada daha fazla girmek istemiyorum. Çünkü bu kavramların yanında mecburen *heβseis*, *epidosis*, *enteleβheia* kavramlarını da ayrıntılarıyla irdelemek gerekiyor.³² Ama aşağıda yer vereceğimi2 alıntıdan da görüleceği üzere Bir'deki dunamis, Plotinos'un kullanmayı sevdiği ışık örneğindeki gibidir. Işık, yü2eyini ışıtaacağı ve böylelikle görmenin gerçekleşeceği şeyler olmamış olsa da o yine de kendinde–ışıktır, aydınlatma fail kuvvesini hai2dir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile gayriiradi ilgisini, varolanla bağını başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek a2.

5n üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin [var edici] gücüdür* [dunamis panton]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir ve ilk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk–Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağı–

³¹ *Kn. V, 3, 15, 40–55 (HÇ); Kn. V, 3, 15, 27–38 (AÇ).*

³² Aristoteles'in dunamis kavramının çift yönlülüğü yani fail kuvve–münfail kuvve kullanımı buna matuftur. Aristoteles o nedenle *Metafizik*'te fail kuvve için ısıtıcılığı kendinde barındıran sıcaklık örneğini kullanır [1046a 19–30]. Bu konuya dair, İbrahim H. Üçer'in çalışmasındaki özellikle ilk kısım fikir verici olabilir. Üçer'in tespitiyle: "Bilfiilliğin [energeianın] ilkesi, birinci bilkuvvelikte [dunamisde]; dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Oysa bu yaklaşım bir Yeni–5flâtuncu için kabul edilebilir değildir, çünkü hareket ve sükûnun ilkesi olarak "doğa"yı mutlak fail konumuna yükseltir ve cevherî suret için maddi doğadan başka ilke tayin etme2. Plotinus ya da Yeni–5flâtuncu Atina okulundan bir şârih olsaydı, Aristotelesçi bu tutumu sadece fi2iksel ilkeleri hesaba katan kapalı bir açıklama ve doğa mutlak failmis gibi davranma stratejisi olarak yorumlar; metafizik ilkeleri hesaba katmadığı için eksik, doğayı mutlak fail konumuna çıkardığı için de yanlış bulduğunu söylerdi." İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: 'İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyu' Anlayışı Ü2erine", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Arastırmaları Dergisi* 2/3 (5kim 2015), 46.

dan ötürü –çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur– en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı Zamanda Onun, Nous’dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous’dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak–mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var–olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir. Nous ve Var–olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duysal algının kendinden önce hazır bulunan duysulurlara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yöneltme2. Tam tersine Nous’un nesnelere, bi22at kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkânsı2 olur, çünkü bu suretler başka türlü nerden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla ö2deş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş Zamanlı halde olması da böyledir.³³

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en a2 Bir’in tanımlanama2 oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong’un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mev2ii şu şekilde tarif eder: Bir’den ortaya çıkış için harici bir Zorunluluğın olmadığı pekâlâ anlaşılabilir; ama dahili bir Zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin Zorunlu ve bilinçsi2 refleksidir.³⁴ Rist’in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu 5ros düşüncesinin oluşturduğu ü2erinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³⁵ Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi’den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong’un perspektifi yani ‘temaşanın Zorunlu refleksi’ açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir’in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu Zorunlu temaşa, Bir’in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunama2 olmalıdır. Dahası bu temaşa ‘ne ise öyle’ olmalıdır, çünkü Bir’in elinden başka olan [başkası] gelme2. Çünkü Zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, ‘neden başka türlü olama2’ sorusunu yöneltmek için sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkma2larının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olma2 isteme2*ste tamamen ö2gür müdür yahut Bir, başkası olamadığı için *ne ise öyle olma2 zorunda* mıdır?³⁶

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Knneadlardan* metin içi anali2lerle açıklamaya çalışır. Plotinos’un sudur için Zorunluluk [*anan2aion*] ibaresini kullanışını, ateş–sıcaklık yahut kar–soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous’un Bir’den ortaya çıkışı başka

³³ *Kn. V, 4, 2, 56–71 (HÇ); Kn. V, 4, 2, 38–50 (AÇ).*

³⁴ Rist, *9lotinus*, 67.

³⁵ Rist, *9lotinus*, 66.

³⁶ Rist, *9lotinus*, 68.

hiçbir şeyde görüntülenemeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ateş yahut soğuk nesnelere kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizzatı kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağlılık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁷

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (*energeia tes ousias*) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik (*energeia ek tes ousias*) vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılma olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun fiilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁸ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁹ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [*sadır olanın*] çıkması mantıki bir zorunluluk olarak görülmelidir. Şer bu sudur olmasa, ne iyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle iyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıki bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu refleksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasındaki gücün sahibi olması ve buradan etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması fikrine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ika2ı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bilfiil mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.⁴⁰ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve *sadır olanın* etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, Zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan

³⁷ Rist, *Plotinus*, 69.

³⁸ Rist, *Plotinus*, 70.

³⁹ Rist, *Plotinus*, 71-72.

⁴⁰ Rist, *Plotinus*, 76.

bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkanlılığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.⁴¹ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amacın bi2atihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.⁴²

Plotinos (*eylerin Birden Sonra Ortaya Çıksıslars ve Düzeni* adlı Kn. Y, 2'de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir:

Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴³ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey onandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekâlâ nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlılıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten a2ade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Şğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bi2at Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Ben2etme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-asli bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. *Bu seşilde ortaya çşşan, yeneden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat ediş Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan temaşası ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğü için O'na ben2er eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynıı Ruh için de geçerlidir.⁴⁴*

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma ü2erindir ve mükemmel olanın kendinden daha a2 mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Yukarıda 19 nolu dipnotta Kn. V, 1, 6'dan yer verilen pasajla birlikte değerlendirilmesi gereken bu i2ah, bütünleşik bir tutarlılık

⁴¹ Rist, *Plotinus*, 77.

⁴² Rist, *Plotinus*, 78.

⁴³ Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

⁴⁴ Kn. V, 2, 1, 1-24 (HÇ); Kn. V, 2, 1, 1-17 (AÇ).

taşımaktadır. Orada mükemmel olanın özü gereği türeterek mükemmelliğinin sonucunda kendinden sonra geleni meydana getirmesi işlenirken, burada yine mükemmellikten ve doluluktan taşmanın bir mahsulü olduğu söz konusu edilmektedir. Ancak burada Plotinos, Bir'den çıkış bağlamında Varlık ile Nous arasında bir köprü kurmaktadır. Bir'in bolluğundan bu şekilde ortaya çıkan, Ona yönelmekte ve Onun tarafından adeta dolgunlaşmakta ve bakışını Ondan asla ayırmaksızın temasını gerçekleştirmektedir. Bu Ona yönelik temaşa, Nous'u oluşturmakta ve Nous'un bu kararlı hal üzere mukim bulunuşu ise Varlığı meydana getirmektedir. Nous bu şekilde dolgunluğa erdiğinden tıpkı Bir'e öykünürcesine kendinden sonra başkasını doldurmakta ve var etmektedir, yani Ruh. Ruh, Nous'un var edici gücünden, kudretinden bir taşmanın sonucudur. Nous ile Ruhun yaratıcı kudretinin arasındaki tek fark ise, Ruhun Nous'un aksine kararlı hal üzere kaim olamayıp hareketli oluşudur. Ruh hem Nous'a, hem kendinden aşağıya fizik aleme dönüktür. O nedenle kâh bitkide, kâh hayvanda, kâh insanda bedenle cismani ortaklığa girer ve çokluğa maru2 kalır. Elbette Ruhun Nous'a dönük ve kendini onu temaşaya vakfettiği haldeki bulunuşunun, kendi en yüksek gayesini tamamlamaya yönelik bir etkinlik olduğunu yeniden söylemeye gerek görmüyoruz. Fakat kendini yukarıya değil de aşağıya dönük kılışı Ruh için bir inkırazdır. O nedenle Plotinos'a göre Ruh, Nous'a dönük olduğu kadarıyla bütün ve kendisi, Nous'dan dışarıya dönük olduğu kadarıyla bölünmüş ve kendinden ayrı düşmüş olur.⁴⁵

Serimlenen bu hat, filozofun sudur öğretisini açıklamak için başvurulan belki de en popüler çözümdür. Popüleriği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişendir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar rahatlatıcı dahası ne kadar zahmetsiz olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküğü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevki kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılğan en düşüncesi2 kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana

⁴⁵ Kn. V, 3, 7, 36-40 (HÇ); Kn. V, 3, 7, 25-30 (AÇ).

girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmiş olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi ö2 varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bi22at kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? 51bette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak u2aklaşama2, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekâna-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı yerde kalabileceğı gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanama2. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundur? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar u2anır, elbette mekânsal olması düşünüleme2 bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimi2 üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekânda bulunma2]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yaşayabilsin. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak *hiçbir yerin olmasızs* yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükseliş esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir ara-yerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere u2anarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar u2anır, onda kaybolma2. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetme2-ortaya çıkarma2 mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiğı ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴⁶

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. 51bette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliğı meselesi gibi- ba2ı açıklama zorlukları bulunmak-

⁴⁶ Kn. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); Kn. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

tadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴⁷ yeterince soruşturma yürüttüğümü2 için burada tekrar etmeyelim.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamı2ı başka bir açıdan derinleştirelim: Şöğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmısaydı dahası Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa filo2of böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanama2 olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. =ira Nous belirlenebilirdir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair fikir yürütmemi2e imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dsr yüklemi dahi Ona fa2lalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁸ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-*dir* ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoru2 kendimi2i. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak *bir* ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılabilir ilk ilke Nous'un u2laştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁹ 51-

⁴⁷ Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Adapa2arı: Değişim Yayınları, 2021), 85-119.

⁴⁸ Mehmet Sait Reçber, "Plotinos: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *AnŞara Üniversitesi İlahiyat Faşültesi Dergisi* 51 / 1 (2010), 59-78.

⁴⁹ Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyî ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekâlâ belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali ha2ırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle ba2ı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle u2laştırmaları gerekmiştir. Ba2ı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-İyî ile Ruh ve Fi2iki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğın Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğı bilinen Numenios'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiğı söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı [sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bi2atihi kendisi. Numenios'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyî ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *olus* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan ö2ü itibarıyla kesinkes farklıdır, çünkü İlki yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali ha2ırda Numenios'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünölen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun

bette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için Zaten Nous ve sonrakilerin mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *Kn. V,1'*de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder:

Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskûn olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous'dan aldığı için sadece ama sadece Nous'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akılı, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tekmilini-istikmalini yine ancak Nous'dan elde eder, Nous'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet Nous'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak Nous'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilcek olan. [...] İşte Nous'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş Zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un Nous'dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madd*e olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haldedir.⁵⁰

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematiklerle karşı karşıyayız: Plotinos'un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister isteme Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-

doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinos*, 195. Numenius ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *KsBiyeni* 35 (Güz 2017), 126-130.

⁵⁰ *Kn. V, 1, 3, 10-37 (HÇ); Kn. V, 1, 3, 8-25 (AÇ)*

Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hiposta2 öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal di2geyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hiposta2larının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı te2ahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem filo2ofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]usianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu =eus ile temsili esnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substan2], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, filo2ofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: ı) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, ıı) Ö2 olarak *Usia* (5ssen2), ııı) asıl gerçeklik olarak *Usia*. Bunların her biri en temelde tek *Bir* *Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde *Usia*, kendi için varolan cevher, hiposta2 olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir *Usia* ama aynı zamanda hiposta2 sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı *Usia*.⁵¹ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hiposta2 öğretilerine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un *Usia* sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik -ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hiposta2 formunda tek bir *Usia*, Grekçede filo2ofların kullandığı cevher, ö2 ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir *Usia* sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla Usiadır. Ama Nous, (Intellect) yahut ö2 de (5ssen2) Usiadır, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da *ta-ssyscsss*dir. Son olarak idealar alemi de Usiadır, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, *ta-ssr*. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hiposta2lar öğretilerine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak filo2ofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğinin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (ki-

⁵¹ Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Sugen Diederichs, 1907), 134-135.

şilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir Zarara uğrayacaktır.⁵²

Nous, Plotinos'un felsefi sistemine göre dünyada görüp görebileceğimizi her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünme2 varlıkların hepsinin birden asli, hakiki kaynağı olarak takdim edilir:

Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olmaklıklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katışıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsu2 bucaksız bir bilgelik ve sonsu2 bir yaşam olarak, doygunluğun-müstağniliğin ve nous tanrısı⁵³ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akı, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsu2 bir dinginlik içindedir; çünkü her şey 2aten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde hai2 ve kendi içinde mahfu2 tutarken neyi ar2ulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duyma2 çünkü kendisi 2aten tam mükemmel olandır. Haddi2atında her şeye kendinde sahip olduğu için 2aten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmile erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurma2. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de ka2anılmış değildir, çünkü o 2a-ten her şeyin sonsu2luğundadır ve bi2atihi sonsu2luğun ta kendisidir.⁵⁴

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, -hen/holonfmeros bağlamında- hem küllün cü2iyatına taksimi hem de aynı 2amanda küllün ec2asına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümlüğünü/tümelliğini yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı ö2ü itibariyle, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılma2 bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmaktadır.⁵⁵

Plotinos'un sayılar ü2erine kaleme aldığı 5nnead metninden bağımsız olarak burada Pythagorasçı *dörtlülüb* açılımına da müracaat edebiliriz. *Tetra2tys* olarak bilinen ve Pythagorasçıların ü2erine and içtiği bu açılım 1, 2, 3 ve 4 sayısının hem

⁵² Drews, *Plotin*, 136.

⁵³ Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doygunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sö2cüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşülen dipnota göre de ben2er metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. İlgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

⁵⁴ *Kn. V, 1, 4, 12-25 (HÇ); Kn. V, 1, 4, 8-17 (AÇ).*

⁵⁵ Dillon, *Plotinus*, 197-198.

toplama hem de özel bir kombinasyonudur.⁵⁶ 1 (Monad) + 2 (Dyad) + 3 (Triad) + 4 (Tetrad) = 10 (Decad). 3imdi Pythagorasçılarda 1, mutlak bir olarak noktayı; 2, iki tane 1 noktanın bileşkesi olarak doğruyu; 3, üçgen yüzeyi; 4 ise cismi-kareyi oluşturmaktadır.⁵⁷ Aristoteles'in *Metafizik* 986a 22'de de belirttiği üzere bunlar aynı zamanda bir karşıtlar di2gesidir: 1, sınırlı-sınırsız; 2, tek-çift; 3, bir-çok; 4, sağ-sol.⁵⁸ Buradan bakıldığında Plotinos'un Bir'i mutlak Bir, Nous'u Bir-Çok ve Ruh'u Bir ve Çok, Maddeyi ise Çokluk olarak tanımlaması da anlaşılır olmaktadır.⁵⁹ Örneğin Cornford'a göre söz konusu bu tetraktys açılımı, Bir'den çokluğun türeyişini sembolize etmektedir.⁶⁰

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve Zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtirafı*'ndaki pek ünlü Zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir:

İşte bu sonsuzluktan, Zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, Zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü Zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğin kâh bir Sokrates olarak, kâh bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her Zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir Zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, Zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olmaktadır. O alemden her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünülme suretiyle de var olan da kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder.⁶¹

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise Zamandır; Nous'un düşünüşü gidimli ol-

⁵⁶ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İllüstrasyonlar ve Pythagorasçılar*, çev. 5. Akça (İstanbul: Kocabalçı Yayınları, 2011), 231-234.

⁵⁷ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Zentuna (İstanbul: YKY, 2007), 1470.

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 26.

⁵⁹ Hüseyin Aydoğan, "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine", *Temas Felsefe Dergisi* 16 (2021), 83-90.

⁶⁰ Lynn Vivien Hubbard, *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution* (Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017), 39.

⁶¹ *Kn. V, 1, 4, 26-39 (HÇ); Kn. V, 1, 4, 18-29 (AÇ);*

mayan bir düşünme–noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel–tekil ruhların düşüşü kendi açılarından bir tür talihsizlik – çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini ka2anma ısrarından ötürüdür– olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımızı2 doğanın tamamlanması için zorunludur. Bu, ruhun aynı Zamanda kavranır alem [*βσσmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁶²

Şimdi mevcut bulgularımızı2 Heinemann'ın tespitleri ışığında gö2den geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çö2ülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir–Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çö2ümü ortaya çıkıştaki Zamansal belirlenim imkanının reddi ü2erinedir ve bi2im de bu çalışmada derinlemesine çö2ülemeye çalıştığımızı2 güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu ben2etmeden sonra ikinci çö2üm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bi22at kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmalıdır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine Zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁶³ Bu çö2üm: Bir'in her şeyin imkânı ve gücü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtüb* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Bir–liğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşünce–nin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pekçok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açımlayışı ancak bu kadar gü2el betimlenebilir, çünkü Bir, aynı Zamanda hem Her–Şey, hem de Hiç–Şeydir.⁶⁴ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimizü2 ü2ere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çö2ümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle

⁶² Dillon, *Plotinos*, 199–200.

⁶³ Heinemann, *Plotin*, 149.

⁶⁴ Heinemann, *Plotin*, 150.

çelişme mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemi görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret eder.⁶⁵ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öte-ye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru Zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizatihten kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılma ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkartmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in kendinde ne olduğunu karanlıkta bırakmaktadır.⁶⁶

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye sormamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: i) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimizi monist saik, ii) tüm nedenlerin sonsuz diğesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, iii) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, iv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlüm.⁶⁷ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir Bir mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olma mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir.⁶⁸ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmağına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimizi ikinci saik ise varolan her şeye bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmağıktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, her şeyin gücü olmaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu güç içeren doğaya

⁶⁵ Heinemann, *Plotin*, 150.⁶⁶

Heinemann, *Plotin*, 151.⁶⁷

Heinemann, *Plotin*, 249.⁶⁸

Heinemann, *Plotin*, 250.

dayanacaktır. Fakat böyle bir güç, boş bir imkanlılık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O, Varlıktan önce etkinlik, cevheri2 cevherdir. 3imdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksı2 etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ousia* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *Kn. VI, 8, 20*'den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, *ousia* olmaksı2ın va2' etmemiş olmamı2 hemen endişeye sevketmesin; bu, daha çok bir hiposta2 gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hiposta2ı etkinliksı2 olarak va2 edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmeli olan da noksan olacaktır. Mamafih eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine halel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, *ousiadan* daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o 2aman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁹ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁷⁰ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında *ousiadan* önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamı2ı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimi2 üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilışine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalma2, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyile varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Varlık-Olmayanla (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çö2ümlemeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁷¹ Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin ayniyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. =ira rasyonalı2min temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁷² Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet

⁶⁹ Heinemann, *9lotin*, 250.

⁷⁰ Krş. Karakaya, "Yunanlı 3eyh", 83.

⁷¹ Heinemann, *9lotin*, 251.

⁷² Heinemann, *9lotin*, 252.

eder.⁷³ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, ö2ü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak tarif edebilmiştir. O, pantei2mdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsu2 ve erimi her şeye u2anan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden 2aten bilindik olan 'sonsu2 bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁷⁴ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henü2 yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bi22at kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılama2, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bi2atihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁷⁵

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimi2 bu çalışmada elde ettiğimi2 bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretme metaforu, 2orunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoru2. İlk iki teori, felsefi perspektife belki daha u2ak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine na2aran daha felsefi bir açıklamamış gibi görünüyor. Bi2e kalırsa Plotinos, sonuncu açıklamayı kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir filo2ofun olmasına borçlu. Burada dört açıklama arasında bir kıyasta bulunuyor gibi gö2ükebiliriz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersi2 görüyormuş gibi anlaşılak istemeyi2. Hatta onlar, belki de insan 2ihninde daha fa2la ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir. İki ayrı ben2etme ü2erinden açıklanan sudur, bi2e sadece bu sürecin neliğine dair bir yakınlaştırma sağlayarak hayal gücümü2ü harekete geçirmeyi amaçlıyor gibi görünüyor. Felsefi yönü ağır basan ve bi2i felsefece düşünmeye sevk eden diğer iki açıklamadan ö2ellikle ikili etkinlik teorisinin ve Bir'in *dunamis panton* oluşunu esas alarak varlık-*to on* ve oluş-*genesis* arasındaki ilişkiyi kurmamı2ı sağlayan bu i2ahın, Grek rasyonalizm geleneğini sürdürme çabası taşımakla daha makul göründüğünü belirtebiliriz. Bu i2ah, ilki *ousia-energeia* ö2deşliği, ikincisi ise *ousiadan* sadır olan *energeia* ayrımını yapmakla Bir'den sonra geleni, bu ikinciyile ilişkide tutarak açıklamaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Bir'deki *dunamis panton*'un, *dunamin ateles*-eksik güç olmayışı, bilakis *dunamin teleian*-tam güç oluşu da bu etkinlik teorisini tamamlamaktadır. Çünkü Bir'deki her şeyin fail bilkuvveligi, ilk olarak *Nous*'da yetkin etkin hale gelmekte, varlık ka2anmakta ve

⁷³ Heinemann, *9lotin*, 253.

⁷⁴ Heinemann, *9lotin*, 291.

⁷⁵ Heinemann, *9lotin*, 291.

Nous her şeyin böylece ilk asli yaşamına kavuştuğu bir evreyi bi2e sunmaktadır. Çünkü metin içinde de işaret ettiğimi2 ü2ere Plotinos'a göre Bir'deki bu güçlerin ayrılarak mükemmel etkinliğine eriştiği ilk evre Nous'dur.

Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımı2 ü2ere Bir'in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmişinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir'den ilk olarak Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı metafizik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olandırı diye verilecek yerleşik cevapla yetinmiş gö2ükelim. Çalışma içerisinde Ruh'un Nous'dan çıkışına bilinçli olarak daha a2 yer verdik. Çünkü Ruh'un Nous'dan çıkışı, Nous'un Bir'den çıkışının daha a2 yetkin bir kopyası gibi görünüyor. O nedenle asıl irdelenmesi gereken nokta İlk Çıkıştır.

Son olarak çalışma içerisinde yer verdiğimi2 Pythagorasçı *tetraβtys* açılımı ile sudur öğretilerine dair matematiksel bir yakınlaştırma sağlayabiliriz:



Şimdi Plotinos'un sudur öğretisi bu açılım ile açıklanabilir. Çünkü çalışma içinde de belirttiğimi2 ü2ere Plotinos, İlk olanı Bir, Nous'u Bir-Çok olan, Ruh'u ise Bir ve Çok olan, maddi alemi ise çokluk olarak takdim eder. Bir'in Birliği (monad) açık ve anlaşılır. Nous, Bir'in kopyası hatta metin içinde yer verdiğimi2 ü2ere daha düşük bir O, Bir olarak tarif edilmekte. Fakat Nous, aynı Zamanda düşünen ve düşünülenin birliğini, ö2deşliğini içermekle kendi içinde Plotinos'un ısrarla kaçındığı tarifle İkilik değil bir Çift-lik (dyad) taşımaktadır. Fakat ö2deşliği kendinde kaimdir. Çünkü Nous'da taşınanlar, aynı anda hem parça-*meros* hem de bütün-*holon* olarak hakiki ö2deş varlığa sahiptirler. Dolayısıyla tıpkı iki noktanın oluşturduğu doğru gibidir. Orası sonsuzlukta ve değişmezliktedir. Dolayısıyla iki noktanın başı ile sonunun, aynı anda hem son hem de baş olduğunu tasavvur edebiliriz. Bu, çalışmada 2ikrettiğimi2 ü2ere onun doluluğuna ama mutlak ayrışmanın olmayışına denk düşmektedir.

İkiliğin ve dolayısıyla nisbî çokluğun -5vren Ruhu ve Tekil ruhlar gibi- başladığı katman üçüncü di2gede (triad) görünürlüğe geliyor. Burası Nous'daki sürekli bütünlüğün düşük bir kopyası süreksiz bütünlüğün, dolayısıyla Zamanın ortaya çıktığı evredir. O nedenle Ruh'a Bir ve Çok olan demektir filo2of. Ruh tekil bedenlenmesi dolayısıyla çokluğa; ancak 5vren Ruhu olarak Nous'a yakınlığıyla Birliğe sahiptir. Üç nokta ve doğrudan müteşekkil mükemmel yü2ey olarak üçgen hali, 2emini itibariyle maddi aleme, 2irve noktası itibariyle Nous ve Bir'e u2anmaktadır. O ilk ihtilafın dolayısıyla ikiliğin çıktığı yerdir. Platon'un *9haidros*'undaki *iβi* atla çekilen araba istiaresindeki gibi 2itlik ve karşı koymanın vuku bulduğu yerdir. *Me on* ile bağıntısı içerisinde çokluk alemi denilen maddi

dünya ise, çok sayıda ayrışmayı ve tekilliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilabilir olmağıya ve bundan ötürü yanılıcılığa denk düşüyor. Buradan bakıldığında Plotinos'un kısmen Yeni-Pisagorcu -özellikle Gades'li Moderatus (MS. 50-100) etkisi- olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

İntihal Taraması**Plagiarism Detection**

Bu makale intihal taramasından geçirildi / *This paper was checked for plagiarism*

**Etik Beyan
Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. _ *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

**Finansman
Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. _ *The authors declared that this study has received no financial support.*

**Açık Erişim Lisansı
Open Access License**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. _ *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

**Telif Hakkı
Copyright**

Yazar(lar) _ Author(s): Hüseyin Aydoğan

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66. <https://doi.org/10.1093/mind/XLVI.181.61>
- Aybakan Saliya, Derya. "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme". *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. <https://doi.org/10.20981/kuufefd.30589>
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021.
- Aydoğan, Hüseyin. "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine". *Temasa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 78-93.
- Bal, Metin. "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi". *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97.
- Dillon, John. "Plotinus at work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204. <https://doi.org/10.1017/S0017383500024177>
- Drews, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antiççağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Kitap, 2016.
- Guthrie, w. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İliş Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. 5. Akça. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.

- Hubbard, Lynn Vivien. *Bergson 9lotinus and the Harmonics of Kvolution*. Bristol: University of the west of 5ngland, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Te2i, 2017.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Yunanlı 3eyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs". *Ksßiyeni* 33 (Gü2/2016), 79–89.
- Kılıç, Cevdet. "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". *Kelam Arastsmalars* 7/1 (2009), 39–56.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die 9hilosophie des 9lotin*. Halle: H. w. Schmidt, 1854.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yasamları ve Öğretileri*. çev. Candan Zentuna. İstanbul: YKY, 2007.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. ha2. Richard Harder vd. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Knneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- Plotinus. *The Knneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Porphyrrios. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Ksßiyeni* 35 (Gü2/2017), 115–150.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Anıbara Üniversitesi İlahiyat Faßültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59–78. https://doi.org/10.1501/llhfak_0000001014
- Rist, John Michael. *9lotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.
- Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: 'İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyru' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Arastsmalars Dergisi* 2/3 (5kim 2015), 35–74. <https://dx.doi.org/10.15808/Na2ariyat.2.3.M0016>.

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Hüseyin Aydoğan | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi (ROR ID: 04ttnw109)

İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı,
Asst. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Studies,
Department of Logic, Sakarya/Turkey

haydogan@sakarya.edu.tr | ORCID: 0000-0001-9125-5663

On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus

Abstract

The philosophy of Plotinus is essentially based on a process of emanation. This process, which has various names, creates an ontological hierarchy system by starting from a first principle. These can be summarized as One, Nous, and Soul. Each of them was conceived by Plotinus as a hypostasis and connected with being. Even in Turkish Plotinus research, this process, which is commonly known with the doctrine of overflowing from perfection, has been interpreted differently. The purpose of this study is to draw attention to other interpretations outside this well-known interpretation and to present them for discussion. Different interpretations of emanation, determined as two metaphorical and two philosophical explanations, form the core of the article. The first of the metaphorical explanations can be summarized as the Aristotelian biological principle. That is, anything that reaches fullness must give rise to something else that comes after it. This is both a biological and a logical necessity. In this explanation, it can be said that Plotinus is trying to establish a similarity between the process of production and generation in living beings and the process of emanation from the One. The second metaphorical explanation is that the One is compared to objects such as light, fire, or snow. In this account, the self-existence of fire, light, and snow represent the ontological state of the One. Parallel to these objects, the heat, brightness, and cold emanating from them represent the Nous. Plotinus attempts to establish a metaphorical approximation between the elements that emanate from these objects and Nous that emanates from the One. The first of the philosophical explanations, on the other hand, is based on the necessary reflex of contemplation. According to this, the Nous is a product of the necessary and unconscious contemplation of the One and arises as an indeterminate level of being as a result of this contemplation. This level, which can be called pre-entity, gains determination by turning to the One for contemplation and

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 20 Şubat/February 2022

Geliş | Received: 14 Aralık/December 2021

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>

Atıf | Citation: Hüseyin Aydoğan, "Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine = On Emanation and the Order of the Hypostasis System in the Philosophy of Plotinus", *Eskiyeni* 46 (Mart/March 2022), 115-144.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1050804>

© Hüseyin Aydoğan | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

reaching nous-being. We have tried to highlight the second philosophical explanation as to the two-acts theory. This explanation relies primarily on Plotinus' account of the One as *dunamis panton*. The One is the productive power of all things as *dunamis panton*. The One as such can be interpreted as two kinds of activity. The first is the state of activity in itself, in its essence, which is defined as *energeia tes ousias*. The second is the state of activity [*energeia ek tes ousias*] that comes from its essence and expresses what it is to the other. These doctrines will be analyzed using extensive quotations from Plotinus' *Enneads*. The difficulties Plotinus had in describing his doctrine of emanation are another focus of this article. In this context, Plotinus' presentation of the One as absolutely transcendent and indefinable poses a difficult problem. This question, of course, also complicates the describability of the emergence of *Nous* from the One. In this article, this emanation process will be reinterpreted from different perspectives. Finally, in view of the Pythagorean *tetractys* concept, another mathematical explanation for this emanation process is presented.

Keywords

History of Philosophy, Plotinus, Metaphysics, Emanation, One, *Nous*, Being

Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine

Öz

Plotinos felsefesi en temelde bir sudur, türüm sürecine dayanır. Farklı adlarla anılan bu süreç bir ilk ilkedен taşarak ontolojik bir hiyerarşi dizgesi oluşturur. Bunlar Bir, *Nous* ve Ruh olarak özetlenebilir. Bunların her biri Plotinos tarafından bir hipostaz olarak düşünülmüş ve varlıkla ilişkilendirilmiştir. Mevcut Türkçe literatürde genellikle mükemmelden taşma öğretisiyle bilindik olan bu süreç, farklı yorumlara da kaynaklık edebilir. Bu çalışmada özellikle mükemmelden taşma diye bilinen bu yorumun dışında kalan başka yorumların var olduğuna dikkat çekmeyi amaçlar. İki ayrı metaforla izah, iki de ayrı felsefi izah olarak tespit edilecek olan birbirinden farklı sudur yorumlamaları makalenin özünü oluşturur. Metaforik izahlardan ilki, Aristotelesçi biyolojik ilke olarak özetlenebilir. Yani kendi olgunluğuna erişen her şey, mutlaka kendinden sonra gelecek bir başka şeyi üretmeli, meydana getirmelidir. Bu biyolojik bir zorunluluk olduğu kadar aynı zamanda mantıki bir zorunluluktur da. Plotinos'un bu açıklamada, bir tür canlılara özgü üreme ve üretme süreciyle Bir'den ortaya çıkan sudur süreci arasında benzerlik kurmaya çalıştığı söylenebilir. İkinci metaforik izah ise Bir'in ışık, ateş yahut kar gibi nesnelere benzetilmeye çalışılmasıdır. Bu açıklamada, ateşin, ışığın ve karın kendi özündeki varlığı Bir'in ontolojik durumunu temsil etmektedir. Bu nesnelere paralel olarak onlardan yayılan sıcaklık, parlaklık ve soğukluk ise *Nous*'u temsil eder. Plotinos bu nesnelere yayılan unsurlar ile Bir'den sudur eden *Nous* arasında metaforik yakınlaştırma tesis etmeye çalışır. Diğer tarafta felsefi izahlardan ilki, temaşanın zorunlu refleksi açıklamasına dayanır. Buna göre *Nous*, Bir'in zorunlu ve bilinçsiz temaşasının bir ürünüdür ve bu temaşanın sonucunda belirlenmemiş bir varlık düzeyi olarak ortaya çıkar. Pre-entite denilebilecek bu düzey, daha sonra Bir'i temaşa etmeye yönelerek belirlenim kazanır ve *Nous* olmayı elde eder. İkinci felsefi izahı, çifte etkinlik teorisi olarak öne çıkarmaya çalıştık. Bu izah, öncelikle Plotinos'un Bir'i *dunamis panton* olarak takdim edişine dayanır. Bir, *dunamis panton* olarak her şeyin var edici fail gücüdür.

Bir, bu haliyle iki türlü etkinlik olarak yorumlanabilir. İlki kendinde, özünde barındırdığı etkinlik halidir ki *energeia tes ousias* olarak tanımlanır. İkincisi ise özünden sadır olan etkinlik halidir [*energeia ek tes ousias*] ve başkası için ne olmayı ifade eder. Bunların açıklanması esnasında Plotinos'un *Enneadlar* eserinden yer yer geniş alıntılara yer verilerek sudur öğretisi analiz edilecektir. Plotinos'un sudur öğretisini anlatırken karşılaştığı zorluklar makalenin bir başka odak noktasıdır. Bu bağlamda filozofun Bir'i varlığa aşkın olarak takdim etmesi, onu tanımlanamaz olarak sunması temel problematiktir. Bu mesele, doğal olarak aynı zamanda Bir'den, Nous'un ortaya çıkışının tarif edilebilirliğini de güçleştirmektedir. Makale söz konusu sudur sürecini farklı perspektiflerden yeniden yoruma açmayı planlamaktadır. Son olarak Pythagorasçılara özgü *tetraktys* kavramı ışığında, söz konusu sudur sürecine dair matematiksel başka bir açıklama daha sunmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Plotinos, Metafizik, Sudur, Bir, Nous, Varlık

Giriş

Plotinos'un felsefi sisteminin, sudur [*emanation*], türüm adıyla bilinen bir ortaya çıkış sürecine dayandığı bilgisi, akademik literatürde neredeyse tamamen yerleşik hale gelmiştir. Bu çalışmada, söz konusu sürece daha yakından bir bakış ve hipostazların dizilimi ve aralarındaki ilişkinin neliğine dair bir inceleme amaçlanmaktadır. Plotinos'un *Enneadlar*'ının belki de baştan sona örtük olarak bu süreci [*proodos-procession*] içerdiğinden, yer yer bunu açıklamak için de özel felsefi bölümler ayrıldığından söz edilebilir. Özellikle *En. V, 1, 2 ve 4*'ün bu konunun anlaşılmasına hasredildiği de belirtilmelidir. Bu bölümler ışığında sözü edilen sudur, türüm sürecini, eserin kalan bölümlerinden daha özlü ve yakından okuma imkanı buluruz.

Türkçedeki Plotinos'un sudur öğretisini anlatan çalışmalarda bazı eksiklikler olduğunu en baştan belirtmeliyiz.¹ Bundaki temel etken, ikiye ayrılabilir: İlki, sudur öğretisinin Plotinos tarafından da açıklanmasının zor ve zahmetli oluşu; ikincisi ise filozofun açıklama amacıyla verdiği benzetmelerden 'Bir'in mükemmel olması ve mükemmel olanın da kendinden taşması' şeklindeki yorumun çok revaç görmesidir. Oysa Plotinos *Ennedlar*'da başka açıklamalar ve benzetmeler de sunmuştur. Bir'den Nous, Nous'dan Ruh taşar şeklindeki yalınkat açıklamadan çok daha fazlası vardır ve bu nedenle Batı'da çok yönlü aka-

¹ Örneğin suduru, yalnızca Bir'in zorunlu taşması cihetinden açıklayan Cevdet Kılıç, "Plotinos'ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56. Suduru, bolluktan taşarak sürekli oluş cihetinden inceleyen Derya Aybakan Sahya, "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme", *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. Türeyişi, akıştaki diğer her şeyin kendisine yöneldiği kaynak cihetinden açıklayan Metin Bal, "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi", *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97. Suduru, yalnızca güneşten yayılan parlak bir ışık, sonsuz doğurma cihetinden açıklayan Çiğdem Dürüşken, *Antikaçaj Felsefesi* (İstanbul: Alfa Kitap, 2016), 342-346.

demik tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada hem bunlara işaret etmeyi hem de bu sudur sürecinin karanlıkta kalan kimi sorularına yanıt vermeyi deneyeceğiz.

1. Bir'in Önceliği ve Çıkışı

Plotinos sisteminin en temelde bir hipostazlar hiyerarşisi olduğu gayet açıktır: Bir, Nous ve Ruh. Bu hiyerarşinin Dillon'a dayanarak sadece yukarıdan aşağıya doğru dikey şekilde değil aynı zamanda iç içe geçmiş eş merkezli daireler şeklinde olduğunu da belirtmemiz gerekir.² Dolayısıyla bu oluş sürecinin [*procession*] aslında yerleşik felsefi karşılıkla bir *emanation* kavramı ile değil de daha çok ışığın yayılması yahut aydınlanma [*radiation*-intişar] olarak karşılanmasının daha doğru olduğu da söylenebilir. Çünkü *emanation* kavramında daha yukarıda olandan daha aşağıda olana özsel bir akış anlamı hakimdir. Kaldı ki, Armstrong da sayısız başvuruya kaynaklık etmiş olan ünlü makalesinin ilk dipnotunda, *emanation* kavramını, Plotinos'un *Ennead*lardaki sistemini özetleyen biricik kavram olarak değil, mevcut sistematiği açıklayabilecek en yerinde İngilizce sözcük olduğundan ötürü kullandığını belirtir ve ardından Brehier'in *procession* kavramının aslında daha sorunsuz bir karşılık olduğunu da ekler.³ Armstrong, Bir'den ortaya çıkışı betimleyen akış sürecinin aslında *Ennead*larda bütünüyle metaforik bir anlatım eşliğinde sunulduğunu belirtir. Bu, ya bir ışık kaynağından ışığın yayılması ile ya da bir tohumdan patlayarak başlayan büyüme ve gelişme ile temsil edilir. Armstrong bu açıklamasını desteklemek için filozofun *En. VI, 7*'de zikrettiği dört dörtlük benzetmeye başvurur. Bu ışımaya öyle bir ışımadır ki, bir ışık kaynağının merkez noktasından başlamak üzere şeffaf küre şeklinde onun çevresini sarsın ve dışına taşsın. Fakat bu ışımadan hiçbir şekilde kayba uğramayan o merkez nokta, kendinde kaim kalmaya devam etsin. Şimdi eğer o merkezdeki ışık kaynağı, cisimsel olarak ortadan kaldırılıp da ışımaya ve ışık kalmaya devam edecek olsa, dışardan bakan birisi, ışığın kaynağının yerini 'işte burada' diyecek şekilde kesinlikle tespit edemeyecek ve fakat dışarıdaki kürenin tamamen aydınlanmış-ışımış olmasından da şüphe edemeyecektir. Yine kimse, o ışığın nereden ve nasıl geldiğini, önceden nerede olduğunu düşünerek bulamayacak; bununla birlikte o ışığın, tüm kürede her an her yerde algılanmasından ötürü de hayret ve hayranlık duyacaktır.⁴ Armstrong, Plotinos'un verdiği bu örneğin, aslında onun felsefi sistemini, bir *emanation* olarak yorumlayanların tüm bakış açısını değiştireceği kanısını taşımaktadır. Çünkü *emanation* için bir merkez kabulü şarttır; fakat Plotinos'un örneğinde olduğu gibi bu merkez, bertaraf edilecek olursa, artık *emanation*dan söz edilemez, burada artık sadece için bir 'her an her yerde hazır

² John Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome* 39/2 (1992), 192.

³ Arthur Hilary Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 61.

⁴ Armstrong, "Emanation", 62.

ve nazır olma' [*immanent omnipresence*] hali söz konusudur.⁵ Bu nedenle Armstrong, çalışmasının ilerleyen kısmında, Plotinos'un felsefi sisteminin, Posidonius'un⁶ da etkisiyle bir tür *solar teoloji* olarak görülebileceğine de atıfta bulunur.⁷

Sözünü ettiğimiz Plotinosçu hipostazlar hiyerarşisinin, bir ardışıklık, bir sıralı dizge içermesi araştırmacıların soruşturduğu bir başka noktadır. Heinemann bu dizge akışının temelini, İskenderiye Felsefesine ait şema sisteminde bulur. Heinemann'a göre İskenderiye, M.Ö. 3. Yüzyılda kritik bir dönüm noktasına tanıklık etmiştir. Grek ve Şarki unsurlardan dolayısıyla felsefe ve dinin bireşiminden senkretik bir yapı vücuda gelmiştir. Özellikle Miladi 1. Yüzyıldan sonra insanlar septisizme yönelmiş ve bilimsel bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak artık felsefeyi görmemeye başlamışlar; felsefeyi daha çok varoluş kaynaklı ıstıraplarına bir teselli edici olarak kabul etmek istemişler ve onda Tanrıya giden bir yol aramaya başlamışlardır. Böylelikle fenomenler dünyasında dinginleştirici ve sakinleştirici bir kutup bulmanın peşine düşmüşlerdir. İşte bu noktada *Gnosis*'den⁸ Tanrıya dair akıl üstü bir temaşa, onu ebedi kurtuluşa götürücü *Mutlakla Birleşme* ummuşlardır. Oluşan böyle bir dünya tasavvurunun en tepesinde Tanrı, en dibinde ise maddeye gömülü insan vardır artık. İnsan ve Tanrı arasında aracı olarak ise *Logos* yayılmıştır. İşte bu şema, erken orta çağ felsefesinin en temel paradigmasıdır ve Heinemann bunu İskenderiye modeli olarak takdim eder.⁹ Bu şemanın en yetkin örneğini ilk olarak Philon'da (M.Ö. 20-M.S. 50) bulabileceğimizi belirten Heinemann, Philon'un o güne kadar Platon'un ilk sırada yer alan maddesini, dini gelenek uyarınca son sıraya iterek ilk sıraya Tanrı'yı yerleştirdiğini açıklar. Çünkü Platon, varlığı parçalayarak onu madde ve forma [*eidōs*] ayırmış, formu yukarılara çıkararak onun üzerine de Mutlağın İyiyi koymuştur. Fakat tam tersine Philon, bu bölmeyle ilk olarak Tanrı ile başlamıştır. Bu dönüşüm hayli önem taşımaktadır, çünkü artık bu zirveden iniş, Yahudiliğe özgü yaratılışla özdeşleştirilecek ve Platon'un formlar üstü mutlak İyisi Musa'nın Tanrısı ile bir tutulacaktır.¹⁰

⁵ Armstrong, "Emanation", 62.

⁶ Apamealı Posidonius: MÖ 135-MÖ 51 yıllarında yaşamış Stoacı düşünür.

⁷ Armstrong, "Emanation", 65-66.

⁸ Gnosis: ezoterik-batını pek çok öğreti, mistik ekoller ve çeşitli dini unsurlardan oluşmuş yapı. İrfan yahut marifet karşılıkları pek uygun görünmediğinden ani ışımaya-aydınlanma şeklinde karşılanabilir. Plotinos, döneminde bu akım taraftarlarıyla fazlasıyla mücadele etmiş hatta *Gnostiklere Karşı* adıyla bilinen ünlü uzun Ennead bölümünü kaleme almıştır. Bu mesele de Plotinos araştırmalarında oldukça zengin bir literatür oluşturmuştur. Karşı olduğunu söyleyenler olduğu kadar Plotinos'un Gnostiklerden bazı öğretiler devşirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Çok kapsamlı bir konu olduğundan başka bir çalışmada ele almak daha yerinde olur.

⁹ Fritz Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 6-7.

¹⁰ Heinemann, *Plotin*, 7. Heinemann buna ilave olarak Musa'nın Tanrısına şarka özgü Işık-Tanrısı kavramının da eklendiğini belirtmektedir. Hal böyle olduğunda, bu yorum katmanlarıyla oluşan yeni Tanrı fikri öncelikle İdeaların duyular üstü alemi yaratmakla Platon'un Mutlak kavramından

Şimdi bu bulgulara dayanarak Plotinos'un aslında dört dörtlük bir din felsefesi yaptığını iddia edersek çok ileriye gitmiş olur muyuz? Aşağıda açıklanacağı üzere Plotinos'un denemesine, dinin Tanrısı ile felsefenin Bir'ini uzlaştırma diyemez miyiz? Uzlaşıp uzlaşmayacağı hatta uzlaştırılacaksa ne kadar başarılı olabileceği elbette ayrı bir tartışma konusudur. Ama Plotinos'un Bir'den çıkışı açıklayışındaki zorlanışı, yine de yılmadan izah getirme çabası ve hatta belki de bundaki çaresizliği neyle açıklanabilir? O dönemin kültür yaşantısı ve yukarıda Heinemann'ın çizdiği atmosfer içerisinde dinin Tanrısı bir şekilde felsefe geleneğinin içine derç edilmeliydi. Aslında *Timaios* diyalogundaki Demiurgos miti ile Platon'da bunun ilk ipuçlarını görüyoruz. Belki Plotinos, sadece bu izleği sürdürmüştür. O dönemde Gnostiklerin, Platon'a, öğretilerini dinden ve ezeli hikmet doktrinlerinden hafif tabirle *kopya ettiği* şeklinde bir itibarsızlaştırmada bulduklarını da biliyoruz.¹¹ Plotinos belki de sadık bir Platoncu olarak böyle bir itibarsızlaştırmının yolunu kapatmaya çalışmıştır. Yoksa Plotinos'un Bir'in açıklanamazlığını açıklama ısrarının sebebi ne olabilir? Şimdi örneğin Heinemann da çalışmasında –ki bunlara ileride yer vereceğiz- bu ısrarın ve başarısızlığın altını çizer ama yine de en nihayetinde meseleyi Hegel'in diyalektik kavramıyla çözüme kavuşturmaya bağlar. Bir, kavram olarak kendi değillemesini kendinde taşır: çünkü O, her şeydir ama hiçbir şeydir, yani, hem varlıktır hem de hiçlik. Şimdi bu açıklama bizi ne kadar ikna edebilir, tartışılır. İlginçtir Hegel, Yeni Platonculuğu Antik Yunan Felsefesinin *kemal* hali olarak betimler. Çünkü Hegel, Yeni Platonculuğu, antik felsefeyi Hıristiyanlığa hazırlayan olmakla takdim eder.

Şimdi bu zor sürece bir giriş yapalım: Plotinos *İlk ve Ondan Sonraki* adlı *En. V, 4'* da bu sudur sürecine dair eğer İlk'den sonra bir şeyin varlığından söz edilecekse bunun zorunlu olarak ancak ondan çıkmakla mümkün olabileceğini belirterek bunun da ancak ya dolayımız-doğrudan ya da bir takım araçlarla olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla İkinci ve Üçüncü Olan şeklinde bir düzenden bahsedilmesi gereklidir ki, böylelikle Üçüncü, İkinciye ve İkinci de İlke bağlansın. Bu bakımdan düşünürü göre; *İlk*, basit-saf, tüm diğer şeylere esas teşkil eden ve kendinden sonraki her şeyden farklı, idamesini kendi için sürdüren, kendinden türeyen hiçbir şeyle karışmamış-katışksız olmalıdır. Ancak bununla birlikte yine de bir yönüyle tüm diğer şeyleri kendinde hazır bulundurabilecek şekilde hakiki-asli Bir olan olarak olmalıdır. Öyle ki, başlangıçta başka hiçbir şey olmaksızın ilk Bir olmalıdır; onun Bir olduğu ibaresi dahi yanlış olsa gerektir, çünkü O'nu tarif edecek kavram yahut bilim yoktur; zira ondan, *Varlığın-Ötesinde-Olan* olarak söz edilebilir.¹²

uzaklaşmaktadır. Çünkü Platon'un yaratıcı Demiurgos'u kendi dışındaki idealara bakarak yaratırken, bu yeni Tanrı kavrayışında idealar, doğrudan Tanrı'nın zihnine-düşüncesine dönüşmüştür.

¹¹ Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 201-202.

¹² Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), *Ennead V, 4, 1, 1-14*; Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *Ennead V, 4, 1, 1-11*. Çalışma içinde yer alan *Enneadlar çevirileri*,

Şimdi burada Bir'in 'neliği' hakkında 'mümkünse' konuşabilmemiz için varlık ve oluş arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. O nedenle John Rist, alanın prestijli eserlerinden biri olarak görülen kitabında belki de en başta sorulması gereken soruyu, Plotinosçu Bir'in Varlık mı yahut Yokluk mu *olduğu* üzerinden sorar! Bu soruya cevap olarak, ikincisi verilecek olursa o zaman bir başka soruya yani Plotinosçu Bir'in *gerçekten* de *mevcut* olup olmadığı sorusuna, bu sefer olumlu yanıt vermek gerekecektir¹³ der. Gerçekten de burada çok çetin bir problematik vardır. Varlık-aşkın olmak, -Parmenidesçi *noesis-einai* ayniyeti- varlığın ve dolayısıyla varolanın Nous ile başlaması Plotinosçu ilk ilke olarak Bir'i belki de tüm kavrayışların ötesine taşımakta ve onu tarif edilebilir olmanın dışında bırakmaktadır. Bu, gerçekten de altından güç kalkılabilir bir soru olarak görünmektedir. Çünkü Rist'in de işaret ettiği üzere bir şeyden 'var-dır olmak' olarak bahsedebilmek ancak onun oluşa tabi olması ile mümkündür, Varlık ise bundan beridir, [*being vs. becoming*]. Varlık, var olan değildir; ancak Sonsuz Varlıktır.¹⁴ Rist o nedenle Plotinos'un Bir'in ne olmadığına yönelik tariflerinden, 'bir şeyin neredeyse *olmadığını* anlatmaya ancak bu kadar yaklaşılabilir' saptamasında bulunur.¹⁵ Bu sebepten ötürü Plotinos'un Bir'i, Aristotelesçi anlamda *Nous'a-sahip olan* da olmamalıdır. Aksi halde Bir'in kendini ikmal etmesi için bir başka şeye ihtiyaç duyması gerekecektir, fakat Bir, başka şeye muhtaç değildir [*En. V, 6, 4*]; eğer öyle olsaydı O'nun muhtaç olduğundan başka bir şey olması gerekecektir. Fakat Plotinosçu Bir'in başka olanı yoktur, Bir için, Bir'den diğeri-başkası söz konusu olamaz.¹⁶

Plotinos'a göre O'nun basitlik-saflığı, her şeye asli kaynaklık etmesinden, ilk başlangıç olmasından ileri gelir. O basit ve saf olmalı ki, tüm şeylerden bağımsız olsun ve böylece bir ilk olsun. Çünkü ancak İlk-Olan, kendinden önce var olanı gerektirmez. Basit-saf olan olmalıdır ki, böylece kendinde içerilen daha basit bileşenlerden mürekkep-bileşik olmamış olsun. Şimdi Bir'in bu aşkınlığı, metafizik temellendirme perspektifinden bir ölçüde anlaşılabilir. Bir ölçüde dememizin gerekçesi ise şu: Bir, her yerde ve her şeyde nasıl *olabiliyor* bu aşkınlığı ile? Dünya hayatında bir ağacın var oluşundan daha değerli ve hakiki kılacak nasıl bir varoluştur Onunkisi, üstelik bu kadar Varlığa aşkın ve yüce iken? Bu sorular, Nous'un türeyişine geçildiğinde daha derinleşecek açmazların sadece küçük bir kısmını oluşturuyor.

tarafıma ait olup Almanca Harder ve İngilizce Armstrong çevirilerini esas almaktadır. Bundan sonrasında atıflar şu kısaltmayı takip edecektir: *En. IV: Ennead'ın sayısı; 2: Ennead'daki Metnin numarası; 3: Metindeki Bölümün numarası; 28: Bölümdeki Satırın Numarası*. Yani kısaca: *En. V, 4, 1, 1-14*. Alıntı dipnotu sonrası parantez içindeki kısaltmalar (HÇ ve AÇ), esas alınan bu çevirileri imlemektedir. Sadece birkaç yerde şu esere de başvuracağız: Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George B. Stones, John M. Dillon, Lloyd Gerson vd. (Cambridge University Press: 2018).

¹³ John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 21.

¹⁴ Rist, *Plotinus*, 22.

¹⁵ Rist, *Plotinus*, 25.

¹⁶ Rist, *Plotinus*, 39.

Plotinos, Nous'un Bir'den çıkışına dair sözünü ettiğimiz ışık-parlaklık metaforundan¹⁷ başka bir ünlü metafor daha kullanmaktadır. Kısaca Aristotelesçi mükemmellik ve taşma-feyezan teorisi diyeceğimiz öğretiyeye şöyle giriş yapar:

Şimdi diğer şeylerde de şahit olduğumuz üzere kendi kemaline-olgunluğuna erişen her şey, istihsal eder-meydana getirir, çünkü kendinde kalmakla iktifa etmez, tatmin olmaz ve bir başka şeyi ortaya çıkartır. Bu, bilinçli bir iradeyle değil bilinçli bir irade olmaksızın kendinden inkişaf ettirmekle-türetmekle gerçekleşir. Öyle ki adeta, can taşımayanın, kendi özünü devretmesi, kendi varlığını teslim etmesi gibidir. Örneğin ateşin ısıtması yahut karın soğutması, ilaçların başka şeyler üzerinde kendi özüne uygun gelecek şekilde gücünü/etkinliğini icra etmesi gibi. Bunların hepsi, güçleri bakımından, iyiliğin ve mevcudiyetin sonsuzluğu ile ilişkili olarak asli kökeni taklit ederler. Aksi halde en mükemmel, en üstün ilk İyi'nin kendi kendisinde kalması onun zayıflığına, cömert olmayışına delalet etmez mi? Başka türlü nasıl her şeye güç teşkil edecek, asli neden/köken oluşturacaktır ki? Dolayısıyla O'ndan da bir şeyin ortaya çıkması gereklidir; diğer türlü var olan şeylerin, mevcudiyetlerini zorunlu olarak ondan değil de başka kimden alması beklenebilir ki?¹⁸

Plotinos aynı konuyu hatta ışık-parlaklık metaforuyla birlikte bu sefer daha derinleştirerek başka bölümde ele alır:

Bu mevcuda geliş nasıl anlaşılmalıdır? Ona göre, bu İkinci olan Bir'in çepeçevre etrafında olandır. Bir kendinde kendiyile kaim iken, o, Onun bu halinden parıldayan bir parlaklık gibidir. Tıpkı güneşte olduğu gibi. Güneş, kendinde kaim iken, ihtişamlı parlaklığı, çepeçevre kendi halesini oluşturması ama yine Ondan ortaya çıkması gibi. Varolan şeylerin tamamı, mevcudiyetlerini zorunlulukla kendilerini etkinliğe çıkarana borçlu oldukları gibi aynı zamanda kendilerini ortaya çıkmasını sağlayan asli-kökeninin bir sureti-kopyası olarak vardır. Ateş ve ateşten yayılan sıcaklık; kar ve karın soğukluğu kendi içinde hapsedmemesi gibi. Çünkü tüm varlık-lı, hayırhah şeyler kamilen bunu icra ederler, böyle bir türetime sahiptirler. Çünkü onlar bu hal üzere var oldukları müddetçe, kendilerinden çıkarak etrafına çepeçevre hale ören bir şey yayılır. Onların mevcudiyetlerini temin eden şey, yakını olduklarına duydukları arzu, iştiahtır. Dahası da var: Olgunluğa ve dolgunluğa erişen her şey (t)üretir, husule getirir; ancak sonsuz olgun ve sonsuz dolgun olan mükemmel şey sonsuzca ve sonsuz bir şey (t)üretir, fakat elbette yine de kendisinden daha düşüğe olanı. Her şeyin en mükemmeli ve en dolgunu olanından ne beklenmelidir? Kendinden sonra en yüksek ve ihtişamlı olandan başkasını değil. Dolayısıyla Ondan sonraki en yüksek ve ihtişamlı şey Nous'dur ve ikinci olarak O gelir. O hiçbir bakımdan Nous'a ihtiyaç duymazken, Nous yalnızca Onu görür ve Ona ihtiyaç duyar. Daha yüksek olandan Nous olarak türetilen şey pek tabii Nous olmalıdır, çünkü Nous diğer varolan şeylerin hepsinden yüksekte olandır, çünkü diğer şeyler de Nous'dan sonra

¹⁷ Mehmet Murat Karakaya, "Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs", *EskiYeni* 33/Güz (2016), 81.

¹⁸ *En. V, 4, 1, 40-55 (HÇ); En. V, 4, 1, 28-40 (AÇ).*

gelir, tıpkı Ruh'un, Nous'un tümel düşünüşü ya da bir başka deyişle Nous'un etkinlik gücü olması gibi ve Nous'un da Bir'in etkinlik gücü olması gibi. Ruh-taki düşünüş, ancak karanlık ve donuk bir düşünüşdür; çünkü nihayetinde Nous'un bir kopyasıdır ve bundan ötürü Nous'u izlemek/seyretnmek zorundadır. Nous ise en nihayetinde Bir'i andırır ve Nous olmağını da böyle elde eder. Lakin Nous'un O'nu izlemesi/seyretnmesi, O'ndan ayrılmış-uzaklaşmış halde gerçekleşmez; çünkü Nous ile O'nun arasında hiçbir şey bulunmaz ve onun seyri dolaylıdır; tıpkı Nous ile Ruh'un arasında da hiçbir şeyin bulunmaması gibi. Her bir seyirde duyulan iştihak ve arzu kendisini türetendir ve bu, bilhassa türeten ile türetilenin arasında başka hiçbir şey bulunmadığında daha fazladır. Fakat türeten her halükarda en üstün iyidir ve türetilen zorunluluktan ötürü kendiyledir, öyle ki, başkalık yahut ötekilik ancak ondan ayrı düşmekle gerçekleşir.¹⁹

Mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel aşağıda bulunması var ederek sudurun açılması, aşama aşama Birlikten Çokluğa doğru inışı, beraberinde, bu sadır olanların geri dönüşü için de neredeyse kusursuz bir simetri teşkil eder. Çünkü bu inişin, geri dönüşü-rücuu yani *epistrophe* için de mezkûr aşamaların Bir yönünde kat edilmesi gerekir. Ruhun kendi içine dönerek kendindeki güzelliği fark etmesi ve bu dönüşüyle birlikte farketdiği tüm güzelliklerin, hayatın asli kaynağının Nous'da bulunduğunu ayırt etmesi ve en nihayet Nous aşkın Bir'le temasında adeta kendinden geçerek esrimesi mevcut sudur sürecinin toparlanması ve birleşimini hitama erdirir. Ruh, bu *epistrophe* süreci esnasında her defasında daha az mükemmel oluştan daha mükemmel olana doğru yükselen bir yol kat eder. Bu yolculuk her hipostazın kendinden daha üsttekine duyduğu sonsuz bir iştihak ve özlemden ileri gelir ve en yüksek gayesini oluşturur. Dillon'a göre, Aristotelesçi biyolojik ilke gereği, mükemmel olanın, kendinden daha az mükemmel bir başkayı bilinçsiz erikle ortaya çıkartması şeklinde özetlenecek bu süreç, Onun saf-basitliği ile örtüşmüyor gibi görünebilir. Ancak aslında olan, bir tür saf gayriihtiyari edimsellik halidir ki, bu, O'ndan ortaya çıkanın dönüşlü düşünselligi ile sona erer. Çünkü bu yeni aşama, kaynağına geri dönerek kendi kendisini yaratır. Bu yaratıcı aşamalar dizisi her defasında daha fazla çokluk ve daha fazla noksanlık içerecek şekilde maddeye kadar azalarak iner; nihayetinde madde o kadar zayıf ve acizdir ki herhangi bir şekilde geri dönmeye kadir olamaz ve bu nedenle de gerçek bir varoluşa sahip değildir.²⁰ Dillon'un burada bahsettiği kendini yaratma ve kaynağına dönerek düşünme meseleleri ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un bu konuyu biraz daha açık kılmaya çalıştığı pasajdan sonra bütünlük olarak irdeleyelim.

Türeten bizzat Nous olmuş olsaydı, türeyen Nous'dan daha düşük olmaydı, en iyi ihtimalle ona yakın yahut ona benzer olmalıydı. Ancak türeten, Nous'dan öte olacağından türeyen bizzat Nous olmalıdır. Peki Nous,

¹⁹ En. V, 1, 6, 40-76 (HÇ); En. V, 1, 6, 28-55 (AÇ).

²⁰ Dillon, "Plotinus", 193-194.

niçin türeten değildir? Çünkü Nous'un etkinliği düşüncedir ve düşünce, düşünüleni görür –Nous, noetayı kavrar-, düşünülene yönelir, düşünülen sayesinde fiiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülenle elde eder. Bu nedenle belirlenmemiş ikilik ve Bir'den, idealar ile sayıların ortaya çıktığı söylenmiştir, işte bu Nous'dur. Bundan ötürü, Nous, basit-saf değil; bilakis çokluktur ve aynı zamanda bir bireşim haline dayanır –elbette bu bireşim ancak Nous'a özgülük taşır- ve çokluğu temaşa ederek kavrar. O düşünen olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle düşünülendir ve böylelikle aslında bir çift olmaklığı taşır. Diğer taraftan düşünülenden tamamen farklıdır ve ondan sonra [burada düşünülen: Bir'den sonra] gelir.²¹

Şimdi Dillon, çalışmasında Nous'un Bir'den ortaya çıkışına dair ilk ânın, belirlenmeyişlik hali olduğunun altını çizer. Çünkü o, en nihayetinde mutlak belirlenmemiş olanın daha düşük de olsa bir tür kopyasıdır. Fakat Nous olarak ilk belirlenimini, O'na yönelerek/dönerek kazanır, çünkü daha aşağıda olanın daha yüksekte olana yönelmesi/dönmesi bir tür öz-yönelimdir.²² Ancak Dillon burada Plotinos'un bir takım mantıksal problemlerle çevrili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bir, hiçbir şekilde Nous, Akıl değildir. Dolayısıyla O, hiçbir şeyi ihtiyari/amaçlı olarak türetemez. Dolayısıyla Ondan çıkanın da Nous olması beklenebilir. Bundan hareketle onun ilk aşamada belirlenmeyişlik taşıması mecburidir; ancak öz-düşünüm yahut kendinin bilincinde olma hali onu Nous kılar ki, bu da mantıksal olarak ikinci/l evrede gelir. Dillon'un vurguladığı ikinci problem ise Nous ve Nous'un içeriği ile ilgilidir. Çünkü bir tarafta tüm/bütün Nous, diğer tarafta ise yine Nous'un bütününi oluşturan İdealar vardır. Nous'un kendi bileşenleri İdealarla olan ilişkisi aslında yine *Timaios*'daki Demiurgos mitinden ortaya çıkan problematikle belirginlik kazanmaktadır. Çünkü Demiurgos hali hazırda mevcut sonsuz bir modele '*paradigmaya*' göre –bakışımı kesintisiz onda tutarak-fiziki alemi inşa etmektedir. Diğer taraftan peripatetik gelenekte özellikle İskender Afrodisi²³ ile sürdürülen ilk ilkenin, hareket etmeyen hareket ettirici olarak kendi kendini düşünen Nous öğretisiyle sunulduğu vardır.²⁴ Yani buradan bakıldığında Demiurgos, kendisinden önce mevcut olan bir modele göre yaratan olduğundan sanki üçüncü bir ilke gibi görünüyor, çünkü Plotinos'dan ideaların Nous'da taşınmakta olduğunu öğreniyoruz.

Dillon'un işaret ettiği ilk problem, aslında Plotinos'un Heinemann'ın ifadesiyle yaptığı bir el çabukluğundan (Nous ile Bir arasında Noeton kavramı yerleştirmek ve Nous'un, belirlenimini bunu görerek kazanmasından) ileri gelmektedir.

²¹ En. V, 4, 2, 1-20 (HÇ); En. V, 4, 2, 1-13 (AÇ).

²² Dillon, "Plotinus", 197.

²³ 198-211 yılları arasında Atina'da peripatetik okulda hoca olarak görev yapmış ünlü *Şarih/Commentator*.

²⁴ Dillon, "Plotinus", 197.

Buna ileride değineceğiz. Şimdilik soruşturmamızı sürdürelim. Ama Bir'in bir çırpıda, Bir olmaklıktan, düşünülen-kavranır olmaklığa evrildiğini de hatırmızda tatalım. O halde bu Nous, nasıl oluyor da kavranır olandan türüyor? Burada kavranır olan, artık Bir olmuş oluyor. Çünkü, Nous'un *energeia* hali kavrama olduğu için Bir, ona ancak kavranan olarak karşılık gelir. Ya da Gerson edisyonu dipnotuna göre: Bir, her şeyin veya kavranır her şeyin ortaya çıkarıcı gücü olduğu için kavranılırdır.²⁵

Plotinos'un en girift açıklamaları tam burada bizi bekler:

Kavranan; bakma ve düşünmenin aksine kendinde kararlı ve muhtaç olmama haline rağmen, -çünkü düşünmenin, ihtiyaç sahibi oluşunu ilk olana kıyasla söylüyorum- yine de bilinçsiz sayılamaz, zira kavrananın tüm içeriği kendinde ve kendisiyledir. O, kendisini bütünüyle soyutlayıp uzaklaştırmaya kadirdir. Hayatı kendinde ve kendiyile ve tüm şeyler de ondadır. O bizzat, kendi kendinin farkındalığıdır [öz farkındalığının içeriği yine bizatihi kendisidir]; adeta kendi kendinin bilincinde olma hali sayesinde, -ki bu sürekli, kesintiye uğramayan bir dinginlik halindeki düşünüşten başka anlama gelmez- Nous'un düşünmesinden tamamen ayrılır. Bir'den ortaya çıkan, Bir 'kendinde kararlı halinde kaim iken ve kendine özgü özünde kalırken'²⁶ *oluş-a-gelen* olarak ortaya çıkar; fakat O, yine de bu kararlı halinden kayba uğramaz. O, kavranır olarak bu kararlı hal üzere kaim iken, ortaya çıkan-oluşan, kavramaya gelir, kavrama için *oluşa gelir*. O, kavrama olduğundan ve kendisinden oluşa geldiğini kavradığından-düşündüğünden (çünkü başka bir şeye sahip değildir) ötürü Nous'tur; ama aynı zamanda sanki bir ikinci kavranan-düşünüldür de, adeta ikinci bir O [yani ikinci bir İlk], Ondan bir suret, Onun bir taklididir. Fakat nasıl oluyor da, O, kendi kararlı hali üzere kaim iken Nous, O'ndan ortaya çıkabiliyor? Etkin-faal gücüyle (*energeia*), çünkü her şeyin etkinlik gücü, kısmen Onun varlığında (*ousia*) mahfuz, kısmen de Onun varlığından (*ousia*) dışarı çıkmaktadır. Onun varlığında mahfuz olan, aynı zamanda Onun kendine özgü aktüel-yetkin etkin mevcudiyetidir; dışarıya çıkan ise, her bir şeyde, Ondan farklılaşan bir şey olarak zorunlulukla meydana gelmelidir.²⁷ Ateş örneğinde olduğu gibi: Şöyle ki ateş, bir taraftan kendi özünü ortaya çıkartan sıcaklığı verirken diğer taraftan da kendi özüyle birlikte kökensel olarak vermiş olduğu etkinlik gücünü icra etmesi esnasında yaydığı sıcaklığı kendinden sonra ortaya çıkartır; ve bunu icra ederken o, ateş olarak kalmaya devam eder, ateş olarak kaim oluşunu kararlılıkla sürdürür. İşte bu, en üstün alemde de böyledir ve hatta ilk olarak bihakkın orada vuku bulur. Şöy-

²⁵ *The Enneads*, Gerson ed. s. 578, 14 nolu dipnot.

²⁶ 'in seiner eigenen Wesensart beharrt'; 'in its own customary state'; 'in its own proper way of life'. Sırasıyla Harder, Gerson, Armstrong ibareleri, Platon'un *Timaios* 42E 5-6'sına gönderme içerdiğini bildirir.

²⁷ Armstrong çevirisiyle: İki etkinlik vardır, biri *ousiaya* ait olan; diğeri ise *ousiadan* çıkan. İlki, her bir tekil şey olan yetkin etkinliktir [active actuality]; ikincisi ise bu birinciden çıkar ve her bakımdan zorunlu olarak onu izler, çünkü o, şeyin bizatihi kendisinden farklı olandır.

le ki, en üstün ve ilk sırada gelen, kendine özgü özünde kaim olur iken, onun kendinde mevcut yetkinliğinden (*teleioetes*) ve varlığı ile eşzamanlı olan etkinlik gücünden ortaya çıkan ikinci bir etkinlik gücü, kendi bağımsız müstakil varoluşunu elde eder ve her şeyin de aynı zamanda en azametlisi olan muazzam bir güçten çıkarak var olmaya, Varlığa (*ousia*) erişir.²⁸

Plotinos, bu kez bir tür Aristotelesçi *ikinci yetkinlik*²⁹ ifadesini andıran birinci etkinlik-ikinci etkinlik (*actus primus-actus secundus*) kavramlarıyla Bir'den ortaya çıkışı açıklamaya girişmiş gibi gözükmektedir. İlginçtir, Sara Ahbel başka bir bağlamda Plotinos'un bu açıklamalarından *internal act* ve *external act* bulgularına erişir. İlkinde, *ousia* ve *energeia* ikilisinin özdeşliğine dikkat çeken Ahbel, bunun en yüksek etkinlik, yetkin etkinlik olduğunu ve 'kendinde ne olmaklığı'; ikincinin ise, 'başkası için ne olmaklığı' imlediğini belirtir.³⁰ Bir'den sonra gelen söz konusu olduğunda bunun elbette ikinci etkinlik ile ilişkilendirilmesi tutarlı görünüyor. Fakat Plotinos, hemen aşağıda yer vereceğim üzere Bir için *dunamis panton* sözcüğünü kullanarak Onu her şeyin [var edici] gücü olmakla da tarif edecektir. Anlaşılan o ki, Plotinos burada *dunamis* ile *energeia* arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Özellikle *En. II, 5, 5*'in hemen başında potansiyel olanı, saf maddeyle bağıntısı içerisinde hiçbir şey olmamakla açıklar ve onu, ancak gelecekte olacağı olma halinin salt ertelenmiş bir iması-habercisi olmaktan ibaret görür. Fakat Bir ile bağıntılandırılan buradaki *dunamis*, böyle edilgen bir potansiyellik değil etkin türdendir.

Plotinos, *Enneadlarda* muhtelif yerlerde *dunamis panton* meselesini açıklamaya çalışır. Bunlardan belki de en vazih olanı *En. V, 3, 15*'de sunulandır. Filozof burada nasıl oluyor da Bir, tüm her şeyi [*holon* değil *pan*] kendinde barındırabiliyor ve nasıl oluyor da onlara asli kaynaklık-var edicilik teşkil edebiliyor diye sorar. Çünkü tüm şeyi bir şekilde imkân ve güç olarak Bir'e taşımak, Ona bir tür çokluk izafe ediyormuşuz gibi anlaşılmaya sebep olacaktır. Plotinos, burada tüm şeylerin Onda ayrılmış, ayrılmış olarak değil *dunamis-potency* halinde bulunduğunu söyler. Çünkü ayrışma ancak ikinci evrede, onların *Nous*'da etkinliğe [actuality] çıkmaları yoluyla yani rasyonel form ile ortaya çıkmaktadır. Fakat Bir'deki gücü-

²⁸ *En. V, 4, 2, 20-53* (HÇ); *En. V, 4, 2, 13-37* (AÇ).

²⁹ Ömer Aygün, Aristoteles'in hiçbir metninde *ikinci yetkinlik* kavramı kullanmadığının altını çizer. Aydınlatıcı açıklamalar için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18. Fakat özellikle Skolastikte yukarıda Latince karşılığını verdiğimiz kavram kullanılmaktadır. Plotinos'un tam burada, bir tür Aristoteles yorumunda bulunup bulunmadığı tartışmaya açıktır. Örneğin Aygün'ün ikinci yetkinlik olarak *soteria* dediği yetkinlik hali, burada birinciye denk gelebilir. Çünkü Plotinos'a göre, O, her şeyin etkin gücünü kendinde muhafaza etmektedir. Rudolf Eisler'in *Felsefi Kavramlar Sözlüğü*nde *actus primus* için etkinlik, *actus secundus* için ise etkin olmuş olanın yetkinliği açıklaması verilir.

³⁰ Sara Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles* (Oxford University Press, 2010), xvi-xvii.

dunamisi, maddedeki ve tekillerdeki gibi anlamamamız gerektiği ihtarında bulunan filozof, maddedekini, ancak her şeyi kabul edici, üzerine alıcı salt münfail-maruz kalan bir kuvve-potansiyellik olarak görmemizi ister ve burada kesin bir kayıt düşer: Bu türden yani maddedeki gibi bir dunamis, ortaya çıkarmaya, meydana getirmeye kesinkes karşıttır der.³¹ Yani bunu bir örnekle açıklayacak olursak, maddedeki edilgin güç-dunamis, bir balçıktaki çömlek formunu kabul etme hali gibidir. Fakat fail güç, yani buradaki birincil kullanımıyla bir *energeia*-etkinlik ortaya çıkarma yetisidir ve bir parça balçığa, çömlek yahut testi formu kazandıracak çömlek ustasının haiz olduğu güç-dunamis gibidir. Dolayısıyla Plotinos'un *dunamis panton* tanımı, bu birincil kullanımı yani fail güç çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu mesele yani dunamis-energeia kavramlarının çift katmanlılığı başlı başına bir çalışma konusu olduğundan burada daha fazla girmek istemiyoruz. Çünkü bu kavramların yanında mecburen *hekseis*, *epidosis*, *entelekheia* kavramlarını da ayrıntılarıyla irdelemek gerekiyor.³² Ama aşağıda yer vereceğimiz alıntidan da görüleceği üzere Bir'deki dunamis, Plotinos'un kullanmayı sevdiği ışık örneğindeki gibidir. Işık, yüzeyini ışıtaacağı ve böylelikle görmenin gerçekleşeceği şeyler olmamış olsa da o yine de kendinde-ışıktır, aydınlatma fail kuvvesini haizdir. Bir'in veya en aşkın, mutlak olanın varolan ile gayriiradi ilgisini, varolanla bağını başlatmayı tutarlı bir şekilde açıklamakta karşılaşılan güçlüğü ne kadar tarif etsek az.

En üstün ve ilk sırada gelen, varlığın ötesindedir, o ancak *her şeyin [var edici] gücüdür* [dunamis panton]; ilk olarak İkinci yani Nous, var olur ve diğerleri de ondan sonra var oluşa gelir ve ilk, böylece tüm her şeyin ve Varlığın dahi ötesinde kalır. İkinci, tüm şeylerden önce hazır bulunan olarak var iken, İlk-Bir, diğer tüm şeyler gibi böyle niteliğe sahip olamayacağından ötürü –çünkü bunların hepsi Ondan sonra var olur- en üstün olan olarak Varlıktan öte olması gereklidir. Bu, aynı zamanda Onun, Nous'dan da öte olması anlamına gelmelidir. Bununla birlikte Nous'dan öte bir şey mevcuttur. [var olmak-mevcut olmak ayrımı] Çünkü Var-olan, ölü olan değildir, hayat sahibi olmayan da değildir ve düşünmeyen de değildir.

³¹ *En. V, 3, 15, 40-55 (HÇ); En. V, 3, 15, 27-38 (AÇ).*

³² Aristoteles'in dunamis kavramının çift yönlülüğü yani fail kuvve-münfail kuvve kullanımı buna matuftur. Aristoteles o nedenle *Metafizik*'te fail kuvve için ısıtıcılığı kendinde barındıran sıcaklık örneğini kullanır [1046a 19-30]. Bu konuya dair, İbrahim H. Üçer'in çalışmasındaki özellikle ilk kısım fikir verici olabilir. Üçer'in tespitiyle: “Bilfiilliğin [energeiannın] ilkesi, birinci bilkuvvelikte [dunamisde]; dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Oysa bu yaklaşım bir Yeni-Eflâtuncu için kabul edilebilir değildir, çünkü hareket ve sükûnun ilkesi olarak “doğa”yı mutlak fail konumuna yükseltir ve cevherî suret için maddi doğadan başka ilke tayin etmez. Plotinus ya da Yeni-Eflâtuncu Atina okulundan bir şârih olsaydı, Aristotelesçi bu tutumu sadece fiziksel ilkeleri hesaba katan kapalı bir açıklama ve doğa mutlak failmiş gibi davranma stratejisi olarak yorumlar; metafizik ilkeleri hesaba katmadığı için eksik, doğayı mutlak fail konumuna çıkardığı için de yanlış bulduğunu söylerdi.” İbrahim Halil Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 46.

Nous ve Var-olan ise aynıdır. Çünkü Nous, duyusal algının kendinden önce hazır bulunan duyululara yönelik olması gibi kendisini nesnelere yöneltmez. Tam tersine Nous'un nesnelere, bizzat kendisidir, kendisi olarak vardır. Aksi halde onlardan suretler elde edebilmesi imkânsız olur, çünkü bu suretler başka türlü nerden gelecektir ki? Bu nedenledir ki o Nous, nesnelere birlikte aynı yerde var olur, onlarla özdeş ve onlarla birdir. Kaldı ki maddi olmayan şeylerin biliminin, nesnelere birlikte eş zamanlı halde olması da böyledir.³³

Bu İlk[ten] ortaya çıkış, en az Bir'in tanımlanamaz oluşu kadar açıklaması güç başka bir problematiktir. Rist, Armstrong'un da dahil olduğu geleneksel görüş dediği mevzii şu şekilde tarif eder: Bir'den ortaya çıkış için harici bir zorunluluğun olmadığı pekâlâ anlaşılabilir; ama dahili bir zorunluluk hali söz konusu olabilir mi? Yani daha düşük olanın kendinden daha yüksekte olandan türemesi onun bilinçli bir etkinliğinin sonucu değil bilakis daha yüksek olanın asli temaşa etkinliğinin zorunlu ve bilinçsiz refleksidir.³⁴ Rist'in kendi görüşü ise Plotinosçu sudur öğretisinin nüvesini, Platoncu Eros düşüncesinin oluşturduğu üzerinedir: İyi olmak, iyi eylemek demektir.³⁵ Yani Bir, İyi ise onun eyleyişi [yani ortaya çıkarması] İyi [olan] olmalıdır; İyi'den beklenen budur. Diğer taraftan Armstrong'un perspektifi yani 'temaşanın zorunlu refleksi' açıklanmayı hak etmektedir. Çünkü bu ifade, Bir'in temaşa etkinliğinde bulunduğuna yönelik bir ima içermektedir. Üstelik bu zorunlu temaşa, Bir'in hiçbir şekilde kontrolü altında bulunamaz olmalıdır. Dahası bu temaşa 'ne ise öyle' olmalıdır, çünkü Bir'in elinden başka olan [başkası] gelmez. Çünkü zorunlu temaşa demek başka türlü mümkün olmayan temaşa demektir. Rist, bu noktada, 'neden başka türlü olmaz' sorusunu yöneltmek için sudur öğretisine dair geleneksel görüşün kendi içinde çıkmazlarının olduğunu göstermeye çalışır: Yani Bir, *ne ise öyle olmayı istemekte* tamamen özgür müdür yahut Bir, başkası olamadığı için *ne ise öyle olmak zorunda* mıdır?³⁶

Bu nedenle Rist, sudur konusunu, *Ennead*lardan metin içi analizlerle açıklamaya çalışır. Plotinos'un sudur için zorunluluk [*anankaion*] ibaresini kullanışını, ateş-sıcaklık yahut kar-soğukluk kavram çiftleriyle açmaya çalıştığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görülmeyecek bir süreçtir. Mesela sıcak nesnelere ateş yahut soğuk nesnelere kar arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Çünkü bu nesnelere sıcaklık, ateşten sadece bir iz, gölge, kopya taşır; fakat ateşin bizatihi

³³ En. V, 4, 2, 56-71 (HÇ); En. V, 4, 2, 38-50 (AÇ).

³⁴ Rist, *Plotinus*, 67.

³⁵ Rist, *Plotinus*, 66.

³⁶ Rist, *Plotinus*, 68.

kendi doğasında sıcaklık, sadece bir nitelik değil aynı zamanda ateşle zorunlu ve özsel bağlılık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁷

Rist sudur öğretisine dair yorumunu *ousia* ve etkinlik üzerinden de açar. Ona göre ateş ve kar örneklerinde olduğu gibi bir özün etkinliği (*energeia tes ousias*) vardır, bir de özden *sadır* olan etkinlik (*energeia ek tes ousias*) vardır. İlki, onu o şey kılan, onun özdeşliğini gerçekleştirenken ikincisi, birinciden kaçınılmaz olarak *sadır* olan, o şeyden farklılaşan diğer etkinliktir. Yani bir ateşin özüne ait olan sıcaklık vardır, bir de bu karakteristik, öze ait sıcaklıktan anlık *sadır* olan, ateş [ateş] olarak kalırken onun kendi özsel gerçekliğine özgü etkinliğini ortaya çıkartan diğer sıcaklık vardır. Buradan hareketle Rist'e göre, Bir'den sudur da böyle gerçekleşir. Yani Bir, kendine özgü değişmeyen Tanrısal varlığında kaim iken, onun mükemmelliğinden ve özünde meskun fiilinden ikincil ya da ortaya çıkarıcı/yaratıcı etkinlik sudur eder, bu etkinliğin eriştiği varlık, tüm varlığın üzerinde olan ikinci gerçek varlıktır.³⁸ Yapılan tüm bu benzetmelerin *emanation* öğretisine, ancak metaforik bir yakınlaştırma sağlayabileceğini belirten Rist, bu sudur edenin sudur kaynağından hiçbir şekilde ayrılamayacağını, ayrı tutulamayacağını belirtmektedir, tıpkı ışığı güneşten ayıramayacağımız gibi.³⁹ O nedenle sudur kaynağından, sudurun [*sadır olanın*] çıkması mantıklı bir zorunluluk olarak görülmelidir. Eğer bu sudur olmasa, ne İyi, iyi olur; ne Nous, nous olurdu. Bu nedenle iyiden, Bir'den Nous'un; Nous'dan ise Ruh'un sudur etmesi o sudur kaynağının özünden kaynaklanan mantıklı bir zorunluluktur. Bu noktada Rist'in görüşünün Armstrong'un görüşünden kısmen daha makul ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Çünkü Armstrong'un sudura dair açıklaması ağırlıklı olarak, daha önce bahsettiğimiz üzere 'temaşanın zorunlu refleksi' ve Bir'in tüm her şeyin arkasındaki gücün sahibi olması ve buradan etkinliğe doğru gelişimin giderek duyulur aleme kadar aşama aşama yayılması fikrine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rist'in ikazı yerindedir: Bir'den sudur edenin, Bir'e göre daha faal olması veya sudurun, Bir, sanki en mükemmel olan değilmiş de bu zorunlu sudur onu tamamlayıp, bilfiil mükemmel hale getirecekmiş şeklinde yanlış yorumlara düşülmemelidir.⁴⁰ Çünkü bu sudur, Bir'in özüne, doğasına aittir ve *sadır olanın* etkin oluşu, O'ndan daha noksan olmakla mümkündür, zira Bir, her zaman kendinde kendi mükemmelliğiyle, eksilmeksizin kaim olandır. Bir'deki bu zorunluluk, onun özgür iradesini kısıtlayıcı, ne ise öyle olmak zorunda kalışını bağlayan bir durum da değildir. Bilakis Rist'e göre, buradaki zorunluluk ona nispet edilebilecek her türlü ilintiselliği, olasılığı kaldıran örneğin iyi ile kötü arasında bir seçim yapmak gibi imkansızlığı kaldıran şekliyle anlaşılmalıdır. Çünkü ilintisellik

³⁷ Rist, *Plotinus*, 69.

³⁸ Rist, *Plotinus*, 70.

³⁹ Rist, *Plotinus*, 71-72.

⁴⁰ Rist, *Plotinus*, 76.

yahut olasılık hali ancak çokluk alemi içinde geçerli olabilir.⁴¹ Dolayısıyla bir seçimde bulunma iradesi ancak Bir'in altında, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade göstermesi beklenemez; çünkü onun iradesi herhangi bir şeyi amaçlayan irade değildir; zira o, amacın bizatihi kendisidir, onun iradesi ile gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım söz konusu edilemez.⁴²

Plotinos *Şeylerin Birden Sonra Ortaya Çıkışları ve Düzeni* adlı *En. V, 2'*de bu girift konuyu başka yönden açıklamaya girişir:

Bir, her şeydir ama yine de [onlardan] bir[i] şey değildir;⁴³ çünkü her şeylerin kökeni her şey değildir; bilakis her şey ondandır, çünkü her şey O'na yükselmek için can atar. Daha iyi bir deyişle: her şey O'nda [var] değil, ama var olacaktır. Pekâlâ nasıl oluyor da her şey, her türlü çok katmanlılıktan yahut herhangi bir şeyle birleşiklikten azade olan basit-saf Bir'den ortaya çıkabiliyor? Aslında kendisinde hiç bir şey olmadığı için, her şey Ondan çıkabiliyor. Eğer var olanla birlikte mevcut olacak olsaydı, O bizzat Var-Olan değil onun Türeticisi, Hasıl edicisi olurdu. Benzetme amaçlı kullanılmış olan bu türetme-hasil etme, kökensel-asli bir türetme-hasil etme olarak anlaşılmalıdır; zira O, mükemmel bir kemalde olduğundan adeta taşacak ve bolluğu başka bir şeyi meydana getirecektir. *Bu şekilde ortaya çıkan, yeneden ona geri dönecek, Onun tarafından mahsuldar kılınacak, ortaya çıkarken bütünüyle O'na dönük olacaktır. İşte bu, Nous'dur. Nous'un, O'na dönük oluşu ve O'nda sebat edişi Var-olanı ortaya çıkarmakla beraber, O'na olan teması ise Nous'un ortaya çıkış nedenidir. Çünkü O'na dönük olmak ve O'nda sebat edişinin asli gayesi O'nu temaşa etmektir ve bu nedenle Nous ve Var-olan bir iç içe geçmişlik halindedir. Dolayısıyla Nous, O'nun bir sureti olduğu için O'na benzer eyler; bolluktan dolup kudretini, gücünü aktarmalıdır. Dolayısıyla bu da onun [yani Nous'un] bir kopyası olmalıdır. İşte bu Ruhtur ki, o, kendinden öncekinin [Nous] kudretiyle dolup taşmış olduğunun [Bir] bir kopyasıdır da. Ruh, Nous cevherinden [ousia] ortaya çıkan bir etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kaim iken Nous oluşa geçtiyse, aynısı Ruh için de geçerlidir.*⁴⁴

Plotinos'un bu açıklamasında tuttuğu hat, yine mükemmellikten taşma üzere rindendir ve mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir suretini çıkarması şeklinde özetlenebilir. Yukarıda 19 nolu dipnotta *En. V, 1, 6'*dan yer verilen pasajla birlikte değerlendirilmesi gereken bu izah, bütünleşik bir tutarlılık taşımaktadır. Orada mükemmel olanın özü gereği türeterek mükemmelliğinin sonucunda kendinden sonra geleni meydana getirmesi işlenirken, burada yine mükemmellikten ve doluluktan taşmanın bir mahsulü olduğu söz konusu edil-

⁴¹ Rist, *Plotinus*, 77.

⁴² Rist, *Plotinus*, 78.

⁴³ Armstrong çevirisine göre bu ibare, Platon'un *Parmenides* 160B 2-3'e göndermedir.

⁴⁴ *En. V, 2, 1, 1-24* (HÇ); *En. V, 2, 1, 1-17* (AÇ).

mektedir. Ancak burada Plotinos, Bir'den çıkış bağlamında Varlık ile Nous arasında bir köprü kurmaktadır. Bir'in bolluğundan bu şekilde ortaya çıkan, Ona yönelmekte ve Onun tarafından adeta dolgunlaşmakta ve bakışını Ondan asla ayırmaksızın temasını gerçekleştirmektedir. Bu Ona yönelik temaşa, Nous'u oluşturmakta ve Nous'un bu kararlı hal üzere mukim bulunuşu ise Varlığı meydana getirmektedir. Nous bu şekilde dolgunluğa erdiğinden tıpkı Bir'e öykünürcesine kendinden sonra başkasını doldurmakta ve var etmektedir, yani Ruh. Ruh, Nous'un var edici gücünden, kudretinden bir taşmanın sonucudur. Nous ile Ruhun yaratıcı kudretinin arasındaki tek fark ise, Ruhun Nous'un aksine kararlı hal üzere kaim olamayıp hareketli oluşudur. Ruh hem Nous'a, hem kendinden aşağıya fizik aleme dönüktür. O nedenle kâh bitkide, kâh hayvanda, kâh insanda bedenle cismani ortaklığa girer ve çokluğa maruz kalır. Elbette Ruhun Nous'a dönük ve kendini onu temaşaya vakfettiği haldeki bulunuşunun, kendi en yüksek gayesini tamamlamaya yönelik bir etkinlik olduğunu yeniden söylemeye gerek görmüyoruz. Fakat kendini yukarıya değil de aşağıya dönük kılışı Ruh için bir inkırazdır. O nedenle Plotinos'a göre Ruh, Nous'a dönük olduğu kadarıyla bütün ve kendisi, Nous'dan dışarıya dönük olduğu kadarıyla bölünmüş ve kendinden ayrı düşmüş olur.⁴⁵

Serimlenen bu hat, filozofun sudur öğretisini açıklamak için başvuru belki de en popüler çözümdür. Popülerliği, Türkçe çalışmalardan da hatırlanacağı üzere sık tercih edilmişendir. Ve elbette diğer 'ikili etkinlik teorisine' göre daha kolay açıklanabilir ve tatmin edici olduğunu söylemek de mümkündür. Buradan bakıldığında vahiy dininin yoktan yaratma [*ex nihilo*] izahının ne kadar rahatlatıcı dahası ne kadar zahmetsiz olduğunu da teslim etmek gerekebilir. Bir'den ortaya çıkış, bir tür aksiyom olarak bir kez konulduğunda, pekala ortaya çıkışın diğer aşamaları adeta çorap söküğü gibi gelmektedir. Bunu Plotinos'un şu açıklamalarından izleyebiliriz:

İşte asli kökenden en aşağıya kadar olan bu süreç böyle cereyan eder ve her bir tekil aşama-katman, kendine mahsus mevkiinde daimi olarak mevcudiyetini sürdürürken, türeyen-ortaya çıkan ise her defasında daha düşük bir aşamayı, mevki kendine yer edinir. Aynı zamanda türeyen-ortaya çıkan, kendini dolduran ve kendini kendisine hasrettiği kadarıyla o doldurucu-aktarıcı ile özdeşleşir. Ruh, bir bitkiye girdiğinde, bitki ondan bir şey taşıyan, neredeyse ondan bir parça olur, hatta böylelikle onun en atılğan en düşüncesiz kısmı, en düşük seviyeye kadar alçalmış olur, en aşağıya kadar inmeyi göze almış olur. Diğer taraftan Ruh, akletmeyen bir hayvana girdiğinde, kendisindeki algılama gücünün baskınlığı onu buna sürüklemiş olur. Ve yine Ruh, insana yahut tümüyle akletmeye muktedir bir canlıya girdiğinde ise, aslında Nous'dan çıkan, neşet eden hareketi oraya iletmiş

⁴⁵ En. V, 3, 7, 36-40 (HÇ); En. V, 3, 7, 25-30 (AÇ).

olur. Çünkü Ruh, Nous'u kendi öz varlığı olarak kendinde taşır ve düşünmeye yahut bütünüyle hareket etmeye dair kaynağı bizzat kendisi olan bir irade barındırır. Yeniden bitkiye gelecek olursak, mesela sürgünleri yahut dalların uçları kesilip budandığında bu kısımdaki ruh nereye gitmektedir? Elbette kendi köküne-kaynağına, çünkü Ruh, kendi kökü-kaynağından mekânsal olarak uzaklaşamaz, o kendi kökü kaynağı ile birdir, birliktir. Peki o halde kökü-kaynağı kuruyacak yahut yanacak olursa kökte taşınmakta olan ruh nereye gider? Yine Ruh'a, çünkü Ruh herhangi başka bir mekâna-yere gidecek değildir ki. Bu arada elbette Ruh, aynı yerde kalabileceği gibi, kaynağına geri dönmek söz konusu olduğunda bir başkasında da bulunabilir. Kaynağına geri dönmek söz konusu olmadığında ise bir başka bitkinin ruhuna geçebilir, çünkü ruh mekânsal olarak kısıtlanamaz. Fakat kaynağına geri dönmek söz konusu olursa, kendinden bir önceki ruhi kudretin-ruh kabiliyetinin içine geçiş yapar. Peki bu kudret, bu kabiliyet nerede meskundür? O da yine kendinden bir önceki mevcut kudret-kabiliyette bulunur. Bu böyle ilerleyerek Nous'a kadar uzanır, elbette mekânsal olması düşünülemez bu erimin. Çünkü daha önce de söylediğimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekânda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yanaşabilsin. Ruh herhangi bir yerde olmadığı gibi, o ancak *hiçbir yerin olmadığı* yerdedir. Dolayısıyla bundan ötürü o, her yerdedir. Yukarıdaki kaynağına geri dönüşündeki yükselişi esnasında, tamamen en yüksek irtifaya kadar varmadan önce bir ara-yerde kalır, dolayısıyla böylelikle bir ortalama-ortada yaşam sürer ve ancak bütünlüğünün bu kısmında dinginliğe erer. Bu katman-aşamaların tamamı hem O'dur hem de O değildir. O'dur çünkü hepsi O'ndan çıkmıştır; ama O değildir, çünkü O diğerlerine kendisinden lütfederken, yine kendi kararlı halinde kaim kalır. O; nefes alan, capcanlı bir hayat tümlüğü gibidir, enginlere uzanarak doldurur; öyle ki birbirlerinin ardından yer alan parçalarından her biri bir başkadır, kendinden ayrıdır. Fakat bütünde ise [tüm halde], kendi içinde birbirine bitişiktir, her kısım diğerlerinden ayrıdır, ancak bir önceki, bir sonrakine kadar uzanır, onda kaybolmaz. Peki bitkiye kadar giren Ruhun durumu bundan ibaret midir? O hiçbir şey türetmez-ortaya çıkarmaz mı peki? Tam tersine, ruhun barındığı şeyi türetir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği ise, başka bir hareket noktasından ele alınmak suretiyle açıklanmalıdır.⁴⁶

Görüldüğü üzere, Nous bir kere Bir'e bağlandığında yani çıkış başlatıldığında Nous'dan türeme ve Ruh'un konumu daha kolay açıklanmaktadır. Elbette Ruh ile ilgili de -örneğin Ruhun Birliği meselesi gibi- bazı açıklama zorlukları bulunmaktadır ama bu hususla ilgili başka bir çalışmada⁴⁷ yeterince soruşturma yürüttüğümüz için burada tekrar etmeyelim.

⁴⁶ En. V, 2, 2, 1-46 (HÇ); En. V, 2, 2, 1-33 (AÇ).

⁴⁷ Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021), 85-119.

2. Nous'un Yeri ve Sonralığı

Şimdi soruşturmamızı başka bir açıdan derinleştirelim: Eğer Plotinos Bir'i bu kadar aşkın ve mutlak kılmıyorsa daha fazla Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşımamış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa filozof böyle yapmakla kalmamış üstelik Bir'i tanımlanamaz olarak takdim etmiştir. Bu haliyle hiçbir belirlenimin altına düşmeyen Bir ve ondan çıkış da muhtelif yorumlamalara sebep olmaktadır. Zira Nous belirlenebilir ve en basitinden temaşa ile açıklanabilmektedir. Kavrama nesnelere kendinde taşıması da belirli bir ölçüde ona dair fikir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye* dair⁴⁸ çağrışımları akla getirmektedir ve bu meyanda da çalışmalar mevcuttur. Lakin değil-dir ile yapılabilecek tanımlamalar ne kadar sonuç verebilir? Buradan bakıldığında Bir'in 1'liğinden çok, 0 olmağına doğru giden akıl yürütmelerin içinde buluyoruz kendimizi. O nedenle Dillon, Plotinos'un felsefi mimarisindeki majör problemi, Platoncu-Pythagorasçı monad-bir anlayışına dayalı mutlak bir ilk ilke ile kökleri aslında Anaxagoras'a giden Aristotelesçi salt kendi kendini düşünen düşünce olarak anlaşılacak ilk ilke Nous'un uzlaştırılmasındaki gerilimde bulur.⁴⁹ Elbette şu husus da gözden kaçmamalıdır: Sudur öğretisi bir *petitio principii* örneği midir? Yani Bir ve Bir'den suduru açıklamak için zaten Nous ve sonrakilerin

⁴⁸ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

⁴⁹ Dillon'un aydınlatıcı açıklamaları özetle şöyledir: Her ne kadar Platon, İyi ideasını her şeyin üzerinde ve her şeye kaynaklık edici ilk ilke olarak takdim etse de *Timaios*'da aslında yaratıcı ve evreni düzenleyen aktif Tanrı olarak Demiurgos'a yer vermekle bu gerilime kendisinin yol açtığı da pekâlâ belirtilebilir. Çünkü Demiurgos, evreni, ilk ilke olarak değil; hali hazırda daha önce mevcut bulunan bir modele göre tasarlayandır ve bu dünyayla pratik bir ilişki kurar. Bu nedenle bazı Platoncu gelenekteki düşünürlerin Demiurgos'u soyutlaştırmak suretiyle Stoacı *logos* anlayışıyla yani Tanrı'nın etkin ve yaratıcı veçhesiyle uzlaştırmaları gerekmiştir. Bazı düşünürler de Demiurgos'u, Bir-İyi ile Ruh ve Fiziki Alem arasında ikinci/l bir Tanrı yerine koymuşlardır. Örneğin Plotinos üzerinde hayli güçlü bir etkisi olduğu bilinen Numenios'un (MS. II yüzyılın ikinci yarısı) bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir. Şöyle ki: Üç Tanrı [sallık]tan baba, dingin ve her türlü faaliyetten berî olan akıl; İkinci Tanrı[sal], oğul yani Demiurgos, dünyanın yaratıcısı hareket halindeki akıl; ve son olarak maddeye içkin halde bulunan Dünya-Ruhu olarak da görülebilecek dünyanın bizatihi kendisi. Numenios'un ilk Tanrısı şüphe yok ki hala akıldır [Nous] ve Platon'un İyi ideasıyla eş tutulabilir ve varlığın var edicisi olarak anlaşılabilir. Demiurgos ise *oluş* sahasının yaratıcısı olarak görülmelidir. İlk Tanrı, ikinci Tanrı'dan özü itibarıyla kesinkes farklıdır, çünkü İlki yaratılmış olmak anlamında var olan değildir. O, hakiki-asli Varlıkla eş değerdir. Dolayısıyla Plotinos'a gelinceye kadar hali hazırda Numenios'un fragmanlarından da anlaşılacağı gibi Nous'un bir ilk Tanrı olarak kabulüne yönelik yerleşik bir anlayış bulunmaktaydı. Nous, her ne kadar kendi kendini düşünme olarak anlaşılıyor olsa bile en nihayetinde düşünen ve düşünülen olarak kısmen görelî bir ikilik taşımaktadır. Bundan ötürü Nous'daki bir yönüyle ikilik olarak görülebilecek bu durum, onun mutlak, saf-basit ilk ilke olmağına halel getirecektir. Dolayısıyla o, ancak ikinci/l ilke olabilir. Bunun doğal sonucu olarak Plotinos'un evrenin dayandığı bir ilk ilke olarak her şeyin üzerinde ve her varolana aşkın tek bir Bir-olanı tasavvur etmesi kaçınılmazdır. Bilgi için bk. Dillon, *Plotinus*, 195. Numenios ve Plotinos ilişkisine dair bazı bulguların Porphyrios ağzından anlatıldığı aydınlatıcı makale için bk. Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *EskiYeni* 35 (Güz 2017), 126-130.

mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

Plotinos, *En. V,1*'de aynı benzetmeyi bu sefer Nous ve Ruh bağlamında tekrar eder:

Ona göre telaffuz edilen bir düşünce, yani kavramsal bir sözcük nasıl ruhtaki düşüncenin sureti-tezahürüyse, Ruh da Nous'un telaffuz edilen bir sureti, tezahürüdür. Nous'dan, bir başka şeyi mevcuda getirmek için taşan tüm etkinlik ve hayat gücüdür. Tıpkı sıcaklığın, meskûn olduğu ve kendisine varlığını lütfettiği ateşten ayrılmasında olduğu gibi. Sadece burada şöyle bir fark vardır: Nous'daki etkin gücün, kendinden dışarı çıktığı düşünülmemesi gerekir. Çünkü tam tersine bu güç, kendinden dışındaki, ayrı ve ayrılmış bir şekilde mevcuda gelirken Nous'da kendi kararlı halinde kaim olmaya devam eder. Ruh, kaynağını Nous'dan aldığı için sadece ama sadece Nous'a müteallik-Noetik-kavranır olmalıdır. Ruhun akli, düşünmelerde-akıl yürütmelerde hareket eder, Ruh tekmilini-istikmalini yine ancak Nous'dan elde eder, Nous'la tamamlanır, tıpkı bir babanın, kendisiyle karşılaştırılacak olursa henüz daha olgunlaşmamış-gayri reşit olan olarak türettiği-dünyaya getirdiği oğlunu büyütüp yetiştirmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Ruh'a mevcudiyet Nous'dan gelir. Ruh, aynı zamanda mahiyetini, Nous'u temaşa ederken kavramının etkinlik kazanmasında, gerçekleşmesinde elde eder. Çünkü Ruh ancak, Nous'a bütünüyle dönerek temaşa ettiğinde, kendisinde öz varlık-öz mülkiyet olarak taşıdığı [mükemmel] şeyi, düşünerek yetkin etkinleştirmiş olur. Ancak budur Ruh'un yetkin etkinliği olarak adlandırılabilir olan. [...] İşte Nous'un, Ruh'a babalık yaparak ve onda eş zamanlı olarak var olarak onun tanrısallığını yükseltmesi-yüceltmesi böyle gerçekleşir. Çünkü onların aralarında başkalık olarak addedilebilecek farklı hiçbir şey bulunmaz, tek başkalık şuradan ileri gelir: Ruh'un Nous'dan sonra gelen olması ve onun kabul edici, karşılayıcı *madde* olması; öte yandan Nous da *form* olmuş olur. Ancak Nous'un bu maddesi hala güzel olandır, çünkü O, Nous'a yetili-Noetik ve basit-saf haledir.⁵⁰

Şimdi başka bir çözülmeye muhtaç problematikte karşı karşıyız: Plotinos'un Bir ile Nous arasında kurduğu ilişkiyi tarif ederken burada kullanmış olduğu baba-oğul benzetmesi, akıllara ister istemez Hıristiyanlığın teslis dogmasını (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) getirecektir. Bu meseleye dair Arthur Drews'in açıklamaları ilginçtir: Drews, İznik (325) ve İstanbul (385) konsüllerinde sabitleştirilen bu teslis dogmasına köken olarak Plotinos'un üçlü hipostaz öğretisini almanın, bir peşin hükümlülük, kavramsal dizgeyi tarihsel gerçeklik statüsüne çıkarıcı aşırılık ve abartma olmaktan öteye ge-

⁵⁰ *En. V, 1, 3, 10-37 (HÇ); En. V, 1, 3, 8-25 (AÇ)*

çemeyeceğini söyler. Çünkü Drews'e göre, Plotinos'un üçlü hipostazlarının, teslis dogmasını andıran biçimde tek bir *Usia*'nın üç katmanlı tezahürü anlamına gelebilecek şekilde yorumu, hem filozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçedeki [O]jusianın üç farklı anlam içermesine dayanmaktadır. Plotinos'un Grek mitolojisi uyarınca, Bir'i Uranos, Nous'u Kronos ve Dünya Ruhunu Zeus ile temsili esnasında Nous'un Kronos ile eş tutulması bu yanlış yorumdaki baş etkenlerden biridir. Çünkü Bir'in mutlak aşkın, her şeyin mutlak ötesindeliği ve mutlak tarif edilemezliğinin karşısında Nous, mutlak doluluk, mutlak doygunluk ve mutlak güzellik olarak konumlandırılmaktadır. Ancak Grekçe Kronos, etimolojik olarak [koros] hem doluluk-doygunluk hem de oğul anlamına gelmektedir. İkinci olarak Plotinos'un Bir'i tüm her şeyin kökeni, taşıyıcı cevheri [Substanz], tüm varlığın *Usiası* olarak gösterdiğini belirten Drews, filozofun bu *usia* kavramını üç anlamda kullandığına işaret eder: 1) Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olarak *Usia*, 11) Öz olarak *Usia* (Essenz), 111) asıl gerçeklik olarak *Usia*. Bunların her biri en temelde tek *Bir Usia* iken, aynı zamanda üç farklı türde *Usia*, kendi için varolan cevher, hipostaz olarak da görülebilir. Yani sonuç olarak bir yanda tek bir *Usia* ama aynı zamanda hipostaz sözcüğünün üç farklı anlamında üç ayrı *Usia*.⁵¹ Drews'e göre teslis dogması, bu üçlü hipostaz öğretisine dayandırılacak olursa hem Plotinos'un *Usia* sözcüğünün üç anlamını birbirinden ayırt edemeyişindeki özensizlik -ki Grekçe de bu ayrıma müsaade etmemektedir- temel belirleyici olmuş olacaktır. Hem de eskilerin soyut kavramları, somutlaştırma (*hypostasieren*) ve gerçek ve müstakil birer varlık olacak şekilde abartmak suretiyle onlara halk psikolojisinde yer bulma eğilimi belirleyici olacaktır. Kaldı ki üç hipostaz formunda tek bir *Usia*, Grekçede filozofların kullandığı cevher, öz ve asıl gerçeklik anlamlarında kullandığı tek bir *Usia* sözcüğünden başkası değildir. Dolayısıyla Bir, mutlak cevher, gerçekliğin taşıyıcısı ve kökeni olarak tam anlamıyla *Usiadır*. Ama Nous, (Intellekt) yahut öz de (Essenz) *Usiadır*, çünkü o gerçekliğin içsel niteliğini belirleyen ve dolayısıyla onun da taşıyıcısıdır. Son olarak idealer alemi de *Usiadır*, çünkü o asli gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda görünür alemin fenomenal gerçekliğini de kendinde tutar, taşır. Son tahlilde Hıristiyan teslis dogmasının Plotinosçu hipostazlar öğretisine dayandığı iddiası, Drews'e göre, ancak filozofun yanlış anlaşılması ve dile dair bir özensizliğin ve/veya onun Bir'i tarif etmesindeki acizliğinin ciddiye alınması anlamına gelebilir. Daha sonrasında *hypostasis* sözcüğünün Latinceye *persona* (kişilik) olarak tercüme edilmesi ve ikinci kişilik olarak Mesih İsa'nın, Nous olarak yorumlanması ile tarihsel gerçeklik ciddi bir zarara uğrayacaktır.⁵²

⁵¹ Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

⁵² Drews, *Plotin*, 136.

Nous, Plotinos'un felsefi sistemine göre dünyada görüp görebileceğimiz her şeyin, ihtişamın, düzenin, harikaların, hatta görünmez varlıkların hepsinin birden aslı, hakiki kaynağı olarak takdim edilir:

Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asıl olma haklarını taşırlar. Bütün bunların tamamının koruyucu efendisi olarak orada katıksız-saf Nous vardır. Bu Nous, uçsuz bucaksız bir bilgelik ve sonsuz bir yaşam olarak, doyunluğun-müstağniliğin ve nous tanrısı⁵³ Kronos/Saturnus'un altında hüküm sürer. O, tüm ölümsüz olanları, tüm[el] Akli, tüm tanrısallığı, tüm[el] Ruhu kendinde taşır ve böyleyken sonsuz bir dinginlik içindedir; çünkü her şey zaten kendiyile kaim iken değişmek için neye ihtiyaç duysun ki, her şeyi kendinde haiz ve kendi içinde mahfuz tutarken neyi arzulasın da onun peşine düşsün? Her hangi bir gelişme, ilerlemeye ihtiyaç duymaz çünkü kendisi zaten tam mükemmel olandır. Haddizatında her şeye kendinde sahip olduğu için zaten tam ve mükemmeldir, üstelik her şey O'nda var olduğu için her şey Onunla tamamlanır, tekmele erer, çünkü o tamamen mükemmel olandır; çünkü var olmayan hiçbir şeyi kendinde bulundurmaz. Dahası düşünmediği hiçbir şeye de sahip değildir, çünkü Onun düşüncesi bir arama-soruşturma değil bir sahip olmadır. Onun ebedi saadeti de kazanılmış değildir, çünkü o zaten her şeyin sonsuzluğundadır ve bizatihi sonsuzluğun ta kendisidir.⁵⁴

Nous ve Nous'da içkin formlar meselesi nasıl anlaşılmalıdır? Bana kalırsa bu, *-hen/holon/meros* bağlamında- hem küllün cüziyatına taksimi hem de aynı zamanda küllün eczasına taksimi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Dillon'un açıklamasına göre, Nous'da içkin her bir tekil form, hem Nous'un tümülüğünü/tümelliğini yansıtmaktadır hem de kendi tekil-bireyliğini. Dolayısıyla bu dünyada var olan her bir tekil şey, öncelikle o kavranır alemde var olmalıdır, tıpkı sayı gibi. O nedenle bu dünyanın kurucu ilkesi sayıdır, çünkü sayı özü itibariyle, Tanrısal Nous'un bu dünyada yanılmaz bir ikamesi, cevher olarak anlaşılmalıdır.⁵⁵

Plotinos'un sayılar üzerine kaleme aldığı Ennead metninden bağımsız olarak burada Pythagorasçı *dörtlülük* açılımına da müracaat edebiliriz. *Tetraktys* olarak bilinen ve Pythagorasçıların üzerine and içtiği bu açılım 1, 2, 3 ve 4 sayısının hem toplamı hem de özel bir kombinasyonudur.⁵⁶ 1 (Monad) + 2 (Dyad) + 3 (Triad) + 4 (Tetrad) = 10 (Decad). Şimdi Pythagorasçılarda 1, mutlak bir olarak noktayı; 2, iki

⁵³ Satt-Ur-Nus: Harder çevirisinde burada bir tür metafor bulunduğunu dile getirebiliriz. Satt, doyunluk-dolgunluk hali, Ur, kendinden sonra gelen sözcüğü köken-orijin yapma öntakısı, nus ise Nous. Gerson edisyonunda ise Kronos olarak sunulur. Bu edisyonda düşünülen dipnota göre de benzer metafor, Kronos'a yönelik etimolojik bilgi olarak Koros (fullness) + nous (intellect) şeklinde gösterilir. Ayrıca bk. ilgili pasaj, s. 537, 40 nolu dipnot.

⁵⁴ En. V, 1, 4, 12-25 (HÇ); En. V, 1, 4, 8-17 (AÇ).

⁵⁵ Dillon, *Plotinus*, 197-198.

⁵⁶ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E. Akça (İstanbul: Kocabacı Yayınları, 2011), 231-234.

tane 1 noktanın bileşkesi olarak doğruyu; 3, üçgen yüzeyi; 4 ise cismi-kareyi oluşturmaktadır.⁵⁷ Aristoteles'in *Metafizik* 986a 22'de de belirttiği üzere bunlar aynı zamanda bir karşıtlar dizgesidir: 1, sınırlı-sınırsız; 2, tek-çift; 3, bir-çok; 4, sağ-sol.⁵⁸ Buradan bakıldığında Plotinos'un Bir'i mutlak Bir, Nous'u Bir-Çok ve Ruh'u Bir ve Çok, Maddeyi ise Çokluk olarak tanımlaması da anlaşılır olmaktadır.⁵⁹ Örneğın Cornford'a göre söz konusu bu tetraktys açılımı, Bir'den çokluğun türeyişini sembolize etmektedir.⁶⁰

Plotinos'un sürekli bütünlük ve süreksiz bütünlük olarak açıklanabilecek sonsuzluk ve zaman üzerine düşünceleri de tam bu evrede ortaya çıkar. Kanaatimizce Augustinus'un *İtirafları*'ndaki pek ünlü zaman ile ilgili açıklamalarının esin kaynağı da burası olsa gerektir:

İşte bu sonsuzluktan, zaman, Ruhun etrafını kuşatıp çevreleyen ve onunla hareket eden olarak sonsuzluğa öykünmekle ortaya çıkar, zaman sonsuzluğun yalnızca bir kopyası-sureti şeklinde çıkar. Çünkü zaman, bazı şeyleri geçip giderken bazı şeyleri seçip kendine yaklaştırır. Çünkü ruhtaki şeyler, başkasının ardından yeniden bir başkası şeklinde vardır, örneğın kâh bir Sokrates olarak, kâh bir at olarak ya da var olanlar arasında daima belirli başka bir şey olarak. Halbuki Nous her şeydir, Nous'da her şey vardır. Çünkü Nous her şeye kendi yerlerinde dingin şekilde duran olarak sahiptir; o sadece [var]dır; var-dır-lık her zaman O'ndan kazanılır, var-dır-lık sadece onun için geçerlidir, hiçbir zaman var-da olacak olan dolayısıyla oluşta olan değildir, çünkü o zaten gelecekte de [elan] var-dır, geçmişte de [elan] vardır, ama var-mış olan değildir, çünkü yukarıdaki alemde hiçbir şey geçip-gitmiş var-olan değildir, bilakis her şey sonsuzlukta daim ve kaimdir, zira orada her şey aynı anda kendisiyle aynı kalarak, daimi şekilde kendi mevkiinden mutmain olarak baki olandır. O alemden her biri, tekil Nous ve Var-Olan-dır; ancak tümü, tümel Nous ve tümel Var-Olan-dır, öyle ki Nous, var olanı düşünmede mevcut kılar ve düşünölmek suretiyle de var olan da kendi düşünmesini ve varlığını Nous'a devreder, teslim eder.⁶¹

Dillon çalışmasında Ruh ile Nous arasında bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre Nous sonsuzlukta[*aion*], Ruh ise zamandadır; Nous'un düşünüşü gidimli olmayan bir düşünme-noetik kavrayış iken Ruh'un düşünüşü, gidimli düşünmedir [*dianoia*]. Bireysel-tekil ruhların düşüşü kendi açılardan bir tür talihsizlik – çünkü Nous'dan kopuşları kendi benliklerini kazanma ısrarından ötürüdür- olarak anlaşılıyor olsa bile bu, evrenin ve içinde yaşadığımız doğanın tamamlanma-

⁵⁷ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2007), 1470.

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 26.

⁵⁹ Hüseyin Aydoğan, "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözüñ Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 83-90.

⁶⁰ Lynn Vivien Hubbard, *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution* (Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017), 39.

⁶¹ *En. V*, 1, 4, 26-39 (HÇ); *En. V*, 1, 4, 18-29 (AÇ);

sı için zorunludur. Bu, ruhun aynı zamanda kavranır alem [*kosmos noetos*] ile bu duyulur alem arasında bir bağlantı, irtibat görevi görmesini de sağlar.⁶²

Şimdi mevcut bulgularımızı Heinemann'ın tespitleri ışığında gözden geçirelim. Öncelikle Bir'den çıkış, çözülemeyecek bir problematiktir. Çünkü Hiçlikten, Bir-Şey nasıl çıkabilir, bomboş bir Birlik'ten nasıl olur da tüm evreni dolduracak bir doluluk, çokluk türeyebilir? Aslında Heinemann da, Plotinos'un bunu açıklamadığını ve her defasında bu meseleyle yeniden boğuştuğunu söyler. O nedenle Plotinos'un verdiği yanıtları argümanlaştırarak belirginleştirmeye çalışır. Ona göre Plotinos'un ilk çözümü ortaya çıkıştaki zamansal belirlenim imkanının reddi üzerinedir ve bizim de bu çalışmada derinlemesine çözümlenmeye çalıştığımız güneşten çıkan ışık metaforudur. Neredeyse hiç bir somut açıklama sunmayan bu benzetmeden sonra ikinci çözüm teklif edilir: Bir, Nous'u üretir, çünkü Bir, bizzat kendisine yönelmekle kendini görür ve bu görme işte Nous'dur. Fakat burada da cevabı karanlıkta kalan noktalar vardır, çünkü Plotinos'un ifadesinden Bir'in kendinden bir çıkış olduğu anlaşılmaktadır, yoksa neden Bir kendine yönelerek dönsün? Bu çıkan her ne ise Bir'e dönmekle Bir'i görüyor ve bu görme Nous oluyor? Soru yine zorluyor: ama neden? Bir kendi dingin birliğinden neden çıkıyor, hangi sebeple çıkıyor? Neden kendini görüyor, neden bu görme, Nous oluyor?⁶³ Bu çözüm: Bir'in her şeyin imkânı ve gücü olduğundan ötürü görme, bu *dynamis* hali ile düşünmenin ayrışmasından oluşuyor. Yoksa Nous başka türlü nasıl ortaya çıkabilir ki? Bu açıklamada da karanlıkta kalan yerler söz konusu; çünkü, burada çokluğun birlikten ortaya çıkartılabilmesi için çokluk, bir nevi *örtük* bir şekilde imkanlılık örtüsünün altına çekilerek Birliğin içine sokuluyor. Fakat bu açıklamada da Bir'in *dynamis*liğinden düşüncenin ayrışması cevapsız kalıyor. Hal böyle olduğunda Bir, *dynamis* olarak pek çok şey ama *energeia* olarak hiçbir şey olmuş oluyor. Heinemann'a göre Bir kavramının kendisini diyalektik olarak açılmayışı ancak bu kadar güzel betimlenebilir, çünkü Bir, aynı zamanda hem Her-Şey, hem de Hiç-Şeydir.⁶⁴ Fakat bu diyalektiğe dayalı açıklama, daha önce de değindiğimiz üzere aslında bir tür belirsizliği yardıma çağırma değil midir?

Plotinos'un üçüncü çözümü, Nous'un ortaya çıkışına dair sunduğu, belirlenmemiş temaşa kavramıdır: Bu belirlenmemiş temaşa, Bir'e bakmakla belirlenir ve tekamülünü gerçekleştirir. Fakat bu açıklama Bir'in hiçbir şey içermemesiyle çelişmez mi? Heinemann Plotinos'un burada bir el çabukluğu yaparak Bir ve Nous arasına Noeton-Kavranırlar alemi yerleştirdiğine ve Nous'un, aslında Bir'i görmekle değil de bu kavranır alemi görmekle yetkinleşip belirlendiğine işaret

⁶² Dillon, *Plotinus*, 199-200.

⁶³ Heinemann, *Plotin*, 149.

⁶⁴ Heinemann, *Plotin*, 150.

eder.⁶⁵ Kısmen çokluğun birlikten ortaya çıkışına ve Nous'u Bir'in türetmediğine dair bir açıklama sunuyor gibi görünse de, bize göre bu izah, yine tatmin edici değildir. Dördüncü çözüm Bir'in mükemmelliğinden ötürü taşması ve bu taşmanın bir başkasını ortaya çıkarmasıdır. Çalışma içerisinde popüler diye andığımız bu çözüm, ışık kaynağı ve ondan yayılan ışık gibi bir başka benzetmeden de öteye geçebilecek gibi görünmüyor. Çünkü yine soru zorluyor: Hiç-Şey olan Bir'den, Bir-Şey nasıl taşıyor? Bu da, yine Heinemann'a göre, Bir'in diyalektik bir kavram olarak her şeyi kendi kendinde içermesiyle ancak mümkün olabilir. O halde Oluşa-Gelen, Ona dönmekte ve böylece dolup yetkinleşmekte ve sonra bizzat kendine bakarak Nous olmaktadır. Oluşa-Gelenin O'na yönelik sağlam, sarsılmaz ve sıkı duruşu (*stasis*), varolanı (*on*) ortaya çıkartmakta; kendi üzerine dönük bakışı ise Nous'u ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu açıklama da en nihayetinde bir benzetmedir ve Oluşa-Gelen'in kendinde ne olduğunu karanlıkta bırakmaktadır.⁶⁶

O halde Heinemann'ın sorusunu izleyerek Plotinos'un, Bir'i bu tarif edilemezliği ve açıklanamazlığı ile ilk ilke olarak her şeyin üzerine çıkartmasındaki gerekçe ne olabilir diye soruşturmamızı toparlayabiliriz. Ona göre, bu gerekçeler dört adımda açıklanabilir: ı) nihai ve kuşatıcı bir birlik de diyebileceğimiz monist saik, ıı) tüm nedenlerin sonsuz dizgesini tek nihai bir nedende toplamaya yönelik saik, ııı) tüm bağıntısallıkların dışında yer bulacak Bir-Şeye varma arzusunun getirdiği Mutlaklık arayışı, ıv) tatminini Tanrıların çokluğunda değil de tek bir Tanrı'nın birliğinde bulmaya adanmış dini bir özlem.⁶⁷ Heinemann'a göre monist saik, çokluğun birliği yahut çokta veya çoklukta birlik şeklinde anlaşılması gereken çokluğun tamamen dışında kalan bir Bir'i ifade eder. Fakat böyle bir Bir mümkün olabilir mi, bu sadece boş bir soyutlama olmaz mı? Böyle bir Bir, hem bir Çok olmayan bir olarak hem de aynı zamanda Bir olmayacak bir Çok olan olarak nerede mevcut olabilir? O, ancak çokluğun homojenliği ve sürekliliğinden ibaret olabilir.⁶⁸ Bu, daha önce çalışma içinde değindiğimiz Bir'in 1'liğinden ziyade 0 olmağına giden bir akıl yürütme değil midir?

Nedenlerin nedenini bulma diyebileceğimiz ikinci saik ise varolan her şey bir kaynak bir köken bulma arayışından gelir. Bu nedenle varolan her şey, mevcudiyetinin temelini, nedenini onda bulur; öyle ki Bir'i kaldıracak olsanız her şey, olmaktan çıkar, yok olurdu. Böyle olduğunda Bir'in Varlığı, her şeyin gücü olmaya (*dunamis panton*) dönüşecek ve Onun sonsuzluğu da bu güç içeren doğaya dayanacaktır. Fakat böyle bir güç, boş bir imkansılık halinden başka bir şey ifade etmeyeceğini bildiğinden ötürü Heinemann, Plotinos'un *energeia* sözcüğüne başvurduğunu belirtir. Çünkü ona göre, neden olarak Bir, saf etkinliktir; hatta O,

⁶⁵ Heinemann, *Plotin*, 150.

⁶⁶ Heinemann, *Plotin*, 151.

⁶⁷ Heinemann, *Plotin*, 249.

⁶⁸ Heinemann, *Plotin*, 250.

Varlıktan önce etkinlik, cevhersiz cevherdir. Şimdi tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Varlık, Bir'den sonraysa varlıksız etkinlik nasıl olabiliyor? *Non-ousia* olarak nasıl *ousia* olunabiliyor? Heinemann *En. VI, 8, 20'*den temellendirme getirir: "İlk etkinliği, *ousia* olmaksızın vaz' etmemiş olmamız hemen endişeye sevketmesin; bu, daha çok bir hipostaz gibi anlaşılmalıdır. Ancak eğer olur da birisi bir hipostazı etkinliksiz olarak vaz edecek olursa, o bir ilke olarak kusurlu olacak, dahası tüm her şeyin en mükemmeli olan da noksan olacaktır. Mamafih eğer ona, etkinlik ilave edilecek olursa bu sefer de onun birliğine hanel getirilmiş olacaktır. Ancak eğer etkinlik, *ousiadan* daha mükemmel olur da, en mükemmel olan ilk sırada gelirse, işte o zaman etkinlik de ilk olan olacaktır."⁶⁹ Plotinos burada Bir'e bir istisna tanıyor⁷⁰ ve Bir'in bu özel hali başka bir şeyle yakınlaştırılacak olursa o şey mutlak anlamda kusurlu olur diyor. Ve onu, aslında *ousiadan* önce yetkin etkinlik olarak *hipotetize* ettiğini anlamamızı bekliyor. Aksi halde nasıl *hipostaz* olsun ki?

Mutlak olanın aranışı diyebileceğimiz üçüncü saik ise, ikincisi ile karışmış gözükmektedir ve daha çok ilk nedeni değil de Bir'in nihai ve son neden olarak tasavvur edilmesine dayanır. Mutlak olan olarak O, tüm bağıntısallıkların dışında yer alır; çünkü O her ne ise öyle olmaklığıyla her şeyden önce gelen olmakla kalmaz, ayrıca tüm varlığı ve var olana dair her türlü ilişki ve bağıntıyı da ondan uzak tutmak gerekir. Her türlü bağıntıya ve bağıntılı olana aşkınlığının, yüceliğinin içinde Bir, ancak kendinde kendiyi varolandır, öz-yeterlidir, hiçbir şeye muhtaç olmayandır, şanı en yüce olan ve en mükemmel olandır. Hal böyle olduğunda Bir, neredeyse Varlık-Olmayanla (*me on*) özdeşleşmektedir, çünkü bu çözümlenmeye göre, mutlak olan, varlığın ötesinde olan olmalıdır.⁷¹ Heinemann'a göre mutlak olanın aşkınlığı meselesi Parmenidesçi varlıkla düşünmenin aynıyeti ilkesinden hareketle kavranabilir. Mutlak olanın, Varlığın ötesine çıkartılmasıyla birlikte düşünmeye aşkın oluşu da beraberinde gelmektedir, çünkü düşüncenin ötesine geçilmiş olunmaktadır, dolayısıyla mutlak, böylece varolmayan olmaktadır. Zira rasyonalizmin temel yasası böyle çalışır: eğer varlık, düşünme ile başlatılırsa, yokluk, varlığın nihai son nedeni olacaktır.⁷² Böylece Bir, hem varlık hem yokluk, hem rasyonel hem irrasyonel, hem her şey hem de hiçbir şey olmaktadır. Yeniden Bir'in diyalektik yapısına varmış oluyoruz. O yokluktur, çünkü Var-olan ondan sonra gelir; fakat o her şeydir, çünkü tüm şey ondan neşet eder.⁷³ Son olarak tek Tanrı'yı bulmaya adanmış olan dini saikle Plotinos, Bir'i, nicelik ve nitelik olarak bir, özü bir-bütün, homojen, saf-sade ve biricik olarak ta-

⁶⁹ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁷⁰ krş. Karakaya, "Yunanlı Şeyh", 83.

⁷¹ Heinemann, *Plotin*, 251.

⁷² Heinemann, *Plotin*, 252.

⁷³ Heinemann, *Plotin*, 253.

rif edebilmiştir. O, panteizmdeki gibi evrenin donuk ve edilgen Bir'i olarak değil, yaşayan, yaratılmamış, sonsuz ve erimi her şeye uzanan Bir olarak tasavvur edilmiştir. Heinemann, Plotinos'un Tanrı nasıl olmuştur sorusunu da büyük bir cüretkarlıkla sorduğunu ve bunu, o dönemin hermetik metinlerinden zaten bilindik olan 'sonsuz bir yaratmada kendi kendini yaratmak' ibaresiyle yanıtladığını belirtir.⁷⁴ Tanrı eğer kendi kendini yarattıysa, o bu 'kendi kendiliği' bakımından henüz yoktur; fakat yaratmakla kendi kendinden önce gelir, çünkü o bizzat kendisi yaratılmış olandır. Fakat buradan Tanrı'nın yaratılmış olması gibi bir sonuç çıkarılamaz, bilakis yaratıcı olduğu sonucu çıkar, çünkü bahis konusu olan Bir ve Başkası değil, bizatihi kendisidir; çünkü o Mutlak-Yaratandır.⁷⁵

Sonuç

Plotinos'un sudur öğretisini ayrıntılarıyla incelediğimiz bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları dört maddede toparlayabiliriz: Işık-aydınlık metaforu, mükemmellik-(t)üretim metaforu, zorunlu temaşa teorisi, ikili etkinlik teorisi. Açıkçası burada şöyle bir saptamada bulunmak istiyoruz. İlk iki teori, felsefi perspektife belki daha uzak açıklamalar olarak görünüyor. Son ikisi ise diğerlerine nazaran daha felsefi bir açıklamaymış gibi görünüyor. Bize kalırsa Plotinos, sonuncu açıklamayı kendinden önce Aristoteles gibi büyük bir filozofun olmasına borçlu. Burada dört açıklama arasında bir kıyasta bulunuyor gibi gözükebiliriz ancak öyle değil. Yani ilk iki açıklamayı değersiz görüyormuş gibi anlaşılacak istemeyiz. Hatta onlar, belki de insan zihninde daha fazla ikna uyandırıyor. Ama en nihayetinde onların birer metafor olduğunu da unutmamak gerekir. İki ayrı benzetme üzerinden açıklanan sudur, bize sadece bu sürecin neliğine dair bir yakınlaştırma sağlayarak hayal gücümüzü harekete geçirmeyi amaçlıyor gibi görünüyor. Felsefi yönü ağır basan ve bizi felsefece düşünmeye sevk eden diğer iki açıklamadan özellikle ikili etkinlik teorisinin ve Bir'in *dunamis panton* oluşunu esas alarak varlık-*to on* ve oluş-*genesis* arasındaki ilişkiyi kurmamızı sağlayan bu izahın, Grek rasyonalizm geleneğini sürdürme çabası taşımakla daha makul görüldüğünü belirtebiliriz. Bu izah, ilki *ousia-energeia* özdeşliği, ikincisi ise *ousiadan sadır* olan *energeia* ayrımını yapmakla Bir'den sonra geleni, bu ikinciy-le ilişkide tutarak açıklamaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Bir'deki *dunamis panton*'un, *dunamin ateles*-eksik güç olmayışı, bilakis *dunamin teleian*-tam güç oluşu da bu etkinlik teorisini tamamlamaktadır. Çünkü Bir'deki her şeyin fail bilkuvveligi, ilk olarak *Nous*'da yetkin etkin hale gelmekte, varlık kazanmakta ve *Nous* her şeyin böylece ilk asli yaşamına kavuştuğu bir evreyi bize sunmaktadır. Çünkü metin içinde de işaret ettiğimiz üzere Plotinos'a göre Bir'deki bu güçlerin ayrılarak mükemmel etkinliğine eriştiği ilk evre *Nous*'dur.

⁷⁴ Heinemann, *Plotin*, 291.

⁷⁵ Heinemann, *Plotin*, 291.

100) etkisi- olduğunu da göz önünde tutarsak sudur öğretisine, sayısal düzlemde böyle bir açıklama sunmak mantıklı görünüyor.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/ *This paper was checked for plagiarism*

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Acık Erisim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GavriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Hüseyin Aydoğan

Kaynakça

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Armstrong, Arthur Hilary. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66. <https://doi.org/10.1093/mind/XLVI.181.61>
- Aybakan Saliya, Derya. "Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme". *Kaygı Felsefe Dergisi* 26 (2016), 144-157. <https://doi.org/10.20981/kuufefd.30589>
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2021.
- Aydoğan, Hüseyin. "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözü Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 78-93.
- Bal, Metin. "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve Öğretisi". *Doğu Batı* 50 (2009), 87-97.
- Dillon, John. "Plotinus at Work on Platonism". *Greece & Rome* 39/2 (1992), 189-204. <https://doi.org/10.1017/S0017383500024177>
- Drewns, Arthur. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: Eugen Diederichs, 1907.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Kitap, 2016.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. E. Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921.
- Hubbard, Lynn Vivien. *Bergson Plotinus and the Harmonics of Evolution*. Bristol: University of the West of England, The Faculty of Health and Applied Sciences, Doktora Tezi, 2017.

- Karakaya, Mehmet Murat. “Yunanlı Şeyh’e Göre Bir, Akıl ve Nefs”. *Eskiyeni* 33 (Güz/2016), 79-89.
- Kılıç, Cevdet. “Plotinos’ta Sudurla İnen Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2007.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder vd. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Porphyrrios. “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”. çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Güz/2017), 115-150.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001014
- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.
- Üçer, İbrahim Halil. “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: ‘İbn Sînâcî Doğal İsti’dâd ve Teheyu’ Anlayışı Üzerine”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74. <https://dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0016>.