

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>

Atf | 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, *Antikçağ 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 içkin 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 Mutlağı-İyiye 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.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 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 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 ikinci 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-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, iştihaktır. 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

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, düşünülünü görür –Nous, noetayı kavrar-, düşünülüne yönelir, düşünülünen sayesinde fiiliyatını sürdürür, ve her ne kadar tıpkı görme gibi kendinde belirlenmemişlik hali içinde olsa da ilk belirlenimini düşünülünle 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 düşünülünen: 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 kökensele 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, *Ennead*larda 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 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 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 aynıdırlar. 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 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 çalışıldığını gösterir. Fakat buradaki ilişki ancak şöyle olmalıdır: Nous'un Bir'den ortaya çıkışı başka hiçbir şeyde görünlülenemeyecek 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 bağıllık taşıyan bir form ve etkinliktir.³⁷

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.

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 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 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, aşağısında gerçekleşebilir. Bir'den herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olmasına dair isteme içeren bir irade gös-

³⁸ Rist, *Plotinus*, 70.

³⁹ Rist, *Plotinus*, 71-72.

⁴⁰ Rist, *Plotinus*, 76.

⁴¹ Rist, *Plotinus*, 77.

termesi 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 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, 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.*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

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).

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 in-kırazdır. 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 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

⁴⁵ En. V, 3, 7, 36-40 (HÇ); En. V, 3, 7, 25-30 (AÇ).

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 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 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 söyledimiz üzere Ruh, mekânsal olarak var değildir [mekânda bulunmaz]; çünkü bir kere en baştan Nous mekanda var değildir ki, Ruh ona mekânsal olarak yaklaşıp yavaşabilsin. 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, çapcanlı 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 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. 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 kılmısaydı dahası Onu, Varlığın ve varolanın ötesine taşınmış olsaydı sudur öğretisi muhtemelen daha açık betimlenebilirdi. Oysa fi-

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.

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 fikir yürütmemize imkan verir. Ancak Bir, böyle değil: [var]-dır yüklemi dahi Ona fazlalıktır. Bu, elbette *negatif teolojiye dair*⁴⁸ 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 mevcudiyetine başvurmak kendi kendini kanıtlayan bir önerme gibi görünüyor. Çünkü kanıt, kanıtlanmaya muhtaç olanın doğruluğunun varsayılmasını bize dayatıyor.

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 veçesiyle 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 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 ilki yaratılış 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 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.

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 haldedir.⁵⁰

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 filozofun kendi dilsel yetersizliğine hem de Grekçe-

⁵⁰ *En. V, 1, 3, 10-37 (HÇ); En. V, 1, 3, 8-25 (AÇ)*

deki [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: 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 ayırma 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 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 *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 asli, hakiki kaynağı olarak takdim edilir:

⁵¹ Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena: Eugen Diederichs, 1907), 134-135.

⁵² Drews, *Plotin*, 136.

Bütün bunların hepsi Nous aleminde noetik varlıklar olarak asil 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, tekme 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 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 öz itibariyle, 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 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 cisimi-kareyi oluşturmaktadır.⁵⁷ Aristoteles'in *Metafizik* 986a 22'de de belirttiği üzere bunlar aynı

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. 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.

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 *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 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.⁶²

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 26.

⁵⁹ Hüseyin Aydoğan, "Akılın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözü 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 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 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 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 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

⁶³ Heinemann, *Plotin*, 149.

⁶⁴ Heinemann, *Plotin*, 150.

⁶⁵ Heinemann, *Plotin*, 150.

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 imkanlık 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 geti-

⁶⁶ Heinemann, *Plotin*, 151.

⁶⁷ Heinemann, *Plotin*, 249.

⁶⁸ Heinemann, *Plotin*, 250.

rir: “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 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

⁶⁹ Heinemann, *Plotin*, 250.

⁷⁰ krş. Karakaya, “Yunanlı Şeyh”, 83.

⁷¹ Heinemann, *Plotin*, 251.

⁷² Heinemann, *Plotin*, 252.

⁷³ Heinemann, *Plotin*, 253.

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 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.

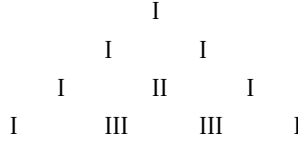
Çalışma içerisinde sıklıkla vurguladığımız üzere Bir’in bu kadar aşkın ve ötede oluşu tasavvur edilmesinin önüne geçiyor. Ama mesela neden Bir’den ilk olarak

⁷⁴ Heinemann, *Plotin*, 291.

⁷⁵ Heinemann, *Plotin*, 291.

Nous çıkıyor? Sorusunu sormuyoruz. Çünkü bu soru, başlı başına tüm Batı metafizik geleneğine bir tür saldırı olacaktır. Nous, O'ndan ilk çıkmaya layık olандır 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 yakınlştırma 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 alemleri 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 ikilik 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 ayırışmanın olmayışına denk düşmektedir.

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 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 bağıntısı içerisinde çokluk alemleri denilen maddi dünya ise, çok sayıda ayırışmayı ve tekilliği içermekle daha da çoğaltılabilir, türetilebilir olmaya 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.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma srecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tm alışmaların kaynakada 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 alışma 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

Kaynaka

- Ahbel-Rappe, Sara. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Aristoteles. *Ruh zerine*. ev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*. ev. 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 slubu zerine Kısa Bir Deneme". *Kayı 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 zerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 78-93.
- Bal, Metin. "Roma'da Yeni-Platonculuğun Kurucusu Plotinos ve ğretisi". *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, iğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Kitap, 2016.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi - Sokrates ncesi İlk Filozoflar ve Pythagoraslar*. ev. E. Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen ber 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 ni* 33 (Gz/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 Dunamis'in Dönüşümü: 'İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyru' 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>.