

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

PLOTİNUS'TA RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Şeyma DEMİRTAŞ

Ankara, 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

PLOTİNUS'TA RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Şeyma DEMİRTAŞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara, 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

PLOTİNUS'TA RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

.....

Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK

.....

Doç. Dr. Engin ERDEM

.....

Tez Savunması Tarihi

16.05.2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER danışmanlığında hazırladığım “Plotinus’ta Ruh ve Ölümsüzlük Düşüncesi, (Ankara.2019)” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

28.05.2019
Şeyma DEMİRTAŞ

ÖNSÖZ

Ölümsüzlük, insanın ölümden sonra bir şekilde var olmaya devam ettiğini ileri süren öğretilerdir. Ölümsüzlük düşüncesini kabul edenler bu düşüncelerini temellendirmek için birtakım deliller geliştirmişlerdir. Batı felsefe tarihine bakıldığında felsefi bir disiplin içerisinde ölümsüzlükten ilk bahseden filozofun Platon olduğu görülmektedir. O, *Phaidon* adlı eserinde mutlak anlamda ruh-beden ayrımını kabul ederek ruhun ölümsüz olduğunu ileri sürmüştür. Platon'un ölümsüzlükle ilgili öne sürdüğü kanıt ve görüşleri destekleyen Plotinus'un felsefesinde de ölüm sonrası hayat ruh-beden ilişkisi bakımından ele alınmaktadır. Plotinus, insanın akledilen dünya ile duyusal dünya arasında bağlantı kurmasını sağlayan 'ruh'a sahip bir varlık olduğunu savunmaktadır. Maddeyi de tamamen inkâr etmeyen Plotinus'a göre insan, ruh ve bedenden meydana gelmektedir. Ancak ruh, her ne kadar bedenle birlikte olsa da madde, yani beden çözüldükten sonra varlığını sürdürme özelliğine sahiptir ve o ölümsüzdür.

Bu çalışma, Plotinus'un ruh ve ruhun ölümsüzlüğü hakkında kendine özgü anlayışını ve problemi ele alışını yaşadığı tarihsel dönemi de göz önüne alarak incelemeyi ve eleştirel açıdan değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Tez giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında ruh ve ölümsüzlük konusunda tarihsel arka plan verildikten sonra ilk bölümde Plotinus'un düşünce sisteminin önemli bir kısmını açıklığa kavuşturacak olan 'ruh' kavramı ele alınarak incelenecektir. Fakat ruh hakkındaki görüşlerini anlamak için Plotinus'un pek çok yerde referansta bulunduğu Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin de değerlendirilmesi gerekecektir. Ayrıca Stoacılık ve Epikürcülük okullarının ruhun maddi olduğu yönündeki düşüncelerine ve Plotinus'un onlara yönelttiği eleştirilere de yer

verilecektir. İkinci bölümde ise Plotinus'un ölümsüzlük problemini çözüme kavuşturmada izlediği metotlar ortaya konularak ölümden sonra ruhun varlığını devam ettirmesinin imkânını nasıl ortaya koyduğu ele alınacaktır.

Yüksek lisans dönemi boyunca gerek fikirlerimin gerek tezimin şekillenmesinde samimi katkılarını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e ve tez süreci boyunca her daim destekçim olan kıymetli eşim Hasan Demirtaş'a teşekkürlerimi sunarım.



KISALTMALAR:

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

İng. çev. : İngilizce'ye çeviren

Krş. : Karşılaştırmamız

s. : Sayfa

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
I.BÖLÜM: PLOTİNUS’UN RUH ANLAYIŞI	16
1. RUH.....	16
2. RUH VE AKIL	27
2.1. Bireysel Ruhlar	30
2.2. Bireysel Akıllar	36
3. RUHUN DÜŞÜŞÜ VE DUYULUR EVREN.....	38
II. BÖLÜM: PLOTİNUS’TA ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ.....	47
1. RUH VE BEDEN İLİŞKİSİ.....	49
2. RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ.....	62
3. REENKARNASYON.....	75
SONUÇ.....	82
KAYNAKÇA.....	86

GİRİŞ

İnsanın neliği ve kimliği, başlangıcı ya da sonuyla ilgili varoluşsal sorular muhtemelen herkesin cevaplamaya çalıştığı, zihnini meşgul eden temel konulardan biridir. Bu bağlamda önemli tartışmalara sebep olan ölüm ve ölüm sonrası hayat düşüncesi konusunda hem felsefi hem de dini gelenekte geniş bir literatürün olduğu görülmektedir.

İnsanın ölümlü bir varlık olması herkes tarafından kabul edilen bir gerçek olsa da ölüm sonrası ebedi yaşam arzusu her zaman tazeliğini korumuştur. Nitekim antik Mısırlıların mumyalanmış soylularını Osiris'in resimleriyle süslenmiş geniş mezarlara bir sonraki yaşamlarında gerekli olacağını düşündükleri yiyecek ve değerli eşyalarla birlikte gömdükleri bilinmektedir. Konfüçyüsçüler ve geleneksel Afrika dinlerinin mensupları sunaklarda, mezarlarda ya da kutsal mekânlarda özel törenlerle atalarını anarak onları hoşnut kılmaya çalışırken, Hindular ve Budistler karma ve reenkarnasyon doktrinlerinden söz ederler.¹

Ölümün insan hayatını sona erdirmedeği düşüncesi teistik dinlerin de temel kabullerinden biridir. Örneğin İslam dininde iman esaslarından biri olan ahiret inancı, çoğu yerde Tanrı'ya iman ile birlikte dile getirilecek kadar önem arz etmektedir.² Ölüm sonrası hayat düşüncesi Tanrı'ya inanmanın doğal bir sonucudur ve tanrısal bir müdahaleyle gerçekleşmektedir. Bu anlamda teistik anlayıştaki tanrı tasavvuru ile insan yaşamının ölümle sonlanmadığı düşüncesi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur.

¹ Michael Peterson, *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*, (New York: Oxford University Press, 2003), s. 194-195.

² Paul Badham, "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru", çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, ed. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Etüt Yay., 1997), s. 169.

Felsefi düşüncede ise ölüm sonrası yaşamı sürdürmenin imkânı kişisel kimlik/özdeşlik bağlamında tartışılan bir konudur. Kişinin tabiatına ilişkin tanımlamalar ve analizleri konu edinen kişisel kimlik meselesi, kişinin ölümden sonraki hayatını çözümlemede temel bir parametredir.³ Eğer bedensel ölümün gerçekleşmesinden sonra kişinin varlığını idame ettirebilmesinden söz edilecekse, ölüm anından önceki kimse ile ölüm sonrası hayattaki kimsenin özdeş olması ve aynı zamanda kişinin bu özdeşliğin bilincinde olması gerektiği zorunlu görünmektedir.⁴

Kişisel özdeşliğe ilişkin tartışmalarda farklı kriterler esas alınmıştır. Materyalist/natüralist yaklaşımlar için bu kriter bedendir. Materyalistler insanı salt fiziksel bir varlık olarak ele alarak bilişsel düşünmenin ve tecrübelerin öznesi olarak beyni kabul ederler. Pek çok açıdan eleştirilebilecek bu yaklaşım için ruha ilişkin tasavvurların özsel bir gerçekliği yoktur. Dolayısıyla beynin fonksiyonlarını sona erdirmesiyle birlikte kişinin varlığı nihai anlamda son bulmaktadır. Bu durumda ölüm sonrası yeni bir hayat düşüncesini tartışmanın rasyonel bir dayanağı kalmayacaktır. Materyalist bakış açısı ile ölüm sonrası hayat düşüncesini bağdaştırmak mümkün olmadığından, Olen'nin de ifade ettiği gibi, ölüm sonrası hayat inancını taşıma hususunda kararlı bir kimsenin materyalizmi kabul etmesi söz konusu olamaz.⁵ Bu cihetle materyalist düşüncede ölüm sonrası hayat tabiri bir anlam ifade etmemektedir.

³ Peter Geach, "What must be True of me If I Survive my Death", *Philosophy of Religion*, ed. Brian Davies, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 735.

⁴ Muhsin Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35 (2002), s. 59.

⁵ Jeffrey Olen, "Personal Identity and Life After Death", *Philosophy of Religion: An Antology*, ed. Louis P. Pojman, (London: WPC, 1998), s. 366.

Kişisel kimlik meselesinde ruh kriteri olarak adlandırılan diğer görüşe göre insanın tabiatı birbirine indirgenemeyen ruh ve bedenden oluşur. İnsan bedeninin zamanla birtakım değişikliklere uğraması hatta yok olmasına rağmen, ruh fiziksel değişikliklerden etkilenmeyen kişinin özdeşliğini sağlayan bir cevherdir. Kişinin ölümden sonra bedensiz bir şekilde varlığını sürdürmeye devam edebileceği inancına dayanan bu yaklaşım felsefi düşüncede ruhun ölümsüzlüğü doktrini olarak ifade edilmektedir.⁶

Birleşik yapıda olan beden ya da beyin, ölümün gerçekleşmesiyle yok olduğundan kişisel kimliğin devamlılığını sağlayan kriter olamaz. Öte yandan ruh değişmeyen, basit ve bölünmeyen bir yapıdadır ve kişinin özsel parçasını oluşturmaktadır. Bu da Swinburne'ün işaret ettiği gibi kişiliğin sürekliliğini sağlamaktadır.⁷

Bu çalışmamızda, din felsefesi açısından önem ifade eden ruh, beden, kişisel özdeşlik ve ölümsüzlük gibi hususları felsefe tarihinde klasik bir düşünür olarak yer eden Plotinus'un düşüncesine referansla ele alarak değerlendirmeye çalışacağız. Ancak Plotinus'un ruh, ölüm ve ölümsüzlük hakkındaki düşüncelerini incelemeye geçmeden önce kendinden önceki düşünürlerin görüşlerine kısaca değinerek ana hatlarıyla açıklamak Plotinus'u daha anlaşılır kılacaktır. Bu açıklamalar Plotinus'un bahsi geçen konulara hangi noktalardan farklı bakış açıları getirdiğini kavramamıza imkân sağlarken aynı zamanda ruh ve ölümsüzlük problemi hakkındaki mülahazaların tarihi serüvenini görmemize yardımcı olacaktır.

⁶ Roy W. Parrett, "Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality", *Philosophy East and West*, Vol. 35, No.4, (1985), s. 333.

⁷ Richard Swinburne, "Personal Identity: the Dualist Theory", *Personal Identity*, ed. Sydney Shoemaker and Richard Swinburne, (Basil: Blackwell, 1984), s. 27-28.

Ruh konusundaki teorilerin çok eski dönemlerden itibaren her zaman felsefi ve teorik olmasa da pek çok yönden konuşmanın ve düşüncenin konusu olduğu bilinmektedir. Antik yazarların çoğunun derinlemesine aşına olduğu varsayılan Homerik şiirlerde ruhun birbiriyle bağlantılı olan iki farklı kullanımı olduğu görülmektedir. İlkine göre ruh, insanın savaşta riske attığı ve ölümle kaybettiği bir şeydir. İkinci kullanıma göre ise ruh, ölüm anında kişinin bedeninden ayrılarak ölen kişinin bir gölgesi ya da imajı olarak “yeraltı dünyasında” varlığı devam eden şeydir. Ancak Bruno Snell’e göre her iki durumda da ruh olarak adlandırılan şey aslında bir ve aynı şeydir: kişinin riske atarak kaybedebileceği ve ölümden sonra bedeni terk ederek “yeraltı dünyasında” bir gölge olarak var olabileceği şeydir. Her iki durumda da kişi ruhunu kaybettiğinde ölüm gerçekleşir. Dolayısıyla ruh insanı canlı tutan güçtür ve ruhun varlığı ile yaşayan insan, cesetten ayrılır.⁸ Ancak bu, ruhun kişinin hayatındaki faaliyetlerden, tepkilerden, işleyişinden sorumlu olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim Homerik metinlerde insanın herhangi bir şeyi ruhu vasıtasıyla yaptığına ya da yaşayan insanın ruhuna özgü bir aktivite olduğuna dair bir ibare yer almaz. Dolayısıyla ruhun varlığı ya da yokluğu insanın yaşamının sınırlarını belirlese de yaşamın kendisiyle ilgili başka bir şekilde ilişkilendirilmemektedir.⁹ Furley’in ifadesiyle, Homerik metinlerde ruhtan bahsetmek ölüm anlamına gelmektedir. Bir kimsenin ruhu, ancak kendileri ya da başkaları tarafından risk altında olduğu düşünüldüğünde akla gelmektedir.¹⁰ Ruh, ölüm gerçekleştiğinde bir daha asla çıkamayacağı “yeraltı dünyasına” giderek orada sonsuza kadar bilinci ve amacı olmadan kalacaktır. Herhangi bir farkındalığa sahip

⁸ Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, çev. T. G. Rosenmeyer (Oxford: Blackwell, 1953), s. 8-9.

⁹ Erwin Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, çev. W. B. Hillis (London: Kegan Paul, trench, Trubner & Co., Ltd., New York Harcourt, Brace & Company, Inc, 1925), s. 5-6.

¹⁰ D. J. Furley, “The Early History of the Concept of Soul,” *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No.3 (1956), s. 4.

olmayan “yeraltı dünyası” sakinlerinin yaşayan dünya ile hiçbir bağlantısı kalmaz.¹¹ Bu sebeple “yeraltı dünyasına” giden ruhların hiçbir önemi kalmamaktadır.

Homeros’tan beşinci yüzyıla kadar ‘ruh’ kavramı pek çok önemli semantik gelişmeler kaydeder. Örneğin ruhu insanlara özgü kılan anlayışın aksine, bu dönemde ruhtan, canlıyı cansızdan ayıran bir şey olarak bahsetmek olağan bir hal alır. Bu doğrultuda ruha sahip olma durumunun hayvanları ve bitkileri de kapsadığı, sadece insanlarla sınırlandırılmadığı görülür. Empedokles ve Pisagor bu görüşün önemli temsilcilerindendir. Nitekim Empedokles bitki tecessümünün en yüksek formu olarak gördüğü defne yapraklarının çiğnenmesini yasaklamıştır.¹² Bitkilerin ruha sahip olduğu düşüncesi Platon tarafından da desteklenecektir.¹³ Ancak Aristoteles’in, bu konuda hocasının izinden gitmediği görülür.¹⁴

İlk çağ düşünürleri arasında insan ruhunu cismani bir cevher olarak nitelendirmek oldukça yaygındır. İnsan ruhunu hava ile tanımlayan Anaksimandros’un öğrencisi Anaksimenes’e göre ruh, diğer her şey gibi tanrısal ve ölümsüz olan havadan meydana gelmektedir.¹⁵ Doğada meydana gelen ve süreklilik arz eden değişimin, değişmeyen bir temelinin olması gerektiğini savunan ve bunun ateş olabileceğini iddia eden Heraklitos’a göre insan ruhunu oluşturan şey ateştir. İnsan ruhu sürekli değişim geçirirken sahip olduğu ateşi yitirmek durumundadır. Bu sebeple her daim kendisini yenilemeye çalışmalıdır. Aksi

¹¹ Rohde, *a.g.e.*, s. 5-9.

¹² Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, (New Jersey: Princeton University Press, 1983), s. 125.

¹³ Platon, *Timaeus and Critias*, translated by Robin Waterfield, (New York: Oxford University Press, 2008), 77b.

¹⁴ Aristotle, *De Anima*, translated with an Introduction and Commentary by Christopher Shields, (New York: Oxford University Press, 2016), 413b.

¹⁵ Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2010), s. 53.

takdirde onu canlandıran ateş onu terk eder.¹⁶ Evren tasavvurunu tümüyle atomlar üzerine inşa eden Demokritos'a göre ruh da atomlardan müteşekkildir. Ancak ruhu oluşturan atomlar daha ince ve uçucu yapıda olduklarından nesnelerin içlerine sızabilmektedirler.¹⁷

Pisagorcular, Sokrates ve Platon insan ruhunu cismani bir ilke olarak gören bu görüşlere karşı çıkararak ruhu bedenden ayrı bir cevher olarak görürler. Platon'un üzerindeki etkisinin büyük olduğu bilinen Pisagor'a göre insanlar, hayvanlar ve bitkiler bireysel ruhlara sahiptir. Bu ruh ölümle birlikte ortadan kalkmaz ve varlığının idamesi için bedene muhtaç değildir. İlâhî tabiata sahip olan ruh fiziksel evrene gönderilmeden önce bir sükûnet halindedir. Ancak birtakım hataları neticesinde bedene tutsak kılınmıştır. Asli amacı bedenden kurtularak ilâhî tabiatına yeniden bürünmek olan ruh ancak felsefe, müzik ve geometri ile onu kirleten öğelerden kurtulabilir. Sahip olduğu bedende bu arınmayı gerçekleştiremeyen ruh amacına ulaşana kadar bir bedenden diğerine geçmek zorundadır.¹⁸

Empedokles'e göre her şey ezeli ve ebedi olan hava, su, ateş ve toprak elementlerinin farklı bileşimler oluşturarak bir araya gelmesi ya da çözünmesi sonucu meydana gelmektedir. Ancak bu dört unsuru harekete geçiren maddi olmayan iki güç vardır: sevgi ve nefret. Sevgi bu unsurlarda birleştirici bir rol oynarken nefret çözünmeden sorumludur. Empedokles'in felsefesinde mitolojik söylemler çokça yer alsa da hareketten sorumlu ilkenin maddi olmayan bir nitelikte olması gerektiğini öne sürerek önemli bir adım atmıştır.¹⁹

¹⁶ A.g.e., s. 140-141.

¹⁷ A.g.e., s. 328-329.

¹⁸ A.g.e., s. 84-85.

¹⁹ A.g.e., s. 290.

Ruhumuza özen göstermemizi tembihleyen Sokrates²⁰, ruhun insanın özü olduğunu iddia etmektedir. İyi olanı kötü olandan ayırmamıza yardım eden ruh, ahlaki sorumluluğumuzun taşıyıcısı konumundadır. Yine Sokrates'e göre ruh, bedenın çözünerek yok olmasından sonra dahi varlığını devam ettirmektedir. Maddi olmayan nitelikteki ruh bu yönüyle Tanrı'ya benzer. Nasıl ki Tanrı evrenin idaresini sağlıyorsa aynı şekilde ruh da bedenın idaresinden sorumludur.²¹

Ruh hakkında konuşmanın oldukça zor olduğunu ifade eden Platon'un ruh öğretisinin ise zamanın akışı içerisinde değiştiği ve olgunlaştığı söylenebilir. Eserlerinde ruh konusunda sık sık başvurduğu metaforik anlatımlar gerçekte neyi kast ettiğini anlama hususunda birtakım sıkıntılara sebep olsa da ruhun ölümsüz olan doğasına, dolayısıyla maddi olmayan yapısına yapılan vurgu ile ruhun bedenden üstün olması ve ahlakın taşıyıcısı kılınması Platon'un ruh öğretisinin değişmeyen yönleridir.²²

Platon felsefesinin en dikkat çekici yönü gerçekliğı görmedeki kendine özgü yoludur. Platon'un diyaloglarında, özellikle *Phaidon*, *Phaidrus*, *Devlet*, *Şölen* ve *Timaeus*'da gerçeklik iki farklı dünya olarak karşımıza çıkmaktadır: etrafımızda duyularımızla algıladığımız maddi dünya (duyulur dünya) ve sadece düşünce ile kavranabilen maddi olmayan dünya (akledilen dünya). Maddi dünya hiç bitmeyen, sonu gelmeyen bir değişime tabidir ve çokluğu ifade eder. Maddi şeyler bilinmek ya da haklarında konuşmak için çok belirsiz ve de gelip geçicidirler. Öte yandan maddi olmayan dünya kalıcı, değişmeyen, ezeli ve ebedi formlardır (ideler). Örneğin güzellik idesi maddi şeylerdeki geçici güzellikle karşılaştırıldığında ebedi olandır, güzelliğın kendisidir. Gördüğümüz nesnelerin

²⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Numan Özcan, (İstanbul: Şule Yayınları, 2007), s. 66.

²¹ John Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, (London: Macmillan and Co., Limited, 1928), s. 130-131.

²² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 359-370.

oluşturduğu evrendeki güzellik ise güzel idesinden pay aldığı ölçüde bize güzel görünür. Bu iki farklı dünya arasındaki ilişkide maddi dünya, ideler âleminin bir gölgesi, bir yansıması gibidir. Bu yüzden ideler âleminin varlığının kabulü, yaşadığımız dünyanın anlaşılması ve açıklanması için gereklidir.²³ Platon'un iki dünya kuramı literal olarak ele alındığında, Platon'un fiziksel dünyanın ötesinde ölümün olmadığı bir tür mükemmel evren fikri sunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bir başka yorum ise böylesi literal bir okumanın doğru olmayacağını ancak kuramın kavramsal kategoriler ve duyu algısı verileri olarak bir ayrıma indirgenebileceğini öne sürmüştür. Formlarla (idelerle) fiziksel nesneler arasında, maddi şeylerle maddi olmayan şeyler arasında yaptığı ayrımın anlamı tam olarak nedir? Bu temel soruya pek çok düşünür tarafından farklı cevaplar önerilmiştir ancak konuya ilişkin problemler günümüzde dahi kesin bir sonuca bağlanamamıştır.²⁴

Aristoteles tıpkı Platon gibi ruhun bedene hayat verdiğine inanır. Çünkü ruh yaşayan şeylerin ilk ilkesidir.²⁵ Bu ilke cismani bir yapıda değildir ancak maddede içkindir. Ruhun bedenden ayrı bir varlığının olmayacağını düşünen Aristoteles'e göre ruh ancak beden formu ya da işlevi olabilir.²⁶ Bu noktada Aristoteles'in Platon'dan ayrıldığı görülmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre ruhun bedenle birlikte aynı tecrübeyi paylaşması gerekir ve ruh beden ayrımı kabul edilemez. Ancak bu durumda beden dağılımıyla ruhun da yok olup gitmesi söz konusu olmaktadır. Oysa bu Platon için mümkün değildir. Çünkü ruh, her ne

²³ Dominic J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, (New York: Oxford University Press, 1995), s. 12.

²⁴ *A.g.e.*, s. 13.

²⁵ Aristotle, *De Anima*, 402a.

²⁶ *A.g.e.*, 413a.

kadar bedenle birlikte olsa da madde yani beden çözüldükten sonra varlığını sürdürme yetkisine sahiptir ve o ölümsüzdür.²⁷

Platon ve Aristoteles gibi Epikürcüler de ruhun yaşamın ilkesi olduğunu düşünürler. Ancak atomlardan oluştuğunu iddia etikleri ruhun, tıpkı beden gibi bir cisim olduğunu ileri sürerek Platon'dan ayrılırlar. Onlara göre ruhun başka şeyler üzerinde etkili olabilmesi için cismani bir niteliğe sahip olması gerekmektedir. Öte yandan ruhun bedenden bağımsız bir şekilde var olabileceğini reddetmeleri yönüyle Aristoteles'in düşüncesine yakınlık göstermektedirler. Fakat Aristoteles'in ruhun ve bedenin tabiatları arasında bir ayrıma giderek ruhun gayri-maddi bir nitelikte olduğunu kabul ettiğini hatırlayacak olursak, bu açıdan, ruhun da bedenin de maddi olduğunu savunan Epikürcüler ile uyuşmadığını görürüz.²⁸

Materyalist görüşleriyle bilinen ve daha sonra Plotinus tarafından oldukça sert bir dille eleştirilen Stoacılar ise Ruhun sıcak bir nefes olduğunu iddia ederler. Maddenin ince bir hali olarak nitelendirilen ruh evreni bütünüyle canlı kılan ilkedir.²⁹

Platon tarafından kurulan eski akademinin sorunlarını miras alan Orta Platoncu filozoflar bu konuya bütünüyle özgün bir yaklaşım getirememişlerdir. Örneğin, Alcinous Platonculuğun temel ve tartışılmaz doktrini olan duyulur dünya ile akledilen dünya arasındaki temel ayrıma dikkat çekmekle yetinir. *The Handbook of Platonism*'in dördüncü bölümünde bilgiyi nesnesine göre ayırarak bilgi türlerini açıklar. Buna göre duyulur dünyadaki nesneler sürekli değiştikleri için haklarında kesin bilgiye ulaşılamaz. Bu

²⁷ Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism* (Indiana: Purdue University Press, 2005), s. 39.

²⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi; Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), s. 98.

²⁹ A. A. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, (New York: Cambridge University Press, 1987), s. 320.

nesneler hakkında birtakım sanılara sahip olunabilse de hakiki bilgiyi ifade etmezler. Ruhun da yer aldığı akledilen dünya ise değişmeyen nesneleri konu edinir. Bunlar kendi başına var olabilirler ve ebedilerdir.³⁰

Numenius ise konuyu *On the Good* adlı eserinde tartışmaktadır. Ancak o da sadece Platon'un eserlerinde yer alan bazı pasajları biraz daha süsleyerek yeniden yansıtır. Cismani olanın yok olmasına ve maddi olmayanın değişmezliğine vurgu yaparak sadece maddi olmayan şeylerin gerçek anlamda var olacağına işaret eder.³¹

Ölüm ve ölümsüzlük düşüncesi var olduğu günden beri insanın zihnini meşgul eden bir diğer önemli problemidir. Doğrudan ölümle ilgili yapılan ve ortaya konulan müstakil çalışmalar çok olmasa da ölümsüzlük öğretisini konu alan pek çok felsefi eserin olduğu bilinmektedir.³² Ancak Platon'a gelinceye kadarki evrelerde çok farklı şekillerde gelişen ölümsüzlük inancının felsefi olarak sistemli bir şekilde tartışılmadığı görülür. Örneğin Homerik metinlerde ölüm gerçekleştiğinde kişinin ruhu yeraltı dünyasına giderek orada bilinçsizce var olmaya devam eder. Rohde'ye göre bilinci olmayan bu ruhların ölümsüz olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Yeraltı dünyasına giden ruhların hiçbir önemi yoktur ve ruhun ölümsüzlüğü konusu yalnızca sembolik bir nitelik taşımaktadır.³³

Doğa filozoflarında ölümsüzlük inancı yer alsa da getirdikleri açıklamalarda rasyonel bir tutum sergilemekten ziyade birtakım mistik ve dogmatik yöntemler izlerler. Ruh cismani

³⁰ Alcinous, *The Handbook of Platonism*, translated with an Introduction and Commentary by John Dillon, (New York: Oxford University Press Inc., 1993), s. 5-8; John Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D.*, (New York: Cornell University Press, 1996), s. 273-274.

³¹ Dillon, *a.g.e.*, s. 375.

³² Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi: Gazali Üzerine Bir Araştırma*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), s. 28.

³³ Rohde, *a.g.e.*, s. 9.

bir cevher olarak gören bu düşünürler için yok oluş mümkün değildir. Ruhun tabiatını teşkil eden madde, ölüm gerçekleşse dahi, var olmaya devam eder.³⁴

Pisagor bitki, hayvan ve insanların bireysel ruhlara sahip olduğunu iddia ederek Homerik metinlerde yansıtılan inanç sisteminden ve doğa filozoflarından ayrılmaktadır. Ona göre ruh ölümle birlikte yok olmaz ve ölüm gerçekleşse bile bedenden ayrı olarak yaşamını sürdürebilir. Tenasüh inancının oldukça önemli olduğunu gördüğümüz Pisagor felsefesinde tanrısal mahiyette olan ruh, yaptığı hatalar neticesinde ceza olarak bu dünyada bedene bürünmüştür. Bu sebeple bir bedenden diğerine geçerek kendisini tüm kirlerden arındırarak nihayetinde bedenden kurtulmalıdır. Pisagor'ın öne sürdüğü bu görüşler Platon üzerinde büyük bir etki meydana getirmiş ve Platon aracılığıyla felsefi düşünceye önemli ölçüde nüfuz ederek ruh ve ölümsüzlük tartışmasına dayanak oluşturmuştur.³⁵

Yine ruh öğretisinde tenasüh inancına yer veren Empedokles bu evrenden hariç ölümsüzlerin yaşadığı başka bir yer olduğuna inanmaktadır. İnsan hatalarının bedeli olarak ait olduğu yerden bu evrene düşmüştür ve hatalarından arınana kadar da bitki, hayvan ve insan bedenlerine bürünecektir.³⁶ Rasyonel ve felsefi olmaktan uzak olan Empedokles'in bu tasavvurları daha çok mistik bir görünüm arz etmektedir.

Sokrates ölüm sonrası hayat konusunda yaşadığı dönemde Atinalıların aşına olmadığı ve onlar için oldukça ilginç olan ruhun ölümsüz olduğu inancına sahiptir. Hatta birtakım tereddütleri olsa da reenkarnasyon ve anımsama teorilerine de inandığı düşünülmektedir.³⁷

³⁴ Zeynep Çetin, *Pre-Sokratiklerden Aristoteles'e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 61.

³⁵ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I (New York: Cambridge University Press, 1962), s. 306; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), s. 158.

³⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, s. 283.

³⁷ Burnet, *a.g.e.*, s. 130.

Platon, felsefi bir disiplin içerisinde ölümsüzlükten bahseden ilk filozof olarak kabul görmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Platon’dan önce ruhun ölümsüzlüğü konusu her zaman tartışmalara neden olmuş ve bu bağlamda pek çok düşünce öne sürülmüştür. Platon’u diğerlerinden ayıran nokta, konuyu felsefi bir düzlemde ele alarak birtakım argümanlar geliştirmesidir. O, *Phaidon* adlı eserinde mutlak anlamda ruh-beden ayrımını kabul ederek ruhun ölümsüz olduğunu ileri sürmüştür.³⁸

Platon ruhun ölümsüz olduğuna dair üç temel argüman geliştirir. Bunlardan ilki “zıtların çeşitliliği” diye ifade edebileceğimiz argümandır ki Platon’a göre kapalı-açık, uzak-yakın, iç-dış gibi birbirine karşıt olanlar arasında devamlı bir dönüşüm söz konusudur. Buradan hareketle yaşamla ölüm arasında da bir zıtlık olduğunu varsaydığımızda yaşamın ölümden, ölümün yaşamdan geldiğini söylemek durumunda kalmaktayız. Böylelikle ruh her zaman hayata sahip olacak ve ölümsüz olarak kalacaktır.³⁹

Platon’un geliştirdiği bir diğer argümana göre, ruh bir bedene sahip olmadan önce de vardır. Eğer ruhun benden önce var olduğu ispatlanırsa bu durumda onun ölümsüz olduğu kanıtlanmış olacaktır.⁴⁰ Ruhun ezeli varlığını açıklamak için de anımsama teorisine başvuran Platon bazı gerçeklere yalnızca hatırlama yoluyla ulaşılabileceğini iddia edecektir. Pisagorculuk ve Orfizim’in etkisinde kalan Platon’un düşünce sisteminde “anımsama” ve “reenkarnasyon” inançları temel bir konuma sahiptir. Pisagorculuk ve Orfizim’in ruh nazariyelerini ideler âlemi fikriyle sentezleyen Platon ruhun bedenden önce ideler âleminde var olduğunu iddia eder. Fakat daha sonra bu evrene düşen ruh bir bedene hapsolmuştur. Anımsama teorisiyle şimdikinden önce bir yaşamının olduğunu bilen ruh bunu ölüm sonrasında da hayatının süreceğinin göstergesi olarak algılar.

³⁸ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 63b-65a.

³⁹ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), s. 28.

⁴⁰ A.g.e., s. 29.

Üçüncü argüman ise ruhun idelerle olan benzerliğinden ötürü ölümsüz olması gerektiği yönündedir. Platon'a göre ruh akledilen dünyanın bir parçasıdır ve değişmez bir yapıdadır. Bu da onun basit olduğunun dolayısıyla hiçbir çözünme bozulmaya maruz kalmayacağının göstergesidir.⁴¹

Ruhun bedenden ayrı bir şekilde var olabileceği inancını reddeden Aristoteles bireysel ölümsüzlük fikrine imkân tanımamaktadır. Aristoteles ruhu maddi bir ilke olarak ele alan doğa filozoflarına karşı çıktığı gibi, hocası Platon'un ruhu kendi başına var olabilen tinsel bir gerçeklik olarak değerlendirdiği düşüncesine de itiraz eder. Ona göre ruh maddede içkin bir şeydir ve ondan ayrılması mümkün değildir.⁴²

Epikürcülerin felsefesinde ruh, tıpkı beden gibi maddidir ve ruhla bedenin ayrılmaz bir ilişkisi vardır. Ruhun varlığı bedenle birlikte ortaya çıkar ve beden yok olduktan sonra hiçbir duyumdan ya da duygudan bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi Epikürcülerde yer almamaktadır.⁴³

İlerleyen kısımlarda görüşlerinin daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Stoacılar canlı varlıkların form ve madde birleşimi olduğunu, ruhun madde değil ancak form olabileceğini iddia etmişlerdir. Stoacılar için form, özsel olarak belirsiz olan maddeyi belirli hale getiren şeydir ve tamamen maddi bir şeydir. Dolayısıyla stoacılar göre bir nesne, iki maddi varlıktan oluşur. Bu iki maddi varlık arasındaki tek fark ise birinin diğerinden daha ince ve akıcı yapıda olmasıdır. Cismani nitelikte olması ruhun bozulan, çözünebilen ve yok olacak doğasına işaret etmektedir.⁴⁴

⁴¹ A.g.e., s. 31.

⁴² Stewart Goetz and Charles Taliaferro, *A Brief History of Soul*, (West Sussex: Blackwell Publishing, 2011), s. 19-29.

⁴³ Long & Sedley, *a.g.e.*, s. 154.

⁴⁴ A.g.e., s. 320.

Plotinus'un üçüncü yüzyılda, Aristoteles'ten çok sonra ve Stoacılığın ikinci yüzyılda elde ettiği son bir gelişmenin ardından yok olmaya yüz tuttuğu bir zaman diliminde yaşadığı bilinmektedir.⁴⁵ Felsefeye olan ilgisi yirmili yaşların sonuna doğru başlamıştır ve on bir yıl boyunca İskenderiye'de Ammonius Sakkas'tan ders almıştır.⁴⁶ Daha sonra Pers ve Hindistan düşünce sistemlerini daha yakından tanımak ve öğrenmek için İmparator Gordian'ın seferlerine katılmıştır. Ancak sefer İmparatorun ölümüyle sona ermiştir. Plotinus da kaçarak hayatının geri kalanını geçireceği Roma'ya yerleşmiştir.⁴⁷ Bu dönemde Roma İmparatorluğu siyasi iktisadi ve kültürel açıdan pek çok karışıklığa şahit olmuştur. Yaşanan kıtlık, kuraklık, afet ve salgınlar gibi zorluklar neticesinde din ve ahlaki açıdan bir bunalım yaşayan insanlar arasında ahlaki arınmayı, ölümsüzlüğü ve kurtuluşu vaat eden mistik dinler oldukça yaygın hale gelmiştir. Plotinus'ta zamanın bu dinlerinden etkilenerek bir yandan bu bağlamda ruhun kaderini tartışırken öte yandan Yunan felsefi geleneğinden miras aldığı, gerçekliği rasyonel temeller üzerinden açıklama çabasını muhafaza etmeye çalışır.⁴⁸

Aristoteles'in çalışmalarını son derece iyi bilen Plotinus aynı zamanda Alexander Aphrodisias gibi Aristocularda da aşinaydı.⁴⁹ Ayrıca Stoacılara da derinlemesine nüfuz etmiş ve pek çok konuda onlardan etkilenmiştir. Ancak Plotinus'un ruh teorisi daha çok Platoncu bir yapıdadır. Bu teori herhangi bir hilomorfizme dayanmadığı için Aristocu psikolojiden ayrılmaktadır. Nitekim Aristoteles'e göre ruhun bedenle birlikte aynı tecrübeyi paylaşması

⁴⁵ Eyjólfur K. Emilsson, *Plotinus*, (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2017), s. 10.

⁴⁶ *A.g.e.*, s. 11.

⁴⁷ *A.g.e.*, s. 11.

⁴⁸ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992), s. 18-22.

⁴⁹ A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2008), s. 236.

gerekir ve ruh beden ayrımı kabul edilemez. Ancak bu durumda bedenın dağılımıyla ruhun da yok olup gitmesi söz konusu olmaktadır. Oysa bu Plotinus için mümkün değildir. Çünkü Plotinus'un düşüncesinde ruh, bedenden ayrı ve müstakıl bir varlıktır. Beden çözüldükten sonra da varlığını sürdürme yetkisine sahip olan ruh, ölümsüzdür.⁵⁰

Aynı şekilde ruhu maddi bir şey olarak ele alan Stoacıların görüşlerine de karşı çıkan Plotinus, ruhun maddi olmayan doğasına işaret etmektedir.⁵¹ Bu temel farklılıklar Platonculuğun konuya bakışını Stoacı ve Peripatetik felsefeden kolayca ayırmamızı sağlamaktadır.

Plotinus her ne kadar dile getirdiği düşüncelerinin yalnızca Platon'u tekrar etmekten ibaret olduğunu söylese de⁵² pek çok yerde bilhassa ruh konusunda Platoncu geleneğin ötesine geçer. Örneğin "Hipostaz Ruh" kavramını öne sürmekle kendisinden önce yapılan çalışmalarda rastlanmayan bir düşünceyi ortaya koyduğu görülmektedir. Bu da Plotinus'u Hipostaz Ruhunu tanıtmaya sevk eden nedenlerin neler olduğu sorusunu akıllara getirmektedir.

⁵⁰ Corrigan, *a.g.e.*, s. 39.

⁵¹ Giannis Stamatellos, *Plotinus and Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads* (New York: State University of New York Press, 2007), s. 15.

⁵² Plotinus, *The Enneads*, İng. çev. Stephen MacKenna, (London: Faber and Faber Limited, 1962), V.1.8. (Çalışmamızda Stephen MacKenna'nın *Enneadlar* çevirisi esas alınmıştır. Aksi belirtilmedikçe *Enneadlar*'a yapılan bütün göndermeler bu eserdir.) Ayrıca bkz. Stamatellos, *a.g.e.*, s. 11.

I. BÖLÜM

PLOTİNUS’UN RUH ANLAYIŞI

1. RUH

Plotinus, Platon başta olmak üzere Aristoteles, Stoacı filozoflar, Yeni-Pisagorcular ve Orta-Platoncuların çeşitli konulardaki düşünce sistemlerini dikkatli bir şekilde incelemiştir. Bunlardan bazılarını eleyerek çalışma konusunun dışında bırakırken bir kısmını da geliştirerek yeniden yorumlama yoluna gitmiştir. Bu sayede kendisinden hemen önce gelen Orta Platoncu düşünce sisteminden daha tutarlı, daha sistematik orijinal bir felsefe ortaya koymuştur. Plotinus’un temel felsefesi her şeyin kaynağı olan Bir’in kendini üç farklı düzlemde ortaya koyması tezine dayanmaktadır. Orta-Platoncularda da yer alan Bir, Akıl (*Nous*) ve Ruh ’tan oluşan üçlü hipostaz⁵³ şemasını geliştiren Plotinus’a göre, Bir’in taşmasıyla Akıl meydana gelir. Bir’e yönelen Akıl ise taşarak Ruhı meydana getirir. Buradan da bireysel ruhlar ve son olarak fiziksel dünya taşar.⁵⁴ Dolayısıyla Bir, Akıl ve Ruh diğer her şeyin kökeninde yer alan ilkelerdir. Fakat bu ilkeler neden hiyerarşik bir görünüm arz etmektedir? Neden her şeyin kökenini oluşturan yalnızca bu üç ilkedir? Ve bu ilkeler birbiriyle nasıl bağlantılıdır?

⁵³ Plotinus’un hiyerarşik bir yapıda resmettiği gerçekliğin seviyelerini özellikle Bir, Akıl ve Ruh’u hipostaz olarak ele almak oldukça yaygındır. Bununla birlikte bu terimin özel kullanımı Porfiryus tarafından ileri sürülmüştür. Plotinus’un bu terimi sistematik bir şekilde kullanmadığı görülür. Terim, felsefi olmayan çeşitli anlamlara sahip olmakla birlikte felsefi bağlamda “ilke” ya da “temel” olarak anlaşılabilir. Bkz. Emilsson, *a.g.e.*, s. 37.

⁵⁴ Corrigan, *a.g.e.*, s. 23.

Plotinus metafiziğinin ilk ilkesi olan Bir'in en başat özelliğı hiçbir terkip içermemesi ve mutlak anlamda basit olmasıdır. Bu çerçevede "Bir" adlandırması O'nun sadece tek bir varlık oluşuna değil, herhangi bir ayrımı ya da hiçbir çokluğu içermeyip her bakımdan basit oluşuna işaret etmektedir. Bu basitlik, bir yandan O'nu geri kalan her şeyden ayırırken öte yandan –kendisi çokluktan münezzehe olsa da- çokluğun kaynağının açıklanmasını sağlamaktadır.

Bir, bütünüyle aşkın, mükemmel, sonsuz ve bölünmez bir ilkedir. O her şeyin kaynağıdır ve kendisinden sudûr eden bütün varlıklardan tamamen farklıdır. Bir, bireysel şeylerin toplamı ile özdeş olamaz. Çünkü bireysel şeylerin her biri bir kaynağa ya da ilkeye ihtiyaç duymaktadır. Bu ilkenin de diğer bütün her şeyden ayrı olması ve mantıksal olarak onları öncelenmesi gerekmektedir.⁵⁵ Herhangi bir bileşiklik içeren varlık nihai ilke olamayacağından her şeyin ilkesi olan İlk İlke basit olmalıdır. İlk ilkenin basit olmaması durumunda bir İlk'e ya da basit olmaması durumunda basit bileşenlere ihtiyaç duyulacaktır. Fakat bu özelliklerde birden fazla varlık olamayacağından sadece tek bir varlık basit ve böylece İlk olabilir.⁵⁶

Bir, kendisinden sudûr eden bütün varlıklardan farklı olduğundan varlığın da ötesindedir.⁵⁷ Çünkü hiçbir şekilde bileşikliğe konu edilemeyen Bir sonsuz ve sınırsız bir tabiattadır ki bu da O'nu sınırlı ve sonlu olan varlıklardan ontolojik olarak ayırmaktadır. Dolayısıyla Plotinus, her şeyin kaynağı olarak gördüğü Bir'e varlığa özgü herhangi bir nitelik yüklemez. Herhangi bir forma da sahip olmayan Bir varlık olamaz. Çünkü eğer bir varlık forma sahip ise tanımı yapılabilir ki bu da onun sınırlı olduğunu gösterir. Fakat Bir'e

⁵⁵ Frederick Copleston, *A History of Philosophy I: Greece and Rome*, (New York: Doubleday, 1993), s. 464.

⁵⁶ Plotinus, *The Enneads*, V.4.1.

⁵⁷ *A.g.e.*, V.4.2.

ait bir tanımın yapılması ya da bir sınırının olması mümkün değildir. Dolayısıyla Bir, bir forma sahip olan ve varlığa gelmiş her şeye aşkındır.⁵⁸

Bir hiçbir yerde değildir. O'na herhangi bir yer tahsis edilemez.⁵⁹ Hareket etmek ya da dinginlik O'nun için söz konusu değildir.⁶⁰ İlk İlke düşüncenin de ötesindedir. Çünkü O'na düşünce atfetmek O'nun kendinden başka bir düşünce nesnesine sahip olduğu anlamına gelecektir ve bu da düşünen ile düşünülen arasında mantıksal bir ayrımı gerektireceğinden Bir'i iki yapacaktır. Oysaki Bir olan İlke herhangi bir ikiliğe izin vermez.⁶¹

Düşüncenin ötesinde oluşu Bir'in hiçbir şeye muhtaç olmamasının tabi bir sonucudur ve onun mükemmelliğini hiçbir surette etkilemez. Görüldüğü gibi Plotinus Bir'e ilişkin pozitif olanlar dahil herhangi bir nitelik atfetmede isteksiz görünmektedir. Peki bu durumda Plotinus'un Bir'i hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmanın imkânı nedir?

O'nu herhangi bir sıfatla tanımlamanın O'nu sınırlamak anlamına geldiğini ifade eden ve Bir'in bilgisini her türlü bilişsel kategorinin dışında tutan Plotinus Bir'e ilişkin bilginin akıl yoluyla elde edilemeyeceğinin farkındadır. Nitekim kendisinin açıkça ifade ettiği gibi Bir ile ilgili herhangi bir bilgimiz ya da düşüncemiz yoktur.⁶² Bu sebeple, Bir'in bilgi aracılığıyla elde edilmesi söz konusu değildir. Ancak bu Bir'in hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız anlamına da gelmemektedir. Bir'e ilişkin bilgilerimiz, O'nun neliğini açıklayamasa da O'nun ne olmadığı hakkında konuşmak mümkündür. Şöyle ki Bir'in neliği hakkında susmak daha evla olsa da O'nun ne olmadığı konusunda akıl yürütebiliriz.

⁵⁸ A.g.e., V.5.6.

⁵⁹ A.g.e., V.5.6.

⁶⁰ A.g.e., V.5.8.

⁶¹ A.g.e., V.6.2.

⁶² A.g.e., V.3.14.

Böylece O'nun neliğine ilişkin herhangi bir tanım ya da sınırlandırmada da bulunmamış oluruz.⁶³

Plotinus burada İlk İlke hakkında ayrıntılı, kapsamlı bilgiye haiz olmamakla birlikte O'nun hakkında konuşabileceğimizi yani birtakım bilgilere sahip olabileceğimize imkân tanıyor gibi görünmektedir. Oysa Plotinus'un Bir'in bilgisine düşünsel faaliyetlerle değil de ancak bilgiyi aşan ona üstün bir yolla ulaşılabilirliğini ortaya koymaya çalıştığı bilinmektedir. Peki, söz konusu bu belirsizlik nasıl aydınlatılmalıdır? Burada dikkat edilmesi gereken husus Plotinus'un Bir hakkında konuşurken O'nun ne olmadığı üzerinden gidilmesi gerektiğini savunmasıdır. Bu yolla Bir'in özüyle ilgili herhangi bir konuşma eyleminde bulunulmayacak, yalnızca bilişsel olarak Bir'e özgü bir şey söyleyip söyleyemediğimizden emin olamadığımız, Bir'in etkileri üzerinden yapılan dolaylı bir konuşma olacaktır. Ancak sadece dolaylı yoldan gerçekleşebilen Bir hakkındaki konuşmanın ve bu konuşmanın içeriğini oluşturan ifadelerin Bir hakkında olup olmadığını açıklığa kavuşturacak herhangi bir rasyonel temelin olmadığı görülmektedir.

Bir'den her şeyin nefyedilmesi gerektiğini ifade eden Plotinus öte yandan O'nu Bir ve İlke gibi bazı isimlerle nitelendirmektedir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere Bir hakkında yapılan konuşmalar O'nun özüne dair değildir. Zatiyla doğrudan ilişkili olmayan bu adlandırmalar sadece bizim onu tecrübe ettiğimizin bir göstergesi konumundadır.

Onun tanımı, aslında, "tanımlanamayan" olabilirdi sadece: bir şey olmayan, belli bir şey de değildir. Doğru ifadeyi bulabilmek için çırpınıyoruz adeta; anlatılamayandan bahsediyoruz, kendi kullanımımız için olabildiğince en iyi şekilde belirtebilmek adına isim veriyoruz sadece. Ve bu isim, "Bir", çoğulluğun olumsuzlanmasından ibaret aslında. Bir, isim ve şey hakkında olumlu düşünmeye sevk etse de sessizlikte daha çok hakikat olurdu: yalnızca sorgulamaya yardımcı olan bu belirtme; ardından "Sunulanların içinde en iyisiydi, ancak yine de belirtilen doğayı ifade etmekte yetersiz kalıyor" sözünün dahi reddedileceği mutlak yalınlığın ilk onayından öteye gitmek amacı gütmüyordu. Bu, hiçbir sesin aktaramayacağı bir ilke olduğundan; duyarak

⁶³ A.g.e., V.3.14.

değil, ancak görerek bilinebilir ve bu görüntüde bir biçim görmeyi beklemek, bunda dahi başarısızlığı getirecektir.⁶⁴

Görüldüğü gibi “Bir” sözcüğü her ne kadar O’nun doğasını belirtmede yetersiz kalsa da mutlak basitliğine işaret etmesi ve çokluğun olumsuzlanmasını ifade etmesinden ötürü elimizde bulunanların en iyisidir. Çünkü Bir’in en başat özelliği hiçbir terkip içermemesi ve mutlak anlamda basit olmasıdır. Ontolojik ve epistemolojik düzlemde gerçekleşen konuşmada semantik yönden oluşacak zorlukların bilincinde olan Plotinus için Bir’e dair herhangi bir isimlendirme öyle ya da böyle Bir’in hakkında yaptığımız konuşmanın sebep olduğu bir zorunluluktur ve doğrudan bir anlamı yoktur.⁶⁵

Bir’in doğasını ifade edecek herhangi bir söze sahip olmadığımız için susmanın daha iyi olduğuna işaret eden Plotinus, Bir’in mutlak mükemmelliğinin ve iyiliğinin sonucu olarak taştan İlk varlık ve ikinci ilke olan Akıl konusunda bu tutumunu terk eder ve Aklın ne olduğuna dair birtakım açıklamalarda bulunur. Örneğin, *Timaeus*’un 39e kısmını tartıştığı *III. Ennead*’ın 9. bölümünde Aklın faaliyetinin nesnesi olarak Canlı Varlığı (*Living Being*) tanımlar. Buna göre Canlı Varlık, akledilene (*intelligible*) karşılık gelmektedir. Öte yandan Plotinus akledilen olanı hakiki gerçeklik olarak algılar. Böylece, Canlı Varlık akledilen olduğu için aynı zamanda hakiki gerçekliktir ki bu da Platon’da olduğu gibi idelerdir.⁶⁶

Plotinus’a göre Akıl ile Canlı Varlık arasındaki ilişki iki farklı şekilde yorumlanabilir. Bir yoruma göre, Akıl ve Canlı Varlık özdeşdir. Bu doğrultuda, Akıl, Canlı Varlığı tefekkür ettiğinde, kendisini tefekkür etmiş olur. Diğer bir yoruma göre ise Canlı Varlık, Aklın

⁶⁴ A.g.e., V.5.6.

⁶⁵ Plotinus’un Bir hakkındaki görüşleri ve Bir’in basit olarak düşünülmesinin sebep olduğu ontolojik, epistemolojik ve semantik meselelerin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Sait Reçber, “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: 1 (2010).

⁶⁶ Kurtoğlu, a.g.e., s. 72.

tefekkürünün bir nesnesi olmasına rağmen ontolojik olarak Akıldan önce gelir. Bu durumda Akıl, Canlı Varlık'tan ayrıdır. Plotinus her iki yorumu da III. *Ennead*'ın 9. Bölümünün 1. kısmında ele alarak tartışır ve akledilenin, Aklın dışında olamayacağını ifade eder. Eğer akledilen olanın yani Canlı Varlığın, Aklın dışında yer aldığı söylenirse bu durumda Akıl, nesnesini tam olarak bilemeyecek, ancak onu bir imaj olarak tanıyacaktır. Çünkü Canlı Varlığın yani akledilenin Akıldan ayrı olduğu varsayımı, bu ikisinin iki ayrı gerçeklik olduğuna işaret eder.⁶⁷ Böylece Plotinus, birbirine ontolojik önceliği olmayan Yaşayan Varlık ile Aklın özdeş olduğunu savunacaktır.

Bu bağlamda Plotinus, Platondan ayrılmaktadır. Çünkü Platon'a göre Canlı Varlık, Demiurgos'un kendilerini temaşa ederek duyulur evreni şekillendirdiği ezeli idelerdir ve Demiurgos yaratıcı değil yapıcıdır. Dolayısıyla Demiurgos idelere tabidir ve onun altında yer alır. Böylece ideler kendilerini tefekkür eden aklın dışındadırlar ve ondan bağımsızdırlar.⁶⁸ Ancak bu durumda aklın, kendisi dışındaki idelerin bilgisine nasıl sahip olacağı sorusunun cevabı verilmemiş olacaktır. Plotinus da bu güçlüğü farkında olacak ki Canlı Varlık ile Aklın aynı olduğunu ifade edecektir.

Bu özdeşliğin doğru bir şekilde anlaşılması Bir'in Akıl ile olan ilişkisini kavramamıza da yardımcı olacaktır. Nitekim Akıl ile Canlı varlığın özdeş kılınması Bir'i düşünme faaliyetinin doğrudan konusu olmaktan çıkaracaktır. Çünkü Bir'e düşünme faaliyeti atfetmek aynı zamanda onun düşünce nesnesine de sahip olmasını gerektireceğinden basit değil de bileşik olmasını zaruri kılacaktır. Fakat her türlü bilişsel kavrayışın ötesinde, mutlak basit olan Bir'de kavramsal bir ayrıma dahi izin verilmemektedir.

Plotinus'un üçlü hipostaz şemasının sonuncusu ve çalışma konumuzun ilk kısmını oluşturan Ruh, akledilen evren ile duyulur evreni birbirine bağlar. Aynı zamanda kendi

⁶⁷ A.g.e., III.9.1.

⁶⁸ Kurtoğlu, a.g.e., s. 76.

başına bir hipostaz olan Ruh, akledilen âlemin bir parçasıdır⁶⁹ ve nasıl ki Akıl Bir'in bir ürünü ise aynı şekil de Ruh da Aklın bir ürünüdür.⁷⁰

Antik dönemde, pek çok filozofun bireysel ruhların varlığı hususunda hemfikir oldukları görülmektedir. Geliştirilen argümanlara bağlı olarak birtakım ihtilaflar söz konusu olsa da Platoncular, Aristocular, Stoacılar ve Epikürcüler canlı varlıkların her birinin bir bireysel ruha sahip olduğunu kabul etmiştir. Peki, bu fikir birliği nereden gelmektedir? Neden canlı varlıkların bir ruha sahip olduğu düşünülmüştür? Belki bu, ruhun çok temel bir gerçek olarak görülmesinden kaynaklanabilir. Öyle ki onu kabul etmeme gibi bir düşünce söz konusu olmadığı gibi evrenin tanımını yapabilmek için de ruh, mutlaka yer verilmesi gereken bir mefhum olarak düşünülüyor olabilir. Ya da tıpkı Platonculukta olduğu gibi, felsefi sitemlerini açıklamada temel bir işlevi ifade ettiği için, bireysel ruhların varlığını benimseme ihtiyacı doğmuş olabilir.⁷¹

Timaeus'da duyulur evrenin yaratılışıyla ilgili uzun bir hikâyeye yer verilir. Burada *Demiurgos*'un sadece pek çok bedeni içine alan maddi evrenin yaratıcısı olarak değil aynı zamanda ruhların da yaratıcısı olduğundan bahsedilir. Buna göre *Demiurgos* her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, düzensizliğin düzene girmesini, duyulur dünyanın en mükemmel şekilde var olmasını ister. Bu mükemmeliyetin gerçekleşebilmesi ise ancak duyulur evrenin yani fiziksel şeylerin akılla donatılmasıyla mümkün olur. Ruhların yaratılması da bu amaç için gereklidir. Çünkü ruh olmadan duyulur evrendeki hiçbir şey akıldan pay alamaz.

Çünkü Tanrı olabildiğince her şeyin iyi ve kötülükten uzak olmasını istedi; bu sebeple O, sükûnet içinde değil de uyumsuz ve düzensiz bir hareket halinde olduğunu

⁶⁹ Emile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, İng. çev. Joseph Thomas, (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), s. 53; Plotinus, *The Enneads*, IV.8.7.

⁷⁰ Corrigan, *a.g.e.*, s. 38.

⁷¹ Damian Caluori, *Plotinus on Soul*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), s. 15.

gördüğünde, görünür olan her şeyin kontrolünü eline aldı. Önceki durumunun her açıdan sonrakinden daha iyi olduğunu varsayarak, onu düzensizlikten kurtarıp bir düzene soktu. O'na göre, iyi olanın en adil olanın haricinde bir eylemde bulunmasına ne geçmişte izin verilirdi ne de bugün. İşte bundandır ki, bu yaratıklar doğası gereği görünür olduklarından, akıllı olmayan hiçbir şeyin akıllı olandan daha adil olamayacağına ve hatta, aklın, ruhun dışında hiçbir şeye ait olamayacağına hükmetti. Ve böylelikle, bütünü tasarlarken koyulduğu işte akıllı ruhun, ruhu da bedenine içine yerleştirdi, öyle ki, yaptığı iş doğası gereği en adil ve en iyi olan olabilirdi. O halde bundan yola çıkarak, evrenin, Tanrının takdiriyle ruh ve akıl bahşedilmiş canlı bir varlık olarak ortaya çıktığını söylememiz gerekir.⁷²

Timaeus'un ruhların varlığı için getirdiği açıklamaya göre onlar, maddi varlıkları akılla donatmak ve böylece onları (fiziksel şeyleri) olabilecekleri en iyi hale getirmek için gereklidirler. Bu bağlamda her akıl sahibi varlık bireysel bir ruha sahiptir. Ancak bu, insan ile sınırlandırılmamalıdır. *Timaeus*'a göre yeryüzünün⁷³, göksel cisimlerin⁷⁴ dahası bir bütün olarak duyulur dünyanın da⁷⁵ bir ruhu vardır.

Platonculukta yer eden bu geleneksel görüşleri kabul ederek benimseyen Plotinus, geleneğin ötesine geçerek bir başka ruhu daha ekler. Fakat bu ruh bir başka bireysel ruh değildir. “Hipostaz Ruh” olarak adlandırılan bu Evrensel Ruh, tüm bireysel ruhların bir şekilde kendisinden türediği şey olarak tanımlanabilir ve Plotinus'un felsefi sistemi içerisinde duyulur evrenin yaradılışında çok önemli bir role sahiptir. Peki, Hipostaz Ruh'u nasıl anlamalıyız? Ruh akledilen evrene ait iken nasıl duyulur evrenin biçimlendiricisi ve düzenleyici ilkesi olabilmektedir? Bireysel ruhların Hipostaz Ruh ile olan ilişkisi nasıldır? Hipostaz Ruh, Evren Ruhu (*World Soul*) ile aynı şey midir? İlk etapta akla gelen ve cevaplanmayı bekleyen bu sorulara yenilerini eklemek mümkündür. Ancak daha önce yapılan Platoncu geleneğin çalışmalarına bakıldığında en azından Numenius'a kadar olan dönemde Hipostaz olarak Ruh kavramının bulunmadığı bilinmektedir. Bu nedenle ilk

⁷² Platon, *Timaeus and Critias*, 30b.

⁷³ *A.g.e.*, 40bc.

⁷⁴ *A.g.e.*, 39b.

⁷⁵ *A.g.e.*, 34b.

olarak Plotinus'un niçin Hipostaz Ruh'u ortaya koyduğu sorusu yanıtlanmalıdır. Plotinus'un düşüncesinde bu soruya iki temel cevap verilebilir. İlki Plotinus'un tüm bireysel ruhların birlik içinde olduğuna dair bir açıklama sunmak istemesi, diğeri ise, duyulur evrenin yaratılması ve idamesi için Hipostaz Ruh'un varlığının ortaya konulması gerektiğini düşünmesidir.⁷⁶

Plotinus'un felsefi sistemi genel olarak incelendiğinde, temelinde birlik hususunun yer aldığı görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere metafiziğinin ilk ilkesini "Bir" Hipostazı oluşturmaktadır. Bir, aşkın, mükemmel, sonsuz, bölünmez ve bütünüyle basit bir ilkedir. Hiçbir bileşik içermez. Bununla birlikte Plotinus'un katmanlı diyebileceğimiz ontolojisinin Bir'den sonra gelen basamaklarında da sürekli birliğin konu edildiği görülmektedir. Nitekim Plotinus erken dönem eserlerinden dördüncü *Ennead*'ın ikinci bölümünde ruhların birliğini tartışır. Burada meseleyi ele almadan hemen önce ruhun tabiatı hakkında daha açıklayıcı ve net olmak adına ruhun birliğini tesis etme arzusunda olduğunu ifade eder.⁷⁷

Bu noktada Plotinus'un, ruhların bir olması gerektiği yönündeki düşüncesini anlamak için onun üzerindeki Platoncu felsefenin ve bu felsefenin temelini teşkil eden ideler âleminin etkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Bilindiği üzere Platonculuğa göre kendilerine gerçek mührünü vurduğumuz her şeyin bir idesi vardır. Genel bir adı olan veya bir çokluğu temsil eden her şeyin, örneğin insanların, aslanların, kaplanların birer idesi vardır. Diğer bir deyişle pek çok şey belirli bir özelliği paylaştığı ölçüde, aynı sınıfın öğeleri, yani bu özelliği paylaşan şeylerin sınıfı olarak kabul edilir.⁷⁸

⁷⁶ Caluori, *a.g.e.*, s. 16-17.

⁷⁷ Plotinus, *The Enneads*, IV.2.1.

⁷⁸ Caluori, *a.g.e.*, s. 18.

Ancak Plotinus ruh özelliğini paylaşan şeylerin sınıfını bir ide olarak değil de Hipostaz Ruh olarak kabul edecektir. Çünkü Platonculukta akledilen dünyadaki bir idenin duyulur dünyadakine karşılık gelen tikellerle olan ilişkisi bir asıl-kopya ilişkisi gibidir. Fakat Plotinus duyulur dünyadaki bireysel ruhları, Hipostaz Ruh'un birer kopyası olarak değil ancak parçaları olarak ele alır.⁷⁹ Ayrıca ruhların birliği, duyulur dünyadaki her ortak isme karşılık gelen idelerin varlığından daha güçlü bir gerçekliğe tekabül eder. Çünkü Plotinus'a göre her bireysel ruh, bir şekilde diğer tüm ruhları içerir. Fakat örneğin bir kaplanın varlığı, duyulur dünyaya ait başka hiçbir kaplanı içermez ve duyulur âlemdeki diğer kaplanlardan bağımsızdır.⁸⁰ Dolayısıyla Plotinus ruhların birliği açıklamak için Hipostaz Ruh'un olması gerektiğini düşünmüştür.

Hipostaz Ruh'un tanıtılmasının bir diğer sebebi ise evrendeki rasyonel düzenin açıklayıcı olmasıdır. Plotinus, kendinden önceki pek çok düşünür gibi evrendeki rasyonel düzen karşısında derinden etkilenmiş ve bu rasyonel düzenin ancak akılla açıklanabileceğini düşünmüştür. Yukarıda da belirtildiği gibi böyle bir açıklamanın daha önce Platon'un *Timaeus* adlı eserinde yer aldığı görülmektedir. Platon'a göre *Demiurgos*, ideler âleminin mükemmel düzenini model alarak içinde bulunduğumuz evreni yaratmıştır. Bu evrenin mükemmel olmasını isteyen *Demiurgos* onu rasyonel bir biçimde düzenlemiştir ve bunu da ruhlar aracılığıyla gerçekleştirmiştir.⁸¹ Bir başka ifade ile *Timaeus*'da ruhların devreye girmesinin nedeni, rasyonel bir şekilde düzenlenmiş bir evren yaratma isteği olarak görülmüştür. Bu rasyonel düzenin nihai sorumlusu olarak ise *Demiurgos* gösterilmiştir.

⁷⁹ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.3. Burada geçen "parça" kavramının Plotinus'un düşüncesinde ne anlama geldiği ilerleyen kısımlarda tartışılacaktır.

⁸⁰ Caluori, *a.g.e.*, s. 19.

⁸¹ Platon, *Timaeus and Critias*, 29e- 30b.

Platoncu düşünce geleneğine bakıldığında *Demiurgos*'un neliği hakkında genel iki farklı yorumun varlığından bahsedilebilir. Bu yorumlardan ilkinde göre *Demiurgos*, Tanrı (İlâhî Akıl) ile özdeşdir.⁸² Diğer yoruma göre ise iki farklı tanrı vardır. Bu tanrılardan ilki duyulur âlemle ilgili herhangi bir yaratıcı eylemde bulunmaz. Yaratıcılık, ikinci tanrının eylemi olarak karşımıza çıkar. Bu düşünce doğrultusunda ikinci tanrı, *Demiurgos* ve İlâhî Akıl ile özdeşleştirilir.⁸³ Buna göre *Demiurgos*'un eylemleri İlâhî Aklın eylemleridir. İlâhî Akıl, ideler âlemini tefekkür etmekle kalmayıp, aynı zamanda duyulur evrendeki düzenden sorumludur.

Numenius da yaratma eyleminden münezzeh, bütünüyle aşkın bir tanrıyı, *Demiurgos* ile özdeşleştirdiği ikinci tanrıdan ayırır. Ancak Platoncu düşünce geleneğinde olduğu gibi *Demiurgos*'un eylemleri ile İlâhî Aklın eylemlerini özdeşleştirme yoluna gitmez. Ona göre, ikinci tanrı olan *Demiurgos* iki tanrıya ayrılır. Aslında bu iki tanrı birdir ancak doğası gereği bölünebildiği için ikinci ve üçüncü tanrı olmak üzere iki farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Numenius'a göre duyulur evrenin meydana gelişini açıklamak için ideler âlemini akıl ile tefekkür eden İlâhî Akıl yeterli değildir. İlâhî Aklın tefekküründen farklı olarak bir de diskürsif (çıkarsamacı) aklın varlığını kabul etmeliyiz. Buna göre teorik düşünmeyi temsil eden ikinci tanrı ideler âlemini tefekkür ederek akledilen âlemde yer alırken, üçüncü tanrı çıkarsamacı düşünce tarzıyla duyulur âlemdir.⁸⁴

⁸² Richard D. Mohr, "What Plato's Demiurge Does", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 112, (1983), <https://orb.binghamton.edu/sagp/112>, Erişim Tarihi: Nisan 7, 2018.

⁸³ Dillon, *a.g.e.*, s. 7.

⁸⁴ George Karamanolis, "Numenius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/numenius/>, Erişim Tarihi: Mart 3, 2018.

Plotinus'a baktığımızda Numenius'un bu konudaki düşüncelerine katıldığını ve onun etkisinde kaldığını görürüz. Plotinus'a göre de duyulur evrenin meydana getirilmesi İlâhî Aklın eseri değildir. Çünkü duyulur evren diskürsif bir akıl gerektirir ve bu gerçekliği doğrudan ve araçsız bir şekilde kavrayan İlâhî Akılda yer almaz.

Enneadlar'ın III.9.1. bölümünde Plotinus bu konuya şu şekilde değinir:

Şimdiye kadar ikisini tartıştık (Canlı Varlık ve Akıl). Peki, Aklın Canlı Varlıkta gördüğü şeyleri diskürsif olarak düşünen nedir?

Bunu izleyen bölümde bu varlığın diskürsif akla sahip olan Ruh ile özdeşleştirilebileceğini ifade eden Plotinus açıkça diskürsif aklın İlâhî Aklın bir eseri olamayacağını belirtir. Böylece, Numenius'u takip ederek diskürsif aklın duyulur evrenin meydana gelmesi için gerekli olduğunu fakat bunun İlâhî Akıl tarafından gerçekleştirilemeyeceğini kabul eden Plotinus Hipostaz Ruhunu ortaya koymuştur.

2. RUH VE AKIL

Plotinus metafiziğinin iki temel hipostazı olan Akıl ile Ruh arasındaki ilişkinin ne olduğu, özellikle bu ikisinin hangi açıdan farklı olduklarını anlama noktasında birtakım açmazlar söz konusudur. Plotinus üzerine çalışan çoğu kişi için zaman zaman bu iki hipostazın Plotinus'un iddia ettiği kadar net bir ayrımı ifade etmediği görülmektedir. Armstrong'a göre de bazı pasajlarda bu ayrım oldukça muğlaktır. Schwyzer ise Ruh'un akledilen dünyada iken Akıl'dan hiçbir şekilde farklı olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir.⁸⁵ Peki, Armstrong'u ya da Schwyzer'i Plotinus'un metafiziğinde Akıl ve Ruh arasında bir fark olmadığını düşündürecek sebepler nelerdir? *Enneadlar*'da yer alan metinlerle bağlantılı olarak tartışılması gereken bu konuda, Plotinus'un Akıl ve Ruh'un doğaları arasındaki farka işaret ettiği de şüphesiz bilinmektedir. Örneğin daha önce bahsi

⁸⁵ H. J. Blumenthal, *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, (Indiana: Variorum, 1993), s. 203.

geçen Platon'un *Timaeus* diyalogunu tartıştığı III.9.1'de Plotinus "diskürsif düşünce" ifadesine yer verir. Ancak bu diskürsif düşüncenin öznesi hakkında net bir tutum sergilemez. Diskürsif düşüncenin öznesi olarak ilk önce *Demiurgos*'u zikreder. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi aynı pasajın ilerleyen kısmında diskürsif düşüncenin Aklın düşünme biçimi olamayacağına onun yalnızca Ruha tahsis edilebileceğine işaret eder."⁸⁶

Diskürsif düşünceyi Ruh'un faaliyeti olarak gören Plotinus'ta Ruh ile Akıl arasındaki temel fark da ikisinin kavrama biçimlerinin ayrı olmasıdır. Akıl, gerçekliği doğrudan, zaman-dışı ve araçsız bir şekilde algılar. Buna mukabil Ruh, kavrama faaliyetini gerçekleştirebilmek için bir öncülden diğerine ve böylelikle onun sonuçlarına geçer ve her zaman imgelere veya akılsal formları temsil eden sözel ifadelere ihtiyaç duyar. Plotinus, Ruh ile Aklın kavrayışındaki bu farklılığa şu şekilde işaret eder:

... Ruh Aklın bir imgesidir, nasıl ki bir düşüncenin dille ifadesi Ruh'taki düşüncenin bir imgesiye Ruh'un kendisi de Aklın dile gelmiş düşüncesidir... varlığını Akıl'dan aldığı için Ruh da akıllıdır ve onun akı, çıkarsamaya dayanan akıl yürütmede bulunur... Ruh'un bir gerçeklik olarak ortaya çıkmasının kaynağı Akıl'dır ve onun düşüncesi Akıl görmesi sayesinde fiil haline gelir...⁸⁷

...Buradaki her şey ölümsüzdür. Burada İlâhî Akıl dışında hiçbir şey yoktur. Bütün tanrıları içerir. Her bir ruhun yeri burasıdır. Bundan gerisi aynıdır. İçindeki her şeyin iyi olduğu bir şey değişimi nasıl arayabilir; her şeyi içinde barındıran neye ihtiyaç duyabilir? Tüm benliğiyle başarılmayı bekleyen hangi yükselişi arzulayabilir? Bu nedenledir ki, kendisi ve içerdiği her şey mükemmeldir, çünkü ilâhî olandan ve bilgili olandan daha az hiçbir şeye yer vermez. Onun bu bilgisi arayıştan değil, sahiplikten ileridir. Kutsallığı dıştan değil, kendisinde vardır; her şey ebediyen ona aittir ve o, zamanın Ruhun etrafında dönerek eskiyi geçip yeni olana doğru ilerlemesinin aksine gerçek ebediyete sahiptir. Ruh, bir şeyi bırakıp diğer şeyle ilgilenir örneğin önce Sokrates'i, şimdi bir atı, sonrasında başka şeyi düşünür. Oysa ki Akıl her şeydir ve bu nedenle de tüm varlığı aynı anda bu kimliği içindedir.⁸⁸

Yukarıda belirtilen ilk alıntıda Plotinus, Ruh'un düşüncesinin Akıl görmesi sayesinde fiil haline geldiğini söyler. Bir başka ifadeyle Ruh, Akıl temaşa eder. Bu temaşa neticesinde

⁸⁶ A.g.e., III.9.1.

⁸⁷ A.g.e., V.1.3.

⁸⁸ A.g.e., V.1.4.

Ennead’ların bir başka pasajında belirtildiği üzere Ruh, Akıldan hakiki gerçekliği öğrenir.⁸⁹ Hakikatin tefekkürü, Platoncu düşünce sistemi içerisinde değerlendirildiğinde, aynı zamanda “İyi”yi tefekkür etmenin bir yoludur. Hakikat İyi’nin en mükemmel imajıdır ve hakikatin tefekkürü yoluyla “İyi” düşünülebilir. Bu bağlamda Plotinus Ruh’un Akıl aracılığıyla “İyi”ye ulaşabileceğini söyler.⁹⁰ Dolayısıyla, Plotinus’un düşüncesinde Ruh, mutlak “İyi”ye götüren hakikatin tefekkürünü içermektedir. Ancak bu tefekkür çıkarsamalı yani diskürsif bir karakteridir. Bir öncülden diğerine geçmek durumunda olan Ruh Akıl’dan daha az yetkindir ancak aynı zamanda Akıl ve Bir gibi düşünsel dünyaya aittir. Öte yandan ikisinden farklı olarak duyulur evren ile ilişkilidir.

Ruh... Evrenin akılsal ilkesi, akılsal varlıkların sonuncusudur. Onun esas doğası akılsal dünyaya ait varlıklardan biri olmasıdır. Ama öte yandan yine o, tüm duyusal dünyanın ilk akılsal ilkesidir.⁹¹

Plotinus Ruh’u hem akledilen âlemin bir parçası olarak görmüştür hem de duyusal dünyanın ilk akılsal ilkesi olarak tanımlamıştır. Ona göre eğer Ruh ilkesi olan idelerin yer aldığı Akıl yani hakikati tefekkür ve temaşa ederse üstün bir ruh olur ki bunu “Evrensel Ruh” olarak adlandırır. Eğer maddeyi düşünürse bu sefer “Doğa” adını verdiği aşağı bir ruh olur ki bu da maddi hayatın ve gelişmenin ilkesi olur.⁹² Görünüşe göre, Plotinus’un metafiziğinde Akıl ve Ruh arasında bir fark olmadığı düşüncesinin altında yatan sebep de Ruh’un bu ikilik arz eden tabiatıdır.

⁸⁹ *A.g.e.*, V.9.7.

⁹⁰ *A.g.e.*, IV.4.4.

⁹¹ *A.g.e.*, IV. 6. 3.

⁹² Kurtoğlu, *a.g.e.*, s. 90.

2.1. Bireysel Ruhlar

Plotinus'un Ruh konusundaki düşünceleri, şimdiye kadar Hipostaz Ruh kuramı çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak, Plotinus'ta tıpkı bireysel akılların varlığı gibi bireysel ruhların varlığı da bir gerçektir. Dolayısıyla bireysel ruhlar⁹³, daha da önemlisi bireysel ruhların Hipostaz Ruh ile olan ilişkisi, üzerinde durulması gereken bir önemli noktadır.

Enneadlar'a bakıldığında farklı yerlerde Ruh'un hem bir hem de çok olduğunu ifade eden pek çok ibare görülür.⁹⁴ Plotinus'un Ruhun hem bir hem de çok olduğunu söylediği, ilk başta çelişki ifade eden ve aklın yasalarından olan çelişmezlik ilkesini ihlal eden bu düşüncesini anlamak için kendisinin de başvurduğu parça-bütün ilişkisinin ele alınması gerekir. Nitekim Plotinus Ruh'un bireysel ruhlarla olan ilişkisini ortaya koymak için bu iki kavramı ortaya koyarak Ruh'u "bütün" ile, bireysel ruhları ise "parça" ile açıklar. Bu bağlamda akıl ve cins de "bütün" olarak değerlendirilirken; bireysel akıllar ve tür ise "parça" olarak kabul edilir.⁹⁵

Ruh'un, bireysel ruhların toplamından ibaret olduğu söylenilebilir mi? Ya da Akıl sadece bireysel akılların toplamı mıdır? Daha genel bir soru sorulacak olursa, parça ve bütün arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir?

Platon'un *Parmenides* diyalogundan öğrendiğimiz kadarıyla bu konuda iki farklı yaklaşım söz konusudur. İlkine göre, bir "bütün", sadece "parçalarının" toplamından

⁹³ Plotinus'a göre birbirinden farklı pek çok bireysel ruh vardır. Dünya ruhu, göksel cisimlerin ruhları, yeryüzü ruhu gibi ilâhî ruhlar olabileceği gibi bitki ruhu, hayvan ruhu gibi rasyonel olmayan ruhların varlığından da bahsedilir. Ancak biz bu bölümde bireysel ruh derken sadece tabiatı düşünmek olan rasyonel ruhları konu edineceğiz.

⁹⁴ Plotinus, *The Enneads*, IV.2.2; IV.3.3; VI.2.4; VI.2.5.

⁹⁵ *A.g.e.*, IV.8.3.

ibarettir. İkinci görüş ise, “bütünün” onun “parçalarından” daha fazlası olduğunu kabul eder.

Bütün, çok nesneden oluşan bir birliktir ve parçalar onun parçalarıdır; çünkü parçalarının her birinin çokluğun parçası değil, bütünün parçası olması gerekir... O halde parça, çokluğun ve her şeyin parçası değildir, belli bir tek ideanın ve “bütün” adını verdiğimiz tek bir şeyin parçasıdır. Bu bütün birliğini hepsinden alarak tam olmuştur ve parça bunun parçası olacaktır.⁹⁶

Her ne kadar Platon diyaloglarında açıkça ifade etmese de “bütünün” onun “parçalarından” daha fazlası olduğunu belirten görüş doğrultusunda “bütünün” hem bir hem de çok olduğu anlaşılır. “Bütün” mutlak anlamda basit olamadığı gibi sadece çokluğu da ifade etmez. Bir başka ifadeyle “bütün” parçalarının toplamından tamamıyla ayrı ve yeni bir şeydir ancak parçalarından oluşur. Dolayısıyla, Platon’un düşüncesinde “bütünün”, hem bir hem de çok olana karşılık geldiği söylenebilir. Ancak bir şeyin hem bir olması hem de çok olması pek çok itirazı da beraberinde getirmiştir. Örneğin Senokrates’e göre bu bir çelişkidir. Bir şey aynı anda hem bir hem de çok olamaz. “Bütün”, Senokrates’e göre “bir” olamaz. O ancak parçaların toplamı olabilir. Üstelik sadece bölünemeyen şeyler “bir” olabilir. Bölünebilen şeyler, bölünemeyen parçalardan oluşurlar. Dolayısıyla sadece bölünemeyen şeyler “bir” olarak adlandırılabilirler. Bu bağlamda Senokrates, cins-tür ayrımını da ele alarak Platonculukta hâkim olan düşüncenin aksine türlerin ontolojik olarak cinsleri öncelediğini ifade eder. Senokrates cinsi “bütün” ile türü ise “parça” ile kıyaslayarak cinsin, türlerin toplamından başka bir şey olmadığı belirtir ve türlere ontolojik öncelik atfeder.⁹⁷

Türün mü önce yoksa cinsin mi önce olduğu tartışması Aristoteles tarafından da ele alınmıştır. Metafizik kitabında cinsi, şeylerin ilkesi olarak gören Aristoteles, daha genel olanın ilke olmaya daha yakın olduğunu belirtir. Bu bağlamda cins, türün ilkesidir ve

⁹⁶ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1996), 157’de.

⁹⁷ Caluori, *a.g.e.*, s. 71-73.

ontolojik statüsü bakımından türden öncedir. Bu görüşün daha sonra Plotinus tarafından da benimsendiği görülür:

Gerçekten bir bütün olan, parçalarından bir araya gelmemiş, parçalarını kendisi yaratmıştır, böylece de gerçek anlamda bir bütündür.⁹⁸

Burada Plotinus, “bütünün”, “parçaları” öncelediği ve “parçaların” ilkesi olduğu fikrini kabul etmiştir. Ayrıca cinsin türleri ürettiğini ifade eden Plotinus, cinsi türlerin ilkesi olarak görür.⁹⁹

Tüm bu açıklamalar Hipostaz Ruh ile bireysel ruhlar ve Hipostaz Akıl ile bireysel akıllar arasındaki ilişkiyi ortaya koymanın yolunu açacaktır. Plotinus, Platonculukta yaygın olarak kabul edilen cins-tür ilişkisinin izinden giderek onu Ruh ve Akla uygulayacaktır. Bu sayede Hipostaz Ruh ile bireysel ruhların, Hipostaz Akıl ile bireysel akılların ilişkisine bir açıklama getirilecektir.

Bütün olan Akıl akledilen evren denilen akılsal alandadır. Burası ayrıca akılsal güçler ve bireysel akılları da kapsamaktadır. Akıl yalnızca bir olmayıp hem bir hem çok olduğundan orada aynı zamanda hem Ruh hem bir olan Ruh’tan meydana gelen pek çok ruh vardır. Tıpkı bir cinsten meydana gelen kimi daha, iyi kimi daha kötü, kimi daha akıllı, kimi biraz daha az akıllı olan türler gibi.¹⁰⁰

Buna göre Plotinus, tıpkı cinsin ya da bütünün hem bir hem de çok olduğu gibi Ruh ve Aklın da hem bir hem çok olduğunu ifade eder. Ayrıca bu paragrafa göre cinsin türü öncelediği gibi Hipostaz Ruh ve Hipostaz Akıl da sırasıyla bireysel ruhları ve bireysel akılları önceleyecektir. Buradan hareketle hipostazların parçaların toplamı olduğu yönündeki düşüncenin doğru olmadığı görülür. Hipostaz Ruh bireysel ruhların toplamı olmadığı gibi, Hipostaz Akıl da sadece bireysel akılların toplamı değildir. Öte yandan bireysel ruhlar ve akıllar, daha genel olan Hipostaz Ruh ve Hipostaz Akıl ilkelerinin

⁹⁸ Plotinus, *The Enneads*, III.7.4.

⁹⁹ *A.g.e.*, VI.2.19.

¹⁰⁰ *A.g.e.*, IV.8.3.

parçaları olacaktır. Bu da parçaların (bireysel akıl ve ruhların) ontolojik olarak hipostazlara dayanmasını gerektirirken, hipostazların parçalara ontolojik olarak herhangi bir bağılılık göstermediğini ifade edecektir.

Plotinus’a göre, Hipostaz Ruh ilgilenmek üzere belirli herhangi bir bedene sahip değildir. Buna mukabil bireysel ruhların her biri belirli bir beden üzerine odaklanırlar.¹⁰¹ Sözgelimi Sokrates’in ruhu bilhassa Sokrates’in bedeninin iyilik ve esenliği ile ilgilidir. Benzer şekilde güneşin ruhu, güneşin bedeniyle ilgilidir ve onun zamanında doğup doğmadığından ya da hareketlerini doğru bir şekilde yapıp yapmadığından sorumludur. Fakat Hipostaz Ruh için herhangi bir bedenden sorumlu olması beklenemez. Hipostaz Ruh duyulur evrendeki tüm düzeni ve bireysel ruhları onlardan herhangi birine odaklanmadan düşünür.

Bireysel ruhların yer aldığı duyulur evrene odaklanan ve ondan sorumlu olan Evren Ruhudur. Ancak Evren Ruhu da duyulur evreni tıpkı Hipostaz Ruh gibi bir bütün olarak tefekkür eder. İkisi de duyulur evreni bir bütün olarak tefekkür ettiğine göre bu durumda Hipostaz Ruhu Evren Ruhundan farklı kılan nedir?

Caluori’nin de ifade ettiği gibi, Plotinus’a göre Hipostaz Ruh kendisinden önemli ölçüde farklı olan Evren Ruhu’nun aksine “duyulur evren” gibi herhangi bir nesneye odaklanmaz. Duyulur evren bir bütün olsa da hala içinde diğer bedenleri barındıran bireysel bir bedendir. Ve her yaşayan canlı bedende olduğu gibi, duyulur evrenle de özellikle ilgilenen, ona hayat ve düzen veren bir ruh vardır ki buna Evren Ruhu denir. Bu durumda Evren Ruhu, tıpkı diğerleri gibi, bireysel bir ruhtur ve tüm diğer bireysel ruhların, Hipostaz Ruh’tan ayrı olduğu gibi ondan ayrıdır.¹⁰²

¹⁰¹ A.g.e., IV.3.2; III.2.7; IV.3.2; IV.3.4; IV.8.2.

¹⁰² Caluori, a.g.e., s. 112.

Bütün olarak bir ruha sahip olan duyulur evrende var olan varlıkların her biri bireysel ruha sahiptir. Ancak bu noktada duyulur evrene hayat ve hareket veren Evren Ruhu ile duyulur dünyadaki bireysel ruhlar arasındaki bağlantının nasıl kurulduğu sorusu gündeme gelmektedir.

IV. *Ennead*'ın ilk iki bölümünde bu konuya değinen Plotinus, Platon'a atfedilen bazı düşüncelerden yola çıkarak sorunu tahlil eder. Platon'a göre nasıl ki bedenlerimiz duyulur evrenin bir parçasıysa aynı şekilde bireysel ruhlar da evren ruhunun parçalarıdır. Plotinus burada ilk olarak "parça" kavramından ne kastedildiğini sorgular. Parçadan kasıt maddi bir cismin parçaları anlamındaki kullanımla aynı olamaz. Zira Ruh bir cisim değildir ve parçalarından söz edilemez. Öte yandan, maddi olmayan şeylerin de parçaları vardır. Örneğin, bir dairenin parçasından ya da bir doğru parçasından söz edilebilir. Fakat Plotinus'a göre bu açıdan da bireysel ruhlar Evren ruhunun parçaları olamaz. Çünkü parça bütün ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bir daire ya da bir doğru bölündüğü zaman azalacak ve bölünen parça bütünden hem küçük hem de farklı olacaktır. Ancak Ruh niceliksel bir şey de değildir ve bölünmeyi kabul etmez. Öte yandan Evren ruhu ile bireysel ruhun doğası ortak olduğu için farklı olmaları düşünülemez.¹⁰³

Ayrıca Plotinus, Platon'nun bireysel ruhlar ile Evren Ruhu arasındaki ilişkiye getirdiği yorumun yanlış anlaşıldığını düşünerek onun asıl amacının, duyulur evrenin ruhsuz olamayacağını vurgulamak olduğunu ifade eder. Nitekim Platon, *Philebos*'ta bireysel ruhların Evren ruhunun bir parçası olduğu değil; evrenin birer parçası olan bizlerin bireysel ruhlara sahip olduğu halde evrenin bir bütün olarak ruha sahip olmadığı nasıl ileri sürülebileceğini sorgulamaktadır. *Timaios* diyalogunda ise bireysel ruhların Evren ruhu ile

¹⁰³ Plotinus, *The Enneads*, IV.1.1; IV.2.1-2.

aynı yapıda olduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁰⁴

Tüm bunlardan hareketle Plotinus, bireysel ruhların Evren Ruhunun parçaları olduğu görüşünü reddetmektedir. Ona göre duyulur evrende yer alan bireysel ruhlar ile bir bütün olarak duyulur evreni yöneten Evren Ruhu üç temel hipostazdan biri olan Ruh'tan çıkar. Bireysel ruhlarla Evren Ruhu aynı doğaya sahip olmakla birlikte işlevleri bakımından farklıdırlar.¹⁰⁵

Evren Ruhunun temel fonksiyonu Doğa'yı yaratmak ve yönetmektir. Bunun için de yönünü Akla dönerek onu tefekkür ve temaşa eder. Bireysel ruhlar ise Doğa'da kendileri için hazırlanmış bireysel bedenleri yönetmekle yükümlüdür. Bu görevi yerine getirebilmek için de kendi bireysel akıllarına bakarlar.

Bireysel ruhlar da tıpkı Evren'in ruhu gibi maddi olmayan bir yapıdadırlar ve ebedilerdir. Saf haliyle Evren'nin ruhuyla eşit seviyede olan bireysel ruhlar maddi olan her şeyden üstündür.¹⁰⁶ Hiçbir değişime ya da zamana tabi değildir. Bireysel ruhlar maddi evrende kendileri için hazırlanmış bedenlere kendileri için uygun olan zamanda inerek birleşirler. Bu birleşme herhangi bir seçim ya da irade içermez çünkü bireysel ruhlar yukarıdan aşağıya gönderilmişlerdir.¹⁰⁷ Bu, bireysel ruhların tamamen evren ruhundan koptuğu anlamına gelmez. Daha çok ruhun yayılmasını genişlemesini ifade eder. Plotinus bu noktada ruhu ışıkla karşılaştırarak bir benzerlik kurar. Ona göre, ışık her zaman bir ve aynı şeydir. Ancak aydınlattığı şeyler bakımından çok ve bölünebilir gibi gözükebilir. Aynı

¹⁰⁴ A.g.e., IV.3.7.

¹⁰⁵ A.g.e., IV.3.5.

¹⁰⁶ A.g.e., V.1.2.

¹⁰⁷ A.g.e., IV.3.13.

şekilde ruh da tek bir hipostazdır ve bütün bir şekildedir. Bu ruha dayanan diğer tüm ruhlar da farklı bedenlerde olsa da hala bir bütündür ve bölünemez.¹⁰⁸

2.2. Bireysel Akıllar

Plotinus, Akıl ile bireysel akılların ilişkisini Ruh'un bireysel ruhlarla olan ilişkisine benzetir. Bu doğrultuda akledilen dünyada yer alan bireysel akılların hipostaz Akıl ile bir ve aynı şey olması düşünülemez. Fakat öte yandan bireysel akılları hipostaz Akıldan ayrı olarak düşünmek de doğru olmayacaktır. Akıl maddi nitelikte olmadığından bölünmesi tasavvur edilemez. Bu sebeple onun parçalarından söz edilemeyeceği için bireysel akıllar hipostaz Aklın parçaları olmayacaktır. Ancak bireysel akılardan her biri Aklın bütününden ayrı değildir.

Hakiki dünya Aklın dünyasıdır. Onda uzamsal manada bir ayrışma ya da bölünmüşlük söz konusu değildir...Bu dünyadaki bireysel varlıklar onun bütününden gayri değildir... onun tüm parçaları aynı zamanda bütünün kendisidir.¹⁰⁹

Daha önce de ifade edildiği gibi Akıl, ideler âlemini (*intelligible*, düşünülen, akledilen) bir bütün olarak tefekkür eden düşünsel faaliyettir. Yani, aklın tefekkürünün içeriği ideler âleminden müteşekkildir. Akıl ideler âlemini bir bütün olarak tefekkür ettiği için de ideler âlemindeki idelerden herhangi birine odaklanarak onu tefekkür edemez. Örneğin sadece “özdeşlik” idesine odaklanarak onu tefekkür etmez. Fakat bireysel akılardan her biri ideler âlemini düşünmekle beraber ideler âleminin tek bir yönünü merkezlerine alırlar ve onu tefekkür ederler. Dolayısıyla Plotinus’a göre, her bir ide aynı zamanda bir akıldır.¹¹⁰ Bu

¹⁰⁸ A.g.e., IV.3.4.

¹⁰⁹ A.g.e., III.2.1.

¹¹⁰ A.g.e., V.9.8.

durumda “Özdeşliğe” odaklanarak onu tefekkür eden bireysel akıl ile “özdeşlik” idesi bir ve aynı şeydir. Bu yolla her ide -bireysel bir akıl olarak- kendisini tefekkür edecektir.

Bireysel akıllardan her biri bir açıdan diğerinden farklıdır ve onları bireysel kılan da bu farklılıklardır. Ancak öte yandan onların ortak bir tabiatı paylaşımları da zorunlu gözükmemektedir. Çünkü ancak bu yolla birbirleri üzerinde etkide bulunabilirler. Bu bağlamda Plotinus, bireysel akılların Akıl ile ve kendi aralarında birbirleriyle olan ilişkilerini bilimsel bir sistemde yer alan her bir teoremin diğer teoremlerle ve bilimsel sistemin bütünüyle olan ilişkisine benzetir. Buna göre, bilim birbiriyle mantıksal olarak bağlantılı pek çok teoremden meydana gelen bir bütündür. Bilim bütünü temsil ederken, teoremler parça olacaktır. Ancak bilim sadece bir dizi teorem değildir. Eğer sadece bir teorem dizisinden meydana gelmiş olsaydı bilimi oluşturan parçalar bilimi ontolojik olarak önceleyecektir. Bu durumda bilim parçalarının toplamından başka bir şey olmayacaktır. Ancak Plotinus’a göre bilimin bir bütün olarak, teoremleriyle ilişkisi daha karmaşık olmalıdır.¹¹¹

Her teorem aslında parçası olduğu bilimin bir teoremi olacaktır. Örneğin geometriye ait üçgenle ilgili bir teoremi ele alalım. Bu teorem, sadece geometri bilimin bir parçası olarak anlam ifade edecektir. Üçgenle ilgili bir teorem ancak kendisinden elde edildiği teoremle ilişkisinin ortaya konulmasıyla anlaşılacaktır. Böylelikle, kendisinden istidlal edilen teorem asli teorem olacaktır. Öte yandan, üçgenle ilgili teoremden istidlal edilecek teoremler de olacaktır ve bu teoremlerin anlaşılabilmesi için üçgenle ilgili olan teorem gerekli olacaktır. Dolayısıyla bir bilimin tüm teoremleri doğrudan ya da dolaylı olarak diğer tüm teoremlerle esasen ilişkilidir ve her bir teorem diğer teoremler için önemlidir. Bu da Plotinus’u bir

¹¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 170-171.

teoremin potansiyel olarak aynı bilimin diğer tüm teoremlerini içerdiği sonucuna götürmüştür. Bir teorem, aynı bilimin diğer teoremlerinden ayrılamaz. Üçgenle ilgili bir teorem kare veya prizma ile ilgili bir teoremden şüphesiz ayrıdır; ancak öte yandan birbirlerini içerdikleri ve de gerektirdikleri için birbirleriyle ilişkilidir. Böylelikle, herhangi bir teorem bir yandan kendi bireysel varlığına sahip iken, diğer yandan potansiyel olarak tüm teoremleri içerir. Plotinus'a göre Aklın bireysel akıllarla olan ilişkisi ya da bireysel akılların birbirleriyle olan ilişkisi de tıpkı buna benzer.

Akıl bir akılsallar topluluğu olmasının yanı sıra aynı zamanda bir akıllar çokluğudur ve bu akılların her biri de hem bireysel olarak kendisidir hem de diğer akıllar ve Evrensel Akıl'dır. Böylece onların her birinin akılsal eylemi, akılsal algısı veya kavrayışı, diğer akılların ve Evrensel Akıl'ın kendisinin algısı veya kavrayışı ile aynı olmak zorundadır. Her bir aklın kendine dönüp kendisini algılaması demek, gerçekte bütün akılsalları algı- laması demektir. Öte yandan bu algı diğer bütün akılların algıları ve tanrısal Aklın yani bir hipostaz olan Aklın algısıyla bir ve aynı şeydir. Böylece her akıl, tüm akılsal âlemi içine alır veya tüm akılsal âlemle bir ve aynı şeydir.¹¹²

3. RUHUN DÜŞÜŞÜ VE DUYULUR EVREN

Duyulur evrenin en mükemmel şekilde var olabilmesi ve tüm düzensizliklerin düzene girebilmesi için ruhun var olması gerektiği sonucuna ulaşan Plotinus'a göre Ruhun varlığı İlâhî Aklın varlığına bağlıdır. İlâhî Akıl ise bir üst ilke olan ve kendisini meydana getiren Bir'in varlığını gerektirmektedir. Bu bağlamda Plotinus'un düşüncesinde bir kimse bulunduğu fiziki evrenden en üst ilkeyi oluşturan Bir'e kadar ulaşabilir ya da tam tersi bir yönde ilerleyerek her şeyin ilkesi olan Bir'den fiziki âleme kadar düşebilir.¹¹³

Platon'un eserlerinde özellikle *Phaidon* ve *Devlet*'te konu edildiği Ruhun duyulur evrene inışı veya düşüşü Platoncular arasında çokça tartışılan bir konudur. Platoncular genellikle Ruhun ideal olarak akledilen âlemde kaldığına inanmakla birlikte zaman zaman

¹¹² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, s. 171.

¹¹³ O'Meara, *a.g.e.*, s. 60.

insan bedenine hayat vermek üzere akledilen evrenden duyulur evrene indiğini iddia ederler. Plotinus da Platoncularda olduğu gibi bir yandan insan ruhunun bir bedenle ilgilenmediği, akledilen evrende kalarak gerçekliği tefekkür ettiği dönemlerin olduğunu ifade ederken öte yandan insan ruhunun duyulur evrene indiğini belirtir.¹¹⁴ Eğer Plotinus'un öne sürdüğü gibi ruhlar, akledilen dünyanın doğrudan, zaman-dışı, araçsız ve ezeli kavrayışına dahil ise, bu durumda Plotinus için ruhun zaman zaman duyulur evrene inmesinin anlamı nedir? Ruhlar duyulur evrene nasıl inerler ve aynı zamanda akledilen evrende nasıl kalırlar? Bu konuyu uzunca tartışan Plotinus, *Enneadlar*'da yer verdiği bir pasajda şöyle der:

Akledilen evrenin dışına çıkan ruhlar önce ay-üstü âleme giderler ve orada bir bedene büründükleri zaman, onun aracılığıyla kendilerini uzatarak maddeye daha bağlı bedenlere kadar ilerlerler.¹¹⁵

Buradan hareketle Ruhun akledilen evreni terk ettiği ve ay-üstü âlemde kendisine bir uygun bir beden bularak oradan duyulur evrene yolculuk ettiği sonucuna ulaşılabilir. Ancak Plotinus'un yukarıdaki pasajda kullandığı imgeler, Caluori'nin de iddia ettiği gibi, ruhun akledilen evrende kaldığını, oradan bir şekilde duyulur evrene uzanarak insan bedenleri gibi orada bulunanlarla uzaktan ilgilenmelerini daha mantıklı kılmaktadır.¹¹⁶ Bu bağlamda Plotinus'a göre ruhun duyulur evrene düşüşü veya inişi literal bir şekilde anlaşılmamalıdır. Nitekim Plotinus Ay-üstü âleme ulaşır ulaşmaz yönünü akledilen dünyaya dönüp onu tefekkür ederek saf ve temiz kalan bu ruhların göksel cisimleri yönetmelerinin tıpkı Evren'in ruhunun evreni yönetmesi gibi olduğunu söyleyecektir. Nasıl ki Evren'in ruhu

¹¹⁴ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.4.

¹¹⁵ A.g.e., IV.3.15.

¹¹⁶ Caluori, a.g.e., s. 138-139.

maddi evrenin faaliyetlerine katılmadan onu yukarıdan aydınlatıyor ve yönetiyorsa; göksel cisimler de ait oldukları ruhlar tarafından aynı şekilde aydınlatılır ve yönetilirler.¹¹⁷

Ancak Plotinus’a göre ruhların büyük bir kısmı saf değildir ve Evrensel Ruh’tan (Hipostaz Ruh) bağımsız olmak, kendi yaşamlarını yaşamak için maddi evrene karşı önlenemez bir arzuya sahiplerdir. Ancak bu arzu onları zayıf kılacaktır. Böylelikle masumiyetlerini kaybedecek ve duylara mahkûm olan birer esir haline geleceklerdir.

İlâhî Akla olan arzu, bu bireysel ruhları özlerine dönmeye zorlar, ancak onların da daha aşağıdaki dünyayı yönetmeye meyilli bir güçleri vardır.... Akılda ise, tamamen Evrensel ruhla birlikte kalırlar, ilgiden ve beladan uzaktadırlar...Tıpkı krallar gibi, yönetenlerdendirler, yüce hükümdarla ilişkilidirler ve onunla birlikte yönetirler. O ruhlar ki [evrenden ayrı olarak] kendi hükümdarlarıyla beraber o uzak yerdedirler. Ama bir an gelir, evrensel olandan düşerek ben-merkezli parçaya dönüşürler. Ayrı durmanın bitkin arzusuyla her biri kendi yolunu bulup sadece kendilerine ait olan yerlerine giderler. Bu durum uzun süre devam ederse, ruh bütünden ayrılır. Artık ayrı bir parçadır, yalnızdır, güçsüzleşmiştir, ilgisi ve arzusu parçanın üzerindedir, bütünden ayrılmıştır, tek bir varlık türüne sığınmıştır. Bu sebeptendir ki, diğer her şeyi terk eder. Böylece kanatların dökülmesi, bedenin zincirlenmesi olarak bilinen şey ortaya çıkar. Ruh, tüm ilgisinin, bir an önce geri dönmelerini dört gözle beklediği önceki durumdan, Evrensel Ruhla birlikte olduğu zamanlardan bildiği, yüce olanı yapmanın getirdiği masumiyeti kaybetmiştir. Düşmüştür artık. Zincirlidir. Kendini akılsal durumuyla ifade etmekten yoksundur, duylarla iş görür, bir tutsaktır. Bu, Ruh'un mezarıdır, mağarasıdır.¹¹⁸

Dolayısıyla, bireysel ruh iki tür harekete sahiptir. Dilerse Evren’in ruhu gibi kendisini meydana getiren akılsal ilkeyi temaşa ederek onunla kalabilir ve kendisi için belirlenmiş bedeni canlandırabilir. Veyahut düşünülür dünyayı temaşa etmeyi terk ederek, yönünü meydana getirdiği daha aşağı dünyaya çevirebilir ve onun kölesi haline gelebilir. Bu, ruh için bir düşüştür çünkü ruh, gönüllü olarak bütün olanın mükemmelliğinden ayrılarak kötülüğün yer aldığı maddi evrene düşer. Öte yandan ruhların maddi evrende bedene bürünmeleri bir zorunluluktur. Çünkü Plotinus’un sisteminde akledilen dünyadaki her şeyin

¹¹⁷ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.2.

¹¹⁸ A.g.e., IV.8.4.

aynı zamanda duyulur dünyada bir yansımasının olması genel bir kuraldır.¹¹⁹ İlâveten, ruh kendi gücünün farkına varabilmek ve evrenin yönetilmesini ve organize edilmesini sağlamak için vücut bulmak (*incarnate*) zorundadır.¹²⁰ A. N. M. Rich'in işaret ettiği gibi ruhun maddi evrene düşerek bir bedene bürünmesi “mutlu hata (*felix culpa*)” olarak nitelendirilebilir. Bu yüzden ruhun mükemmellikten ayrılarak kötülüğün yer aldığı maddi evrene düşmesi aslında bir hata değildir.¹²¹

Öyle görünüyor ki Plotinus, seçme özgürlüğünü ve aynı zamanda ahlaki zayıflığı öngören ruhun gönüllü hareketi ile her şeyin doğanın kanunları ile uyumlu mantıksal bir gerekliliğe göre gerçekleştiği düşünce sistemini bağdaştırmaya çalışmaktadır. Bir taraftan ruhun maddi olanla ilişkisinin bir zorunluluk ifade ettiğini çünkü doğanın varlığı ve iyiliği için ruhun maddi evrenle bağlantılı olması gerektiğini söylerken; diğer yandan bu ilişkiyi ruhun düşmesi kirlenmesi olarak nitelendirir. Çünkü ruhun kurtuluşa erebilmesi için maddi evrenle olan teması kesmesi gerekmektedir ve bunu başaramayan ruh kirlenmiştir.

Bireysel bir ruh maddi evrene doğru düştüğünde kendisinin bir imgesini, daha düşük bir benliğini oluşturur. Maddi bedene giren ve ona şekil veren bu düşük benliktir. Yine insanlarda, hayvanlarda ve bitkilerde çeşitli duyumsamaları meydana getiren söz konusu bu benliktir.¹²²

Plotinus'a göre Ruhun üst kısımları ya da üst benlik diyebileceğimiz bölümü ise hiçbir surette bedenle temas etmez. O her zaman akledilen âlemde yer alır ve bedensel arzulardan, maddi evrenden etkilenmez. Bedeni canlandıran ve onu aydınlatan da bu üst benliktir. Buradan hareketle Plotinus, her bir insanı akledilen dünya olarak gösterebilecektir. Bir

¹¹⁹ A.g.e., IV.8.1.

¹²⁰ A.g.e., IV.8.5.

¹²¹ Audrey N. M. Rich, "Body and Soul in the Philosophy of Plotinus", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 63. (1961) s. 3.

¹²² Plotinus, *The Enneads*, V.2.1.

başka ifadeyle insan ruhunun Akıl tarafından meydana getirildiği ve yönetildiği düşünüldüğünde, onun her an kaynağıyla temas halinde olabilmesinin önü açılacaktır. Bu görüş Plotinus'un düşünce sisteminde hayli önemlidir ve mistisizminin temelini oluşturmaktadır.

Bir kez daha söylemem gerekirse, her ruh, bütünüyle duyulur evrende değildir. Onda Akıl tarafından hep bir şeyler vardır.¹²³

Doğanın kanunlarına göre akledilen dünyayı temaşa ile kılavuz ve feraset sahibi olan bireysel ruhlar, iliştileriledikleri bedenleri yönetme ve düzenleme ile sorumlu tutulurlar. Ruh, benliğin üst kısmı ya da Aklın direktiflerini uyguladığı sürece, Plotinus'a göre, herhangi bir yanılgıdan, acı çekmeden ya da bozulmadan söz edilemez. Ancak, ruh bazen bedeni üzerindeki ilgisinde ileri gider. Kendisini bedenin isteklerine doğanın kanunlarının öngördüğünden fazlaca adayan ruh, böylece hataya düşer. Bu, bedenin düşünsel aktiviteyi engelleyerek yerine, bedene derin bir şekilde nüfuz etmeyen bir ruhun asla başına gelmeyecek zevk, arzu, acı, kaza ve felaketlerin geçmesiyle bağlantılıdır. Ruh bedenin bir kölesi değil aksine ona hükmeden bir hükümdar gibidir. Ancak ruh, bedeni fazlaca önemsemeye devam ederse bütünden koparak dışlanır, yalnız kalır ve zayıflar. Plotinus'a göre bu dışlanma ruhun kanatlarını kaybetmesidir. Bundan sonra ruh kendisinin efendisi olmaktan çıkar ve bedenin bir kölesi haline gelir.

Ruhun bedene olan derin nüfuzu, Platonik düşüncede yer alan bireysel ruhun daha aşağı seviyeye yönelen ikinci aşaması olarak anlaşılabilir.¹²⁴ Her ne kadar Plotinus ruhun üst

¹²³ A.g.e., IV.8.8; Yine bkz. Pierre Hadot, *Plotinus ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan, (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2006), s. 25.

¹²⁴ Platon ilk olarak *Devlet*'te insan ruhunu üç kısma ayırır: bilgi edinmeye yönlendiren kısım, taşkınlığa ve öfkeye yönlendiren kısım ve yeme, içme, çiftleşme gibi isteklere yönlendiren kısım. Bkz. Platon, *Devlet*, (İstanbul: Remzi Kitapevi: 1995), 436b. *Phaidros* diyalogunda ise ruhun kısımları ile ilgili düşüncesini bir örnek üzerinden açıklığa kavuşturmuştur. Buna göre biri güzel

kısmı ve alt kısmından bahsetse de ruhun üç bölümden oluştuğuna inanır; düşünsel hareketler tarafından yönlendirilen bütünüyle saf, sezgisel kısım, maddi dünya ve bedenle ilgili olan irrasyonel kısım ve bu ikisi arasında yer alan gidimli, diskursif orta yol.¹²⁵

Plotinus'a göre insan ruhunun orta kısmı insanın kaderi açısından en önemli olanıdır. Ruhun bu kısmı, üst ruhtan aklın faaliyetlerini, alt fazdan duyu ve duyu algılarını alır ve sonra kalmasını istediği seviyeyi seçer.¹²⁶ Bu kısmın seçimi ruhun alt bölmesini de etkiler. Eğer orta kısım, üst ruha katılmayı seçerse tüm ruh akledilen dünyaya yükselir; eğer alt kısma meylederse bu sefer üst kısımdan ve Aklın dünyasından izole edilir. Üst kısım, her zaman bir parçası olduğu akledilen evrende kalır ve bedensel arzulardan, maddi evrenden etkilenmez.¹²⁷ Dolayısıyla Plotinus için ruhun bedene bürünmesi bizatihi onun yozlaşması, düşmesi, bozulması değildir. Ancak ruh, maddi evrene olması gerekenden fazlaca nüfuz ederse yani ruhun alt kısmını seçerse o zaman aslından uzaklaşarak bir düşüş yaşar.

Daha önce de ifade edildiği üzere, ruhun bedene inişi lafzi olarak anlaşılmamalıdır. Plotinus ruhun hiçbir zaman bedene girmedığını söyler. Ruh bedene bütünüyle nüfuz etse de ondan tamamen ayrı bir şeydir. Ruhun bedenle olan ilişkisi ışığın havadaki varlığı ile ilgili meşhur benzetmesinden hareketle açıklanacak olursa; nasıl ki ışık tamamen havaya

ve asil, diğeri çirkin ve huysuz iki at tarafından çekilen ve bir sürücü tarafından yönlendirilen bir araba vardır. Çirkin ve huysuz at, akla karşı gelerek maddi hazlara yönelen kısmı temsil eder. Güzel ve iyi at ise akla uygun hareket ederek idealara yükselmek isteyen iradeyi temsil etmektedir. Arabanın sürücüsü insan ise idealara dönmek isteyen akıllı ruhu temsil etmektedir. Bkz. Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 246. *Timaeus* diyalogunda da ruhun üç kısımdan meydana geldiği açıklar. Ayrıca ruhun bu üç kısmına bedende belli yerler tayin eder. Platon'a göre ruhun düşünen, bilgi edinmeye yönlendiren kısmının yeri beyindir. Ruhun cesaretli, öfkeli kısmı göğüstedir. Ruhun yeme, içme gibi arzularının yeri ise karındır. Bkz. Platon, *Timaeus*, 69d-70e.

¹²⁵ Rich, a.g.m., s. 2.

¹²⁶ Plotinus, *The Enneads*, V.3.3.

¹²⁷ A.g.e., II.9.2

nüfuz etmesine karşın hiçbir şekilde bölünmez ya da havayla birleşmez ise ruh da bölünmeden ya da bedenle birleşmeden ona nüfuz eder.¹²⁸ Ancak ruh bölünmez ise ve bedene tamamıyla nüfuz ettiği halde bedenin sınırlarına hapsedilemezse neden ruhun bedende olduğu söylenmektedir?

Ruhun bedenle nasıl ilişki kurduğu sorusu Plotinus'un hayli dikkatini çeken ve çok önem verdiği bir konu olmuştur. Öyle ki Plotinus'un üç gün Porfiryus ile birlikte ruhun bedenle olan bağlantısını tartıştığı ifade edilir.¹²⁹ Ruh beden tartışmasına geçmeden önce şimdiye kadar söylenenleri özetleyecek olursak Plotinus'un düşünce sisteminde hakikatin hiyerarşik bir yapı arz ettiği görülür. Bir olandan çok olana, çok olandan Bir olana olmak üzere çift yönlü bir hareket söz konusudur. Bir başka deyişle her şey O'ndan gelir ve yine O'na rücu etme arzusunda olur. Metafiziğinin en üst noktasında hiçbir tanıma tabi tutulamayan, diskürsif ya da sezgisel akılla kavranılamayan İlk İlke vardır. Bir'den sonraki basamağı Akıl oluşturmaktadır. Bir'den gayri iradi bir şekilde sudûr eden Akıl her an Bir'in temasında olup O'na rücu etmeye çalışır. Bu temaşa neticesinde ise kendisinden Ruh sadır olur. Bu şemadaki en temel problem salt Bir olandan çokluğun nasıl meydana geldiğidir. Bir başka ifadeyle Tanrı ile Evren, sonsuz olan ile sınırlı olan, değişmez ile değişen, Bir ile çok arasındaki ilişkinin açıklanmasındaki zorluktur.

Plotinus bir yandan felsefesinin temelini oluşturan İlk ilkenin diğer her şeyden bağımsız olduğuna dikkat çekerken diğer yandan Bir'in başkasını meydana getirmeksizin Bir olamayacağını ifade etmektedir çünkü O'na göre mükemmel olan üretmek zorundadır.¹³⁰ Meydana gelen her bir ürün, meydana getiricisinden daha az mükemmeldir. Bu bağlamda

¹²⁸ A.g.e., IV.3.20-22.

¹²⁹ O'Meara, a.g.e., s. 22.

¹³⁰ Plotinus, *The Enneads*, II.9.3

Bir ilkesi mutlak birlik ve basitliğı simgelerken kendisinden meydana gelen ürünler gittikçe birlikten uzaklaşırlar ve böylece kendilerine çokluk bulaşır.

Fakat Plotinus'un sudûrun nasıl gerçekleştiğine dair net bir açıklama sunmadığı görülmektedir. Mükemmelliğin zorunlu olarak üretmesi ilkesince Bir'in neden kendisinin ötesinde bir şeyler meydana getirdiğine belli ölçüde açıklama getirilse de bu şeylerin nasıl ortaya çıktığının açıklaması yapılmamıştır. Zeller gibi bazı araştırmacılar bu konunun açıklanmasının zorluğunu ifade ederek bütünüyle çalışmalarının dışında bırakırken öte yandan Inge, sudûr teorisiyle ilgili hiçbir sıkıntının olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir.¹³¹ Plotinus'un konuyu güneşten yayılan ışık ve ısı, kardan gelen soğukluk veya kokulu bir şeyden kokunun yayılması şeklinde fiziksel dünyadan alınan birtakım metaforlar kullanarak ele aldığı görülmektedir.¹³² Ancak Plotinus'un sisteminin en temel ve kritik ögesi olan sudûru sadece metaforlar üzerinden çözümlemesi sudûr kavramının felsefi bağlamda nasıl anlaşılması gerektiği hususunda net bir açıklama sağlamaz. Plotinus'un kullandığı metaforlarda zaman zaman değişikliğe gitmesi de yine sudûrun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin pek çok kez ele aldığı ışık metaforunda değişikliğe giderek VI.4.7'de şöyle der:

Küçük ışık saçan bir kütleyi merkez olarak alır ve daha geniş bir saydam küreyle kuşatırsanız, içindeki ışık onu çevreleyen şeyin tamamında görülür... İçerideki ışıklı kütlenin hiçbir şekilde etkilenmediğini, kendi içinde kalarak dış kütlenin tamamına ulaştığını ve küçük merkez gövdede görülen ışığın dış yüzeyi kuşattığı söylenemez mi?... Şimdi eğer maddi kütle ortadan kaldırılır da ışığın gücü korunursa, ışığın artık herhangi bir yerde olduğu söylenemez. Işık tüm dışsal alana eşit olarak dağıtılmış olduğundan ışığın daha önce nerede bulunduğuna nereden ve nasıl yayıldığına karar verilemez. Bu durumda küre boyunca eşzamanlı olarak mevcut olan ışığın algılanması hayret ve şaşkınlık verebilir.¹³³

¹³¹ A. H. Armstrong, "Emanation in Plotinus," *Mind Association*, Vol. 46, No. 181 (Jan., 1937), s. 61.

¹³² Plotinus, *The Ennead*, III.3.7; III.8.9; V.9.6.

¹³³ A.g.e., VI.4.7.

Metaforun bu şekilde kullanılması sudûr teorisinin etkisini açık bir şekilde ortadan kaldırmaktadır. Çünkü sudûr teorisinin ayırt edici özelliği merkezden sağlanan yayılımdır. Fakat eğer merkez bu pasajda belirtildiği gibi ortadan kaldırılırsa bu durumda sudûr söz konusu olmayacak ve Armstrong'un ifadeleriyle "içkin her yerde bulunma" (*immanent omnipresence*) halinden bahsedilecektir.¹³⁴

Öte yandan sudûr teorisinin tarihine bakıldığında anlaşılmasındaki zorluğun daha da arttığı görülür. Bu kavramın ilk olarak Stoacılar arasında özellikle Poseidonios'la birlikte ruhun serüveniyle ilgili olarak ortaya çıktığı bilinmektedir. Stoacılar için ruh, görünür olan maddi güneşten gelen ve tekrar ona dönen sıcak nefestir ve teori tamamen materyalist bir düzlemde ele alınmaktadır. Ancak Stoacıların felsefi sistemi ve materyalist bakış açıları düşünüldüğünde maddi bir şeyden yine maddi bir şey yayılması fikri son derece doğal ve yerinde kabul edilebilir. Fakat maddi varlıklarla maddi olmayan varlıklar arasındaki ayrım konusunda çok net olan Plotinus'un felsefi sistemi söz konusu olduğunda, maddi olmayan varlıkların maddi birtakım metaforlarla açıklanması onları daha da anlaşılmaz kılacaktır.¹³⁵ Plotinus bu metaforları Bir ve diğer hipostazlara uygulamadan önce maddi sınırlamalarından arındırmamız gerektiği hususunda bizleri uyarır ancak yine de Plotinus'un Bir'den çokluğa geçişte tüm açıklamasının metaforik olduğu gerçeğini değiştirmez ve yeterli bir açıklama sunduğu söylenemez.

¹³⁴ Armstrong, a.g.m., s. 62.

¹³⁵ A.g.m., s. 62-63.

II. BÖLÜM

PLOTİNUS'TA ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Yeni Platonculuğun kurucusu olarak kabul edilen Plotinus, felsefesini büyük ölçüde Platon'un düşünceleri üzerine inşa ettiğini, yaptığının sadece onun öğretilerini dile getirmek olduğu iddia etmiştir. Ancak ruh konusunda hocasının kararlı bir tutum sergilemediğini düşünen Plotinus, Platon'un bazı diyaloglarında ruhun bedenle olan ilişkisinin daha çok ayıplanır bir tarzda ele alındığına, beden ruh için bir hapisane olduğuna, ruhun bedende oluşunun aşağılayıcı olduğuna işaret ederken, *Timaeus* gibi diyaloglarda bedenden övgüyle söz edildiğinden bahseder.

Bu filozoftan (Platon) neler öğrendik? Bu süreçte zihnini keşfetmek adına onu çok da tutarlı bulmamaktayız. Şüphesiz her yerde, duyularla ilgili olandan küçümseyerek bahseder, ruhun bedenle bağlantısını zincire bağlanma, mezarlığa defnedilme olarak görür. Mistiklerin, ruhun burada bir tutsak olduğu söylemini büyük bir gerçeklik olarak savunur...*Phaedrus* diyalogunda ruhun bu âleme girişini kanatlarının başarısız bir girişimine bağlar...Tüm bu açıklamalarında, ruhun bedene varışında kabahat bulur. *Timaeus*'ta ise, evrene bakış açısında kozmosu methederek ondan Tanrının lütfu olarak bahseder. Aklın, var oluş amacı doğrultusunda her şeyin toplamına sahip olabileceğinden yola çıkarak, yaratanın iyiliğinden bahsedilmiş olduğunu ve dolayısıyla da ruhun aracılığı olmadan var olamayacağını savunur...¹³⁶

Peki ruh ile beden arasındaki ilişki nasıl olmalıdır? Plotinus, ruh-beden ilişkisi tartışmasını *Enneadlar*'da ele alarak bu konuda tatmin edici bir açıklama bulmaya çalışır. Bu soruyu cevaplamanın zorluğu beden de ruhun da gerçekliğin farklı seviyelerini temsil etseler de nihai olarak aynı kaynaktan "Bir"den geliyor olmalarına karşın tabiatlarının tamamen ayrı olmasından kaynaklanmaktadır. Beden cismani, maddesel, bozulan, yok olan ölümlü bir şey iken; ruh bedensel bileşenlere hayat veren güçtür ve bu nedenle bedensel

¹³⁶ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.1.

değildir. Böylece her zaman bozulmadan, yok olmadan kalır. Sadece bedensel olmayan bir ilke, ruha ait olan işlevleri yerine getirebilir.¹³⁷

Plotinus'un Platon'dan yaklaşık beşyüz yıl sonra yaşadığı göz önünde bulundurulacak olursa düşüncelerinin, Aristoteles ve Stoacılar gibi sonraki çağlara ait felsefi öğeleri de içerdiği görülmektedir. Ayrıca gnostisizme olan tepkisi de fikirlerini şekillendirmede etkili olmuştur. Böylece çok çeşitli düşünce akımlarını incelemek durumunda kalan Plotinus, ruh ve ölümsüzlük konusunda kendine özgü bir bakış açısı geliştirmiştir.

Enneadlar'a bakıldığında Plotinus'un IV.7.bölümüne “*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*” başlığını verdiği görülmektedir. Bu başlık Platon'un *Phaidon* diyalogunun yeniden yorumlanmasını beklememize yol açsa da Plotinus aslında burada ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlama gibi bir kaygı taşımamaktadır.

Platonculuğun ruhun ölümsüzlüğü konusundaki temel tezi, Alcinous'un *The Handbook of Platonism* adlı eserinde dile getirdiği gibi “ruhun iliştigi şeye hayat vermesi” üzerine kuruludur. Buna göre bir şey eğer hayat veriyor ise ölümlü olması mümkün olmayacaktır. Eğer ruh ölümsüz ise yok olmayacak, ölmeyecektir. Maddi olmayan, tinsel bir yapıda olduğundan kendisinde herhangi bir değişme vuku bulmayacaktır. Bu sebeple ruh bileşik olmayan, çözülmeyen, dağılmayan bir varlık iken; buna tamamen aksi bir durum arz eden beden, duyumsanabilen, bozulabilen, birleşik bir yapıdadır.¹³⁸

Platonculuk için hayli önemli olan ve Alcinous tarafından ifade edilen ölümlü beden ile ölümsüz ruh arasındaki bu ayrım Dördüncü *Ennead*'ın yedinci bölümünde Plotinus tarafından da desteklenmiştir. Ruh maddi olmayan bir nitelikte olduğu için yok olabilen bir bedene indirgenemez. Bu doğrultuda, eserin bu bölümünde Plotinus daha çok materyalist iddiaların zayıflığını göstermek için çabalamaktadır. Ancak muhaliflerinin adını çok nadir

¹³⁷ A.g.e., IV.7.3.

¹³⁸ Alcinous, a.g.e., s. 32-33.

zikredecektir. Örneğin Epikür, *Enneadlar*'da yalnızca bir kez geçer. Pisagorcular ve Aristoteles'in isminin geçtiği yerler bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır. Stoacılar ve Gnostiklere ise hiç yer vermemiştir.¹³⁹ Yine de ne kadim yorumcular ne de modern düşünürler Plotinus'un geliştirdiği argümanların hedefi olan muhalifleri belirlemede zorluk yaşamamışlardır.

1. RUH VE BEDEN İLİŞKİSİ

Plotinus'un felsefesinde ruhun ölümsüzlüğü problemi ruhun tabiatıyla yakından ilişkilidir. Bu sebeple Plotinus her birimizin ölümsüzlüğü konusunda giriştiği soruşturmada üç farklı seçeneğin olabileceğini ifade eder: ya bütünüyle ölümsüz bir varlık ya bütünüyle yok olan bir varlık veyahut bir kısmı bozulup yok olurken diğer kısmı daima yaşayacak bir gerçek benlik.¹⁴⁰

Plotinus'a göre insan¹⁴¹, sadece ruhtan ibaret olan basit bir varlık olarak tanımlanamaz. O aynı zamanda bedene sahiptir.¹⁴² Ancak ruh ve beden farklı tabiatlara sahiptir. Beden bittabi birleşik bir yapıdadır. Bedenin bozulabileceği, çürüyebileceği, her türlü tahribata maruz kalabileceği sadece akıl tarafından değil duyu algılarınca bile doğrulanabilmektedir. Bedenin bileşenlerinden her biri ait olduğu yerden koparılabilir, ya da bir bileşen diğerinin tahribatına yol açabilir. Her bir bileşenin izole bir şekilde bir başına olduğu varsayılsa bile, en basit beden dahi form ve maddesine ayrıldığı düşünüldüğünde bu doğru olmayacaktır. Ayrıca bedenler büyüklüğe sahip olduğu için en küçük fragmanlarına kadar ayrılabilir ve

¹³⁹ Plotinus, *Ennead IV.7: On the Immortality of the Soul*, Translated with an Introduction and Commentary by Barrie Fleet, (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2016), s. 19.

¹⁴⁰ Plotinus, *The Enneads*, IV.7.1.

¹⁴¹ Konuyu analitik bir tarzda ele alan Plotinus'un burada soruşturmasını bireysel insan ruhları ile sınırlandırdığı ve Evren Ruhu ya da Hipostaz Ruhu konu edinmediği görülmektedir.

¹⁴² Plotinus, *The Enneads*, IV.7.1.

bu da yine bedenın özlmeye maruz kaldığı anlamına gelir. Dolayısıyla beden bizim bir parçamız ise bütünüyle ölümsüz bir varlık olduğumuz söylenemez.¹⁴³

Ancak ruh “gerçek benliktir” ve madde için form ne ise beden için ruh da odur.¹⁴⁴ Plotinus’a göre ruh ya bir bedendir ya da değildir. Eğer bir beden ise, diğer tüm bedenler gibi özlmeye ve yok olmaya tabidir. Fakat bir beden değilse ve bedenden farklı bir tabiata sahipse bu durumda doğasının ne olduğu incelenmelidir. Ancak öncelikli olarak ruhun bedensel, cismani olduğunu öne süren teorinin analiz edilmesi gerekir.

Plotinus’a göre ruhun özü hayattır, canlılıktır. Öyleyse ruh iki ya da daha fazla bedenın birleşimden ibaretse hayatın, bedenın hangi bileşen ya da bileşenlerinde olduğu tespit edilmelidir. Ancak bu imkansızdır çünkü en basit elementler bile -ateş, toprak, hava ve su- cansızdır ve özsel olarak bir ruha sahip değildir. Bu geleneksel dört elementten başka elementler önerenler bile, bunların birer cisimden daha fazlası olabileceğini iddia etmezler. Eğer hiçbirisi özsel olarak kendi hayatına sahip değilse bu durumda onların farklı bileşimlerinin hayatı meydana getirmesi de mantıksız olacaktır. O halde, düzeni sağlayacak ve terkiplerin oluşmasına neden olacak bir şey olmalıdır ki, bu ancak ruh tarafından gerçekleştirilebilir.¹⁴⁵

Plotinus’un izlediği genel strateji şu şekilde özetlenebilir:

1. Tartışmaya dahil olan tüm taraflar, “ruh”un, belirli bedenlerdeki yaşamdan sorumlu neden anlamına geldiği konusunda hemfikirdir.
2. Bedenın tabiatı, bunu gerçekleştirme yeteneğine sahip değildir.

İkinci öncülle birlikte Plotinus, ruhun bedensel bir doğada olamayacağı hususundaki düşüncesine temel oluşturur ve bu doğrultuda kendisinden önce gelen düşünürlerin ya da

¹⁴³ A.g.e., IV.7.1.

¹⁴⁴ A.g.e., IV.7.1.

¹⁴⁵ A.g.e., IV.7.2.

düşünce okullarının argümanlarını incelemeye devam eder. Bunlardan biri atomların ya da herhangi bir parçası olmayan şeylerin bir araya gelmesiyle ruhun meydana geldiğini ifade eden görüştür.¹⁴⁶ Ancak ruhu maddi bir cisim olarak ele alan bu düşünce kabul edilemez. Çünkü doğaları gereği birliğe ve duyuya sahip olmayan yalnızca yan yana gelmiş ve bütünüyle birbirine karışamayan şeylerin –atomların- birlik ve duyarlılığı ortaya çıkarması mümkün değildir. Bu ancak doğası birliğe ve duyarlılığa sahip olan ruh tarafından gerçekleştirilebilir.¹⁴⁷

Plotinus, daha sonra Stoacıların canlı varlıkların form ve madde birleşimi olduğunu, ruhun madde değil ancak form olabileceğini iddia eden düşüncelerini irdeler. Stoacılar için form, özsel olarak belirsiz olan maddeyi belirli hale getiren şeydir ve tamamen maddi bir şeydir. Dolayısıyla Stoacılar göre bir nesne, iki maddi varlıktan oluşur. Bu iki maddi varlık arasındaki tek fark ise birinin diğerinden daha ince ve akıcı yapıda olmasıdır. Bir başka ifadeyle fiziksel bir nesne, etkin ve hareketli bir şey ile edilgen ve durağan bir şeyin birleşmesinden meydana gelir.¹⁴⁸ Peki Stoacıları bu yaklaşıma sevk eden nedir?

Stoacılar gerçek anlamda var olan bir şeyin başka bir şeyi etkilemesi veya başka bir şey tarafından etkilenmesi gerektiğini düşünürler. Ancak bu etkileşimin gerçekleşmesi için doğrudan bir temasın olması gerekir. Maddi bir şeyle maddi olmayan bir şeyin doğrudan teması mümkün olmadığı için de form olduğunu ifade ettikleri ruhu, maddi bir cisim olarak ele alırlar.¹⁴⁹

Stoacıların maddi bir cisim olarak ele aldıkları ruh, bedenın etkilenimleri olarak kabul edilirse bu durumda etkilenimlerin ve yaşamın maddeye hangi kaynaktan geldiği

¹⁴⁶ Plotinus her ne kadar isim zikretmese de kullanılan terminolojiden hareketle burada Epikürcülerden bahsettiği düşünülmektedir. Bkz. Barrie Fleet, s. 96.

¹⁴⁷ Plotinus, *The Enneads*, IV.7.3.

¹⁴⁸ A.g.e., IV.7.3.

¹⁴⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 4, s. 315.

açıklanmalıdır. Çünkü maddenin kendisine şekil vermesi veyahut kendisine ruhu aşılması söz konusu değildir. Bu yüzden maddeye ya da herhangi bir bedene yaşamı sağlayan şey maddenin dışında ancak tüm fiziksel niteliklere aşkın bir yapıda olmalıdır. Çünkü beden - kendisine “ruh” adı verilse bile- sürekli değişebilen ve her an yok olabilen bir tabiattadır. Eğer kendisine şekil verecek herhangi bir şey mevcut değilse varlığa gelemmez ve maddede hareketsiz olarak kalır.¹⁵⁰

Öte yandan Stoacılar ruhu, maddi bir güçten ziyade saf pasif bir maddeye nüfuz eden, onu organize edebilen, gittikçe karmaşıklaşan maddi gerçekliği rasyonel bir şekilde yaratan hava veya nefes verici bir tür kozmik yaşam olarak nitelendirmektedirler.¹⁵¹ Oysa kendi içinde bir birliği olmayan hava ya da nefes kolayca yayılabilir, dağılabilir. Dolayısıyla kendisi bir düzenlemeye muhtaç olan nefes ya da hava böyle bir düzenden sorumlu tutulamaz ve rasyonel olması düşünülemez.

Plotinus’a göre ruhun varlığı kabul edildiği takdirde tüm bedenler farklı kaynaklardan elde edilen çeşitli güçlerin katkılarıyla kozmosun ve her bir canlının insicamına yardım ederek birliğin tesis edilmesini sağlar. Eğer ruh bu tesis edilen birliğin, bütünün içinde yer almazsa bu durumda bedenler düzensiz bir öbek olarak kalacaktır.¹⁵² Bu sebeple Plotinus için ruh sadece bedene varlık veren değil aynı zamanda birlik ve uyum içerisinde devam etmesini sağlayan güçtür.

Plotinus’un ruhun maddi bir şey olmadığını kanıtlamak üzere geliştirdiği bir diğer argümana göre, beden kendi özelliği doğrultusunda başka bir bedende yalnızca bir etki meydana getirebilirken; ruh yaşayan canlılar üzerinde pek çok etkiyi açığa çıkarabilir. Örneğin eğer ruh bir beden olmuş olsaydı ya soğuk olurdu ya sıcak ya sert olurdu ya

¹⁵⁰ Plotinus, *The Enneads*, IV.7.3.

¹⁵¹ O’Meara, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁵² Plotinus, *The Enneads*, IV.7.3.

yumuşak, beyaz olabilirdi veyahut siyah, ya da farklı bedenlerde bulunan farklı niteliklerden herhangi biri olabilirdi. Aynı şekilde bir beden sıcaksa sadece sıcaklık; soğuk olduğunda ise sadece soğukluk verir. Eğer hafifse şeylerin de hafif olmasını sağlar. Ağır olduğunda ise şeyler de ağırlaşır. Siyah siyahlığının sebebi iken; beyaz beyazlığın sebebi olacaktır. Ateşin karakteri soğutmak olmadığı gibi soğüğün karakteri de ısıtmak değildir. Ancak ruh farklı canlılarda farklı etkileri ortaya çıkardığı gibi aynı varlıkta birbirine zıt etkilere de sebep olabilir. Örneğin bazı etkileri katı olması yönünde olurken bazıları akışkanlığı yönünde olabilir. Ya da bazıları beyaz iken diğerleri siyah olabilir. Bir kısmının hafif olması diğerinin ağır olmasına engel değildir. Buradan hareketle eğer ruh bir beden olmuş olsaydı tek ve değişmeyen bir etki meydana getirmesi gerektiği sonucuna ulaşıldı. Oysaki ruhun etkileri çok çeşitlidir.¹⁵³

Her beden hareketinin tek olduğunu düşünecek olursak bu durumda Stoacılar birbirinden farklı hareketlerin var olduğu gerçeğini nasıl açıklayacaklar? Bazı hareketlerin nedeninin seçimler olduğu; diğerlerinin sebebinin ise rasyonel ilkeler olduğu söylenebilir. Bu doğrudur ancak kendisi çeşitliliği içeren rasyonel ilkenin ve seçimlerin bir ve tek bedene ait olduğu söylenemez.¹⁵⁴

Peki hem değişimin hem de hareketin bir türü olan “büyüme” nasıl izah edilebilir? Beden zaman içinde büyüme ve belli bir seviyeye gelme gücünü nereden almaktadır? Eğer büyümeyi sağlayan maddi ruh ise onun da bedenle birlikte adım adım büyümesi gerekir. Ve bu eklenen kısım ya ruh olabilir veyahut ruhtan başka bir şey olmalıdır ki ikisi de mümkün değildir. Eğer ruh olduğu varsayılırsa bu durumda ruhun nereden geldiği ve bedene nasıl girdiği açıklanmaya muhtaçtır. Eklenen kısmın ruhtan başka bir şey olduğu söylenecek olursa bu sefer ruh olmayan bir şeyin nasıl ruh haline geldiği sorgulanacaktır. Eğer

¹⁵³ A.g.e., IV.7.4.

¹⁵⁴ A.g.e., IV.7.5.

ruhumuz da tıpkı bedenlerimiz gibi sürekli değişen bir yapıdaysa anılarımızın değişmeden kalması mümkün olmayacaktır. Hiçbir zaman aynı ruha sahip olamayacağımız düşünüldüğünde bizim için neyin uygun olduğunu öğrenmek de imkânsız olacaktır.¹⁵⁵

Plotinus’a göre eğer ruh bir beden olsaydı bir duyumdan, bir düşünceden, bir anlayıştan, erdemden ya da herhangi bir soylu eylemden söz etmek mümkün olmazdı. Duyumdan söz edilemezdi çünkü duyumu gerçekleştirecek olan varlık, birliğe sahip olmalıdır ve duyumsanılacak şeyi bir bütün olarak kavramalıdır. Tek bir duyum karmaşık bir şeyi kavrayabileceği gibi tek bir nesne birkaç duyum tarafından algılanabilir. Örneğin bir duyum gözler aracılığı ile gelirken, bir diğeri ise işitme yoluyla ulaşabilir. Ancak yine de her iki duyumun ulaştığı tek bir şey olmalıdır. Aksi takdirde –her bir duyum aynı noktaya ulaşmazsa- bu duyumların birbirinden farklı olduğuna nasıl karar verilebilir? Bu yüzden, duyumu gerçekleştirecek olan, bir çemberin çevresi ile yakınlaşan yarıçaplar gibi her yönden ulaşan algıların merkezi olmalıdır.¹⁵⁶

Aynı şekilde acının duyumsanması da ruhun farklı parçaları olan maddi bir beden olamayacağını kanıtlamaktadır. Örneğin bir insanın ayak parmak ucu incindiğinde acısı şüphesiz ayak parmak ucundadır. Ancak acının farkındalığı stoacıların da açıkça ifade ettiği üzere başka bir alanda meydana gelir. Aslında acıyı hisseden ruhun bütünüdür.¹⁵⁷ Bir başka ifadeyle acıyı duyan uzuv ile acı duyumu birbirinden farklı şeylerdir. Peki bu nasıl gerçekleşmedir?

Stoacılara göre bunu aktarım yoluyla açıklamak mümkündür. İlk olarak ayak parmak ucunda yer alan sıcak nefes etkilenmektedir. Daha sonra bu etki belli aşamalardan geçerek

¹⁵⁵ A.g.e., IV.7.5.

¹⁵⁶ A.g.e., IV.7.6.

¹⁵⁷ A.g.e., IV.7.6.

egemen yetiye¹⁵⁸ kadar ulaşır. Fakat her bir aşamadaki duyum diğerinden farklı olacaktır. Dolayısıyla zincirin sonunda yer alan egemen yeti yalnızca çevresindeki acının farkında olacaktır. Ancak Plotinus bu argümanı reddeder. Ona göre:

Ama bu kuramda ilk olarak acı çekme hissi ve iletim hattının ikinci noktasında diğer bir his, üçüncüde başka bir his olmalı ve bu şekilde devam etmeli. Tek bir acıya yönelik birçok, hatta sınırsız sayıda his ve son anda, bilincin merkezinde, tüm bu hislerin hissi ve kendi hissi var olmalıdır. Daha kesin ifadelerle, seriler halinde yaşanan bu hisler, parmaktaki acı olmayacaktır: acılı parmağın yanındaki his, eklemde acı olacaktır, üçüncüsü, daha yukarıdaki bir ağrıyı ifade edecektir. Birbirinden ayrı acılar seriler halinde gelecektir. Bilincin merkezi, parmakta yer alan acıyı değil, kendisini etkileyen acıyı hissedecektir sadece. Yalnız onu bilecek, diğerlerini görmezden gelecek ve bu nedenle de acının parmakta olduğundan haberdar olmayacaktır.¹⁵⁹

Plotinus'un ruhun maddi bir şey olamayacağına dair getirdiği bir diğer argüman ise ruhun maddi olması halinde onun düşünemeyeceği iddiasıdır. Plotinus, şimdiye kadar dışsal faktörlere bağlı olarak duyumlar tarafından ruhta meydana gelen etkiler üzerinden görüşlerini ifade etmiştir. Ancak şimdi dikkatini duyulur olandan ziyade akledilen olana çevirerek içsel aktivite olan düşünce ve erdemler üzerine odaklanacaktır.

Plotinus'a göre duyumlar beden aracılığıyla gerçekleşen ruhun kavrayışlarıdır. Ancak düşünme bunlardan farklıdır ve herhangi bir bedenin aracılığına ihtiyaç duymamaktadır. Bir diğer deyişle Plotinus duyunun nesneleri ile düşüncenin nesneleri arasında ayrıma gitmektedir. Düşünce ya da akledilen olan, herhangi bir parçaya ya da büyüklüğe sahip değildir. Bu sebeple akledilen olanı kavrayacak olanın da bir parça ya da büyüklüğe sahip olamaması gerekir. Yani, bir beden gibi parçalara sahip olan ruhun, maddi olmayan bir şeyi kavrayabileceğini düşünmek mantıksızdır. Aynı şekilde tüm felsefi sistem ve akımlarda

¹⁵⁸ Stoacılar sıcak nefes olarak tanımladıkları ruhun merkezinin yani egemen yetinin kalp olduğunu ifade ederler ve ruhun kısımlarının buradan aktarım yoluyla tüm bedene ulaştığına inanırlar. Böylece beden her noktası hayat ve ruh sahibi olur. Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 323.

¹⁵⁹ Plotinus, *The Enneads*, IV.7.7.

hayatın zirvesini oluşturan güzellik ve adalet de büyüklüğe sahip değildir ve bu yüzden fiziksel anlamda büyüklüğe sahip olduğu iddia edilen bir ruh tarafından algılanamazlar.¹⁶⁰

Peki eğer ruh maddi bir şeye ruhun erdemlerinden söz edilebilir mi? Ruh erdemlerin ve diğer akılsal olan şeylerin tefekkürüne ebedi olarak mı katılır yoksa bu erdemler bir kişiye gelerek ona yarar sağlar ve sonrasında yok mu olur? Eğer yok oluyorsa, bu durumda erdem o kişiye gelip yarar sağlama sebebinin ne olduğu ve hangi kaynaktan geldiği açıklanmalıdır. Dolayısıyla erdemler tıpkı geometrinin ilkeleri gibi ebedi olmalıdır. Eğer sonsuz iseler bu durumda bedene ait olmazlar.¹⁶¹

Plotinus ruhun bir beden olduğu tezinin yanlış olduğunu pek çok açıdan gösterdiğine inandıktan sonra dikkatini “ruh eğer maddi bir cisim değilse bile yine de var olmak için bir bedene bağlı olmalıdır” tezine çevirmektedir. Bu bağlamda yine *Enneadlar*’ın *Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* adlı bölümünde, Plotinus, ruhun bedenle ilişkisini açıklamaya çalışan iki kuramı dikkatli bir şekilde inceler. Bu kuramlardan biri, Plotinus’un Pisagorculara atfettiği armoni (uyumu) teorisi,¹⁶² diğeri ise Aristoteles’in ruhu beden bir entelekyası olarak ele alan doktrindir.¹⁶³

Armoni teorisinde ruh, lirin¹⁶⁴ tellerinden dökülen ahenk ve uyum ile karşılaştırılır. Plotinus *Phaidon*’u kastederek uyum teorisinin zaten savunulamaz olduğunu ispatladığını ifade eder. Fakat yine de A. Rich’e göre Plotinus, Aristoteles’in *Eudemos* ve *De Anima* adlı eserlerinden hareketle altı argüman geliştirerek armoni teorisini çürütmeye çalışır.¹⁶⁵

¹⁶⁰ A.g.e., IV.7.8.

¹⁶¹ A.g.e., IV.7.8.

¹⁶² A.g.e., IV.7.12.

¹⁶³ A.g.e., IV.7.13

¹⁶⁴ **Lir**, kaynağı eski Yunanlılara dayanan “U” harfi şeklinde ağaçtan oyulan, çırpma telli bir çalgı aleti.

¹⁶⁵ Rich, a.g.m., s. 3- 4.

Bu argümanlardan ilkinine göre ruhun, bedenden önce var olması gerekirken armoni teorisi doğrultusunda lirin, tellerinden dökülen ahenkten önce geldiği gibi, bedeninin ruhtan önce var olması gerekir. Plotinus'un ifade ettiği ikinci argümana göre ruh bedeni yönetir ona rehberlik yapar hatta bazen ona direnir. Ancak armoni teorisinde bu mümkün değildir. Ahenk lirin yapısına bağlıdır ve ona tabidir. Üçüncü argümana göre ruh gerçek bir varlıktır. Buna mukabil ahenk gerçek bir varlık değildir. Argümanlardan dördüncüsü, bedeni oluşturan maddi unsurların bileşiminin sadece sağlıklı bir beden oluşturacağını, ancak ruhu üretemeyeceğini ifade eder. Beşinci olarak, armoni teorisine göre, her bir bireyin birden fazla ruhu olacaktır. Vücudun her bir kısmı için ayrı bir ruh gerekecektir. Altıncı ve en önemlisi, armoni teorisi gereği ruhun bedene girmesi yani uyumun gerçekleşmesi için başka bir ruhun olması gerektiğidir. Tıpkı müzik enstrümanı örneğinde olduğu gibi nasıl ki telleri akort etmek için bir müzisyen gerekliyse aynı şekilde ruhla bedeninin uyumunu sağlayacak bir başka ruha ihtiyaç olacaktır. Dolayısıyla ruhun bedenle olan ilişkisi müzik enstrümanının ahengi ile olan ilişkisi gibi değildir.¹⁶⁶

Aristoteles'in entelekyia teorisine gelince, Plotinus bu teorisinin de tam olarak ruh ile beden arasındaki ilişkiyi açıklayamadığını iddia eder. Entelekyia teorisine göre ruhun bedenle olan ilişkisi tıpkı bronz ile ondan elde edilen heykelin ilişkisi gibidir. Fakat bu durumda heykelin cismanî varlığı bölündükçe formu da parçalanacak yok olacaktır. Bu da bizi bedeninin bir parçasının kesilmesi ile ruhun da bölüneceği sonucuna götürecektir. Ayrıca entelekyia gerçeklik kazandırdığı varlıktan ayrı düşünölemeyeceği için uyku halindeyken ruhun bedenden ayrılması mümkün olmayacaktır. Öyle ki uykunun kendisi imkânsız olacaktır. Öte yandan, eğer ruh bir entelekyia ise aklın bedensel arzulara olan direnci ortadan kalkacaktır. Böylelikle organizmayı oluşturan beden ve ruh entelekyası tek biçimli

¹⁶⁶ A.g.m., s. 4.

bir tecrübeye sahip olacaktır ve aralarında herhangi bir çatışma söz konusu olmayacaktır. Dahası, entelekyia teorisine göre sadece duyu algısı mümkün olabilecektir. Bedeni hiçbir surette içermeyen akıl yürütme eyleminden söz edilemeyecektir. Bu nedenle Plotinus, bu doktrini benimseyenlerin başka bir ruhu –aklı- önerdiklerini belirtir. Bu akıl ruhu entelekyiasının üzerinde yer alır ve ölümsüzdür. Böylece Plotinus’a göre ruhun bir entelekyia olduğu iddia edilemez. Onun varlığı, herhangi bir şeye bir form olarak hizmet etmesine bağlı değildir. Ruh, belirli bir canlı varlığın ruhu haline gelmeden önce saf ve basit bir varlık olarak var olan bireysel bir özdür.¹⁶⁷

Görüldüğü üzere Plotinus, kendinden önce gelen düşünürlerin argümanlarını analitik bir tarzda ele alarak, ruhun, var olmak için bir bedene bağlı olması gerektiği zorunluluğunu reddetmektedir. Plotinus düşüncesinde ruh bir bedene sahip olsa bile bedenden bağımsız bir şeydir. Dolayısıyla bedenın yozlaşması, çürümesi, zayıflayıp yok olması onunla birlikte ruhun da ortadan kalkacağı anlamına gelmez.

Ruhun maddi bir şey olamayacağını da Epikürcülere ve Stoacılara yönelttiği eleştiriler üzerinden temellendirmeye çalışan Plotinus için ruh, bedenlerdeki yaşamdan sorumlu nedendir. Ancak beden bu canlılığı sağlayacak yetiye sahip değildir. Çünkü beden birleşik bir yapıdadır ve genelde dört elementten (toprak, hava, su, ateş) oluşur ve bu elementlerden her biri form ve maddeden müteşekkildir. Birleşik yapıda olduğundan da çözünmeye ve bölünmeye mahkumdur. Bu özelliklerinin yanı sıra beden aynı zamanda büyüklük ve kütle sahibidir. Bir mekâna bağlı olmak zorundadır ve bölünmeden aynı anda farklı yerlerde bulunamaz.

Öte yandan ruh, birleşik değildir ve bu sebeple bölünmenin konusu olamaz. Maddi olmadığı için bir kütleye ya da büyüklüğe sahip olması düşünülemez. Herhangi özel bir yer

¹⁶⁷ A.g.m., s. 4.

tahsis edilemez, bir mekâna bağı kalamaz. Fakat Plotinus'un ruhun ve bedenın tabiatları arasında yaptığı bu ayrım bazı konulara açıklama getirememekle birlikte pek çok soruya da kapı aralamaktadır. Örneğin ruh ve beden birbirinden bu denli farklı ise Plotinus'a katılarak ruhun bedende var olduğu iddia edildiğinde bu varlığı nasıl açıklayabiliriz? Eğer ruh bedenın her bir zerresinde tüm uzuvlarında yer alıyorsa bu durum ruhun bölündüğü anlamına gelmez mi? Ruh bir bütün halinde kalıyorsa bu birliği nasıl koruyor ve aynı anda bedenın farklı noktalarında nasıl bir bütün olarak var olabiliyor? Eğer ruh ile beden arasındaki ayrılık bu denli güçlü ise ve birbirinden tamamıyla farklı doğalara sahipse nasıl birbiriyle ilişkilendiriliyorlar?

Plotinus *Enneadlar*'ın VI.4.2. kısmında ruhun bedendeki varlığını, daha geniş bir konu olan akledilen dünyanın duyulur dünyada olması ile ilişkilendirir. Bunu yaparken herhangi bir Platoncu'nun karşılaşabileceği en zor problemlerden biriyle karşı karşıya olduğunu farkındadır. Bu Platon tarafından *Parmenides*'te formlar teorisiyle ilgili olarak ortaya konulan zorlukla aynıdır. Söz gelimi nasıl olur da tek bir form (örneğin güzellik formu) pek çok (güzel) şeyde bölünmeden bulunabilmektedir?¹⁶⁸ Formun çokluk içindeki varlığı bir bütün olan formun yıkımı gibi gözüküyor. Ancak bu doğru değildir. Ya da formun bütünlüğünü koruması için pek çok şeydeki varlığını terk etmesi gerekir. Bu ise kabul edilemezdir. Platon'un kendisi bu dilemmayı çözebilecek net bir açıklama sunamamıştır ve bu problem Platonculukta çözümsüz olarak kalmıştır. Orta Platoncular sorunun farkına varmışlardır ancak onlar da akledilen gerçeklik ile duyulur gerçeklik arasındaki ilişkiyi açıklamak için “gizem”e başvurmuşlardır.¹⁶⁹ VI. *Ennead*'ın dört ve beşinci bölümlerinde Plotinus konuyla doğrudan yüz yüze gelen ilk Platoncudur. Bu bölümde Plotinus konuyu farklı açılardan ele alır. Bunlardan “kategori hatası” diyebileceğimiz yaklaşıma göre bizler

¹⁶⁸ Platon, *Parmenides*, 131ac.

¹⁶⁹ O'Meara, *a.g.e.*, s. 23.

maddi olmayan bir doğanın bir bütün olarak pek çok ayrı bedende ve bedensel uzuvlarda olabileceği hususunda hayrete düşüyoruz. Çünkü maddi nitelikte olmayan bir tabiatı tıpkı bölünmeden farklı yerlerde olamayan beden gibi düşünerek hata yapıyoruz.¹⁷⁰

Plotinus'a göre Stoacılara ait olan bir beden diğer bedenler boyunca yayıldığını bununla birlikte yine de birliğini koruyabileceği düşüncesi daha önce de ifade edildiği üzere kabul edilemez. Ruhun bedendeki varlığı problemi zihinsel bir karışıklıktan kaynaklanmaktadır öyle ki bu karışıklığa sebep olan nedenlerden birisi maddi olmayan varlığın, maddi beden gibi birtakım kısıtlamalara özellikle bir yer kısıtlamasına sahip olduğunu düşünmektir. Bununla bağlantılı olan bir diğeri ise maddi olmayan bir varlığın bir bütün olarak beden her yerinde nasıl var olabileceğini görememektir.

Söyleneni, birlik değil, parçalı olanı incelemek gayesiyle ilkelerini aldığı yerden bedenlerin doğasını sorguladığı gibi, bu varlığı (maddi olmayan varlığı)da öyle olduğu düşüncesiyle, parçaladı ve bu düşüncesiyle sorgulamayı doğru ilkelerden başlatmadığı için onun birliğinden şüphe etti.¹⁷¹

Sorunun ne olduğu belirlendiğine göre sıradaki aşama bu sorunun çözümünün ne olacağı üzerine odaklanmak olmalıdır. Plotinus'a göre bu ancak kişiyi maddi olmayan varlıkları bir beden gibi değil de başka bir şekilde olması gerektiği gibi nicel ve mahalli olmayan özellikleri ışığında düşünmeye alıştırmakla mümkündür. Bahsi geçen bölümlerin (VI.4-5) büyük kısmı bu alışkanlığı kazandırmaya ayrılmıştır. Konuyu farklı açılardan ele alan Plotinus tekrar tekrar aynı fikre dönerek okuyucunun karışıklıklarını en aza indirgeyecek düşünce alışkanlıklarını geliştirmesine yardımcı olmaya çalışır. Öyleyse, Plotinus'a göre, ruhun bedendeki varlığı veya akledilen olanın duyulur olanda yer alması Platon'un felsefesinde olan bir sorun değil bizim anlayışımızdaki kusurdan kaynaklandığı söylenebilir. Doğru düşünmeyi öğrendiğimiz takdirde problem ortadan kalkacaktır. Ancak

¹⁷⁰ A.g.e., s. 24.

¹⁷¹ Plotinus, *The Enneads*, VI.5.2.

yine de söz konusu bölümleri defalarca okusak da bu kategori hatasına düşmemek için egzersizleri uygulasak da problemin tamamen ortadan kalkmadığına inanmak için sebepler vardır. Örneğin eğer akledilen olanın tabiatının çeşitli bedenlerdeki varlığı, bir beden diğer bedenlerde var olması gibi değilse, o zaman hangi anlamda var olur? Buradaki “var olmak” belirli bir bedene yerleşmek anlamında değil midir? Ya da “maddi olmayan bir tarzda var olmak” ne olabilir? Bu soruların cevabı için Plotinus yine aynı bölümde bize yardım edecek bazı fikirler verir. Özellikle maddi olmayan varlıklar söz konusu olduğunda “varlığın” ne anlama gelebileceğini ifade etmeye çalışır. VI.5.2’de önerdiği gibi maddi olmayan varlıkları bedenlere uygulanan kategoriler açısından değil de kendi özel tabiatlarına bağlı kalarak düşünmemiz gerektiğini ifade eder.

Ancak biz, bir ve tüm olandan yola çıkarak, doğru inanca uygun, diğer bir ifadeyle, akledilen olana ve gerçek varlığa ait olan ilkeleri benimsemeliyiz. Çünkü birisi [bedenler], harekete ve her türlü değişime tabi olup her yere bölünmüş olduğundan, 'varlık' değil; "olmak" sözüyle daha iyi ifade edilebilecekken, diğeri [akledilen varlık] ebediyen değişmemekte olan varlıktır. Ne yaratılmıştır ne de yok edilir. Bir konumu, yeri ya da kaynağı yoktur. Bir yerden gelmiyor, bir yere gitmiyor, kendiyle birlikte kalıyordu. Bedenlerden bahsedildiğinde, bu doğadan ve onunla ilişkisi olduğu düşünülen yola çıkmalı, olasılıkları olasılıklar üzerine kurmalı, iddiaları da nitelik açısından mümkün kılmalıdır. Ancak akledilen olanlardan bahsedilecek olursa, başka bir doğaya sapmadan, sanki hepsini unutmuş gibi, yalnızca ilgili olduğu varlığın doğasının ilkelerini benimsemelidir.¹⁷²

Bu adımları takip ettiğimizde, değişmez olan ve içinde bulunduğu herhangi bedenden ya da mekândan bağımsız olan kendinden uzaklaşıp başka yere gitme ihtimalini dışarıda bırakan maddi olmayan varlığın tanımına ulaşabiliriz.

Eğer bu, gerçek [akledilen] bir varlık ise, değişmeyen, kendinden ayrılmayan, “olmak” sürecine hiçbir zaman dahil olmayan, yerinde olmayan bir varlık olarak her zaman olduğu gibi ve kendisiyle kalmalıdır. Bir parçası bir yerde, diğer başka bir yerde olmamalı, kendinden hiçbir şey çıkmamalıdır. Çünkü bir başkasında ve bir diğerinde ve genel olarak bir şeylerde olduğunda kendi başına değildir ve etkilenmelerden azade

¹⁷² A.g.e., VI.5.2.

olmayacaktır. Bir başkasında olsaydı etkilenirdi, ama etkilenmemek için, bir başkasında olmamalıdır.¹⁷³

Plotinus bu şekilde maddi olmayan varlık kavramına içerik kazandırarak onu anlamlandırmaya çalışır. Ancak yine de bu çok ikna edici bir çözüm gibi görünmüyor. Çünkü Plotinus'un yaptığı şey daha çok maddi olmayan varlığı tanımlamak ve böylelikle maddi olanı maddi olmayanın varlığından ayırmaktır. Oysaki bizim temel problemimiz ruh gibi maddi nitelikte olmayan bir şeyin bedenlerde nasıl yer alacağı sorusuydu. Plotinus kendinden önce gelen pek çok düşünürün de ele aldığı ruhun doğası ve bedenle olan ilişkisi hakkında ruhu bedenden ayrı bir gerçeklik olarak tasavvur etmesiyle onlardan ayrılmaktadır. Ancak ruhun doğası hakkındaki genel konumunun sonucunda ruhun evrenle nasıl ilişkilendirildiği, nasıl etkileştiği ve onu nasıl bildiği bir tür gizemi içermektedir.

2. RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Plotinus'a göre ruhun beden olamayacağının ispatı, ruhun kutsal ve ebedi tabiatıta yani ölümsüz olduğunu göstermektedir. Bu argümanını temellendirmek için başlangıç noktası olarak kendi ruhumuzun tabiatının değerlendirmesini belirleyen Plotinus, bedenlenmiş ruhu (*embodied soul*) mümkün olduğunca tüm irrasyonel unsurlardan, bedensel arzu ve şehvetten arınmış bir vaziyette, yani ruhun bedenle herhangi bir bağlantısının olmadığını düşünmemizi ister. Çünkü herhangi bir ilave her zaman eklendiği şeyin doğasını anlamamıza engel olur. Bu durumun farkında olan Plotinus her bireyin tabiatındaki saf ve katıksız olan kısma odaklanılması gerektiğini ifade eder. Böylece kötülüklerin ruha dışardan gelen eklentiler olduğu görülecektir. Ruh saflaştığında yani bedenle ilgili olan arzu ve isteklerden arındığında sadece özünü oluşturan kutsal bilgelik ve diğer erdemler kalacaktır. Ve bu hasletleri barındırabilecek her şey zorunlu olarak ilâhî olmalıdır. Çünkü

¹⁷³ A.g.e., VI.5.3.

bu yolla ilâhî olana benzemekte ve onunla aynı özü paylaşmaktadır. Böyle bir doğaya sahip olan herhangi bir bireysel ruh, ilâhî ve ebedi olana yani Bir'e dahil olabilecektir ve böylelikle yaşamın asıl amacını gerçekleştirerek mutlak mutluluğa ve ölümsüzlüğe erişebilecektir.¹⁷⁴

Plotinus'a göre ruhun kaynağının maddi evrende yer alması mümkün değildir. Madde, birliğinin ve düzenliliğinin sağlayıcısı olan ruha bağlıdır. Bu da ruhun maddi evrenden daha üst bir seviyede olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan beden, doğası gereği madde olduğundan ruhun üzerinde negatif bir etkiye sahiptir. Çünkü kendi başına düzensizliği ve çokluğu ifade eden madde ruhun yozlaşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla maddi dünyaya odaklanmak ruh için bir dezavantajdır. Plotinus bunu verdiği örnekle şu şekilde açıklar:

Çirkinlik, kendisini kaplayan yabancı maddeden ötürüdür. Tekrar güzel olabilmek için yıkanıp temizlenmesi ve kendini önceki haline geri döndürmesi gerekir. Bundan dolayı, ruhun çirkinliğinin bedensel ve maddi olanla karışıp bütünleşmesinden ileri geldiğini söylesek yanlışmış olmayız: ruh, saf haliyle kendisi olmadığında çirkindir. Toprak parçalarıyla karışmış altında da durum aynıdır. Bunlardan arındığında altının güzelliği ortaya çıkar; kendisine yabancı olan her şeyden ayrılır, artık sadece altındır ve altınlardır.¹⁷⁵

Buradan hareketle ruhun asıl görevinin kendisini bedenden ve maddi şeylerden arındırmak olduğu söylenebilir. Ruh bedenden yüz çevirmek ve ondan uzak kalmak zorundadır. Ruhun özüne dönebilmesi bu uzaklaşma eylemine bağlıdır. Peki ruhun bedenden uzaklaşması fiziksel bir hadise olarak anlaşılabilir mi?

Fakat bu durumda yani ruhun kendisini bedenden alıkoyma hadisesi fiziksel olarak anlaşıldığı takdirde Plotinus'un herhangi bir kimsenin hayatına kasıtlı bir şekilde son vererek bedenini hapisanesinden kurtulmasını teşvik ettiği iddia edilebilirdi. Ancak

¹⁷⁴ A.g.e., IV.7.10.

¹⁷⁵ A.g.e., I.6.5.

Enneadlar'da böyle bir durumun söz konusu olmadığı görülür. Dolayısıyla bu uzaklaşma fiziksel olarak anlaşılmamalıdır. Plotinus'a göre ruhun gerçek benliğine ulaşmasının en iyi yolu felsefe pratiği ile mümkündür ve bu sayede ruh kendisini bedenden uzaklaştırabilir. Ruh henüz hayattayken mümkün olduğunca bedenle olan ilişkisini keserek beden ruh üzerindeki etkisini sınırlandırmalıdır. Plotinus bunu şu şekilde ifade eder:

Tam bir öz-kontrol, bedensel zevklere eşlik etmeyip, saf olmadıklarından ve saf olmayan bir şeye ait olduklarından ötürü onlardan kaçınmaktan başka ne olabilir...? Ve ölüm, bedenle ruhun birbirinden ayrılmasıdır. Ve bir adam, yalnız kalma olasılığını hoş karşıladığı müddetçe bundan korkmaz.¹⁷⁶

Böylece ruhun gerçek benliğini bulması fiziksel ölüm vuku bulmadan, yaşamın daha erken bir safhasında gerçekleşen sembolik bir ölümü başarmayı sağlar.

Plotinus'un felsefesinde ruh gerçek benliğine bir şekilde dönmek zorundadır. Bu da ancak bedenle olan alakayı kesip onun etkilerinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla kendisini gerçekleştirme arzusunda olanlar için gerçek ölüm fiziksel olarak gerçekleşen ölüm değil; bu dönüşümün gerçekleşmesiyle olmaktadır.

Ancak bu sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü beden, hayatını ruhun birliği ve düzenliliğine borçlu olduğu için ruhun bir parçası olmaya çalışmak beden için temel uğraşıdır. Fakat bu beden için akıllı seçimler yapabildiği anlamına gelmemektedir. Daha ziyade duyulur evrende beden ruhun üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğuna işaret etmektedir. Beden ruhu sürekli kendisini önemsemeye zorlar ve bu öyle bir noktaya gelir ki ruh gerçek kimliğini kaybederek tamamen maddi kaygıların içinde yok olur. Bir süre sonra tamamen bedenle özdeşleşen ruh kendisini yalnızca duyulur evrende var olabilen bir beden olarak tanıır. Ve neticede ruh, sembolik olarak gerçek benliğinden uzaklaşır.

¹⁷⁶ A.g.e., I.6.6.

Gerçek benliğinden uzaklaşarak duyulur evrende kimliğini kaybeden ruh, ölüm duygusundan kendini alıkoyamaz ve bedenle özdeşleştiği için sürekli onu kaybetme endişesini yaşar. Değişim ve bozulmalara maruz kalan bir dünyada yaşamak durumunda olan kayıp ruh, fiziksel ölümün kaçınılmaz olduğunun farkındadır. Yine de bedeninin varoluşunu odak noktası olarak kıldığı için kendisini mezarın ötesinde bekleyen bir şey olabileceği ihtimalini kabul etmez. Gittikçe yaklaşan ve tahmin edilemeyen yok olma anı, kendini bedende kaybetmiş ruhun en büyük korkusu haline gelir ve hayatı boyunca bu korkuyla yaşamayı öğrenir. Dolayısıyla ölüm ruhun en büyük düşmanı olur.¹⁷⁷

Diğer birçok antik Yunan düşünürün aksine Potinus'un bu soruna bakışının ölümü küçümsemek ya da tüm korkulara rağmen bir şekilde yaşamak yönünde olmadığı görülür. Plotinus çözümü ruhun gerçek benliğine yükselmesiyle açıklayarak, konuyu hem ahlaki hem de metafizik açıdan ele alır. Ruhun gerçek benliğine dönmesiyle duyulur evrende kaybolmuş ruhun kendisiyle ilgili tasavvuru değişebilir ve böylece ölüm hadisesi tamamıyla farklı bir açıdan değerlendirilebilir. Sözgelimi ruh gerçek benliğini bedenden bağımsız bir varlık olarak gördüğü zaman, duyuşal dünyaya olan bağlılığına son verir. Böylelikle ölümün bir yok oluş anı olmadığını fark eder.

Peki bunun yolunu nasıl bulacağız? Hangi yöntemi geliştirmeliyiz? Kişi, kutsal mabedin içinde bulunan ve dünyevi olanın kendisini görebileceği yerlere çıkmayan "akıl almaz güzelliği" nasıl görebilir? Yapabilenin izleyip içeri gelmesine izin verin. Gözlerinin gördüğünü dışarıda bıraksın. Daha önce görmüş olduğu bedensel heyecanlara bir daha dönmesin... Her şeyin gitmesine izin verin ve bakmayın. Gözlerinizi kapayın, herkeste var olan ancak sadece birkaçının kullandığı başka bir görme şekline geçin ve ona uyanın.¹⁷⁸

Bu yeni bakış açısı ruhun gerçek benliğinin farkına varmasını sağlar. Gerçek benliğinin farkına varan ruh kendisini Evrensel Ruh'un yer aldığı akledilen âlemde görür. Akledilen

¹⁷⁷ Monika Judith Mandoki, *Philosophy of Death in Vedanta and Plotinus*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Brock University, Canada, 2005), s. 40.

¹⁷⁸ Plotinus, *The Enneads*, I.6.8.

âlemin bütünüyle Bir'den türediği dikkate alındığında Plotinus'un felsefesinin esas amacı olan bireysel ruhun Bir'e yükselebilmemesinin imkânı açıklanmış olur. Bir başka ifadeyle, bu bakış açısı ruhu varlığın ve gerçekliğin en yüksek seviyesine çıkarır. Bu aşamada gerçek benliğini bulan ruha nihai bir özgürlük sunulur ve ruh maddeden bağımsız hale gelir. Böylece ruh artık dış güçlerin etkisi olmaksızın seçimlerini gerçek kimliği doğrultusunda yapabilir. Fakat bu özgürlük birtakım eylemler ile ilişkili olarak anlaşılmamalıdır. Daha ziyade ruhun daha çok özgürlüğe ulaşmasıyla varlığın ve gerçekliğin en yüksek seviyesindeki birliğin ve değişime konu olmayan ilkelerin ifadesidir.

Ruhun özgürleşmesiyle birlikte ölüm hakkındaki yargıları da değişir. Önceleri sürekli yaklaşan ve tahmin edilemeyen o yok olma anından korkan ruh bu sefer kendisi üzerinde sadece olumsuz bir etkiye sahip olduğunu bildiği bedenden kurtulacağı anın gerçekleşmesini bekler. Daha önceleri ölüm ruhun ana düşmanıyken şimdi bağımsızlığını kazanarak özgürleşen ruh gerektiğinde tıpkı Sokrates gibi baldıran zehrini korkusuzca içebilir.¹⁷⁹

Peki bu durumda Plotinus'un intihara teşvik ettiği sonucuna ulaşılabilir mi? Bir kimse baldıran zehriyle ya da başka bir yolla bedenden dolayısıyla bedeninin kötü etkilerinden kurtularak ruhunu özgürlüğe kısa yoldan ulaştırabilir mi? Plotinus'un felsefi siteminden hareketle bu soruya evet cevabını vermek oldukça güçtür. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere Plotinus fiziksel ölümden ziyade tabiri caizse manevi ölüme özendirilmektedir. Öğrencisi Porfiryus'un intiharı tasarladığında onu durdurmaya çalışmasını da göz önüne alacak olursak Plotinus'un intiharı tasvip ettiğini düşünmek bir hata olacaktır. Porfiryus bu olayı şu şekilde anlatır:

Bir keresinde benim, yani Porfiryus'un, kendimi bu hayattan kurtarmayı düşündüğümü fark etmişti. Ben içerideyken aniden evime geldi ve bana, bu ölüm arzusunun oturaklı

¹⁷⁹ Mandoki, *a.g.e.*, s. 44.

ve mantıklı bir karardan değil, keyifsizlik ve küskünlükten ileri geldiğini söyleyip, tatile çıkmam için ısrar etti. Onu dinleyip Sicilya'ya gittim.¹⁸⁰

Plotinus, intiharı bir düşkünlük hali olarak tanımlar ve bu şekilde ruhun özgürlüğüne ulaşamayacağını iddia eder. Bir kimsenin duyusal dünyaya, maddeye olan düşkünlüğü intiharla son bulmaz. Plotinus'a göre asıl mesele duyulur evrenin bir parçası olmak değil bu evreni gereğinden fazla önemseyerek gerçek benliğini yitirmektir. Plotinus bu noktaya bedene karşı büyük bir nefret besleyen Gnostiklere karşı geliştirdiği argümanda temas etmektedir:

Ama belki de onlar [Gnostikler], belirli bir mesafeden baktıklarında bedenlerinden nefret ettiklerinden bu iddialarının insanları bedeninden uçurduğunu savunurlar. Ancak bizinkiler ruhunu sonuna kadar tutarlar. Bu tıpkı, aynı güzel evde yaşayan ve birinin yapıyı ve onu inşa edeni kötülediği, ama yine de orada yaşadığı; diğerinin ise kötülemeyip, inşaatçının bu evi büyük bir ustalıklarla inşa ettiğini söyleyen ve gideceği, artık bir eve ihtiyacının kalmayacağı anı bekleyen iki insan gibidir...Bedenlerimiz varken evlerimizde kalmalıyız.¹⁸¹

Plotinus bedeni “iyi bir ev” olarak nitelendirir ve hiçbir şekilde onu küçümsemez. Bedenin hem yapısını hem de onun meydana getiricisini müdafaa eder. Beden ve bedenin maddesi bizatihi kötü değildir. Plotinus hiçbir yerde maddenin kendisini kötü olarak nitelendirmez. Sadece onun kötülüklerin kaynağı olduğunu ifade eder. Asıl kötü olan madde ve bedenle olan meşguliyettir. Bu noktada ruhun görevi ölüm gerçekleşmeden önce gerçek benliği bu meşguliyetlerden kurtarmaktır. Eğer ruh bunu başarabilirse ancak o zaman varlığı fiziksel ölümün ötesindeki özgürlüğe ulaşabilir. Özgürlüğüne kavuşmadan ayrılan ruh ancak sefaleti tecrübe eder. Dolayısıyla kötülük, cismani maddeyle ya da bendenle ilgili olmayıp bütünüyle ruhun tutumlarına bağlıdır.

¹⁸⁰ Plotinus, *The Enneads*, (in six volumes), İng. Çev. A. H. Armstrong, (London: Harvard University Press, 1966), s. 37.

¹⁸¹ Plotinus, *The Enneads*, II.9.18.

Kaldı ki eğer maddenin ya da bedeninin bizzat kötü olduğu ifade edilecek olursa bu durumda varlığın ve gerçekliğin en yüksek derecesi olan Bir'in tüm kötülüklerin nedeni olması gerekir. Çünkü madde de diğer her şey gibi Bir'den gelmektedir. Dolayısıyla madde bizzatıhi metafiziksel anlamda kötü olmayıp yalnızca Bir'e ulaşmayı engellediği ölçüde kötü olarak nitelendirilmelidir.

Madde Bir'den tedrici uzaklaşmayı konu edindiği sudûr öğretisinde en son noktada yer aldığını ifade etmiştik. Bir'den uzaklaştıkça iyilik ve var olmaklık eksilmektedir. Peki maddenin de kendini madde olmaktan kurtarmak için metaforik de olsa bir temayülünün olması düşünülemez mi? Her şey aslına rücu ediyorsa, öyle ya da böyle her şey Bir'den gelip yine O'na gidiyorsa maddenin kaderi nedir?

Plotinus maddeyi bizzat kötü olarak nitelendirmese de iyiliğin gittikçe azaldığını ve maddenin İyi'den hiçbir şekilde pay almadığını ifade eder. Bu durumda madde Bir'in tam karşısında duran ve ona zıtlık teşkil eden bir konumda gibidir. Tam bir yoksunluk halidir ve yoksunluk da bir nitelik değildir. Aslında Plotinus'un maddenin tanımı hususunda İlk İlkesini tanımlamaya çalışırken yaşadığı zorluğu görüyoruz. Bir İlkesinin rasyonel bir düzlemde açıklanamayacağını ifade eden Plotinus, maddenin de tam olarak tanımlanamayacağını, felsefenin ve aklın dışında tutmamız gereken bir konu olacağına işaret ediyor görünmektedir.

Maddenin etkilerinden kurtularak Bir'e ulaşmayı başarabilen Ruh, Bir'in mutlak basitlik ve birlik halini alır. Bu mistik tecrübeyi hayatında dört kez yaşayan Plotinus şu şekilde tasvir eder:

Artık kendisi olmayı bırakır, kendisinden geriye hiçbir şey kalmaz. Ötedekinin içine gömülmüşken onunla birdir, tıpkı başka bir merkezle çakışan bir merkez gibidir. Merkezler çakışırken, bir olurlar... ruhta rahatsızlık yoktur, öfke yoktur, duygu, tutku, mantık ya da düşünce yoktur.¹⁸²

¹⁸² A.g.e., VI.9.10-11.

Ancak Plotinus'un Bir ile olan bu mistik birleşme düşüncesi bir dizi soruyu gündeme getirmektedir. Örneğin, bu tecrübeyi yaşayan mistik, birleşmenin bilişsel olarak farkında mıdır? Eğer değilse Plotinus başka bir farkındalık türü mü önermektedir? Mistik, birleşme esnasında öz benliğini bütünüyle kaybeder mi? Öz benlik bütünüyle kaybediliyorsa bu durumda Plotinus'un Bir ile olan birleşme tecrübesini bizlere kavramları, alegorileri, teşbihleri, imgeleri kullanarak aktarması nasıl mümkün oluyor? Bu sorulara farklı düşünürlerin birbirinden farklı cevaplar verdiği görülmektedir. Aralarındaki en temel fark bir kısmının, Bir ile olan birleşme esnasında ruhun tamamıyla Bir'in içinde özümşenerek asimile olduğunu, dolayısıyla kendi öz kimliğini, benliğini kaybettiğini iddia ederken; diğer kısmının (teistik dinlerin iddia edeceği gibi) Bir ile birleşmede ruhun kendi kimliğini koruyarak kendisi Bir'den ayırt ettiğini öne sürmeleridir. Nitekim teistik dinlerde her ne olursa olsun yaratıcı ile yaratılan arasındaki temel ayrım her zaman gözetilmektedir. Ancak ilginç olan ve bu konuda bir uzlaşım sağlanamamasının sebebi belki de Plotinus'un her iki düşünceyi de destekler nitelikte olan söylemlerinin olmasıdır. Örneğin aşağıda yer verilen *Enneadlar*'da bulunan pasajlar göz önünde bulundurulacak olursa Plotinus'un ruhun kimliğini kaybetmediğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

[1] Orada kişi hem Bir'i hem de gerçek benliğini görebiliyor: yüceltilmiş ve akledilen âlemin ışıyla dolu olan bir benlik.¹⁸³

[2] Ruh tanrıdan gayrı olduğu için, fakat ondan geldiği için onunla aşk içindedir ve orada bulunduğu sürede ilâhî aşka sahiptir.¹⁸⁴

[3] Ruh da -ki Bir olandan farklıdır- Bir'in daha büyük ve gerçek olan varlığına nispeten kendi varlığına sahiptir. Ancak kesinlikle Bir'in kendisi değildir.¹⁸⁵

¹⁸³ A.g.e., VI.9.9.

¹⁸⁴ A.g.e., VI.9.9.

¹⁸⁵ A.g.e., VI.9.1.

Öte yandan yine *Enneadlar*'da yer alan bazı ibarelerden hareketle Plotinus'un mistik birleşme esnasında ruhun öz benliğini yitirdiği ve Bir'in içinde asimile olduğunu iddia ettiği düşünülebilir:

[1] Artık kendisi olmayı bırakır, kendisinden geriye hiçbir şey kalmaz. Ötedekinin içine gömülmüşken onunla birdir, tıpkı başka bir merkezle çakışan bir merkez gibidir. Merkezler çakışırken, bir olurlar.¹⁸⁶

[2] Orada ikilik yoktu. Kişinin kendisi gördüğüyle bir olmuştu. Hiçbir ayrılık olmaksızın kişi Bir'in kendisi olmuştu.¹⁸⁷

[3] Fakat ruh kendi benliğiyle görmek istediğinde yalnızca onunla bir olarak gördüğü için aradığı şeyi bulduğunu düşünemez. Çünkü düşünülen şeyden farklı değildir.¹⁸⁸

Bu pasajlar, burada belirtilmeyen diğer pek çoğunun yanı sıra, Plotinusçu mistik birleşmeye ilişkin yorum farklılığının temel nedenidir. Örneğin J. Rist, Plotinus'un bu mistik tecrübe esnasında ruhun kimliğini muhafaza ettiğini iddia ettiği pasajlardaki ifadelerin daha güçlü olduğunu düşünerek teistik düşüncenin klasik bir temsilcisi haline gelmiştir. Panteizmi ve monizmi reddeden Rist ruh ile Bir'in birleşmesinde ruhun ne yok olabileceğine ne de Bir'in kendisi olarak tecelli edeceğine ihtimal vermez.¹⁸⁹ Ona göre ruh, Bir ile birleşebilir ancak melodideki bir nota gibi ya da korodaki herhangi bir ses gibi ayırt edilebilir ve nihayetinde kimliğini korur.¹⁹⁰

Öte yandan P. Mamo ve P. A. Meijer gibi düşünürler Rist'in tersine ruhun kimliğini koruyabileceğini düşünmezler. Mamo Plotinus'un bu mistik birleşme esnasında ruhun bütünüyle Bir'in içinde asimile olduğunu düşünür.¹⁹¹ Rist'i, Plotinus'u okurken seçici

¹⁸⁶ *A.g.e.*, VI.9.10.

¹⁸⁷ *A.g.e.*, VI.9.10.

¹⁸⁸ *A.g.e.*, VI.9.3.

¹⁸⁹ John Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, (London: Cambridge University Press, 1967), s. 227

¹⁹⁰ Rist, *a.g.e.*, s. 227-229.

¹⁹¹ R.B. Harris, *The Significance of Neoplatonism*, (Albany NY: Sunny Press, 1976), s. 201; Robert Arp, "Plotinus, Mysticism, and Mediation", *Religious Studies*, Vol. 40, No. 2 (Jun., 2004), s. 147.

olmakla suçlayan Meijer, Plotinus'un, mistiğin ruhu ile Bir arasında herhangi bir ayrıma gitmediğini, nihayetinde her ikisini de özdeş kabul ettiğini iddia eder.¹⁹²

Burada belki de en çok dikkat çeken nokta birbirine zıt bu iki düşüncede de noetik farkındalığa yer verilmeyiştir. Ruh ister kimliğini korusun, isterse bütünüyle Bir'de erisin (*absorb*) ruhun noetik kısmına yani akısal faaliyeti içeren üst benliğine, öz farkındalığa ya da herhangi bir bilişsel farkındalığa yer verilmemiştir.¹⁹³

Daha önce de ifade edildiği üzere Plotinus'un düşüncesinde Bir ontolojik olarak her şeyden ayrıdır. Çokluğun bulaşmadığı bütünüyle basit olan Bir kendi kendisine yetendir.¹⁹⁴ Bir gerçekliğin ötesindedir ve bu sebeple de var olan şeylere atfedilebilecek tüm niteliklerden yoksundur.¹⁹⁵ Bu durumda Bir'in her şeyden ayrı olma özelliği göz önünde bulundurulduğunda Plotinus'un *Enneadlar* boyunca aklın faaliyetlerinin Bir'e dâhil olmadığını iddia etmesi şaşılacak bir şey değildir. Bir, bütün tasvirlerin ötesindedir ve tanımlanamaz.¹⁹⁶ Dolayısıyla Bir'in bilincinde olmanın yolu bilginin başarı şansını aşıyor gibi görünmektedir. Bu nedenle sahip olacağımız bu deneyime gerekçeli bilgi veya düşünsel faaliyetlerle değil; bilgiyi aşan ona üstün bir yolla ulaşılabilir.¹⁹⁷ Bununla birlikte Plotinus, gerçekliği ayırt edebilmek adına insanların rasyonel faaliyetleri takip etmeleri gerektiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla akla şöyle bir soru gelmektedir: eğer bilgi ilkesel

¹⁹²P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9): An Analytical Commentary*, (Amsterdam: J. C Gieben, 1992), s. 306-308.

¹⁹³ Arp, a.g.m., s. 149.

¹⁹⁴ Plotinus, *The Enneads*, V.4.1.

¹⁹⁵ A.g.e., V.1.10.

¹⁹⁶ A.g.e., VI.9.5.

¹⁹⁷ A.g.e., VI.9.4.

olarak bazı düşünsel aktiviteler yoluyla elde ediliyorsa bu durumda Bir'i nasıl algılayabiliriz?¹⁹⁸

Plotinus üzerine çalışan düşünürlerden pek çoğu Akl'ı, Bir'e giden yolda son adım olarak görmektedirler. Nitekim Armstrong, Hadot, O'Meara Bir ile birleşme esnasında Aklın terkedilmesi gerektiği düşünmektedir.¹⁹⁹ Aklın terkedilmesi gerektiği doğruysa bu durumda mistik birleşme esnasında ruhun kimliğini, öz bilincini, öz benliğini kaybederek nasıl da Bir'in içinde asimile olduğunu iddia eden düşünürleri harekete geçiren noktayı görebiliriz. Hem Mamo hem de Meijer düşüncelerinin temelini teşkil eden VI.9.9'da yer alan kısımdaki ibareleri yorumlarken “tanrı gibi olmak” ifadesinden ziyade “tanrı olmak” tabirlerini seçmişlerdir. Böylece bu deneyimi yaşayan mistik, tanrı olmakla Tanrı'nın kendisindeki Tanrı ışığını ve sadeliğini paylaşmış olur. Bu pasajdan ve yukarıda belirtilen diğer metinlerden hareketle bu iki düşünür de nihayetinde ruhun Bir'e bütünüyle dâhil olduğunu ve böylelikle ikisinin özdeş olduğu sonucuna varmışlardır.²⁰⁰

Fakat Meijer, Mamo ve kendileri gibi ruhun Bir'in içinde asimile olduğunu iddia eden düşünürlerin Plotinus'u yanlış yorumladığı söylenebilir. Çünkü Plotinus'un metafiziğindeki varlık hiyerarşisinde ruh sadece Bir'den taşan, sudûr eden bir şeydir ve Bir kendisinden sudûr edilendir. Mükemmelliği temsil eden Bir, sonsuza dek üretmek zorundadır. Fakat kendisinden sudûr eden şeyler her zaman daha az mükemmel olmak zorundadır.²⁰¹ İnsan ruhunun en yüksek seviyesi üst benliğini oluşturan rasyonel ruhtur. Plotinus'un hiyerarşisinde bu ruh sürekli Bir'in düşüncesinde olan Hipostaz Aklı temaşa eden Hipostaz Ruh ile, duyulardan, şehvet ve arzulardan sorumlu olan irrasyonel veya hayvan ruhu

¹⁹⁸ A.g.e., III.8.9.

¹⁹⁹ Arp, a.g.m., s. 152.

²⁰⁰ Arp, a.g.m., s. 153; Harris, a.g.e., s. 214-217; Meijer, a.g.e., s. 265-266.

²⁰¹ Plotinus, *The Enneads*, IV.3.1; IV.4.11; V.1.6; V.2.1.

arasında konumlamıştır.²⁰² Dolayısıyla mükemmeliyeti sürekli azalan bu düzende ruhun Bir ile tamamen özdeş olması metafiziksel olarak imkânsız görünmektedir. Bu hiyerarşiyi bir şemayla gösterecek olursak:

Bir → Akıl→ Ruh(Hipostaz) → Rasyonel Ruh → İrrasyonel Ruh → Doğa...²⁰³

Plotinus'un açıkça ifade ettiği gibi:

..Bir'in daha büyük ve gerçek olan varlığından başka olan Ruh da nispeten kendi varlığına sahiptir. Ancak kesinlikle Bir'in kendisi değildir...²⁰⁴

Plotinus'un zikrettiği bu açık ifadelere rağmen Mamo ve Meijer gibi düşünürlerin ruh ve Bir'i nasıl özdeş kıldıkları merak konusudur. Çünkü onlar bu açıklamalarıyla Plotinus'un evrenin kökeni ve ontolojik yapısına ilişkin temel öğretisi olan sudûr teorisini görmezden geldikleri söylenebilir. Daha önce pek çok kez ifade edildiği gibi rasyonel ruhlar da dahil olmak üzere bütün varlıklar ilk ilke olan Bir'den taşmaktadır. Ancak ruhun Bir ile birleşmesi neticesinde kimliğini kaybettiği iddia edilecek olursa bir anlamda sonucun (ruhun), neden (Bir) haline geldiğini kabul etmemiz gerekmektedir.

Bir doğası gereği saf ve parlak bir gerçekliktir.²⁰⁵ Öte yandan ruh, Bir'den gelen bir ışıınımdır ve tabiri caizse maddenin karanlığına daha yakındır.²⁰⁶ Karanlığın ışııkla bir ve aynı şey olabilmesi ise mümkün değildir. Dolayısıyla ruh ile Bir mistik birleşmede kimliklerini muhafaza etmek durumundadırlar. Bir, ilke, kaynak ya da neden olduğu için

²⁰² A.g.e., krş. I.1.8; IV.3.4; IV.9.5.

²⁰³ A.g.e., krş. IV.7.2; V.1.6; V.2.1.

²⁰⁴ A.g.e., VI.9.1.

²⁰⁵ A.g.e., VI.9.9.

²⁰⁶ A.g.e., IV.7.2.

hem ontolojik olarak hem de mantıksal olarak tüm bireysel şeylerden farklıdır ve onlarla özdeş olması düşünülemez.²⁰⁷

Plotinus'un metafiziği göz önünde bulundurulduğunda ruh ile Bir'in birleşmesi tecrübesinin metaforik olarak anlaşılması daha doğru bir bakış açısını yansıtabilir. Nitekim *Enneadlar*'ı okuyan bir kimse Plotinus'un kullandığı dilin sadece betimleyici, analitik tarzda olmadığını aynı zamanda mecazi, alegorik ve analogik tonda olduğunu fark eder. Bu sebeple ruhun Bir'in içinde tamamen kaybolduğunu ifade eden pasajların mecazi bir dille ele alınması kanaatindeyim. Rist'in de ifade ettiği gibi, ruhun Bir ile birleşmesi ancak insanı mest eden bir ezgideki herhangi bir nota gibi ya da korodaki bir ses gibidir. Koroyu şekillendiren seslerin birliğidir ancak sesler birbirinden ayırt edilebilir. Aynı şekilde ezgiyi oluşturan şey notaların birleşimidir. Fakat her bir nota diğerinden ayırt edilebilir. Bu durumda mistik birleşmede de ruh ile Bir birlikteliğe sahip olsa da ruh da Bir de ayrı bir kimliğe sahip olduğu sonucuna ulaşabiliriz.²⁰⁸

Mistik birleşmede aklın terk edilmesi mevzusuna geri dönecek olursak Plotinus üzerine çalışan pek çok araştırmacının aksine W. R. Inge ve P. Merlan'a göre Plotinus bu deneyim esnasında akılsal faaliyetlerin bir kenara bırakılması gerektiğini düşünmez. Inge'ye göre Plotinus'un düşünce sisteminde mistisizm, felsefeyi içermektedir ve aslında felsefedir. Dahası Plotinus'un mistisizmi hakkındaki yaygın kanaatin hatalı olduğunu düşünen Inge'ye göre, Plotinus'un felsefesinin akli ve muhakemeyi terk ederek bir "sarsıntı haline" ulaşmasıyla sonlanması beklenemez. Benzer sebeplerden ötürü Merlan da Plotinus'un mistisizminin akıl mistisizmi ya da rasyonel mistisizm olarak adlandırılması gerektiğini iddia etmektedir.²⁰⁹ Kaldı ki mistik birleşme gerçekleşmeden önce akılsal faaliyetlerin terk

²⁰⁷ A.g.e., krş. III.8.8; III.8.9.

²⁰⁸ Rist, a.g.e., s. 227-229.

²⁰⁹ Arp, a.g.m., s. 148.

edileceği iddia edilecek olursa bu durumda mistik bir tür bilişsel farkındalığı olmadan yaşadığı tecrübeyi nasıl tanımlayabilir? Mistiğin yaşadığı tecrübeyi diğer insanlara aktarması gerekmektedir. Nitekim Plotinus da “...çok defa bedenimden sıyrılarak kendime geldim. İlâhî olanla özdeşleştim ve o yüce gerçekliğe ulaştım”²¹⁰ derken yaşamış olduğu bu deneyimi etrafındakilerle paylaşmıştır. Eğer bir tür bilişsel farkındalığa sahip olmamış olsaydı bu tecrübenin farkında olamazdı ve dolayısıyla konuşacak bir şeyi de olmazdı. Ancak Plotinus’un yukarıda verilen pasajın yanı sıra pek çok yerde varlığın ve gerçekliğin en yüksek seviyesi olan Bir’e ulaşma ile ilgili ait pek çok ayrıntıyı bizlere sunduğu görülmektedir.

Ruh’un, Bir’e ulaşarak ebedi sükûnete yani ölümsüzlüğe kavuştuğuna ancak bunun için öncelikle bedenin tüm eklentilerinden kurtularak gerçek benliğini bulması gerektiğine dikkat çekilmişti. Peki gerçek benliğini bulamayan ruhlara ne olmaktadır? Plotinus’un da açıkça ifade ettiği üzere ruhların pek azı varlığın ve gerçekliğin en yüksek derecesi olan Bir’e ulaşabilmektedir. Bu, geri kalan ruhların kaderinin ne olduğu sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Bu sorunun cevabının *Enneadlar*’da reenkarnasyon doktrinine başvurularak verildiği görülmektedir.

3. REENKARNASYON

Enneadlar’da pek çok yerde geçen Reenkarnasyon²¹¹ meselesinin yorumlanması Yeni-platoncular arasında birtakım anlaşmazlıklara neden olmuştur²¹². Modern düşünürler ise bu konuda birbirine zıt denilebilecek farklı yaklaşımlara sahiptir. Örneğin Inge, Plotinus’un

²¹⁰ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.1.

²¹¹ A.g.e., I.1.11-12; II.9.6; III.4.2; IV.3.9; IV.14.

²¹² Platonculuk ve Neoplatonculukta reenkarnasyon problemi için bkz. Andrew Smith, “Did Porphyry Reject the Transmigration of Human Souls into Animals?”, *Rheinisches Museum Für Philologie* 127, no. 3/4 (1984), s. 276-84.

reenkarnasyon doktrini bir hakikat olarak ciddiye almadığı düşünmektedir.²¹³ Pistorius daha da ileri giderek Plotinus'un bu doktrini tartıştığı yerde kendi görüşlerini dile getirmediğini ifade etmektedir. Reenkarnasyonun Plotinus tarafından açıkça kabul edildiği pasajlar aslında, Pistorius'a göre, Plotinus'un kendi görüşleri olmayıp birtakım filozofların popüler inanç ve teorilerine yapılan atıflardır.²¹⁴ Pistorius burada büyük ihtimalle Platon'dan bahsetmektedir. Nitekim *Enneadlar*'da reenkarnasyon doktrininin Platoncu bir tarzda ele alındığı görülmektedir. Örneğin III.4.4'de ruhun reenkarnate edilebildiği çeşitli olası modlar tanımlanırken, Plotinus, Platon'un insan ruhlarının hayvan bedenlerine göçünün net bir şekilde ifade edildiği *Phaidon* diyalogunda kullandığı aynı ibareleri hatta benzer kelimeleri kullanır.²¹⁵ Ancak bu Pistorius'un öne sürdüğü gibi Plotinus'un bu ve benzer pasajlarda kendi düşünce tarzına yabancı olan bir şeye atıfta bulunduğu sonucunu zorunlu olarak açığa çıkarmaz. Öte yandan Inge'nin reenkarnasyon konusunda Plotinus'un tutarsız olduğu ve bu nedenle doktrini çok ciddiye almaması yönündeki itirazı da bir anlam ifade etmemektedir. Inge'ye göre Plotinus bedenlenmiş ruhlar için hem araftan (*purgatory*) söz ediyor hem de kötülerin bazen hayvan olarak yeniden doğmasına işaret ediyor. Ancak bu tutarsızlığın Plotinus'tan değil Platon'dan kaynaklandığı söylenebilir. Hem araftan hem de reenkarnasyondan bahseden Platon'dur. Bu konuda sırf görünüşte tutarsız olan hocasının görüşlerini yinelemesinden ötürü, Plotinus için reenkarnasyonun hiçbir anlam ifade etmediği öne sürülemez.²¹⁶

²¹³ William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus*, vol.II, (London: Longmans, Green and Co., 1918), s. 33.

²¹⁴ Audrey N. M. Rich, "Reincarnation in Plotinus", *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 10, Fasc. 3 (1957), s. 232.

²¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, III.4.4, krş. Platon, *Phaidon*, 81d.

²¹⁶ Rich, "Reincarnation in Plotinus", s. 233.

Plotinus'ta reenkarnasyon inancının olduğunu iddia eden düşünürlerden biri olan A. Rich'e göre Plotinus'un bu doktrini ciddiye aldığıının en önemli göstergesi belki de Plotinus'un görünüşte tutarsız olan ruhun günah işleme kabiliyetinden yoksun olduğu düşüncesine makul bir açıklama getirme çabasıdır. Plotinus'a göre bu tutarsızlık ruhun en yalın halini bedenden ve maddeyle olan ilişkisinden tamamıyla ayırt edemeyişimizden kaynaklanmaktadır. Eğer ruh maddeye dahil olur ve onda kaybolursa gerçek tabiatı kendisini kuşatan yabancı şeyler tarafından gizlenir. Böylece günah işlemeye meyilli olur ve birtakım cezalara maruz kalır. Ancak Plotinus için günahlar ve acılar ruhun bedenle olan ilişkisinden kaynaklı ve gerçekte sadece ruhun birer imajları olduklarından ruhun kendisi bedenden ve maddeden ayrıldığında günahkâr olamaz.²¹⁷ Dolayısıyla Plotinus'un asıl ilgilendiği kısım akledilen dünyanın bir parçası olarak kabul ettiği ruhun bu saf halidir. Ona göre ruhun uyanışı ya da bilinçlenmesi, bedenden ayrılmasıyla gerçekleşir.²¹⁸ Fakat bu Plotinus'un ruhun henüz uyanmamış halini dikkate almadığı anlamına gelmez. Eğer ruh bedenden ayrılmayı başarır ve bilinçlenirse Evrensel Ruhla beraber baki kalır.²¹⁹ Ancak bu durumun gerçekleşebilmesi için, Plotinus'a göre, ruh kendisini tamamıyla temizleyene kadar bir bedenden diğerine geçmek zorundadır. Ve ölümden sonra ruh ait olduğu yere dönebilir.²²⁰ Eğer ki ruh bedene aşırı derecede bağlıysa o zaman saf ruhlarla beraber akledilen âleme yükselmek yerine bedensel formu bir kez daha almak için yeniden fiziksel âleme düşerler. Bir başka ifadeyle Plotinus için ölüm, ya uykudan son uyanıştır ve bir daha asla tekrarlanmayacak bir durumdur. Ya da başka bir yatakta uyumak için sadece geçici bir

²¹⁷ Rich, a.g.m., s. 234.

²¹⁸ Plotinus, *The Enneads*, III.6.6.

²¹⁹ A.g.e., IV.2.4.

²²⁰ A.g.e., IV.3.24.

uyanıştır ve yeniden tekrarlanan bir durumdur.²²¹ Bu ifadeler göz önünde bulundurulduğunda, Plotinus'un reenkarnasyon doktrinine ciddi bir önem atfetmediğini söylemek son derece zordur.

Plotinus'un reenkarnasyon inancına felsefî sisteminde yer vermesinin nedenlerinden birisinin adalet anlayışını bir şekilde tesis etmek istemesi olduğu söylenebilir. Çünkü A. Rich'in de belirttiği üzere Plotinus'a göre ruh bizatihi günah işlemekten münezzehtir ve böylece herhangi bir cezaya maruz kalmamaktadır. Öte yandan insan hayatının getirdiği tecrübelerden hareketle saf ruhun kendisine yerleştirildiği beden fevkalade günahkâr olmaya meyillidir ve bu günahlar bazen hayat boyu cezasız kalabilmektedir. Dolayısıyla yapılan yanlışların hak edilen cezası her zaman karşılık bulmadığından, Plotinus'a göre, ruhun suçlara karşılık kefareti yerine getirebilmesi için başka hayatları olması gerekmektedir. Örneğin zalim bir efendi yeniden bir köle olarak doğabilmeli; sahip olduğu mal varlığını kötüye kullanan bir zengin yoksulluğu tecrübe etmeli; ya da bir katil gelecek yaşamında maktul olmalıdır. Böylece adalet her yere hâkim olabilecektir.²²²

Ancak Plotinus'un felsefesinde reenkarnasyonun nasıl meydana geldiğini açıklayacak herhangi bir mekanizma söz konusu değildir. Bu doktrinini nesnel bir şekilde doğrulamanın ve rasyonel bir zemine oturtmanın imkânı görünmemektedir. Ayrıca kişinin önceki hayatını hatırlamaması ve herhangi bir hafıza iddiasında bulunamaması da bu teorinin savunulmasını güçleştirmektedir. Böylece bu konunun da Plotinus'un sisteminde yer eden başka bir gizem olduğu görülmektedir.

Peki, reenkarnasyon inancıyla yakından ilişkili olan transmigrasyon öğretisi yani türler arası geçiş de Plotinus'un felsefî sisteminde yer alır mı? Söz gelimi insan ruhlarının hayvan bedenlerine geçişi mümkün müdür?

²²¹ A.g.e., III.6.6.

²²² Rich, "Reincarnation in Plotinus", s. 235-236.

Yine Inge'ye göre *Enneadlar*'dan hareketle Plotinus'un türler arası geçişi savunduğu iddia edilemez. III. *Enneadlar*'da transmigrasyona kapı aralayacak birtakım ibareler yer verildiği görülür ancak bunlar lafzi olarak anlaşılmamalı, ahlaki anlamda yorumlanmalıdır. Bu yorum doğrultusunda bir insan hayvana dönüşebilir. Fakat bu bir başka hayatta hayvan bedenine bürünmek olarak değil, bu hayatta bir hayvan gibi tutum ve davranış sergileme olarak anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle, hayvansal bir karakter benimsemektir. *Enneadlar*'dan böyle bir yorum çıkarılabilir mi?

Transmigrasyona ait ifadelerin yer aldığı bölümden (III.4.2) hareketle kesin bir şey söylemek zor gibi görünmektedir. Inge'nin ifade ettiği gibi mecazlı bir anlatımı olan bu pasaj tamamen hayal ürünü olarak görülebilir ya da transmigrasyonun nasıl eylediğini açıklamak için girilen bir teşebbüs olarak nitelendirilebilir.

III.4.2'de öne sürülen şemada reenkarnasyonun gittikçe daha düşük seviyelere doğru ilerlediği görülmektedir. Bu doğrultuda hayatı boyunca insan karakterini korumayı başaranlar yeniden insan olarak doğmaktadır. İnsana özel karakteri koruyamayarak hayatı sadece duyum seviyesinde yaşayanlar hayvan bedenlerine girerler. Düşünce ürünü olmayan kuru ve anlamsız bir hayatı yaşayanlar ise bitki olarak yeniden dirilirler.

İnsan seviyesini koruyanlar yine insandırırlar. Tamamen duyularına göre yaşayanlar ise –yaşamın belli bir niteliğine tür açısından denk düşen- hayvan olurlar. Nefsine düşkünlüğe ruhun belli bir kısmının eşlik ettiği vahşi hayvanlar için her şey iştaktan ve iştahın doyurulmasından ibarettir ve bunlar boğazına ve şehvetine düşkünlerdir. Hazlarında dahi hisleriyle yaşamamış, onun yerine tembel oburluğu seçmiş olanlar yalnızca bir şeyleri büyütür hale gelirler, çünkü bu tembellik tamamıyla bitkisel olanın faaliyetidir ve bu tür adamlar kendi kendilerine ihanet etmekle meşguldürler.²²³

²²³ Plotinus, *The Enneads*, III.4.2.

Metnin literal bir şekilde ele alınması halinde, kısaca ifade edilecek olursa, ruhun önceki varoluşunda en çok gelişen yönü, gelecekteki hayatında yer alacağı beden türünü belirlemektedir.

Öte yandan daha düşük seviyede meydana gelen yeniden doğuşlar lafzi bir anlama sahip olmayıp sadece insan ruhunun davranış biçimlerine uygun bir karakter kazanmasına yol açan ahlaki bir süreç olarak görülebilir. Benzer şekilde transmigrasyon teorisinin lafzi olarak anlaşılmaması gerektiği yorumu *Enneadlar*'ın III.2.8. kısmından da çıkarılabilir. Burada Plotinus bazı insanların tanrılara benzediğini ifade ederken diğerlerinin hayvanlar âlemini andırdığını söylemektedir. Örneğin tembellik ve lüks insanlar için besili, şişmanlamış koyunların kurtlara av olarak düşmeleri gibi bir ceza haline dönüşür. Yani hayvana özgü birtakım hareketler sergilemek hayvansal bir doğaya işaret eder. Fakat buradan bir başkalaşma ya da bu hayattan başka bir yaşama sürüklenme anlamı çıkarılabilir mi?

Zira Plotinus tembelliğe ve lükse düşkün bir karaktere sahip olan bir kimsenin cezasının hali hazırdaki yaşamıyla son bulmayacağına fakat yaşam sonrasına da uzadığını ifade eder. Ancak bunun tam anlamıyla hayvan suretine bürünmeyi içerip içermediğini ne yazık ki Plotinus bize söylememektedir. Bununla birlikte *Enneadlar*'da tereddütlerimizi bir kenara koyacak bazı pasajlar da yok değildir. Örneğin VI.7.6'da insan ruhunun bir hayvana nasıl dönüşebileceği sorusu gündeme getirilmektedir ve diskursif aklın kasıtlı olarak bir hayvan doğasını seçtiği zaman bu dönüşümün gerçekleşebileceği ifade edilmektedir. Plotinus'a göre bu ancak alt benliğin kasıtlı olarak bir hayvan doğasına uygun davranışı benimsemesiyle mümkün olmaktadır. Böylelikle kendisine yüksek ruh tarafından ona hayvana özgü düşünce biçimleri verilir.

Yine bir başka pasajda hayvan bedenine bürünecek kadar bozulmuş ruhların dahi ölümsüz olduğunu²²⁴ ısrarlı bir şekilde vurguladığı göz önünde bulundurulursa Plotinus'un literal bir tarzda transmigrasyon öğretisine inandığını savunmak güçtür.

²²⁴ A.g.e., IV.7.14.

SONUÇ

İnsanoğlu, varlığının derinliklerinden gelen ve yanıtlanmayı bekleyen şu sorularla sık sık baş başa kalmaktadır: ben kimim? Ben neyim? Nereden gelmekteyim ve gideceğim yer neresi? Hayat bir başlangıç mıdır yoksa bir yok oluş mudur? Gerçekte ruh denilen bir şey var mıdır? Bu ve benzeri sorulara pek çok kişi, din ve kültürlerden farklı yanıtlar verildiği görülmektedir. Hem kadim dönemlerde hem de modern zamanlarda konuyla ilgili pek çok çalışmanın yapıldığı bilinmektedir. Çalışmamıza konu edindiğimiz antik düşünür Plotinus da bu konulara oldukça ilgi duymuş ve büyük bir mirası gerisinde bırakmıştır.

Plotinus'un düşüncesinde Ruh, akledilen evren ile duyulur evreni birbirine bağlayan aracı bir rol üstlenmiştir. Ruh ilahi dünyanın en alt aşamasını temsil eder ama yine de o, hala ilahi dünyanın bir parçasıdır. Plotinos'un Ruh kavrayışı *Timaeus*'u model alır. *Timaeus*'un ruhların varlığı için getirdiği açıklamaya göre onlar, maddi varlıkları akılla donatmak ve böylece onları (fiziksel şeyleri) olabilecekleri en iyi hale getirmek için gereklidirler. Bu bağlamda her akıl sahibi varlık bireysel bir ruha sahiptir. Ancak bu, insan ile sınırlandırılmamalıdır. *Timaeus*'a göre yeryüzünün, göksel cisimlerin, dahası bir bütün olarak duyulur dünyanın da bir ruhu vardır. Platonculukta yer eden bu geleneksel görüşleri kabul ederek benimseyen Plotinus, geleneğin ötesine geçerek bir başka ruhu daha ekler. Fakat bu ruh bir başka bireysel ruh değildir. "Hipostaz Ruh" olarak adlandırılan bu Evrensel Ruh, tüm bireysel ruhların bir şekilde kendisinden türediği şey olarak tanımlanabilir ve Plotinus'un felsefi sistemi içerisinde duyulur evrenin yaradılışında çok önemli bir role sahiptir.

Duyulur evrenin en mükemmel şekilde var olabilmesi ve tüm düzensizliklerin düzene girebilmesi için ruhun var olması gerektiği sonucuna ulaşan Plotinus'a göre Ruh'un varlığı İlâhî Aklın varlığına bağlıdır. İlâhî Akıl ise bir üst ilke olan ve kendisini meydana getiren

Bir'in varlığını gerektirmektedir. Bu bağlamda Plotinus'un düşüncesinde bir ,kimse bulunduğu fiziki evrenden en üst ilkeyi oluşturan Bir'e kadar ulaşabilir ya da tam tersi bir yönde ilerleyerek her şeyin ilkesi olan Bir'den fiziki âleme kadar düşebilir.

Mükemmelliğin zorunlu olarak üretmesi ilkesince Bir'in neden kendisinin ötesinde bir şeyler meydana getirdiğine belli ölçüde bir açıklama getirilse de Bir'den, geri kalan her şeyin nasıl ortaya çıktığı felsefi bir düzleme oturtulmamıştır. Bir başka ifadeyle sudûrun tam olarak nasıl vuku bulduğu hususunda yani Bir'in kendisin başkalaşmış görüntülerinden ibaret olduğunu iddia ettiği diğer hipostazları meydana getirdiği noktasında makul bir açıklama sunamamıştır.

Plotinus'a göre insan ruh ve bedenden müteşekkildir. Ancak ruhun bedenden ontolojik olarak daha temel olduğu görüşünde olan Plotinus ısrarlı bir şekilde ruhun tabiatının maddi olmadığına işaret etmektedir. Çok çeşitli örnekler ve tanımlamalara başvuran Plotinus maddi-olmayan varlık kavramına içerik kazandırarak ruhu anlamlandırma çabasına girer. Ancak bu yolla sadece maddi varlıkları maddi olmayan varlıklardan ayırmamızı sağlayan Plotinus ruh gibi maddi nitelikte olmayan bir şeyin bedenlerde nasıl yer alacağına açıklık getirememektedir.

Plotinus, bedenlenmiş ruhu (embodied soul) mümkün olduğunca tüm irrasyonel unsurlardan, bedensel arzu ve şehvetten arınmış bir vaziyette, yani ruhun bedenle herhangi bir bağlantısının olmadığını düşünmemizi ister. Çünkü herhangi bir ilave her zaman eklendiği şeyin doğasını anlamamıza engel olur. Ruh saflaştığında yani bedenle ilgili olan arzu ve isteklerden arındığında gerçek benliğinin farkına varır. Gerçek benliğinin farkına varan ruh kendisini Evrensel Ruh'un yer aldığı akledilen âlemde görür. Akledilen âlemin bütünüyle Bir'den türediği dikkate alındığında Plotinus'un felsefesinin esas amacı olan bireysel ruhun Bir'e yükselebilmesinin imkânı açıklanmış olur. Bir başka ifadeyle, bu bakış açısı ruhu varlığın ve gerçekliğin en yüksek seviyesine çıkarır.

Ruh ve Bir'in özdeş kılınması Plotinus'un evrenin kökeni ve ontolojik yapısına ilişkin temel öğretisi olan sudûr teorisini görmezden gelmeyi gerektirmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi rasyonel ruhlar da dahil olmak üzere bütün varlıklar ilk ilke olan Bir'den taşmaktadır. Ancak ruhun Bir ile birleşmesi neticesinde kimliğini kaybettiği iddia edilecek olursa bir anlamda sonucun (ruhun), neden (Bir) haline geldiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Plotinus'un metafiziği göz önünde bulundurulduğunda ruh ile Bir'in birleşmesi tecrübesinin metaforik olarak anlaşılması daha doğru bir bakış açısını yansıttığı görülür.

Kişisel özdeşlik kriteri olarak ruhu esas alan Plotinus ruh'un, Bir'e ulaşarak ebedi sükûnete yani ölümsüzlüğe kavuştuğuna ancak bunun için öncelikle bedenin tüm arzularından kurtularak gerçek benliğini bulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda teistik düşüncede yer alan bedensel dirilişe karşılık gelebilecek bir düşünceye sahip olmayan Plotinus için ölümle birlikte beden yok olur ve insanı insan yapan ruh varlığını sürdürmeye devam eder.

Ancak ruhların pek azı varlığın ve gerçekliğin en yüksek derecesi olan Bir'e ulaşabilmektedir. Bu, geri kalan ruhların kaderinin ne olduğu sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Plotinus'a göre gerçek benliğini bulamayan ruhun yok olması imkân dâhilinde değildir. Bu sebeple ruh gerçek benliğini bulacağı ana kadar bir bedenden öbürüne geçmek zorundadır.

Plotinus'a göre ruh bizatihi günah işlemekten münezzehtir ve böylece herhangi bir cezaya maruz kalmamaktadır. Öte yandan insan hayatının getirdiği tecrübelerden hareketle saf ruhun kendisine yerleştirildiği beden fevkalade günahkâr olmaya meyillidir. Ve bu günahlar bazen hayat boyu cezasız kalabilmektedir. Dolayısıyla yapılan yanlışların hak edilen cezası her zaman karşılık bulmamaktadır. Bu yüzden reenkarnasyon doktrinine

başvuran Plotinus, ruhun suçlara karşılık kefareti yerine getirebilmesi için başka hayatları olması gerektiğini savunmaktadır.

Ancak Plotinus'un felsefesinde reenkarnasyonun nasıl meydana geldiğini açıklayacak herhangi bir mekanizma söz konusu değildir. Bu doktrinini nesnel bir şekilde doğrulamanın ve rasyonel bir zemine oturtmanın imkânı yoktur. Ayrıca kişinin önceki hayatını hatırlamaması ve herhangi bir hafıza iddiasında bulunamaması da bu teorinin savunulmasını güçleştirmektedir. Böylece bu konunun da Plotinus'un sisteminde yer eden başka bir gizem olduğu görülmektedir.

Reenkarnasyon inancıyla yakından ilişkili olan transmigrasyon öğretisi yani türler arası geçiş, Plotinus'un düşünce sisteminde yer almaz. *Ennead*larda transmigrasyona kapı aralayacak birtakım ibarelere yer verildiği görülse de bunlar lafzi olarak anlaşılmamalı, ahlaki anlamda yorumlanmalıdır. Sözgelimi bir insan hayvana dönüşebilir. Fakat bu bir başka hayatta hayvan bedenine bürünmek olarak değil, bu hayatta bir hayvan gibi tutum ve davranış sergileme olarak anlaşılmalıdır.

KAYNAKÇA

AKBAŞ, Muhsin, “Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35 (2002).

ALCINOUS, *The Handbook of Platonism*, Translated with an Introduction and Commentary by John Dillon, (New York: Oxford University Press Inc., 1993).

ARISTOTLE, *De Anima*, Translated with an Introduction and Commentary by Christopher Shields, (New York: Oxford University Press, 2016).

ARMSTRONG, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2008).

ARP, Robert, “Plotinus, Mysticism, and Mediation”, *Religious Studies*, Vol. 40, No. 2 (Jun., 2004), s.145-163.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

_____, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

_____, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).

_____, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi; Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).

BADHAM, Paul, “Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru”, çev. Cafer Sadık

Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, ed. Cafer Sadık Yaran, (Samsun: Etüt Yay., 1997)

BLUMENTHAL, H. J., *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, (Indiana: Variorum, 1993).

BREHIER, Emile, *The Philosophy of Plotinus*, İng. çev. Joseph Thomas, (Chicago: The University of Chicago Press, 1958).

BREMMER, Jan, *The Early Greek Concept of the Soul*, (New Jersey: Princeton University Press, 1983).

BURNET, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, (London: Macmillan and Co., Limited, 1928).

CALUORI, Damian, *Plotinus on Soul*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy I: Greece and Rome*, (New York: Doubleday, 1993).

CORRIGAN, Kevin, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism* (Indiana: Purdue University Pres, 2005).

ÇETİN, Zeynep, *Pre-Sokratiklerden Aristoteles'e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

DILLON, John, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D.*, (New York: Cornell University Press, 1996).

EMILSSON, Eyjólfur K., *Plotinus*, (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2017).

FURLEY, D. J., “The Early History of the Concept of Soul,” *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No.3 (1956).

GEACH, Peter, “What must be True of me If I Survive my Death”, *Philosophy of Religion*, ed. Brian Davies, (Oxford: Oxford University Press, 2000).

GOETZ, Stewart – TALIAFERRO, Charles, *A Brief History of Soul*, (West Sussex: Blackwell Publishing, 2011).

GURTLE, S.J., Gary M., “Plotinus on the Soul’s Omnipresence in Body”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 2, (2008), ss. 113-127.

GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

HADOT, Pierre, *Plotinus ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan, (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2006).

HARRIS, R. B., *The Significance of Neoplatonism*, (Albany NY: Sunny Press, 1976).

INGE, William Ralph, *The Philosophy of Plotinus*, vol. II, (London: Longmans, Green and Co., 1918).

KARAMANOLIS, George, "Numenius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/numenius/>>. (Erişim: 3 Mart 2018).

KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999).

KURTOĞLU, Zerrin, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992).

LONG, A.A. – SEDLEY, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, (New York: Cambridge University Press, 1987).

MANDOKI, Monika Judith, *Philosophy of Death in Vedanta and Plotinus*, (Basılmamamış Yüksek Lisans Tezi, Brock University, Canada, 2005).

MEIJER, P.A., *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9): An Analytical Commentary*, (Amsterdam: J. C Gieben, 1992).

McKIRAHAN, Richard D., *Philosophy Before Socrates: An Itroduction with Texts and Commentary*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2010).

MOHR, Richard D., "What Plato's Demiurge Does". *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 112. (1983) <https://orb.binghamton.edu/sagp/112>, (Erişim: 7 Nisan 2018).

OLEN, Jefrey, "Personal Identity and Life After Death", *Philosophy of Religion: An Antology*, ed. Louis P. Pojman, (London: WPC, 1998).

O'MEARA, Dominic J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, (New York: Oxford University Press, 1995).

PETERSON, Michael, *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*, (New York: Oxford University Press, 2003).

PARRETT, Roy W., "Dualistic and Nondualistic Problems of Immortality", *Philosophy East and West*, Vol. 35, No.4, (1985).

PLATON, *Devlet*, (İstanbul: Remzi Kitapevi: 1995).

_____, *Parmenides*, (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1996).

_____, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997).

_____, *Sokrates'in Savunması*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2007).

_____, *Timaeus and Critias*, Translated by Robin Waterfield, (New York: Oxford University Press, 2008).

_____, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

PLOTINUS, *The Enneads*, İng. çev. Stephen MacKenna, (London: Faber and Faber Limited, 1962).

_____, *The Enneads*, (in six volumes), Armstrong, A. H. (trans.), (London: Harward University Press, 1966).

_____, *Ennead IV.7: On the Immortality of the Soul*, Translated with an Introduction and Commentary by Barrie Fleet, (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2016).

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

RICH, Audrey N. M., "Reincarnation in Plotinus", *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 10, Fasc. 3 (1957).

_____, "Body and Soul in the Philosophy of Plotinus", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 63. (1961). <http://orb.binghamton.edu/sagp/63>.

RIST, John, *Plotinus: The Road to Reality*, (London: Cambridge University Press, 1967).

ROHDE, Erwin, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, çev. W. B. Hillis (London: Kegan Paul, trench, Trubner & Co., Ltd., New York Harcourt, Brace & Company, Inc, 1925).

SNELL, Bruno, *The Discovery of the Mind*, çev. T.G. Rosenmeyer (Oxford: Blackwell, 1953).

STAMATELLOS, Giannis, *Plotinus and Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads* (New York: State University of New York Press, 2007).

SWINBURNE, Richard, "Personal Identity: the Dualist Theory", *Personal Identity*, ed. Sydney Shoemaker and Richard Swinburne, (Basil: Blackwell, 1984).

UZDAVINYS, *The Heart of Plotinus: The Essential Enneads*, (Indiana: World Wisdom, INC., 2009).

YAZOĞLU, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi: Gazali Üzerine Bir Araştırma*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014).

ÖZET

DEMİRTAŞ, Şeyma, *Plotinus'ta Ruh ve Ölümsüzlük Düşüncesi*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi, s. 91.

Tez giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde ruh ve ölümsüzlük konusunda Plotinus öncesi düşünürlerin görüşlerine yer verilecektir. Ayrıca ruh ve ölümsüzlük problemlerinin genel bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Birinci bölümde Plotinus'un düşünce sisteminin önemli bir kısmını açıklığa kavuşturacak olan "ruh" kavramı ele alınarak incelenecektir. Fakat ruh hakkındaki görüşlerini anlamak için Plotinus'un pek çok yerde referans olarak gördüğü Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin de değerlendirilmesi gerekecektir. Ayrıca Stoacılık ve Epikürcülük okullarının ruhun maddi olduğu yönündeki düşüncelerine ve Plotinus'un onlara yönelttiği eleştirilere de yer verilecektir. İkinci bölümde ise Plotinus'un ölümsüzlük problemini çözüme kavuşturmada izlediği metotlar ortaya konularak ölümden sonra ruhun varlığını devam ettirmesinin imkânını nasıl ortaya koyduğu tartışılacaktır. Sonuç bölümünde ise konuyla ilgili genel değerlendirmeler yapılacaktır.

ABSTRACT

DEMİRTAŞ, Şeyma, *The Thought of Soul and Immortality in Plotinus*, M. A. Thesis,
Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara University, Pp. 91.

The present study consists of introduction, two main parts and conclusion. The introduction will offer the views of pre-Plotinus thinkers on the soul and immortality. A general evaluation of the problems of soul and immortality will also be made. In the first part, the concept of soul which clarifies an important part of the system of Plotinus, will be examined. But to understand his views on the soul, the ideas of Plato and Aristotle which Plotinus sees as reference in many places will also need to be considered. Also, in this part the school of Stoicism and Epicurean's thoughts of the soul as material and Plotinus' criticism of them will be given. In the second part, the methods of Plotinus in solving the problem of immortality will be put forward and how the soul will continue to exist after death will be discussed. The conclusion includes an overview and general evaluations.

