

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE TOPLUMSAL DÜŞÜNCE

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

İLKER KISA

PLOTİNOS VE AZİZ AGUSTİNUS DÜŞÜNCELERİNDE

“İÇE DÖNÜŞ” KAVRAMI

KAAN ATALAY

2013

PLOTİNOS VE AZİZ AGUSTİNUS DÜŞÜNCELERİNDE

“İÇE DÖNÜŞ” KAVRAMI

CONCEPT OF “INWARD TURN” IN THE THOUGHTS OF

PLOTINUS AND SAINT AUGUSTINE

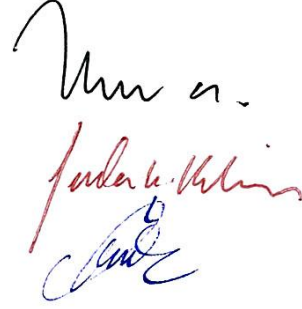
İLKER KISA

110679011

Tez Danışmanı: KAAAN ATALAY, MA

Jüri Üyesi: Assoc. Dr. FERDA KESKİN

Jüri Üyesi: ÖMER ALBAYRAK, MA

Handwritten signatures of the thesis advisor and jury members. The first signature is in black ink, the second is in red ink, and the third is in blue ink.

Tezin Onaylandığı Tarih : 29.04.2013

Toplam Sayfa Sayısı: 165

Anahtar Kelimeler

- 1) İçe Dönüş
- 2) Nous
- 3) Ruh
- 4) Aşkılık
- 5) Benlik

Key Words

- 1) Inward Turn
- 2) Nous
- 3) Soul
- 4) Transcendence
- 5) Self

Özet

Bu tez Plotinos ve Aziz Agustinus'un felsefelerinde önemli bir yere sahip "içe dönüş" kavramını karşılaştırmalı bir şekilde incelemektedir. Plotinos, kendinden önceki Yunan düşüncesinde aynı yoğunlukta görülmeyen bir şekilde, kişinin ilahi akıl (*Nous*) seviyesine yükselbilmesi için onun içe dönmesi gerektiğini ifade eder. Kişi bu şekilde ruhun faaliyetlerini en iyi şekilde deneyimleyebilecek; fakat Plotinos tarafından "aşağı benlik" olarak tanımlanan bu noktada kalmayarak, yüksek akılsal faaliyetler alanına bir yükseliş gerçekleştirebilecektir. Zira Plotinos'a göre kişinin "gerçek benliği" söz konusu bu yüksek ilahi akılda bulunmaktadır; ve "içe dönüş" buraya yönelik bir aşkınlık faaliyetini amaçlar. Aziz Agustinus'un Plotinosçu bu "içe dönüş" düşüncesinden etkilendiği görülür. Agustinus da bilginin dışarıda değil "içeride" aranması gerektiğini öne sürer ve düşüncelerini bu tez etrafında oluşturur. Fakat bu çalışmada işlendiği gibi, Agustinusçu "içe dönüş" onun Hıristiyan inancının getirdiği belirlenimleri de içermek durumunda kalır. Buna göre, insan ruhu kendiliğinden ilahi bir varlık olmadığından, kişi içe döndükten sonra ilahi akla yönelik doğrudan bir aşkınlık faaliyetini hedefleyemez. Yapılacak olan şey, Tanrısal bir inayetin gerçekleşmesini beklemektir. Bu anlamda insan ruhu, içinde söz konusu inayetin beklenildiği bir mekanizmalar ağı olarak, yeni ve Agustinusçu bir benlik alanı şeklinde ortaya çıkar.

Abstract

This thesis investigates the concept of “inward turn” which holds a significant place in the thoughts of Plotinus and Saint Augustine. Plotinus, in a very intense manner unseen in the Greek philosophical tradition before himself, expresses that one needs to turn inward if one wishes to reach the divine intellect (i.e. *Nous*). By doing this, one will be able to experience the activities of the soul in the best possible way; but will not stay at this level (which is called as “lower self” by Plotinus) and will ascend to the realm of higher intellectual activities. Because, according to Plotinus, the “true self” of the one resides in the respective higher – divine intellect; and the “inward turn” aims at a transcendence to this realm. It can be seen that Saint Augustine is influenced by the Plotinian concept of “inward turn”. Like Plotinus, Augustine also thinks that knowledge should be searched “inside” rather than outside; and he constructs his thoughts around this thesis. But as it is investigated in this work, the Augustinian “inward turn” has to involve the determinations his Christian belief brings about. According to this, since human soul is not in itself a divine entity, after turning inward one cannot aim at a direct activity of transcendence towards divine intellect. What needs to be done is to wait for the divine grace. As a result of this picture, human soul emerges in the form of a new and Augustinian “realm of self”; a web of mechanisms in which respective grace is waited for.

TEŐEKKÜR

Bu çalışmanın gerçekleşebilmesini sağlayan emeklerinden dolayı hocam ve tez danıőmanım Kaan Atalay'a teőekkürlerimi sunarım. Ayrıca başta Ferda Keskin olmak üzere, bizler için felsefi bir mekanı deneyim fırsatını yaratmış olan Felsefe ve Sosyal Düşünce Yüksek Lisans Programı hocalarımız Ömer Albayrak ve Selen Ansen'e teőekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

I. Giriş.....	1
II. Plotinos.....	10
II.I. Giriş.....	11
II.II. Plotinos Metafiziğine Genel Giriş.....	14
II.III. Plotinos'ta Ruh Kavramı.....	25
II.III.I. Yüksek ve Alçak Ruh.....	28
II.III.II. Diskürsif ve Diskürsif-Olmayan Düşünce.....	31
II.IV. Plotinos'un <i>Nous</i> Kavramı.....	38
II.IV.I. Sextus Empiricus'un Skeptik Eleştirisi.....	38
II.IV.II. Peripatetik "Düşüncenin Özdeşliği Teorisi" ve Plotinos'un "Kendini Düşünen Varlık Olarak <i>Nous</i> " Kavramı.....	41
II.IV.III. Aşkın Yüksek Ruh ve <i>Nous</i> İlişkisinin Yeniden Ele Alınması.....	48
II.IV.IV. Platon'un <i>Eidos</i> ve <i>Anamnesis</i> Kavramları ile Plotinos'un " <i>Nous</i> 'a İçkin <i>Eidos</i> " Kuramı.....	52
II.IV.IV.I. Platon'da <i>Nous</i> Kavramı.....	54
II.IV.IV.II. Plotinos ve <i>Anamnesis</i>	64
II.V. Plotinos'ta Arınma (<i>Katharseis</i>), Mükemmellik ve "İç Dönüş".....	73
II.V.I. Arzu (<i>orexis</i>) ve Özlem (<i>epheisis</i>).....	73
II.V.II. Erdem (<i>Arete</i>).....	80
II.V.II.I. <i>Eudaimonia</i>	85
II.VI. Sonuç.....	89
III. Aziz Agustinus.....	93
III.I. Giriş.....	94
III.II. Aziz Agustinus'ta "İçsellik" ve "İç Dönüş" Kavramları.....	95

III.III. Aziz Agustinus Açısından Ruh'un Doğası Problemi.....	99
III.IV. Aziz Agustinus ve İrade (<i>Voluntas</i>) Kavramı.....	106
III.IV.I. İrade Kavramının Düşünsel Arka Planı.....	107
III.IV.II. Aziz Agustinus'un İrade Kavramı.....	112
III.IV.III. Pelagian İhtilafı.....	119
III.V. Aziz Agustinus'un Lütuf (<i>Gratia</i>) Kavramı.....	122
III.VI. Aziz Agustinus'ta Bilgi Kavramı.....	128
III.VI.I. Bilgi.....	129
III.VI.II. Aydınlanma.....	135
III.VII. Sonuç.....	142
IV. Genel Sonuç.....	146
KAYNAKÇA.....	159

Çeviriler ile İlgili Not

Plotinus'taki çeşitli kavramların çevirilerinde farklı yollar izlenmiştir. Örneğin ilk prensip olan *To Hen* ya da *To Agathon*, yani Bir ya da İyi, Plotinus'un da *Enneadlar*'da aynı şekilde yaptığı gibi birbiri yerine serbestçe kullanılmıştır. Bu iki isim arasında Plotinus için özel bir fark yoktur ve nihai prensip için yalnızca bu iki kelime kullanılabilir. Bu kavramların Türkçe karşılıkları Yunanca asılları düşünüldüğünde nispeten sorunsuzdur; dolayısıyla kavramlar Türkçe olarak çalışmada yer alacaktır. *Nous* kavramı ise Yunanca aslı ile kullanılmıştır. Bunun nedeni ise Akıl ya da Düşünce olabilecek Türkçe karşılıkların kavramın Yunanca aslını yeterli şekilde yansıtmadığı düşüncesidir. *Nous* Akıl'ın spesifik bir kullanımına, seviyesine ve çeşidine verilen özel bir isim olduğundan, kavramın Yunanca aslı korunmuştur. *Psyche* kavramı ise Türkçe karşılığı olan Ruh ile karşılanmıştır. *Psyche* kavramı Antik Yunan düşüncesi içerisinde özel bir kavramdır. Kavramı Yunanca aslı olan *Psyche* halinde kullanmak ona spesifik olarak Klasik Yunan ve özellikle klasik öncesi mitolojik dönem anlamlarını yükleyeceğinden bundan kaçınılmıştır. Zira M.S. 200'lü yıllarda yaşayan Plotinus'un dönemine, yani Geç Antikite'ye, kadar kavramın felsefi olarak kullanımı değişiklikler göstermiştir. Plotinus'taki kullanımı her ne kadar kavramın Hristiyan ve modern kullanımlarından çok farklı olsa da, Klasik Yunan kullanımından da farklılıklar gösteriyor olabileceği iddia edilebilir. Bu sebeplerle ilgili kavramın çevirisinde basitçe Türkçe Ruh kelimesi kullanılmıştır. *Physis* kavramı Doğa karşılığı ile, *Hyle-Matter* ise Madde ile karşılanmıştır. *Hyle* kavramı Antik Yunan ve Geç Antikite özelinde dahi birçok farklı felsefi kullanımlara tabi olmuştur. Dolayısıyla Yunanca aslı ile bırakmak sorunu çözmekten ziyade güçleştireceğinden kavram Türkçe'ye Madde olarak çevrilmiştir. Fakat kavramın spesifik anlamı ancak çalışmanın içeriği itibariyle algılanabilecektir. Zira Plotinus'un *Hyle* kavramı Klasik ve Geç Antik Dönem kullanımlarından da farklılık göstermektedir.

Eidos kavramı da çevirisi güçlük yaratan bir kavram olduğundan Yunanca aslı ile kullanılmıştır. Türkçe en yakın anlamı Cevher olan bu kavramın çoğul kullanımı yine Yunanca “*eide*” şeklinde yapılmıştır. Dolayısıyla, örneğin, “*eidos*’ların alanı” gibi bir ifade kullanılacağında, söz konusu ifade “*eide* alanı” olarak aktarılmıştır.

Plotinus’ta her şey Bir’den ya da İyi’den meydana gelmiştir. Bu süreç ilk önce Bir’den ayrılan akılsal unsurun yeniden kaynağına dönüp onu tefekkür ettiğinde *Nous*’un meydana gelişi ile başlar. İşte bu ayrılma, taşma, akma gibi kelimelerle karşılanabilecek (İngilizce’de de “*procession*” ve “*emanation*” gibi kavramlarla karşılanan) süreç için belli başlı Türkçe kaynaklarda kullanılan “*sudûr etmek*” karşılığı bulunmaktadır. Bu kullanım, belli farklı teorik ve teolojik anlamlara işaret edebilme kapasitesi olsa da, diğerlerine göre daha açıklayıcı ve anlamlı olduğundan tercih edilmiştir.

Çalışmada Plotinos’un *Enneadlar*’ından yapılan alıntıların tümünün çevirisi bana aittir; ve bu çeviri A.H. Armstrong’un Loeb Edisyonlarındaki İngilizce tercümesi kaynak alınarak yapılmıştır. Diğer alıntılarının çevirilerinde ise çeviri bana ait olduğu zaman bu dipnotlarda belirtilmiştir.

Kısaltmalar

Plotinus'un *Enneadlar*'ına olan referanslar Şu Şekilde verilmiŐtir: Metin içerisinde ise, örnek olarak, *Ennead* V 8.11.20. Referanslarda ise *Enn.* V 8.11.20. olarak gösterilmiŐtir. Bu rnekte V= *Ennead* numarası; 8= bu *Ennead* içindeki kitap numarası; 11= ilgili kitap içerisindeki bölüm numarası; 20= bölüm içerisindeki satır sırasıdır.

İlk *Ennead* içerisindeki ilk kısımdan önce gelen Porphyry'nin Plotinus'un hayatını ve eserlerini anlattığı kısım olan *Vita Plotini* (*Plotinus'un Hayatı*) ise Şu Şekilde referanslandırılmıştır: Örneğın, V.P. 1,2.'de V.P.= *Plotinus'un Hayatı*, 1= 1. bölüm, 2= 2. Satır. Referansların hepsi Loeb Edisyonu'ndaki Armstrong evirilerinedir.

I. Giriş

Bu çalışmada belirli bir kavram iki farklı düşünürün düşüncelerindeki izdüşümü ve yeri bakımından ele alınacaktır. Söz konusu kavram “içe dönüş” kavramı; ilgili düşünürler ise Plotinos ve Aziz Agustinustur. Bu düşünürlerden Plotinos Yunan asıllıdır ve Mısır’da doğup (M.S. 204) İskenderiye şehrinde eğitim görmüş; daha sonraki dönemde ise Roma’da yaşamış ve burada bir okul kurmuştur. Plotinos Yunan düşünce geleneği içerisinde Platon’un düşüncelerini takip eden ve yorumlayan okulun bir temsilcisi olarak öne çıkar. Söz konusu Platoncu gelenek içerisinde Plotinos’un düşünceleri son derece kendine has bir yapıya da sahip olduğundan, ona Yeni Platonculuk adı verilen bir düşünce akımının kurucusu yakıştırması da yapılır. Aziz Agustinus ise M.S. 354 yılında doğmuş bir Hıristiyan kilise babasıdır. Agustinus eserlerinde Eski Yunan düşüncesinden etkilenimler sergilemiş ve Hıristiyan inancını söz konusu bu etkiler yardımıyla tartışmak yolunu takip etmiştir. Agustinus bu anlamda kendinden önce gelen ve Yunan geleneğine karşı verdikleri eserlerinde bu gelenekten faydalanmayı da ihmal etmeyen Hıristiyan düşünürlerin bir devamı olarak görülebilir. Agustinus’un Yunan düşünce geleneği içerisinde en çok ilgisini çeken ve faydalandığı felsefe genel olarak Platoncu felsefe olarak adlandırılabilir düşünce geleneğidir. Özel olarak ise Agustinus Plotinos’un eserlerinin bazı kısımlarında bulunduğu belirli düşünce ve kavramlardan etkilenmiş ve bunları kendi düşüncesi ışığında yeniden yorumlamıştır. İşte söz konusu bu kavramların en önde gelenlerinden bir tanesi Plotinos’un “içe dönüş” (*epistrophē*) kavramıdır.

Plotinos ile Platon’un yaşadıkları yıllar arasında geçen altı asır pek tabii ki birçok sosyal, siyasal, kültürel ve düşünsel değişimi de beraberinde getirmiştir. Bu dönem içerisinde Yunan şehir devletleri yok olmuş, Büyük İskender’in saltanatından sonra yaşanan Hellenistik dönemde Hindistan’dan Yunanistan’a kadar uzanan coğrafyada birçok kültürel etkileşim

gerçekleşmiş, Roma İmparatorluğu'nu kuruluşu, yükselişi ve düşüşüne sahne olan uzun süreçte ise birçok felsefi düşünce okulu sahne almış ve çeşitli dönüşümler geçirerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Platonculuk ise kendi içerisinde Platon'un diyaloglarında bulunan çeşitli düşünceleri yorumlama faaliyeti ile meşgul olmuş; ve bu süreç içerisinde diğer düşünce okullarıyla (örneğin Aristotelesçi ve Stoacı okullar) çeşitli etkileşimler içinde bulunmuştur.

Plotinos işte bu düşünce ve yorumlama geleneğinin sonlarına, adına "Geç Antikite" adı verilen döneme, denk gelir. Plotinos Roma'da kurduğu okulda Platon'un düşüncelerini yorumlar ve tartışır. Bunu yaparken Plotinos Platon düşüncesinde varlığı ya da mahiyeti tartışmalı olan belirli unsurları da kendi felsefesinde işler. Bunlardan birincisi Platon'un *Devlet (Politeia)* diyalogunun 509b pasajında geçen "İyi" kavramıdır. Plotinos Platon'daki söz konusu bu İyi kavramını, her şeyin üstünde ve ötesinde (buna İyi'den meydana gelen ilahi Akıl ve Varlık olan *Nous* da dahil) bir prensip olarak "Bir" (*hen*) şeklinde ortaya koyar. Tanrı düşüncesine denk olarak görülebilecek olan bu İyi-Bir fikri diğer yandan Hıristiyanlık'ın Tanrı'sından çok farklı bir unsur olarak ortaya çıkar. Tüm varlığı meydana getiren İyi bunu düşünerek yapmaz. Yani ortada olan bir "yaratım" süreci değil; İyi'nin içinden ilk kavramsal çoğulluk olarak *Nous*'un, onun içinden de hareket ve yaşamın prensibi olan Ruh'un ortaya çıkması sürecidir. Plotinos'un bu İyi ya da Bir'e dair düşüncelerinin Platon'daki varlığının şüpheli olmasının sebebi, Platon'un İyi'yi (Plotinos'un düşündüğü gibi) doğrudan bir şekilde akılsal bir varoluşun ötesine mi koyduğu, yoksa İyi'yi akılsal alana dahil ve bu alanın işleyişini mümkün kılan bir unsur olarak mı gördüğü sorusunun cevabının kesin bir şekilde verilemiyor oluşundan ileri gelmektedir.

Plotinos'un getirdiği ikinci kendine has unsur ise bu çalışmanın ana konusu olan "içe dönüş" (*epistrophē*) kavramıdır. "İçe dönüş" kavramı ile Plotinos dış dünya olarak adlandırılan yeri ya da şeyi meydana getiren prensibin kendisine dönmeyi teklif eder. Zira

Plotinosçu düşüncede Ruh kaynağını ilahi akıl olan *Nous*'tan alır ve ondan hareket ederek maddi alemi meydana getirir. Bu anlamda maddi alemin, dolayısıyla da bedensel dünyanın, asli kaynağı Ruh'tur; ve içe dönerek kişi ilahi bir varlık olarak Ruh'un bir parçası olan kendi tekil ruhuna dönmüş olur. Plotinos söz konusu bu içe dönme teklifini yaparken her ne kadar iç ve dışın farkına işaret eder görünse de, diğer taraftan dışta olduğu ifade edilenin aslında içte olana bağlı ve bağımlı olduğunu belirtir. Maddi alemdeki tüm kargaşa, yanılsama ve düzensizlik, onu meydana getiren Ruh'un sebebiyet verdiği unsurlardır. Zira bedensel dünya, Ruh'un kendi başına şekilsiz, cansız ve yaşamsız olan Madde (*hyle*) üzerinde güçlerini uygulaması sonucunda ortaya çıkmıştır. Tekil insanların etik yaşantılarında da bu özellik geçerlidir; ve bu anlamda insan ediminin içerik ve mahiyeti bu yönde bir değerlendirmeye ihtiyaç duyar.

Tekil ruhlar, mevcut halleriyle, yani "insanlık durumu" olarak ifade edilebilecek mevcut durumlarıyla, Plotinos tarafından "biz" (*hemeis*) olarak isimlendirilir. Bu hali ile ruhlar maddi alem ile *Nous* arasında bir konuma sahiptirler. Tekil ruhların yapması gereken şey kendisini meydana getiren kaynağa (yani *Nous*'a) dönmek; ve orada daimi bir ikamet halinde olan aşkın Yüksek Ruh ile birliği yeniden keşfetmektir. Pek tabii ki, insan için bir diğer seçenek bedensel olana, yani maddi aleme yönelmektir. Söz konusu bu ikinci temayül Plotinos için doğru sonuçlar verecek bir temayül değildir. Belirtildiği üzere, kaynağını *Nous*'tan alan ruh, Plotinosçu bağlamda, niteliksiz bir varlık olan (daha doğrusu bir varlık olarak dahi değil, fakat var-olmayan (*to me on*) olarak adlandırılması gereken) Madde'ye çeşitli nitelikler bahşederek bedensel dünyayı meydana getirmiştir. Bedensel aleme mündemiç olan bu ruha Plotinos *phusis*, yani Doğa der. Ve buna göre, canlı ve kendini hareket ettirebilen her şeyin söz konusu bu yaşam prensibi ruh, yani *phusis*, tarafından canlandırıldığını düşünür.

Peki o halde bedensel dünyaya yönelik temayülün, ya da kişinin bu yöndeki arzularının peşinden gitmesinin, kötü olan tarafı nedir? Plotinosçu bağlamda bu sorunun

cevabı ruhun gerçek mutluluğu, kendisinin meydana getirdiği ve bu anlamda da ondan aşağı olan unsurlarda bulmasının imkansız oluşudur. İlgili arzuların (*orexei*) nesnelere, “dışsal” unsurlar olmaları sebebiyle, asla tam olarak kavranamayacak ve kendileriyle bir olunamayacak şeylerdirler. Söz konusu bu nesnelere ne akılsal bir idrakı ve bilgisi, ne de sonsuz bir bütünleşme vasıtasıyla sahil bir mutluluk vermeleri mümkündür. Bu bağlamda, sürekli bedensel aruzların peşinde koşan kişi bir süre sonra mutsuzluk ve değersizlik hissedecektir; zira daha aşağı şeylerin peşinden koşarak, bu aşağı şeyler ile bir aidiyet ilişkisi kurmuş bulunacaktır.

İşte bu noktada Plotinos’un *Nous*’a dönüşten aynı zamanda bir “içe dönüş” olarak bahsetmesinin sebebi ortaya çıkar. Zira Plotinos’a göre kişi yukarıda bahsedilen bedensel arzuların ziyade akılsal arzuların, ya da akla yönelik arzuların (*orexei men noera*), peşinden gitmelidir. Bu ruhun kendisini meydana getiren kaynağına dönmesi; dolayısıyla da yüksek ve değerli olana yönelmesi anlamına gelecektir. Böyle yaparak ruh ilahi Akıl ile birlikte Varlık’ın kendisini de tanıyacak ve bilecek ; bu vesileyle de sahil bilgiye ulaşmış olacaktır. Buraya, *Nous*’a, dönüşün “içe dönüş” olmasının sebebi, yukarıda belirtilen bedensel olanın her daim dışarıda olması sebebiyle asla kavranamayacak olması durumu ile bağlantılıdır. Buna göre, Plotinosçu bağlamda, sahil bilgi (ve buna bağlı idrak ve mutluluk) ancak ve ancak “içsel” bir şeyin bilgisi olması itibariyle mümkündür. Zira bir şeyi bilmek, gerçek manasıyla, söz konusu bilgi nesnesiyle bir ve aynı olmak şartı ile mümkündür; ve söz konusu bu birlik ve özdeşlik ancak içsel bir şey ile gerçekleşebilir. Plotinosçu “içselliğin” ana merkezi bu düşünce hattında kaynağını bulur.

Aziz Agustinus Plotinos ile işte bu “içsellik” mefhumu vasıtasıyla tanışır. Aziz Agustinus *İtiraflar* adlı kitabında, yaşadığı düşünsel sorunlar ve mücadelelerden ancak “Platoncuların kitapları” olarak ifade ettiği metinler ile karşılaştığında bir çıkış yolu bulabildiğini ifade eder. Bu süreç Agustinus’un Hıristiyanlık’a dahi geçmeden, bundan hemen

önceki, dönemine denk gelir. Agustinus maddi unsurların kişiyi gerçeğe ulaştırması konusunda yaşadığı hayal kırıklıklarından Plotinos'ta gördüğü (daha doğrusu ona ait bazı metinlerde şahit olduğu) maddi olmayana dair görüşlerin etkisi ile kurtulmayı başardığını ifade eder. Bu anlamda Agustinusçu “içe dönüş” kaynağını Plotinos'un düşüncelerinde bulmuş bir unsurdur.

Agustinusçu “içe dönüş” söz konusu Plotinosçu düşüncüyü Hıristiyan inancı ışığında yorumlar ve bu amaç uğrunda kullanır. Agustinus'a göre Tanrı'ya inanç ya da iman her şeyin evvelinde gerçekleşmesi gereken, ve sonrasında gerçekleşme ihtimali bulunan ilahi bilgiye ulaşma halinin de ön şartı olan, bir mefhumdur. Bu noktada önemli olan bir husus, Agustinus için ilahi bilgi mefhumunun en önemli ve ulvi amaç olarak görülecek değerde bir şey olmasıdır. Bu bilgiye giden yolda kişi işe inanç ile başlamalı ve hemen akabinde dış dünyaya ait şeylerin eksik yaradılışının getirmiş olduğu sahil bilgi nesnesi olamama hallerini fark edip ie, dolayısıyla da ruha yönelmelidir. Ruh doğası itibari ile Tanrısal olana daha yakın bir şeydir; zira o da gayrimaddi bir varlıktır ve Tanrısal Üçleme onda maddi dünyaya oranla daha iyi bir şekilde yansıma bulmuştur. Tanrısal Üçleme (yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) Agustinus tarafından hafıza (*memoria*), anlayış (*intellectus*) ve irade (*voluntas*) üçlemesi şeklinde ele alınır ve yorumlanır. Söz konusu bu üçlemenin mükemmel hali Tanrısal alanda mevcut olan halidir. Lakin Tanrı tarafından yaratılmış ruhta da bu üçlemenin bir imgesi vardır. Fakat ruh Tanrı'nın “yaratılmış” bir imgesi olduğundan, bu üçleme de kusurlu bir kopya olarak insan ruhunda bulunur.

Agustinus düşüncesinin en önemli boyutu da söz konusu bu öğretisinde kendisini gösterir. Genel olarak Antik Yunan, özel olarak da Plotinos düşüncesinden farklı olarak ruh Agustinus için kendi başına ilahi özellik taşıyan bir varlık değil; yalnızca “yaratılmış” bir varlıktır. Agustinus'ta inanç ve “içe dönüş” ile başlayan süreç kişinin ruhu ile yaşadığı içsel deneyimleri ile devam eder. Bunlar akılsal süreçlerle olduğu kadar arzular, tutkular ve

duygularla da yaşanan deneyimlerdir. Ruhun akılsal süreçlerinde ilahi üçlemenin bir kopyası olan hafıza, anlayış ve irade üçlüsü başat rolü oynarlar. Burada hafıza gerekli düşünce içeriklerini, anlayış bu içerikleri düşünme sürecini, irade ise bu iki unsurun (yani düşünülen şey ve düşüncenin) birbirleri ile bütün eşleşmelerinin gerçekleşebilmesini sağlayan gücü temsil eder. Agustinus'un akılsal süreçlerin işleyişine soktuğu yeni bir unsur olarak öne çıkan irade melekesi aynı zamanda kişinin tüm arzu ve tutkularıyla ilgilenen; ve onların yüksek-ilahi şeylere doğru mu, yoksa aşağı-yaratılmış şeylere doğru mu temayül göstereceğini belirleyen melekedir.

Agustinusçu bu tabloda “içe dönüş” sonrası tecrübe edilen hem akla hem de arzulara dair süreçlerde irade başat rolü oynar görünür. “İçe dönüş” mefhumu bağlamında değerlendirildiğinde son derece mühim bir yer tuttuğu görülen irade melekesinin durumuna dair çok önemli bir nokta da, Agustinus'un söz konusu bu melekenin sıhhatli işleyişini “Tanrısal lütfun” mevcudiyeti şartına bağlı kılmasıdır. Tanrı'nın lütfu mevcut değilse, irade göstermesi gereken performansı kesinlikle gösteremez; dolayısıyla da insanın hem akli hem de arzulara dair içsel (ve buna bağlı dışsal) edimleri sağlıklı bir yapı arz edemezler. Ta en başından Tanrı tarafından kime ihsan edileceği belirlenmiş olan lütuf öylesine belirleyicidir ki, Agustinusçu bağlamda her şeyin başı olan inanç eylemini gerçekleştirebilmek için gerekli olan iradenin bu yöndeki hamlesi dahi söz konusu bu lütfu bağımlıdır.

Bu tabloda “içe dönüş” oldukça çetrefilli ve açmazlarla dolu bir kavram halini alır. İçeriye dönüldüğünde karşılaşılan bir mekanizmalar ve faaliyetler alanı olarak insan ruhu, çıkış olarak doğrudan bir hedef sunamamaktadır. Doğası itibariyle ilahi olmayan bir varlık olan ruh, ilahi alana geçmek istemektedir; zaten Agustinusçu “içe dönüş” bu maksatla yapılır. Fakat arada bulunan ontolojik farklılık çok belirleyicidir ve aşılması ancak ilahi taraftan (dolayısıyla Tanrı'dan) gelecek bir izin ile mümkün olabilmektedir. Aksi takdirde baş başa kalınan şey akılsal ve duygusal faaliyet ve etkilenimler alanı olarak insan ruhunun kendisidir.

Kişi “içe dönüş” sonrası karşılaştığı ve tecrübe ettiği bu alan ile bir aidiyet ilişkisi kurar ve söz konusu bu “psikolojik” alan bir benlik olarak ortaya çıkar. Psikolojik insandan ilahi-aşkın insana geçişte ipler tamamiyle ilahi tarafın elindedir.

Bu çalışmada söz konusu bu iki düşünürün ele alınmasının mahiyeti de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira Plotinosçu “içe dönüşte” mevcut olan insan ruhunun ilahi bir varlık olarak doğrudan bir şekilde daha üst seviyedeki ilahi varlıklara açılan bir pasaj olması özelliği Agustinosçu “içe dönüşte” kaybedilir. Bu çalışmadaki ana amaç ta söz konusu bu kaybın, ilgili düşünürlerin eserlerinin incelenmesi vasıtasıyla, nasıl gerçekleştiğini bulmak ve anlayabilmektir. Söz konusu bu amacı ilk etapta ortaya çıkaran şey ise ilgili “içe dönüş” kavramının felsefe tarihi içerisinde kendi başına çok önemli ve bir o kadar da sorunlu bir kavram olarak öne çıkıyor olmasıdır. Eski Yunan düşünce gelenek ve okullarında da insan ruhu, bir keşif ve çalışma alanı olarak, en önemli unsurlardan birisi olarak öne çıksa da, söz konusu bu çalışma özel bir “içsellik” (interiority) kavramını beraberinde getirmemiştir. Doğu Geç Antik döneme (yani Yunan düşüncesinin son, Hıristiyan düşüncesinin ise kuruluş evresine) denk gelen söz konusu bu “içsellik” tasavvuru, beraberinde getirdiği unsurlar göz önünde bulundurulduğunda, incelenmesi son derece mühim bir kavram olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, bu incelemeyi yapmanın en tutarlı yolu da Yunan düşünce geleneğinin son büyük temsilcisi ile Hıristiyan düşünce geleneğinin ilk büyük temsilcisini bu kavram etrafında karşılaştırmak olacaktır.

“İçsellik” mefhumu beraberinde bir “içerilik” durumunu getirir; ve böylece söz konusu bu içeride olan yerin nasıl bir şey ya da yer olduğu çok önemli bir soru olarak ortaya çıkar. Eğer “içeri” olarak adlandırılan yer kendi başına amaçlanan ve kendi başına değer atfedilen bir şey olarak ele alınıyor ise, bunun getirdiği etik sorunlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Bireysellik kavramı, özellikle modern kullanımları itibariyle, kişinin “kendi” ya da “benliği” olarak adlandırdığı bir alan ile “başka” kişiler ve şeyler arasında bir

farkın mevcudiyetine işaret etmektedir. Böylesi bir bireysellik anlayışı “içsellik” mefhumu ile ayrılmaz bir bağa sahiptir. “İçsellik” mefhumu vasıtasıyla benlikler inşa edilir ya da keşfedilir. Bu noktadan sonra mevzubahis olan şey artık “içsellik” vasıtasıyla tesis edilmiş sayısız bireyin hayatlarını (ve böylece “iç dünyalarını”) olabilecek en iyi şekilde idame ettirmeye çaba göstermeleri; ve bu süreçte de diğer bireylikler (dolayısıyla da “iç dünyalar”) ile bir ilişkiler ağı içerisine girmek durumunda ya da zorunda olmalarıdır.

“İçsellik” mefhumu ancak belli bir yere açılan, ve açıldığı bu yer itibariyle de kişiyi başka kişi ya da şeylerden ayırmayı değil, tersine onun içinde bulunduğu evrenin tüm unsurlarıyla birliğini keşfetmesini amaçlayan bir kavram olarak ele alınabilirse faydalı bir düşünce olabilir. Dolayısıyla, içe dönüldüğünde dönülmüş bulunulan yer, “kendiliğin” mevcut durumu ve hali ile bir keşfinin ve bu kendiliğe bir değer biçme faaliyetinin alanı olma özelliğiyle değil, karşılaşılan bu halin ve durumun aşılması ve tüm ayırım ve sınırların ortadan kalktığı en bütünlüklü bakış ve varoluşa ulaşma sürecine sağladığı bir zemin (ya da pasaj) olma özelliği itibariyle değerli olabilir.

Bu çalışmada yapılan tetkikler ışığında ilgili iki düşünür arasında “içe dönüş” kavramını ele alışları itibariyle, yukarıda değinilen noktalar açısından, önemli farklar ortaya çıkmaktadır. Plotinosçu “içe dönüş” mahiyeti bakımından doğrudan bir şekilde ilahi akıl olan *Nous*'u hedef alır. *Nous*, sahih Varlık'ın alanı olarak, insan ruhunun tecrübe ettiği sınırların, farkların ve sonlulukların bulunmadığı alandır; ve aşkın Yüksek Ruh vesilesiyle tüm ruhlar kaynaklarını burada bulurlar. “İçe dönüş” de, Plotinosçu bağlamda, insan ruhu ile *Nous* arasında böylesi doğrudan bir bağ bulunduğundan dolayı önemlidir. Zira insan ruhu bir pasaj, bir geçiş alanıdır; ve ilahi olana yönelik aşkınlığa bir zemin teşkil etmesi açısından kilit bir noktadadır. Fakat Agustinus'ta “içe dönüş” (her ne kadar nihai hedef olarak ilahi olanı amaçlasa da) öncelikle kişinin kendi tekil ruhuna dönüp, burayı bir birey ya da benlik olarak

inşa etmeyi amaçlar görünmektedir. Bu psikolojik alan, daha sonra, eğer Tanrısal lütuf vuku bulursa yine bir “benlik” olarak kurtulmuş olacak ve ilahi olan tarafından kabul görecektir.

Bu iki düşünürü “içe dönüş” kavramı üzerinden karşılaştırmanın önemi de bu noktada çıkar. Bu karşılaştırmaya göre Plotinosçu “içe dönüş” doğrudan bir aşkınlık imkanını işaret eden ve bunu amaçlayan bir mefhumken, Agustinusçu “içe dönüş” Tanrısal lütuf mevcut bulunmadığı takdirde sonsuz bir akılsal ve duygusal mekanizmalar ağı üzerinden tesis edilmiş bir benlik olgusunu işaret ve inşa eder. Plotinos, Yunan felsefe geleneğinin son büyük temsilcisi olarak, yine aynı gelenekte kendinden önce bulunmayan bir kavram ve pratiği gündeme getirerek Hıristiyanlık dininin ilk büyük düşünürüne örnek olmuştur. Fakat belirtildiği üzere, Agustinus’un ilgili kavramı kendi dini inançları ışığında yorumlayışı kavramın Plotinos’ta sahip olduğu ve Eski Yunan geleneğine (ve özel olarak da Platon’a) dayanan aşkınlık pratiği ve olgusunun kaybedilişi ile sonuçlanmıştır. Ve öne sürülebilir ki, bu sonuç Agustinus sonrası dönemde aynı kavram ve pratiğe bakışta önemli etkiler göstermiş ve bu etkiler günümüze kadar ulaşmıştır.

II. Plotinos

Plotinos M.S. 204/5'te doğmuş ve 270 yılında ölmüş bir Geç Antik dönem düşünürüdür. Plotinos'un hayatı ve eserleri hakkındaki bir çok bilginin kaynağı, onu hem yazmaya teşvik eden, hem de yazdıklarını ölümünden sonra bugün bildiğimiz şekliyle düzenleyip yayınlayan öğrencisi Porphyrios'tur (Porphyry). Porphyrios *Enneadlar*'ı yazılış tarihlerine göre değil, konu ve içeriklerine göre düzenleyerek bugün çoğu edisyonda hala kullanılan haline getirmiştir. Ve bunu yaparken onları kendi sayıların kutsallığına dair inancı gereği altı kitaba ayırmış ve her bir kitabı da dokuzluk bölümler (Yunanca *Enneades*) şeklinde tasnif etmiştir. Porphyrios bu tasnifi yapma amacı uğruna bir çok art arda gelen ve birbirinin devamı niteliğinde olan bölümleri birbirinden ayırmış; hatta birkaç bölümü henüz sona ermeden kesmiştir. Ne var ki Porphyrios *Enneadlar*'ın başına koyduğu *Plotinos'un Hayatı* bölümünde metinlerin kronolojik sırasını da vermiştir ve bu kronolojik okuma (ya da ikinci okuma) Plotinos düşüncesini daha iyi anlamak için verimli bir olanak sunmaktadır.

Plotinos'un "Yeni Platonculuk" (Neoplatonsim) olarak adlandırılan bir düşünce okulunun başlangıcına sebep olduğu söylenilir; fakat bu adlandırma kökenini 19. Yüzyıl Avrupa tarihçilerinin tarihi belirli periyodlara ayırıp söz konusu bu periyodları isimlendirme temayülünde bulduğundan,¹ Yeni Platonculuk ismi kesin ve net bir anlam ifade etmez. Zira Plotinos ve çağdaşı Platoncular, kendilerini Platon düşüncesinde bir yenilik ve değişim başlatıcı kişiler olarak değil, yalnızca bu düşüncüyü yorumlayan kişiler olarak görmektedir. Bu sebeple Plotinos'u "Platoncu geleneğin" içerisinde sadece önemli bir figür olarak görmek de tercih edilebilir.

Fakat bunun yanında, Plotinos'un düşüncesini tanımlamak için kullanılan söz konusu "Yeni Platonculuk" ifadesinin isabetli yanlarının bulunduğu da söylenebilir. Zira son büyük Yunan düşünürü olarak da görülebilecek olan Plotinos, Platon'un düşüncesine yorumlar

¹ Lloyd P. Gerson, "Plotinus," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009), s.1.
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/Plotinos/>

getirirken arada geçen asırların birikiminden faydalanmış ve bu düşünceleri hem eleştirerek, hem de onlardan faydalanarak kendine has bir düşünce biçimi oluşturmuştur.

II.1. Giriş

Plotinos'un felsefesindeki en önemli noktalardan biri onun Ruh kavramının gerçek Varlık'ın alanı olarak nitelendirdiği *Nous* ile aracısız, doğrudan ve dolaysız (immediate) bir ilişki içerisinde bulunmasıdır. Genel girişte değinildiği gibi Ruh *Nous*'tan kaynağını alır ve niteliksiz Madde'ye nitelikler vererek algılanabilir dünyayı meydana getirir. Plotinos düşüncesinde ilahi varlıklar, ya da ilahi alan, Bir ya da İyi (*hen* ya da *agathon*), *Nous* ve Ruh'tan (*psuche*) meydana gelir.² Bir (*hen*) her şeyin kaynağı olarak sebep olduğu her şeyden ötededir. *Nous* ise Bir'den meydana gelen ve onu tefekkür eden akılsal varlığa verilen isimdir. Bu alandan, yani *Nous*'tan ise Ruh meydana gelir. Kaynağını *Nous*'ta bulduğundan, Ruh'ta *Nous*'un ilahi ve akılsal özellikleri mevcut bulunur. Fakat Ruh aynı zamanda algılanabilir dünyayı meydana getiren unsur olduğundan, o değişimin ve hareketin de alanıdır. Plotinos'a göre Ruh algılanabilir dünyayı son unsur olan Madde'yi (*hyle-Matter*) etkileyip biçimlendirerek meydana getirir. Madde kendi başına herhangi bir niteliği ve özelliği olan bir şey değildir.³ Hatta o soyut-gayrimaddi (incorporeal) bir şeydir ve ancak Ruh onun üzerinde etki ettiği zaman ortaya belirli niteliklere sahip bir şey çıkar, ki bu da algılanabilir-maddi dünyadır. Doğa (*phusis*) ise Plotinos'un Ruh kavramının bir veçhesidir; hareket ve yaşam prensibi olan Ruh'un bu kısmı ya da veçhesi, algılanabilir dünyadaki tüm yaşama ve harekete mündemiç ve onları mümkün kılan etmenddir. Bu noktada öne çıkan en önemli hususlardan birisi, algılanabilir dünyadaki tüm yaşamın, sadece hareket ve canlılık anlamında değil, fakat biçim ve özellik olarak da Ruh tarafından meydana getirildiğidir.

² Bu noktadan itibaren büyük harf ile başlayan Ruh kelimesi söz konusu bu ilahi prensiplerden biri olarak Ruh'a; küçük harfle başlayanlar ise aşağıda ele alınacak olan tekil ruhlar ya da hayat ve canlılık prensibi ruha işaret edecektir.

³ Plotinos, *Enn.* II 4.8.5.

Saf akılsal bir alan olan *Nous* ile beş duyu ile algılanır dünya arasında bulunan Ruh doğal olarak ikisiyle de ilişki içinde olan bir prensiptir. Kuşkusuz ruhun (bu bağlamda, tekil ruhların) *Nous* ile olan ilişkisi derhal ve kesintisiz yaşanan bir tecrübe değildir; tatbiki ve deneyimi emek ve süreç gerektirir. Fakat yine de şu nokta kesinlikle belirtilmelidir: *Enneadlar*'da aktarılan düşünceye göre Ruh'un yüksek ya da aşkın kısmı (Higher Soul ya da *hypostasis*⁴ Soul) hiçbir zaman Madde'ye (*hyle*) düşmemiş, dolayısıyla hep ana vatanı olan *Nous*'ta kalmıştır. Bu noktayı anlamak için Plotinos'un *hypostasis* denilen ana varlıklarının nasıl ilk prensipten (*hen-Bir*'den) diğerlerine (*Nous*, Ruh ve Madde) doğru açıldığını anlatan metafizik düşüncesi incelenmelidir ve bu aşağıda yapılacaktır. Plotinos için, yapılması gereken en temel şey ruhu arındırmak (*katharseis*-purification) ve her zaman *Nous*'ta ikamet eden Ruh'un yüksek ve aşkın kısmına ulaşmaktır. İşte Plotinos düşüncesinin bu özelliği, tekil ruhların aşkın prensibi olan Yüksek Ruh her bir tekil ruh tarafından aynı ölçüde ulaşılabilir olduğundan, kişinin kendi tekil ruhuyla ilgilenmesine ve dolayısıyla "içe dönüş" (*epistrophē*) kavramına işaret eder.

Fakat tam da bu noktada belirtilmesi gereken başka bir husus doğar. O da, her ne kadar "içe dönüş" eylem ve kavramı Plotinos'ta çok önemli bir yere sahip olsa da, onun insan ruhunda öznel (subjective) bir alan ya da mekan işaret ya da inşa etmediğidir. Başka bir deyişle, Plotinos "içe dönüş" ile zihinsel ya da ahlaki (moral) bir benlik-öznellik yaratmaz. Tersine, içe dönerken kişinin döndüğü yer nesnel bir varlık olan *Nous*'tur. *Nous* nesnel bir alandır, çünkü varlığı kendi başına ve kendi kendine yeten bir özelliكتedir. O başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın sürekli ve mükemmel bir tefekkür (*theoria*) faaliyeti içerisindedir. Tekil akılların ona iştirak etmesi ve orada kendilerine ait bir yerin bulunuyor olması *Nous*'un

⁴ *Hypostasis* sözcüğü Plotinos'un yazılarını derleyen ve ölümünden sonra yayınlayan öğrencisi Porphyry tarafından *Enneadlar*'ın bazı bölüm başlıklarına eklenmiş bir kelimedir. Porphyry bu sözcüğü Plotinos'un girişte sözü edilen ana varlıklarını, yani Bir, *Nous*, ve Ruh'u, ifade etmek için kullanıma sokmuştur. Bkz: *Ennead I*, Porphyry, *Vita Plotini (Plotinos'un Hayatı)*.

nesnelliğinden bir şey götürmez; zira bu öznel ve tekil akıllar vasıtasıyla ulaşılan yer her zaman değişmez varlığın alanı olan *Nous* olacaktır.

Plotinos düşüncesinde “iç” ve “dış” kavramları oldukça teknik ve incelikli bir kullanıma sahiptir. Buna göre, belli bir açıdan Ruh bedenin içindedir, fakat Plotinos’un metafiziği açısından aslında beden Ruh’un içindedir; zira “prensip” (*arche-principle*), prensibi olduğu şeye sebeptir ve onu kapsar. Bu anlamda sebep olunan şey kendisini mümkün kılan prensibin içerisinde denmelidir.⁵ Daha da ötesi, *Nous*’a ulaşıldığında, yani *noetik* faaliyete erişildiğinde, kişi artık benlik olarak yarattığı şeyden tamamen uzaklaşır ve onu geride bırakır; aksi mümkün değildir, zira bu şekilde *noetik* faaliyet gerçekleşemez. Çünkü *noetik* faaliyetin doğası bütün belirlenimlerden uzak ve hiçbir şart ve koşula tabi olmayan bir yapıya sahiptir. Benlik ise tekil ruhların yaşamlarına aittir ve tam da bu tekillik (bütün olandan ayrı düşmüşlük) sebebiyle hayat bulabilmiş bir şeydir. Bu tekillik bütünü sadece çok küçük bir boyutunu ihtiva edebileceğinden, bu boyutun kendisi aşılması söz konusu bütünlüklü görüşe asla ulaşılamayacaktır. Söz konusu bu bütünlüklü görüş ise *noetik* faaliyetin kendisine tekabül eder.

Bu nokta Augustinus’un Plotinosçu “içe dönüş” kavramından faydalanma sürecinde çok önemli bir yer tutar. Augustinus’un da fark edeceği üzere, böylesi (Plotinosçu) bir Ruh kavrayışı ilahi olan ile dolaysız ve aracısız bir ilişkiyi mümkün kılar; dolayısıyla bu Ruh ilahi olanın bilgisine doğal bir süreç sonucunda erişebilecektir. Bu bilmek-bilgi doğaldır, zira bu yolculukta, ruhların kendi kaynaklarına (ve dolayısıyla bilgiye) yeniden ulaşmaları konusunda onlardan fazladan ve yeni engeller aşmaları istenmez. Başka bir deyişle, geliş yolu dönüş yolu ile aynıdır; sadece bu aynı yolun bu sefer geriye, kaynağa doğru yeniden aşılması söz konusudur. Değindiği gibi Plotinos’a göre Ruh kaynağını *Nous*’tan alır (ve *Nous* da kaynağını Bir-İyi’de bulur) ve Madde’ye açılır/düşer (descent). Ve Madde ile olan bağlarını

⁵ *Enn.* IV 3.22.5.

(yani ona olan arzu ve bağımlılıklarını) geride bıraktığında yeniden *Nous* ile bir olma yoluna girecektir. Fakat Augustinus için, bağlı bulunduğu Hristiyan öğretilerine paralel olarak, böylesi dolaysız bir buluşma ve kaynaşma mümkün değildir. Çünkü Ruh “yaratılmıştır” (yaratıktır-creature) ve ancak yaratıcısının onayı ve lütfu ile ilahi olma özelliğini kazanabilir. Dolayısıyla bilgelik de, yani ilahi olanın bilgisine ulaşmak da, yalnızca söz konusu onay ve lütfun gerçekleştiğinde var olabilecektir.

II.II. Plotinos Metafiziğine Genel Giriş

Plotinos’un metafiziği *hypostasis* olarak ortaya konan üç temel ilahi varlık üzerine kuruludur: Bir ya da İyi (*hen* ya da *agathon*), Akıl (*Nous*) ve Ruh (*psuche*). Fakat önemli bir nokta vardır ki o da “Varlık” isminin aslında bunlardan yalnızca bir tanesine gerçek anlamda yakıştırılabileceğidir. *Hen*-Bir (ya da İyi) Plotinos’a göre varlık değil, “varlık-ötesidir” (*epekeina tes ousias*).⁶ Bunun nedeni Plotinos’a göre bir şeyi mümkün kılan prensibin mümkün kıldığı şeyin altında veya içinde sınıflandırılmayacağıdır. Ve İyi (Bir) Varlık’ın kendisine sebebiyet veren unsur olduğundan, Bir “varlık-ötesi” olarak değerlendirilir. Plotinos bu düşüncesinin temelini her seferinde Platon’un *Devlet (Politeia)* diyalogunun 509b pasajına dayandırır. Bu pasajda Platon İyi’den (*agathon*) varlığı ve onun “bilinebilir olma” niteliğini mümkün kılan şey olarak bahseder ve bu nokta Plotinos için oldukça önemli ve belirleyici bir unsur olmuştur.

Ruh’a gelindiğinde ise, kuşkusuz *Nous*’ta ikamet eden ve tekil ruhların aşkın prensibi olarak o da “gerçek varlık” (*ousia te ontos*)⁷ kategorisine girer. Kuşkusuz burada bahsedilen, aşkın ya da Yüksek Ruh olarak adlandırılan Ruh’tur. Kainat Ruhu (*psuches pantos*), canlılar için hayat prensibi olan ruh (yani Doğa-*physis*) ve insan ruhları da dahil olmak üzere hiçbir tekil ruh mevcut halleriyle bu niteliğe sahip değildir. Plotinos’a göre, düşüncesinin ayırt edici

⁶ *Enn.* V 4.2.38.

⁷ *Enn.* I 1.8.10.

ve kendine has noktalarından biri olarak, ruhun söz konusu bu yüksek kısmı her daim *Nous*'tadır (dolayısıyla Ruh *Nous*'un içindedir); ve orayı hiç terk etmemiş ve maddi aleme yönelmemiştir.⁸ Bu sebeple de ona ulaşıldığında (sözü geçen ruhların bu ulaşma faaliyetini gerçekleştirmelerinin önünde hiçbir engel yoktur) *Nous*'a da ulaşılmış olur.

Aşkın Ruh burada cevherler (*eide*)⁹ ile birlikte ve onları tefekkür eder (*theoria-contemplation*). *Eide*, Plotinos'a göre, *Nous*'un kurucu içerikleridirler. Onlar en mükemmel manada birer düşünce nesnesi oldukları gibi, onları düşünen düşünceden farklı olmadıklarından, kendileri de bir düşünce (ya da düşünür) olarak ele alınırlar. Ve *Nous* bunlardan müteşekkildir. Yüksek Ruh'un da yegane faaliyeti bunları tefekkürden ibarettir. Fakat Ruh aynı zamanda fiziksel dünya ile iç içedir; hatta *Nous*'tan aldığı *logoi* (rasyonel kurucu prensipler-rational formative principles)¹⁰ ile ona hayat ve şekil verir; aksi takdirde mevcut olan yalnızca Madde'dir (*hyle*) ve bu üç ilahi gerçeklikten sonra gelen Madde aslında yaşamsız ve formsuz bir varlıktır; daha doğrusu, Plotinos'un deyişiyle, "varlık değildir" (non-being) ya da "yoktur"; yani var-olmayandır (*to me on*)¹¹. Bedensellik (corporeity) dahil tüm nitelikler ruh tarafından Madde'ye verilir ve böylece algılanabilir dünya oluşur. Tabii ki Plotinos burada bahsedilen unsuru aşkın Ruh'tan kesinlikle ayırır. Aşkın Ruh'tan gelen *Nous* kaynaklı *logoi*, *phusis* (yani yaşam-canlılık prensibi ruh) tarafından Madde'ye aktarılır ve algılanır dünyadaki tüm bu canlılık da bu ruhun, yani *phusis*'in, eseridir; hatta bir anlamda ta kendisidir, çünkü *phusis* maddi aleme mündemiçtir. Böylece Ruh bir anlamda yalnızca potansiyel olarak ilahidir ve gerçek-varlıktır, bir anlamda ise aşkın bir prensip (*arche*) olarak hep Varlık'ladır. Çünkü aşkın Yüksek Ruh, Plotinos'a göre, Madde ile hiçbir zaman bir ilişkiye girmemiştir ve hep *Nous*'tadır (bu anlamda Varlık'ladır); fakat bu durum söz konusu

⁸ *Enn.* IV 8.8.5.

⁹ Bundan sonra Cevher, Form ve de Idea çevirilerine karşılık Yunanca ifade korunacak ve kavram tekil olarak *eidōs* çoğul olarak ise *eide* şekline ifade edilecektir.

¹⁰ *Logos*, *logoi* kavramlarının "rasyonel kurucu prensipler (rational forming principles) olarak çevirisi için, bkz. Plotinos, *Enneads*, çev. A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press. 1966-1988.)

¹¹ *Enn.* I 8.3.5.

diğer ruhlar için kaynaklarına dönme deneyimini (yani aşkınlık faaliyetini) gerçekleştirdiklerinde söz konusudur. İlahi olan ile yeniden bütünleşme, tekil ruhlar için aşkın prensiplerine dönmeleri ile mümkün olur; zira yalnızca tekil ruhların aşkın prensibi olan Yüksek Ruh daimi olarak *Nous*'tadır; ve böylece daimi olarak ilahi bir unsurdur.

Nihai olarak elimizde gerçek anlamda “Varlık” diye nitelendirebileceğimiz tek alan *Nous* olarak ortaya çıkar. Hatta Plotinos’a göre Varlık ve Akıl, yani *Nous*, aynıdır ve ikisi de aynı anda Bir’den sudûr eden unsurun “içe dönüp” yeniden Bir’i tefekkürü ile oluşmuştur. Plotinos’a göre Bir’den, herhangi bir yaratma düşüncesi ya da tasavvuru olmaksızın, “kendiliğinden” bir taşma meydana gelir, ve sudûr etmek ile bu taşma ifadelendirilmeye çalışılır. Bu sudûr sonrasında ortaya çıkan unsur akılsal bir şey olduğundan, Bir ile tekrardan bir ve aynı olamasa da, tefekkür yolu ile ona yeniden dönmek ister. Bir’den akan unsur ancak tekrar tefekkür yolu ile Bir’e döndüğünde belirli bir içerik ve yapı kazanır. Bu içerikler ise *eide*'dir. Zira *eide*, düşüncenin düşünülebilir olana yönelmesi (bu anlamda Bir’den taşan ilk unsura yönelmesi) ve böylece düşünen ve düşünülenin birbirlerini mümkün kılarak *Nous*'u oluşturması sürecindeki düşünce içerikleri olan unsurları ifade eder. Zira bu yönelimin, ya da görüşün, ta kendisi *Nous*'tur¹² ve düşünce Bir’i ancak *eide* vasıtasıyla düşünebilir ve görebilir.

Ve bu Varlık ve akıl alanını da Plotinos “düşünülebilir alan” (*kozmon noeton* - intelligible realm)¹³ olarak tanımlar; *Nous* hem tek tek tüm *eidos* 'lardır, hem de topyekün bu alanın ta kendisidir. Zira Plotinos *Nous*'u “bir-çok” (*en polla* - one-many)¹⁴ olarak tanımlar. Yani *Nous hen*'in saf ve sonsuz basitliğine sahip değildir; fakat ondaki ayırım fiziksel dünya ya da Plotinos'un rasyonel-diskürsif ruh (*dianoia*) olarak tabir ettiği alanda olduğu gibi mekansal ya da zamansal bir ayırım da değildir. Bu ayırım en temel ilk varoluştur ve kökenini

¹² *Enn.* V 1.7.5.

¹³ *Enn.* IV 8. 3. 9.

¹⁴ *Enn.* V 4.1.22.

Platon'un *Sofist* diyalogundaki beş temel "genera'da" (*gene*) bulur.¹⁵ "Fark" (*eterotes* - difference) ile ayrı, "aynılık" (*tautotes* - sameness) ile aynı, "hareket" (*kinesis* - motion) ile harekette ve de sabitlik (*stasis* - rest) ile statiktirler. Ya da başka bir deyişle, *Nous* bu unsurların ilk kaynağıdır. Çünkü *Nous* Bir'in saf basitliğinden sonra ortaya çıkmış ilk unsur ve ilk çoğulluktur. O ilk Varlık'tır ve bu sebeple yaşamın tüm unsurları onda saf ve en temel halleri ile bulunur. *Nous* sonrası yaşam *Nous*'un bu içerik ve özelliklerinin gittikçe daha az sahil olan kopyalarıdır.

Bu süreçlerin nasıl oluştuğu (Bir'den *Nous*'a, *Nous*'tan Ruh'a, ve oradan da Madde'ye ve bedensel dünyaya) yalnız metafizik açıdan değil, genel olarak "içe dönüş" (*epistrophē*) kavramının Plotinos felsefesindeki yerinin anlamı açısından da çok önemlidir. Zira bu genel metafiziksel "içe dönüş" kavramı burada işlenen insanın "içe dönüş" eyleminin (*epistrophē pros heauton* - turn towards the self) kaynağıdır. Plotinos'un düşüncesinde, söz konusu gerçeklikler için, kaynaklarını buldukları gerçeklik onların prensibidir (*arche*); ve sebep oldukları gerçeklik içinse kendileri bir prensip konumundadır. Bir gerçeklik prensibi tarafından belirlenir; yani ona o prensip sebep olur ve söz konusu gerçeklik yaşam kaynağını o prensipten alır. Örneğin Bir'den sudûr eden (*proodos* - procession) unsur sudûr'u sonrası kaynağını yeniden arayarak içe döner ve onu tefekkür etmeye başlar; ki ancak bu anda, bu içe dönüş ve *theoria* sonrasında, ve bunun "dış" sonucu olarak, *Nous* ve *eide*, yani gerçek Akıl ve Varlık, oluşmuştur.

Plotinos *Nous*'tan bahsederken sürekli "gerçek-sahih" sıfatını ona yakıştırır; zira hem sıradan-günlük kullanımlarında, hem de felsefi tartışmaların önemli bir bölümünde "akılsal faaliyetlerden" ya da "var olan" şeylerden bahsedilirken işaret edilen şeyler, birincisi için, zihinsel alanda yürütülen mantıksal, dilsel ya da duyulara dayalı algısal faaliyetlerdir. Fakat Plotinos için *noetik* faaliyet (dolayısıyla da *Nous*'un kendisi) özel ve üst bir akılsal faaliyeti

¹⁵ Bkz. Platon, *Sofist*, 254d. Bu nokta son bölümde daha detaylı olarak incelenecektir.

işaret etmektedir. Bu sebeple Plotinos aklın sözü edilen daha alt seviyedeki faaliyet biçimlerinden burayı (yani *Nous*'u) ayırmak ister ve ondan “gerçek-sahih” akıl olarak söz eder. İkinci ifade için (yani “var olan” ya da “varlık” ifadeleri için) ise Plotinos yine benzeri bir hassasiyet gösterir. Ona göre Varlık, sözü edilen *noetik* alanla (yani *Nous* ile) bir ve aynı şeydir ve bu yüzden, algısal dünyada şahit olunan ve somut olarak temas ve iletişime geçilen unsurlardan söz konusu alanı ayırmak amacıyla Plotinos “gerçek Varlık” (*alethine ousia*)¹⁶ ifadesinde ısrar eder.

Dolayısıyla, Plotinos'u takip ederken “içerilik” ve “dışarılık” iki farklı şekilde algılanabilir hale gelir. Prensip, yukarıda belirtilen anlamlarda, sebep olduğunun içerisindedir: yani onun “aşkın hayat-prensibi” olarak. Fakat başka bir açıdan, mekansal ve zamansal anlamda bir içerilik söz konusu değildir. Örneğin, Bir *Nous*'un içindedir, fakat o “*noetik*” değildir; yani akılsal değildir ve bir bilgi nesnesi olamaz (yalnız tüm bilgi süreci tüketildiğinde ona erişilebilir). Tersine o *Nous*'un, ve diğer her şeyin, varlığını belirler. Böylelikle, aslında *Nous* Bir'in içindedir; ve diğer her şey Bir'in içindedir. Aynı metafiziksel mantık tüm gerçeklik seviyeleri için geçerlidir. Diğer bir deyişle: “Öncül olan sonra gelene hem mündemiç hem de aşkındır”¹⁷. Dolayısıyla Ruh'un gerçekliğini belirleyen *Nous*'tur; ve *Nous* onun aşkın prensibi olarak da Ruh'un içindedir. Lakin diğer bakış açısına göre Ruh kendisinin kökeni olması itibarıyla *Nous*'tadır. İşte bu kavramsal yapının Ruh ile beden ilişkisi seviyesinde de incelenmesi sonucunda Plotinos felsefesinin en ilginç kısımlarından birisi gözler önüne serilir. Buna göre, metafiziksel açıdan, ruhun bedenin içerisinde olmasından ziyade, beden ruhun içindedir. Bu içerme hem bedenin ruh tarafından mümkün kılınması anlamında bir metafiziksel mantığın getirdiği bir olgudur; hem de bedensel dünyadaki tüm canlılık hayat prensibi olan ruh (yani *Doğa-phusis*) tarafından gerçekleştirildiği için durum bu şekilde ifade edilir. Plotinos bu düşüncenin kökenini

¹⁶ *Enn.* IV 2.1.

¹⁷ Dominic J. O'Meara, “Hierarchical ordering of reality in Plotinos,” *Cambridge Companion to Plotinos* içinde, yay. haz. L.P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s.79. (çeviri bana ait).

Platon'un *Timaeus* diyalogunda¹⁸ bulur ve tüm *Enneadlar* boyunca bu pasajdan faydalanır. Platon *Timaeus* 36e'de Ruh'un ilk meydana geliş sürecini anlattıktan sonra maddi alemin nasıl onunla iç içe geçtiğini anlatır ve şöyle der:

Ruh onu memnun edecek bir şekli elde ettiğinde, ona bu şekli veren varlık, maddesel her şeyi ruhun *içerisinde* bina eder, ve bu ikisini merkezlerinden birbirlerine bağlamak suretiyle birleştirir.¹⁹

Burada Platon, ruhun varlığa gelişinden sonra bedensel olanın onun "içine" yerleştirildiğinden söz etmekte; ve bu anlamda da Plotinos'un ruhu bedeninde değil de bedeni ruhun içinde gören anlayışına bir altyapı sunmaktadır.

Her ne kadar ilk bakışta hiyerarşik görünse de Plotinos'un felsefesinin nihai amacı her seviyede bir "birliktir" (*henosis*). O'Meara'nın da belirttiği gibi, Plotinos'a atfedilen hiyerarşik düşünce aslen anakroniktir ve "ilk olarak M.S. altıncı yüzyıl başlarında, Proklusçu geç Yeniplatonculuktan epey etkilenmiş Hıristiyan yazar Sahte-Diyonisius tarafından ortaya atılmıştır".²⁰ Bu gerçeklik seviyelerinin ilişkisinin daha iyi bir kavranışı için (böylelikle hiyerarşik bir sistemin ötesindeki dinamik resmi görebilmek için) Plotinos'un "akış-sudûr" (*procession-prohodos*) ve "geri-dönüş" (*reversion-epistrophē*) kavramları incelenmelidir. Plotinos'un spesifik bir anlamda kullandığı "tefekkür" (*theoria-contemplation*) kavramı da bu bağlamda büyük bir önem kazanacaktır.

Plotinos'a göre Bir *Nous*'u ne yaratır ne de yapar. Aksine, spontan bir akış ve doğal bir hareket ile ondan bir "akılsal-düşünülebilir madde" (*intelligible matter*) ortaya çıkar.²¹ Ve yalnız bu varlık onu tefekkür ederek ilk prensibe "döndüğünde" (*epistrophē; conversion-reversion*) *Nous* ortaya çıkar. Bu tefekkürün "gördüğü" bakış Bir'in ya da İyi'nin kendisi kadar gerçek değildir, fakat onun çoğullaşmış (*multiplied*) bir versiyonudur. Bussanich bu bakışın sonucunu şöyle özetler:

¹⁸ Platon. *Timaeus*. 36d-e.

¹⁹ *ibid.* (çeviri ve italik bana ait).

²⁰ O'Meara. "Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus," s. 66. (çeviri bana ait)

²¹ *Enn.* II 4.4.5.

Bu parçalı bakışın mahsulleri şunlardır: (i) saf düşüncenin (*noesis*) fiili hale gelişi ve (ii) cevher ve varlıkların çoğulluğu.²²

Bu yeni alan ilk ve aslında (yukarıda belirtildiği gibi) bu ismi hak eden tek gerçek Varlık alanıdır: *Nous* Varlık ile aynıdır.²³ Bu tefekkür ile birlikte, belirtildiği gibi, *eide*'nin çoğul alanı oluşmuştur. Bu çoğulluk önemlidir zira Bir ya da İyi her şeyin kaynağı olarak kesin ve nihai (*apolytos*-absolute) basitlik ve birliktir. Her şey “bir şey” oluşunu, dolayısıyla bireysel “birliğini” Bir’e borçludur. Bu “bir şey” oluşun bütünlüğe ve birliğe işaret eden boyutu Bir’den kaynaklı bir durumdur; fakat yine bu “bir şey” oluşun tikel ve bireysel bir ayrı olma haline işaret eden boyutu ise Ruh’un Madde’ye temayülü kaynaklı bir durumdur. Yani, tüm şeyler, herhangi bir şey olarak, onları yekpare “bir şey” yapan “birlik” özelliğini Bir’den alırlar. Aksi halde hiçbir şey bir yekparelik arz edemez ve her şey dağınık bir halde bulunurdu. Fakat söz konusu bu tikel birlik hallerine en başta ihtiyaç duyulmasını sağlayan şey ise Ruh’un *Nous*’tan Madde’ye doğru temayülü ve Madde’yi kullanarak bedensel-algılanabilir dünyayı vücuda getirmesidir. Yoksa ilk başta, sadece Bir (İyi) halinde iken (ve belli bir anlamda *Nous* halinde iken de) zaten bedensel dünyadaki gibi tikellikler ve apayrı bir şey oluşuyla kendini ifade eden bireysellikler yoktur.

Bu anlamda, her çoğulluk birlikten, dolayısıyla Bir’den, biraz daha uzaklaşmak demektir. Ve her ne kadar “gerçek Varlık” olsa da, *Nous* da çoğulluğa tabiidir. Öncelikle *eide* “birlik içinde çokluk”²⁴ meydana getirir; ikinci olarak da, her ne kadar düşünce ve düşüncenin nesnesi burada bir ve aynı şey olsa da, bu kendini-düşünen (self-thinking) düşünce de bir ikilik (duality) içerir. *Nous* kendini düşünen akıl olarak tanımlanır;²⁵ zira yukarıda bahsi geçen Bir’den ayrılış ve tefekkür vasıtasıyla tekrar ona dönüş süreçlerinde *Nous*’un yaptığı şey kendisiyle özdeş olan düşünce içeriklerini (*eide*’yi) düşünmektir. *Nous* Bir’e ancak bu

²² John Bussanich, “Plotinus’s Metaphysics of the One,” *Cambridge Companion to Plotinus* içinde, yay. haz. L.P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s.52. (çeviri bana ait)

²³ *Enn.* III 2.1.20.

²⁴ *Enn.* V 4.1.22.

²⁵ *Enn.* V 3.6.5.

vesileyle ve bu şekilde yeniden dönebilir. Söz konusu olan özdeş içeriklerin düşünülmesi faaliyetidir ve bu faaliyet her ne kadar olabilecek en üst düzeyde ve en az çoğulluk ihtiva eden bir düşünme olsa da, Bir'in kendi saflık ve basitliğiyle aynı değildir. Bu sebeplerle Varlık Plotinos felsefesinde prensipte bir çoğulluğu (ilk çoğulluğu) işaret eder; dolayısıyla “birlik” (*henosis-unity*) Varlık'ın da ötesinde (*epekeina tes ousias*)²⁶ aranmalıdır.

Bu ilk çoğulluğun sonucu olarak Ruh ortaya çıkar; fakat yine yalnız kendini var eden prensibe tefekkür yolu ile “dönüş” gerçekleştiğinde bu tam olarak gerçekleşir. Her seferinde bir gerçeklik, kendi aşkın haliyle, prensibinin içinde ikamet eder ve aynı zamanda bir “iniş” (*descent*) gerçekleştirip başka bir gerçekliği belirler ve var eder. Dolayısıyla *Nous*, aşağıda anlatılacak olan, bir “iç faaliyet” olarak tefekkür vasıtasıyla kaynağı olan Bir'i düşünürken, *Nous*'un “dış faaliyeti” olarak ortaya onun muhteşemliğini tefekkür eden Ruh çıkar (ki bu tefekkür de Ruh'un “içe dönüşüdür”).

Madde için ise, son gerçeklik olarak, Plotinos artık bir “tefekkür” ve “içe dönüşün” mümkün olmadığını söyler. Bu manada, Plotinos Madde'yi bir varlık olarak da kabul etmez ve ona “var-olmayan” (*to me on*)²⁷ der. Çünkü Madde herhangi bir özelliği ve niteliği bulunmayan, tamamıyla bir yokluk halidir. Onda artık ne bir “içe dönüş” vasıtasıyla kaynağını tefekkür ediş vardır ne de (buna paralel olarak) ondan kaynaklanan yeni bir varlık zahir eder. Zira Plotinos'a göre yaratıcı ve üretici bir eyleme sahip olunabilmesi için söz konusu varlığın öncelikle bu iç tefekküre sahip olması gereklidir.

Yalnızca Ruh'a *Nous*'tan gelen *logoi* (rasyonel kurucu prensipler) vasıtası ile niteliksiz Madde bir şekil ve can kazanır, ve böylece bedenler ortaya çıkar. *Logoi*, yani rasyonel kurucu prensipler, hayat prensibi ruha (*physis*'e, yani Doğa'ya) aşkın Ruh vasıtasıyla *Nous*'tan gelen akılsal unsurlardır. Ve bunlar *Nous*'taki akılsal unsurların (yani *eide*'nin) imgeleri ya da eksik

²⁶ Plotinos tarafından *Enneadlar* boyunca sıkça referans verilen (ör. *Enn.* I 8.3.1.) *Devlet* 509b'den bir ifade. Bu konu çalışmanın “*Nous*” başlıklı kısmında incelenecektir.

²⁷ *Enn.* I 8.3.5.

kopyalarındırlar. Tüm bu hayat ve hareket olgularını gerçekleştiren, Ruh'un alt veçhelerinden biri olan Doğa'dır (*phusis*).

Doğa-*phusis* aşkın bir prensip olarak Ruh'un can ve hayat verici unsuru olarak adlandırılır. Madde ise ezeli ve ebedi olarak vardır; fakat yukarıda belirtildiği gibi onun bu varlığı "var-olmamak" anlamında, yani Varlık'tan tam anlamıyla bir "mahrumiyet" olarak anlaşılmalıdır. Onun bu sonsuz "niteliksizliği" de bu durum ile alakalıdır. Çünkü Madde bedenlerde algılanan niteliklerin hiçbirisine sahip değildir; aslında onun hiçbir niteliği yoktur. Örneğin "bedensellik" (*corporeity*) bir *logos*'tur ve Madde buna orijinal hali ile sahip olamaz. Bu "ebat" ve diğer tüm nitelikler için de geçerlidir. Plotinos bununla ilgili bir örnek verir ve şöyle der: "At uzaklaştıp gittiğinde, ebatı da onunla birlikte gider".²⁸ Bu şekilde Plotinos açık olarak "ebatın", atın fiziksel görüntüsünün bariz bir niteliği olarak, Madde tarafından verilmediğini, fakat bir *logos* (rasyonel kurucu prensip) olarak ruh tarafından (buradaki anlamıyla *phusis* tarafından) getirildiğini (ve tabii bunun da *phusis*'e, aşkın Ruh vesilesiyle, *Nous*'tan aktığını) öne sürer. Madde en fazla "insanların ateş elde etmek amacıyla güneşe doğru tuttıkları cilalanmış bir nesne"²⁹ olarak tanımlanabilir. Plotinos burada verdiği örnekte Madde'nin herhangi bir tanıma gelemeyeceğini, zira herhangi bir özelliği bulunmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla, eğer bir şeye benzetilebilecek olsaydı, Madde'nin parlak-cilalanmış bir nesneye benzetilebileceğini söylemektedir. Zira örnekteki bu parlatılmış nesne yalnızca başka ve daha asli bir şeyi (bu durumda ateşi) elde etmek, ona ulaşmak amacıyla kullanılan ve kendi başına bir niteliği ve önemi bulunmayan bir şeydir. Aynı şekilde, Plotinos'a göre, ruh da (burada hayat prensibi olarak *phusis*-Doğa) algılanabilir dünyayı meydana getirirken bunu tamamıyla niteliksiz Madde'ye *Nous*'tan akan *logoi* vasıtasıyla türlü nitelikler vererek yapmaktadır.

²⁸ *Enn.* III 6.16.15.

²⁹ *Enn.* III 6.14.5.

Emilsson yukarıda bahsedilen süreçleri Plotinos'un metafiziğinde iki türlü "aktivite" (*energeia*) tanımlayarak açıklar. "İkili faaliyet" (double activity) olarak tarif edilen bu süreçlere göre her bir "içe dönüş" bir "iç faaliyettir" (internal activity) ve yukarıda sözü edilen "prensibe dönüş yolu ile kendini var etme" süreci dışında, bu faaliyet ayrıca bir dış etkiye sebep olur.³⁰ Bu dış etki ilgili varlığın "dış faaliyetidir" (external activity). Önemli bir nokta ise, bir dış etkiye, yani bir "dış faaliyete", sebep olabilmek için ilgili şeyin "iç faaliyeti" tamamıyla kendine yönelik olmalıdır; ki bu da onun kendi kendine yeten, dışsal hiçbir unsur ile ilgilenmeyen bir şey olmasını gerektirir.³¹ Bu nokta şu şekilde özetlenebilir: eğer bir şeyden bir "dış faaliyet" ve bunun bir etkisi olarak başka bir unsur ortaya çıkacaksa, söz konusu şey öncelikle "kendinde" ya da kendine yetebilen bir şey olmalıdır. Dolayısıyla bu aşamada artık özel bir "yapım" ya da "yaratım" söz konusu olmayacak, doğal ve spontan bir akış bu varlığın kendine yönelik faaliyetinin bir etkisi olarak dışarı çıkacaktır. Gerçek bir faaliyet ya da "eylem" ancak bu şekilde zahir eder.

Metafizik seviyedeki bu faaliyet ve eylem çeşidi varlığın her alanında geçerliliğini korur. İlk olarak *Nous*, Bir'den akan varlığın "içe dönerek" Bir'i tefekkürü yolu ile ortaya çıktığından ve sahil anlamda tek Varlık olan *Nous* diğer her şeye sebep olduğundan, tüm algılanabilir ve düşünsel yaşam Bir'deki bu ilk taşma süreci sebebiyle ortaya çıkmıştır. Zira *Nous*'un faaliyetinin dış etkisi olan Ruh da "iç faaliyet" olarak kaynağını (*Nous*'u) tefekkür ederken (ve bir varlık olarak kendini gerçekleştirirken), bu faaliyetin sonucu olarak, bir alt veçhesi olan canlılık prensibi ruh olan *physis*-Doğa vasıtasıyla, kendinde hiçbir nitelik ve yaşam bulunmayan Madde'ye can ve nitelik verir. Ve böylece algılanabilir dünya oluşur. Belirtildiği üzere, Plotinos için şeylerin sahil faaliyetleri "iç faaliyetleridir". Bu vasıtayla şeyler kaynaklarını tefekkür ederek onlara dönmüş olurlar; ayrıca kendileri de ancak bu şekilde gerçekten var olurlar. "Dış faaliyet" yalnızca bir etkidir ve asıl (iç) faaliyetin bir

³⁰ Eyjolfur Kjalar Emilsson, "Plotinus on Act and Power," *The World as Active Power: Studies in the History of European Reason* içinde, yay. haz. Juhani Pietarinen & Valtteri Viljanen (Leiden: Brill, 2009), s.76.

³¹ *ibid.*

imgesidir. Dolayısıyla, meşgul olunması gereken ve aidiyet ilişkisi kurulması gereken şey, “dışsal faaliyet” yolu ile karşılaşılan (aslında sebep olunan ya da yaratılan) unsur değil, “içsel faaliyet” yolu ile karşılaşılan (kendisine sebep olan) şeydir.

Bu düşüncenin Ruh ile bedensel dünya arasındaki ilişki seviyesindeki izdüşümü çok önemlidir. Zira Plotinos’a göre Ruh kaynaklık ettiği, hayat verdiği ve kendisinin “dışsal faaliyeti” olan algılanabilir dünya ile değil, kendisine (Ruh’a) kaynaklık eden *Nous* ile bir aidiyet ilişkisi kurmalıdır. Bu durum bedensel dünyanın kötü oluşuyla alakalı olarak ortaya çıkan bir şey değildir. Fakat bedensel dünya Ruh’a göre (ona hayat verenin zaten Ruh olması sebebiyle) daha aşağı bir varlık olduğundan; ve burayla kurulacak bir aidiyet ilişkisinin tekil insan ruhlarının *Nous* ile kuracakları aidiyet ilişkisinden onları sürekli mahrum bırakacak olmasından dolayı böyledir.³²

Bunlar Plotinosçu metafiziğin yalnızca ana yapı taşlarıdır ve bazılarında burada derinlemesine yer verilemeyecektir. Lakin buradaki ana mesele açısından hatırlanması gereken en önemli husus şudur: Plotinos’un felsefesinde her şey (Madde hariç) “tefekkür” (*theoria*) eder. Bu önemlidir, zira bu *theoria* eylemi söz konusu tüm gerçeklik ve varlıkların kendilerini yaratmaları sürecinde en temel elementtir. *Theoria* vasıtası ile söz konusu gerçeklik asıl kaynağına ve prensibine “[geri]-dönerek” kendisini oluşturur. Aynı husus insan için de geçerli olacaktır. İnsan bir ruha sahiptir ve bu ruhun ana kaynağı, yani aşkın Ruh, *Nous*’ta bulunur ve orayı hiç terk etmemiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, yalnızca bu aşkın Ruh daimi olarak *Nous*’ta ikamet etse de, insan ruhu (ve diğer tüm tekil ruhlar) asıl evine dönmeyi başarabilir ve bunu ancak *theoria* - tefekkür yolu ile yapabilir. “Dönüş” (conversion) ya da “geri-dönüş” (reversion) hep bu bağlamda ele alınmalıdır. *Epistrophē*, yani kendi içine dönmekle bu ana prensiplere dönmek

³² *Enn.* IV 8.2.42.

işaret edilir. İşte burada incelenecek olan Plotinos felsefesinin bu boyutudur ve bunun için öncelikle onun Ruh kavramını daha detaylı incelemek gerekir.

II.III. Plotinos'ta Ruh Kavramı

Plotinos için Ruh, Bir ve *Nous*'tan sonra gelen üçüncü ilahi varlıktır. Dolayısıyla Ruh kaynağını *Nous*'ta bulur ve oradan ortaya çıkararak algılanabilir dünyayı meydana getirir. Bu anlamda Ruh söz konusu bu iki dünyanın (akılsal *Nous* ve algısal maddi alem) arasında bir pozisyona sahiptir ve algılanabilir dünya sahip olduğu tüm özellikleri Ruh aracılığı ile *Nous*'tan akan *logoi*, yani rasyonel kurucu prensipler vesilesi ile kazanır. Bu anlamda Ruh hem ilahi alanda, hem de maddi alemde bulunan ve faaliyet gösteren bir varlık olarak ortaya çıkar. Fakat Ruh, Plotinos'a göre, bir kısmı ile (aşkın Yüksek Ruh) hep *Nous*'tadır ve hiçbir zaman orayı terk edip maddi alem ile ilişkiye girmez. Algılanabilir dünyayı yaratan ve şekillendiren ruh Plotinos'un Doğa (*phusis*) adıyla ifade ettiği hayat prensibi ruhtur.³³ Yüksek Ruh ise her zaman akılsal alanda, yani *Nous*'tadır. Fakat ne Yüksek Ruh, ne hayat prensibi olan *phusis*, ne de tekil insan ruhları mekansal bir varoluşa sahip değildir. Yüksek Ruh zaten her daim akılsal alanda bulunduğu için bu söz konusu değildir. Fakat algısal dünya ile iç içe bulunan *phusis* ve tekil ruhlar için de mekansal bir belirlenim bulunmamaktadır ve hepsi “mekan-dışı” olarak tanımlanır.³⁴

Bir önceki bölümde ele alındığı üzere, Plotinos'ta bir üst gerçeklik diğerini “belirler”. Dolayısıyla, buna göre, herhangi bir gerçekliğin ya da varlığın onu mümkün kılan prensibini, yani onun sebebini, aramak niyetinde olduğunda bunun söz konusu gerçekliğin kendi alanında bulunması mümkün değildir ve böylesi bir uğraş beyhudedir. Yapılması gereken şey söz konusu prensibi bir üst gerçeklik seviyesinde ve alanında aramaktır. Örneğin Ruh daha alt (inferior) gerçekliğin, yani maddi alemin mümkün olmasını sağlayan prensiptir. Ruh bedensel

³³ *Enn.* III 8.1.5.

³⁴ *Enn.* IV 3.2.

varlıklarda onların prensibi olarak bulunur, böylelikle onlar Ruh'tan belli bir ölçüde faydalanmış, ona iştirak etmiş ve böylece de “canlanmış” (yani ruhlanmış) olurlar. Çünkü canlılık ve hayat prensibi olma özelliği aşkın Ruh'un bir alt veçhesi olan *phusis*'e, yani Doğa'ya aittir. Kişinin algılanabilir dünyada çevresinde gördüğü ve algıladığı tüm canlılık, renk, şekil ve diğer niteliksel özellikler Doğa'nın Madde üzerinde etki ederek ortaya çıkardığı şeylerdir. Doğa bunu *Nous* kaynaklı *logoi*, yani “rasyonel kurucu prensipler” vesilesiyle yapabilmektedir. Bu anlamda, yani Doğa kavramının Ruh'un bir kısmı ya da seviyesine denk gelmesi sebebiyle, canlılık ve yaşam ihtiva eden her şey Ruh'a iştirak etmiş ve “ruhlanmış” olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla, belirtildiği gibi, bunun ruhun onların “içinde” bulunduğu anlamına geldiği metafiziksel açıdan doğru değildir; yani ruh onlarda mekansal bir bağlamda bulunmaz. Eğer böyle olsaydı ruh “mekansal” bir bağlamda ele alınmış olurdu ve bu tam da onun doğasına (Plotinosçu anlamda) ters olan bir şeyi ona atfetmek manasına gelirdi; zira o ilk olarak “mekan-dışı” olmakla tanımlanmıştı.³⁵

Sonuç olarak Ruh'un maddi alemde şeylerin belirleyici (onları mümkün kılan) prensipleri olarak “içlerinde” olduğunu söylemek doğru, fakat onların bir “parçası” ya da “merkezi” olarak içlerinde bulunduğunu söylemek yanlış olacaktır. Böylelikle, Plotinos'un metafiziksel öncelik mantığına göre, beden Ruhun içindedir; ve genel bir ifadeyle, alt gerçeklik üst gerçekliğin içerisinde: Ruh *Nous*'ta, *Nous* da İyi'dedir; İyi ise en temel prensip olarak her şeyin içindedir ve her şey de onun içindedir. *Ennead* IV. 3.22.'de Plotinos Ruh ile beden ilişkisini ışığın havada bulunması üzerinden bir benzetme yaparak anlatır ve bu benzetmesini Plato'nun *Timaeus* 36d-e'de Ruh üzerine söyledikleriyle destekler:

Böylece bu noktada da haklı bir şekilde denebilir ki ışığın havada mevcut bulunmasından ziyade hava ışıktaki mevcut bulunur. İşte bu yüzden Platon haklı bir şekilde, kainattan bahsederken, ruhu bedenine içine yerleştirmeyi, fakat bedeni ruhun içine yerleştirir. Ve aynı zamanda der ki, ruhun belli bir kısmında beden var iken belli bir kısmında ise bedensel herhangi bir şey yoktur...³⁶

³⁵ *Enn.* IV 3.2.

³⁶ *Enn.* IV 3.22.5.

Daha önce belirtildiği gibi, Plotinos'a göre Ruh farklı kısımlardan oluşur. Aşkın Ruh daima kendi kaynağında, yani *Nous*'ta ikamet eder. Fakat aynı zamanda bir "inmiş" (descended) ruh vardır ki (yani *phusis*-Doğa) dünyaya can-hayat verip onu idare eden de budur. Bunlar ve diğer bazı spesifik Ruh kavramı kullanımları için Emilsson'un yaptığı özet gayet faydalıdır:

Plotinos'un geleneksel (ortodoks) görüşüne göre ruhun en azından dört farklı çeşidi birbirinden ayırt edilmelidir. İlk olarak bir aşkın ruh vardır ki bu ruh herhangi tikel bir şeyin (ne kainatın ne de bireylerin) ruhu değildir ve bu ruhun akılsal alanda ikamet ettiği belirtilir. Her ne kadar bu ruh, varsayımsal olarak, ontolojik açıdan Akıl'dan [yani *Nous*'tan] sonra ve aşağı bir şey olsa da, içsel özellikleri (properties) bakımından bunların ne anlamda farklılaştıkları tam olarak net değildir: zira ikisi de saf akılsal faaliyet yürütmektedir. . . İkinci olarak Kainat-Ruhu vardır ve algılanabilir evrenin yaşamsal faaliyetinden sorumludur. . . Üçüncü olarak Doğa ya da yaşamsal/nebati (vegetative) ruh vardır, ve bu ruh evrene mündemiçtir. . . Son olarak ise bireysel ruhlar bulunur ve Plotinos bunlardan genellikle *hai hemeteraipsychai*, yani "bizim ruhumuz" olarak bahseder.³⁷

Sözü edilen Kainat Ruhu (*psuches panthos*) Plotinos düşüncesinde, tıpkı yukarıda alıntılanan Platon'un *Timaeus* pasajında olduğu gibi, tüm maddi alemin içinde yer aldığı ruhtur. Doğa (*phusis*) ise maddi aleme mündemiç bir şekilde, oradaki tüm canlılık ve yaşamsal faaliyetleri mümkün kılan ruhtur. Belirtilmesi gerekir ki, Plotinos düşüncesinde tekil ruhlar her ne kadar kendi başlarına ve ayrı birer varlık olarak resmedilseler de, tüm evrenin içinde bulunduğu Kainat Ruhu'ndan tam manasıyla ayrı ve farklı değildir.³⁸ Ve eğer bu ruhsal özdeşlik fark edilebilirse, kişi kendi ruhunun Kainat Ruhu ile bir ve aynı olduğunu kavrayacaktır. Dolayısıyla bunlar arasında bir hiyerarşi ya da üstünlük ilişkisi yoktur. Prenispteki üstünlük yalnızca Yüksek Ruh'a aittir, zira o diğer üç tür ruhun da aşkın prensibidir ve her daim *Nous*'ta, *Nous*'u tefekkür halindedir.

Bu çalışmada daha sıklıkla ilgilenilecek ana iki unsur aşkın Yüksek Ruh ve tekil insan ruhu olacaktır. Zira bu iki unsur Plotinos'un "içsellik" (interiority) kavramı açısından hayati önem taşımaktadır.

³⁷ Eyjolfur Kjalur Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s.24.

³⁸ *Enn.* IV 8.3.5.

II.III.I. Yüksek ve Alçak Ruh

Yukarıda belirtildiği gibi, bir varlık seviyesinin kendi “iç faaliyeti” olarak gerçekleştirdiği onu mümkün kılan prensibe dönüş eylemi bir “dış faaliyet” ve dış etki yaratır. Buna göre, *Nous*’a dönerek onu tefekkür etmek olan “iç faaliyetin” “dışsal” bir sonucu ve etkisi olarak Ruh’un bir kısmı gelir ve Madde’yi aydınlatır ve bedensel dünya oluşur (böylelikle beden Ruh’un bir kısmına “iştirak” etmiş olur, ve böylece “canlanır”). Fakat söylenildiği gibi, Ruh’un başka bir kısmı, yani Yüksek Ruh, bedensel dünya ile hiçbir zaman doğrudan bir ilişkiye girmez; kuşkusuz Plotinos’a göre bu aşkın Ruh fiziksel doğadaki *logoi*’nin, yani rasyonel kurucu prensiplerin, kaynağıdır ve böylece algıladığımız şekliyle maddi dünyanın sebebidir; fakat bu “can verme” (animate) eylemini o dolaysız olarak yapmamaktadır. Zira yukarıda değinildiği gibi, söz konusu bu faaliyeti gerçekleştiren Ruh’un alt veçhelerinden birisi olan *phusis*, yani Doğa’dır. Algılanabilir dünyaya mündemiç olan *phusis*, aynı zamanda onu meydana getiren unsurdur. Dolayısıyla, böylece Yüksek Ruh *Nous*’taki akılsal faaliyetini hiçbir duraklama ya da bölünme olmaksızın devam ettirmiş olur.

Plotinos bu yüksek kısmı “bölünmez” (*ameriston* - indivisible), alçak kısmı ise “bölünebilir” (*meriston* - divisible) olarak nitelendirir.³⁹ *Ameriston* olarak nitelendirilen üst kısım “akılsal faaliyetlerden” sorumludur; *meriston* olarak sıfatlandırılan aşağı kısım ise beden ile temas halinde olan kısımdır ve zaten bu sebeple, yani algı sürecinin parçalanmış yaşamına tabii olduğu için, *meriston* yani “bölünebilir” olarak sıfatlandırılmıştır.⁴⁰ Fakat bu durumun sebebi aslında Madde değildir (belirtildiği üzere Madde Plotinos için bir “hiç” ya da “varlık-dışı” (non-being) bir şeydir). Tersine, bu “parçalı” yaşam aşağı ruhun tipik işleyiş ve eylem biçimi kaynaklıdır. Yüksek Ruh’un “sezgisel” (intuitive) eylemlerine (çünkü bu aşkın Ruh sahih (genuine) bilgi nesnelere, yani *Nous*’taki *eide*’ye sahiptir) karşılık aşağı ruh nesnelere asla tam manasıyla kavrayamaz; zira algı “dışsal” verilerin işlenmesi sürecini

³⁹ *Enn.* IV 3.19.1.

⁴⁰ *ibid.*

ifade eder. Ve Plotinos'a göre "dışsallığı" işaret eden hiçbir işlem ya da süreç "sahih" bir birleşmeye ulaşamaz; böylelikle aslında daima arayışında olduğu "aynılık" (identity) ve birlik durumunu sürekli kaçıır.⁴¹

Yukarıda belirtildiği gibi, Ruh kaynağını *Nous*'ta bulur. Fakat o aynı zamanda *Nous*'tan ayrılarak (aşkın-yüksek kısmı hariç) Madde'ye doğru bir temayül göstermiş ve Madde'ye *Nous*'tan aldığı *logoi* ile hayat ve biçim vermiştir. Plotinos'a göre aslında tam da bu noktada Ruh'un "bölünebilir" ve "ayrılabilir" karakteri ortaya çıkmış durumdadır.⁴² Zira ilk "ayrılık" ve "bölünme" *Nous*'tan çıkış ve Madde'ye yöneliştir. Böylelikle, aslında (*Nous*'taki haliyle) "bölünmez" ve "ayrılmaz" (*adiakritos*) bir yapıya sahip olan Ruh, Madde'ye doğru hareket ettiğinde (Yüksek Ruh adı verilen kısım hariç olarak) *Nous*'a has olan her daim "bölünmez" ve "ayrılmaz" olma özelliğinden de feragat eder ve Plotinos'un tabiriyle, "bedensel alanda bölünebilir" olarak ifadelendirilebilecek bir nitelik kazanır.⁴³

Fakat Plotinos'a göre Ruh her ne kadar bedensel alana indikçe "bölünebilir" bir özellik kazansa da, o yine de tam olarak "bölünebilir" bir doğaya sahip olarak nitelendirilemez. Bunun birinci nedeni, bahsi geçen Yüksek Ruh adı verilen kısmın *Nous*'u hiç terk etmemesi, ve böylece de her daim "bölünemez" olma özelliğini korumasıdır. Bunun yanı sıra, ikinci neden olarak, Plotinos'a göre, Ruh'un bedenle temasa geçen kısımları da tam olarak, yani mekansal anlamda, bir "bölünebilir" olma özelliğini taşımazlar. Ruh bedende bulunduğu, onun her bir parçasına dağılır; fakat bunu söz konusu her bir parçada yekpare bir şekilde bulunarak yapar. Dolayısıyla o, Plotinos'un deyimiyle, "bölünmez bir biçimde bölünmüş" (*ameristos merizetai*) olarak anlatılabilir.⁴⁴

Yine de ruh artık *Nous*'ta (ve Yüksek Ruh'ta) bulunan, nesnelere bir kerede ve hep beraber sahip olma özelliğinden mahrumdur. Zira söz konusu bu *noetik* özellik ilgili

⁴¹ *Enn.* IV 8.4.10.

⁴² *Enn.* IV 2.10.

⁴³ *ibid.*

⁴⁴ *ibid.*

nesnelerin “içeride” aranıp bulunması sonucunda mümkün olmaktadır ve bu sebeple *Nous* kendi kendine yeten, ilgili nesnelere “dışarıda” aramayan bir varlıktır. Ruh ise yeniden sahip olmak istediği bütünlüğü “dışarıda” ve kendinden “başka” şeylerde aramak suretiyle devamlı bir nesneden bir nesneye, bir ihtiyaçtan başka bir ihtiyaca koşar. Bu bağlamda ruhun yapması gereken asli şey kaynağına dönmektir ve bunu “kendine dönerek” (ve “dış-başka” şeylerin peşinde koşmayı bırakarak) yapabilir.

Bu noktada, “biz” (*hēmeis*) ifadesinin manası sorunu öne çıkar. Sözü edilen kısımlardan insan ruhu tam olarak hangisine aittir? Plotinos’a göre “biz” (mevcut durumumuzda) onun *dianoia*, yani “diskürsif akıl” olarak tabir ettiği kısımla aidiyet kurmuşuzdur. *Dianoia*, yukarıda bahsedilen aşağı ruh ile Yüksek Ruh arasında kalan bir faaliyettir ve her ne kadar sadece algı vasıtasıyla edinilen verilerle yetinirse de, *Nous*’tan gelen unsurları da Yüksek Ruh’un yaptığı gibi bir bütün olarak kavrayamaz ve onları zaman mefhumu ile böler.⁴⁵ Plotinos’un “biz” (*hēmeis*) kelimesini vurgularken işaret ettiği şey işte bu hal ve etkinliktir; yani mevcut halimiz, “biz”, *dianoetik* faaliyet ve algı ile belirlenmektedir; ve biz de bu hal ve etkinliklere kesin bir aidiyet geliştirmişizdir. Fakat Plotinos’un *Ennead* V 3.3.35’te de belirttiği gibi, Ruh’un bir de “saf kısmı” vardır ki bu da yukarıda bahsi geçen Yüksek Ruh denilen ve *Nous*’ta daimi olarak ikamet eden kısımdır. Fakat önemli olan nokta şudur ki, “biz” henüz, yani mevcut halimizle, bu seviyeye ait değilizdir. Fakat aşağıda da inceleneceği gibi, aslında “gerçek benliğimiz” oradadır. Bu potansiyel varoluş faal hale getirilmesi gereken bir hedeftir.

Tüm bu ayrımlarla ilgili olarak en önemli şey, her bir seviyenin getirdiği ilgili etkinlik ve faaliyet tarzlarıdır. Bu faaliyetler sırasıyla *noesis* ve *dianoia*’dır (ikincisi *Enneadlar*’da *logismos* olarak da geçer).⁴⁶ *Nous* seviyesinde düşünce eylemi *noesis*’tir ve yalnızca bu, Plotinos’a göre, sahil (genunie) düşünce eylemidir. Ruh seviyesinde düşünce faaliyeti

⁴⁵ *Enn.* V 1.4.15.

⁴⁶ *Enn.* V 3.4.15.

dianoia ya da *logismos*, yani diskürsif akıl ya da rasyonel-çıkarımsal akıl olarak adlandırılır. Gerçeklik seviyelerindeki ayrımı belirleyen bu faaliyetlerin kendileri olduğundan bunlara daha detaylı olarak bakmak gereklidir. Ve bu bakış Plotinos'un diskürsif ve diskürsif-olmayan (non-discursive) faaliyetlerden ne kastettiğini görmek yolu ile yapılacaktır.

II.III.II. Diskürsif ve Diskürsif-Olmayan Düşünce

Dianoia (ilgili faaliyetin ismi *dianoesis*) ve *Nous* (faaliyetinin ismi *noesis*) terimlerinin ikisi de kaynaklarını Platon'un *Devlet* diyalogunun beşinci kitabındaki "bölünmüş çizgi" (divided line) metaforunda bulurlar. Metaforda çizginin üstte kalan kısmında Platon iki faaliyet alanı belirtir. Bunlardan birincisi *dianoia*, diğeri de *noesis*'tir. Diyalogtaki ifadelere göre anlarız ki *noesis*, bir faaliyet olarak, *eide*'nin doğrudan-dolaysız sezgisi (intuition) ile alakalıdır. *Dianoia* alanında ise böylesi dolaysız bir faaliyetten ziyade "önergeler" (*protaseis-propositions*) ve "ön kabuller" (*axiomata-axioms*) ile işe başlanır ve çeşitli "çıkarımlar" (inferences) ile faaliyet sonuçlandırılmaya çalışılır.

Plotinos'un düşünce yapısında bu unsurlar ve ilgili ayırım hayati bir yer tutmaktadır. Ona göre *noetik* faaliyetin, yani *noesis*'in, karakteri şu şekilde ifade edilebilir: "kendine ait olanı ve kendi içinde olanı gözlemlemek."⁴⁷ Bu, bilgi nesnesinin dolaysız ve doğrudan bir kavranışını işaret eder. Aslında bu aşamada tam anlamıyla bir özne ve nesne ayırımından bahsedilemez (her ne kadar, yukarıda da belirtildiği gibi, Plotinos bu alana tam bir "safılık" ve "birlik" de atfetmekten kaçınıp, *Nous*'u "bir ve çok" ya da "birlikte çokluk" olarak adlandırsa da); zira *Nous* yalnızca kendine ait olanı düşünür ve asla kendi "dışında" bir şeyi düşünmez. O hiçbir şey aramamaktadır, sadece "sahiptir."⁴⁸ Dolayısıyla *Nous* "kendi kendini düşünenidir" (self-thinking). İşte *Nous*'un bu "kendini düşünme" özelliği bu çalışma açısından çok önemlidir; çünkü bir sonraki bölümde işleneceği gibi Plotinos, Platoncu ve Aristotelesçi

⁴⁷ *ibid.*

⁴⁸ *Enn.* V.3.4.15

geleneklerden faydalanarak bu noktada kendine özgü bir düşünce geliştirir ve bu düşünce insanın *Nous* ve ilahi olan ile aidiyet ilişkisi açısından Plotinos için hayati önem arz eder. Kısaca belirtmek gerekirse Plotinos insan ruhunun aşkın ve üst kısmının *Nous* ile aidiyet ilişkisini *Nous*'un daimi “kendine ait olma” (self-identity) ilkesi suretiyle temellendirecektir.

Yukarıda belirtilen unsurlar *dianoia* için aynı değildir. *Dianoia* Plotinos tarafından “diskürsif akıl ve rasyonalite” olarak nitelendirilir.⁴⁹ Plotinos aynı zamanda *logismos* (ya da *psuche logike*, yani rasyonel ruh) ifadesini de kullanır.⁵⁰ *Dianoia* alanında belirleyici olan özellik “dışarıda” olan nesnelerin kavranmasına çalışılması ve bu faaliyetin sürekli hareket ve zaman unsurları içerisinde meydana gelmesidir. Bilgi söz konusu olduğunda ise *dianoia* için özne ve nesne ayrımı doğal ve kaçınılmazdır. Plotinos *noesis* ve *dianoesis* farkını ruhun zaman mefhumu ile olan ilişkisi ve *Nous*'un nesnesine daimi-sonsuz olarak sahip olması üzerinden anlatır:

Dolayısıyla *Nous*'taki her şey onun tümüyle mükemmel olması için mükemmeldir ve içinde mükemmel olmayan hiçbir şey ve düşünmeyen hiçbir şey bulunmaz; fakat o arayarak değil, sahip olarak düşünür. Onun kutsallığı edinilmiş bir şey değildir, fakat her şey sonsuzluktadır, ve zaman bunu kopyalar . . . Zira Ruh'un etrafında şeyler birbirlerini takiben, sırayla ortaya çıkarlar: şimdi Sokrates, sonra bir at, her zaman tekil bir gerçeklik; lakin *Nous* her şeydir.⁵¹

Belirtildiği gibi Plotinos burada rasyonel ruhun diskürsif karakterini onun zamansal yapısı üzerinden açıklar. Ruh şeyleri “bিরer birer” algılamaktadır; yani *Nous*'taki gibi tek bir kerede bir kavrayış söz konusu değildir. Ve Plotinos'a göre bu diskürsif akıl “bizim şu an olduğumuz şeydir”.⁵² Çünkü “biz-hēmeis” *Nous*'un değişmez alanı ile sürekli değişimin alanı olan maddi dünyanın tam arasındayızdır. Ruh tabiatı itibariyle tam da bu iki alan arasındaki bağı ve ilişkiyi oluşturan varlıktır: o *Nous* tarafından aydınlanır ve kendisi de Madde'yi aydınlatır. Ve *dianoetik* faaliyet karakteristik olarak ruha (daha doğrusu, daha önce belirtildiği

⁴⁹ *ibid.*

⁵⁰ *Enn.* V 9.7.2.

⁵¹ *Enn.* V 1.4.15.

⁵² *Enn.* V 3.3.35.

gibi, bireysel yani aşağı ruha) aittir ve onu tanımlar. Plotinos insanın Ruh'un bu kısmı ile olan ilişkisini şu şekilde anlatır:

Nasıl ki algı faaliyetleri aşağı tarafta cereyan etmekteyse, *Nous*'un faaliyetleri de üst tarafta cereyan etmektedir. Biz ise buyuzdur, yani ruhun temel parçası; biri daha iyi, diğeri daha aşağı olan iki güç arasında bir yerdeyizdir: aşağı olan algı faaliyetleridir, iyi olan ise *Nous*'un faaliyetleridir.⁵³

Enneadlar'ın başka bir kitabında ise rasyonel ruhun çalışma biçimini Plotinos *mutoi* (*mithos*) ve *logoi* kavramları üzerinden bir benzetme ile anlatır. Bu benzetmeye göre belli şeyleri açıklamak ve aktarmak amacıyla mitler aktardıkları şeyleri (olayları, kişileri, vs.) zaman mefhumu vasıtasıyla parçalayarak ve ayırarak anlatırlar. Ve bu anlatılarda asıl hallerinde birbirleriyle aynı olan, veya beraber var olan, şeyler birbirlerinden ayrı ve farklıymış gibi aktarılır. Aynı minvalde, Plotinos'a göre, rasyonel söylem de benzer ayırım ve parçalamayı yapmak ve aslında bir "oluşma" ya da "ortaya çıkışları" (*genesis-generation*) hiç olmamış şeyleri oluşma, gelişme ve tükenme gibi hallerde resmetmektedir.⁵⁴ Bu "resmetmek" veya "imaj" haline getirmek burada önemli bir noktadır; zira denilebilir ki ruh Plotinos'a göre bunu yapmak zorunda kalır, çünkü varoluş kaynağı olan *Nous*'taki varlıkları (yani *eide*'yi) orijinal hallerinde kavrayamadığından, temsil (*representation*) yolu ile bu varlıklardan gelen kaynakların ancak imajları ile iş görür ve diskürsif akıl yürütme ile bir nesneden diğerine doğru hareket eder. Dolayısıyla, başka bir deyişle, onlara kendinde sahip değildir ve bu sebeple daimi olarak (onları) arayış halindedir. Yine denilebilir ki, bu arayış mefhumunun kendisi aslında sorunlu olan tabloyu gözler önüne seren şeydir; zira *eidos* Plotinos felsefesinde arayarak ve bir şeyden diğerine koşup durarak bulunup kavranabilecek bir varlık olarak görünmez. O ancak katıksız bir özdeşlik ve aidiyet üzerinden görülüp kavranabilecek bir şey olarak resmedilir ve daha önce de belirtildiği gibi, bu özdeşliğin ve görüşün ana şartı mevzu bahis varlığın "dış" değil "iç" bir unsur olmasıdır.

⁵³ *Enn.* V 3.3.40.

⁵⁴ *Enn.* III 5.8.30.

Sonuç olarak bu iki çeşit akılsal faaliyet Plotinos felsefesinde hayati bir yer tutar. Plotinos *dianoia* seviyesini ele alırken Platon'un bahsettiği matematiksel ve geometrik nitelikler üzerinde pek durmaz. *Dianoia* genel olarak yukarıda bahsedilen özellikleriyle “çıkarımsal akıl” olarak kullanılır ve bu olumsuz bir anlamı işaret eder. Yalnızca *noetik* faaliyet ile bilgiye erişilebilir çünkü bilginin tek alanı *Nous*'tur ve ilgili faaliyet de *noesis*'tir. Böylelikle düşünce denilen mefhum gerçek amacına, yani bilgiye ulaşabilmek için “diskürsif-olmayan” (non-discursive) ve “önermesel-olmayan” (non-propositional) hale erişebilmelidir.

İncelenen bu iki düşünsel faaliyet biçimi üzerine Plotinos çalışmalarında önemli bir tartışma yer almıştır ve konunun ehemmiyet ve mahiyetini göstermesi için bunun aktarımı değerlidir. Richard Sorabji konuyla ilgili makalesinde⁵⁵ Plotinos'ta ve genel olarak Antik Yunan felsefesinde, “diskürsif-olmayan” karakterde bir düşünce şekli bulunması iddialarına (genel itibariyle A.C. Lloyd tarafından dile getirilen tezi eleştirerek)⁵⁶ karşı çıkar. Sorabji, A.C. Lloyd özelinde gerçekleşen “diskürsif-olmayan” düşünce atıflarının, yani özetle, “diskürsif olmayan düşüncenin hiçbir karmaşıklık-çokluk içermediği, ve böylece (ikinci olarak) önermelerle alakalı olmadığı, çünkü bunların karmaşıklık-çokluk içerdiği. . .”⁵⁷ ifadelerinin işaret ettiği noktaların, Plotinos'ta Bir ile gerçekleşen birleşme deneyimi seviyesine ait olduğunu ve söz konusu deneyimin açıkça *Nous*'tan farklı ve ötede gerçekleştiğini ifade eder. Sorabji devam eder ve Plotinos'ta *Nous* seviyesinde de bir “karmaşık yapı'nın (complexity)” mevcut olduğunu ve bu akılsal nesnelere “karmaşık yapısının” mevcudiyeti sebebiyle de “önermesel” (propositional) düşüncenin var olmak zorunda olduğunu söyler.

⁵⁵ Richard Sorabji, “Myths About Non-propositional Thought,” *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen* içinde, yay. haz. Malcolm Schofield & Martha Craven Nussbaum (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

⁵⁶ A.C. Lloyd, “Non-discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy,” *Proceedings of the Aristotelian Society Vol.70*, içinde (The Aristotelian Society, 1969, 1970).

⁵⁷ Sorabji, “Myths About Non-propositional Thought,” s. 310.

Sorabji'nin bu tezi büyük önem arz eder zira bu sayede bir kez daha Plotinos için *Nous*, ve dolayısıyla sahih düşünce ve Varlık, ötesinde de bir prensip olduğu hatırlanır. Daha önce belirtildiği gibi “saflik” ve “basitlik” (simplicity) Bir'e ya da İyi'ye aittir ve *Nous* ilk çoğulluktur. Belirtildiği üzere, bu sebeple Plotinos *Nous*'u “bir-çok” (*en polla*) olarak isimlendirmiştir. Fakat aynı derecede ehemmiyete sahip bir nokta daha vardır ki, o da düşünceden de öte bir gerçeklik işaret etmenin, söz konusu sahih düşünce faaliyetinin (*noesis*'in) “diskürsif” olması zorunluluğunu getirmeyebileceğidir. Bir sonraki bölümde daha detaylı inceleneceği üzere, “çokluk içinde birlik” olarak tabir edilen *Nous*'taki ayrımlar, *dianoia* seviyesindeki parçalılıktan farklı olarak prensiptedirler ve zamansal bir ayrım içermezler (Platon'un *Sofist* diyalogundaki beş “genera” vasıtası ile hem ayrı hem birdirler). (Bunun için bkz. Bölüm II.IV.III.I.)

Yine de Sorabji'nin işaret ettiği nokta Plotinos düşüncesindeki ince zorluk noktalarından biridir. Plotinos'un kendinden önceki bir çok Platoncu felsefecinin durduğu ve son ilke olarak aktardığı *Nous* seviyesi ile yetinmeyişi ve sonsuz ve saf bir “basitlik” arayışı; ayrıca özne ve nesne artık bir olsa da bu en sahih düşünme faaliyetinin bile prensipte bir ikilik ihtiva etmesinden dolayı İyi'yi aklın bu en üst ve sahih halinden bile öteye (*epekeina noeseos*) koyması ve *Nous*'u Varlık'a denk tuttuğundan, Varlık'tan da öteye (*epekeina ton onton*)⁵⁸ koyması manidardır. Fakat buradaki tartışma özelinde bakıldığında, bu gerçek Plotinos'ta “diskürsif-olmayan” düşünce diye bir mefhumun olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla, değerlendirilmesi ve belirtilmesi gereken asıl unsur Plotinos felsefesinde sahih, “diskürsif-olmayan” bir düşünmenin yokluğundan ziyade, bunun var olduğu, fakat İyi ile olan birliktelik deneyiminin böylesi bir düşüncenin dahi ötesinde olduğu gerçeğidir. Başka bir deyişle, Plotinos açık şekilde *Nous*'un faaliyetlerinin “diskürsif-olmayan” bir yapıda olduğunu belirtir ve bu özelliğin *noetik* faaliyetin temel karakteri olduğunu söyler. Fakat Bir'in deneyimi

⁵⁸ *Enn.* I 8.3.1.

Nous'tan ve dolayısıyla *noetik* faaliyetten de ötede olduğundan, Bir'in alanında artık ("diskürsif" ya da "diskürsif-olmayan") herhangi bir düşünce deneyimi yoktur.

Bu noktada belirtilmesi gereken önemli noktalardan bir tanesi Platon'un kendi düşüncesinde de İyi'nin varlığı ve bilgiyi mümkün kılan unsur olarak ele aldığı görüşüdür. Özellikle bu çalışmada Plotinos bağlamında önemli yer tutan *Devlet* 509B pasajı buna en önemli örnektir. Fakat Plotinosçu bağlamda İyi'nin ya da Bir'in söz konusu varlık ve bilgiyi mümkün kılması olgusu dışında mevcut olan şey Plotinos'un İyi'yi *Nous*'a (dolayısıyla Varlık ve bilgiye) aşkın bir prensip olarak ortaya koymasındır. Dolayısıyla İyi'de artık ne Varlık ne de düşünce mevcut bulunur. İyi bunlara aşkındır ve bunları belirleyen prensiptir.

İkinci olarak, Sorabji'nin vurguladığı nokta "diskürsif-olmayan" bir akılsal deneyimin İyi ile olan birliktelik deneyiminde yaşanabileceği, fakat *noetik* faaliyete has bir şey olmadığıdır. Sorabji'nin bu ifadelerinin sebebi olarak ortaya çıkan şey onun düşünce mefhumunun doğası itibariyle "diskürsif" olmak durumunda olacağı ve eğer "diskürsif-olmayan" bir deneyimden bahsedilecekse, bunun düşüncenin olmadığı ya da düşüncenin ötesinde bir alanda aranması gerektiği inancıdır. Bu anlamda Sorabji'nin haklı olduğu nokta İyi'nin alanında düşüncenin bulunmayışıdır. Bu nokta Plotinos felsefesinin önemli noktalarından bir tanesi olarak göze çarpar. Fakat bundan hareketle "diskürsif-olmayan" düşünce faaliyetinin Plotinosçu bağlamda hiçbir şekilde bir yeri olmadığını söylemek hatalı olacaktır. Çünkü Plotinos'un *Nous*'u açık bir şekilde hem düşüncenin alanıdır, hem de bu düşüncenin "diskürsif-olmayan" bir şekilde gerçekleştirildiği bir alandır. Basit bir şekilde Plotinos ruhu (bundan kasıt alt-rasyonel ruhtur) "diskürsif" düşünce ile, *Nous*'u (ve de yukarı aşkın Ruh'u) "diskürsif-olmayan" düşünce ile, ve Bir'i ise "düşünce-ötesi" olması ile tanımlar.

Fakat İyi'nin, ya da Bir'in, detaylı tetkiki bu çalışmanın ana amacı ve kapasitesi dışındadır; çünkü buradaki ana konu bağlamında (yani Plotinosçu "içe dönüş" bağlamında)

Nous ana hedef olarak (nihai olmasa da) yeterlidir. Zira Plotinos'ta "içe dönüş" ile "kendinin bilgisi" olarak sahih (genuine) bilgi hedeflenir ve buradaki ana ve son durak *Nous*'tur. Tekil insan ruhlarının aşkın prensipi olan Yüksek Ruh daimi olarak orada bulunmaktadır. Dolayısıyla kişni amacı da oraya, yani *Nous*'a dönmek olmalıdır. Bir ile gerçekleşecek birlik ancak bu alanın, yani *noetik* gerçekliğin, temaşa edilmesi ve tüketilmesi sonrasında mümkün olabilir. *Noetik* alanın, dolayısıyla "gerçek Varlık'ın" (*ousia te ontos*)⁵⁹ alanının tamamen tüketilmesinin neden Bir ya da İyi ile gerçekleşecek bir bütünleşmenin şartı olduğu konusunun tetkiki bu tezin kapasitesinin ötesindedir. Fakat önemle belirtilmesi gerekir ki bu nokta, yani *Nous*'a yükseliş ve burayla yaşanması öngörülen bütünleşme, Plotinos için son derece önemlidir. Zira *Nous* kendi ilk ortaya çıkışı itibariyle Bir'in bir tefekkürü olduğundan, ve insanın aidiyet ilişkisi kurmasının elzem olduğu Yüksek Ruh da daimi olarak *Nous*'ta onu tefekkür eder bir biçimde ikamet ettiğinden, Bir'e giden yol Yüksek Ruh vasıtasıyla erşilen *Nous* ve *noetik* faaliyetten geçmek zorundadır.

Bir sonraki bölümde yukarıda incelenen noktalar ışığında Plotinos'un düşüncesinde *Nous* kavramının söz konusu "kendini düşünen düşünce" (self-intellection) ve Platon'un *edie*'sini bu düşüncenin içeriği kılan karaktere nasıl ulaşıldığı incelenecektir. *Nous*'un bu iki özelliği onu spesifik olarak Plotinosçu kılar. Bu şekilde Plotinos'un "içe dönüş" kavramı vasıtasıyla tekil insan ruhları ve ilahi *Nous* arasındaki ilişkisellik üzerine düşünürken çözmek istediği sorunların ana hatları daha iyi kavranabilecektir. Bu bölümde inceleneceği üzere, Plotinos söz konusu sorunlara eğilirken hem Platoncu hem de Peripatetik kaynaklardan yararlanacak ve kendi *Nous* kavramını geliştirecektir. Bu unsurlara Plotinos'a has "hiç inmemiş" (never-descended) aşkın Ruh kavramı eklendiğinde ise onun "içe dönüş" kavramı ile ulaşmayı amaçladığı hedef daha iyi ortaya çıkacaktır.

⁵⁹ *Enn.* I 1.8.10.

II.IV. Plotinos'un *Nous* Kavramı

Bu bölümde Plotinos'un *Nous* kavramı meydana gelmesinde çok etkili olan iki tarihsel felsefi düşünce etrafında incelenecektir. Bunlardan ilki Peripatetik “düşüncenin özdeşliği teorisi”dir (identity theory of thought). Bu teori sayesinde Plotinos, prensibi olan aşkın Ruha yükseldiği haliyle insan ruhu için içinde daima bir yer bulunan bir *Nous* kavramı oluşturabilmiştir. Bu düşüncelerden ikincisi ise Platon'un *eidos* kavramı ve bunları ihtiva eden “*eide* alanı” düşüncesidir. Görüleceği üzere, Plotinos için her şeyin başlangıcında çözülmesi gereken şey Platon'daki bu akılsal “*eide* alanı” ile tekil insan ruhunun ve aklının ilişkiselliği problemidir. Bu sorun Platon sonrası erken akademi döneminden beri üzerinde tartışılan en önemli meselelerden biri olarak göze çarpmaktadır.⁶⁰ Fakat bu çalışmada Antik Yunan felsefesi tarihinde bu Platoncu sorunun izini sürmek yerine, söz konusu tartışmayı en açık ifadesini Sextus Empiricus'ta bulan Skeptik eleştiri üzerinden anlamak ve ele almak yolu seçilecektir. Zira Sextus Empiricus'un söz konusu problemi ortaya koyuşu insan aklı ve “sahih bilgi” konusuyla ilgili tartışmayı en iyi ve basit biçimde ortaya koymaktadır.⁶¹

II.IV.I. Sextus Empiricus'un Skeptik Eleştirisi

Skeptik okuldan gelen ve bize Sextus Empiricus tarafından aktarılan eleştiriye göre,⁶² bize dışsal olan şeylerin-nesnelerin bilgisi zorunlu olarak mükemmel ve tam olmaktan uzak olacaktır.⁶³ Zira, bu düşünceye göre, kişi söz konusu nesnelerin yalnızca etkilerini algılayabilir ve dolayısıyla kendi “izlenimi” (*tupoi* - impression) ile edindiği bilginin gerçek nesne ile aynılığından hiçbir zaman emin olamaz.

⁶⁰ Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (New York: Russell&Russell, 1962), s.66. ve 79.

⁶¹ Skeptik argümanların Plotinos'un düşüncesi üzerine etkileri için, bkz. Ian Crystal. “Plotinus on the Structure of Self-Intellection,” *Phronesis* XLIII/3. E.K. Emilsson. “Cognition and its Object,” *The Cambridge Companion to Plotinus* içinde. Ve Richard. T. Wallis, *Neoplatonism* (London: Duckworth, 1972).

⁶² Wallis'e göre bu düşünceler geneli itibariyle Akademi'den Carneades (213-129 B.C.) tarafından formüle edilmiştir. bkz., R.T. Wallis, *Neoplatonism*, s.26.

⁶³ Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, yay. haz. Richard Bett (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), Kitap I: 191.

Daha önce belirtildiği gibi, “dışsal” şeylerin bilgisinin sahilliğine yönelik eleştirii Plotinos tarafından kesin katılım görmüştür. Dolayısıyla Plotinos için de “dışsal” bir nesneye yönelik tüm bilgi iddiaları başarısızlığa mahkumdur. Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, “dışsallık” tam da kaçınılması ve uzak durulması gereken mefhumdur. İşte bu yüzden Plotinos’un epistemolojisi kişiyi daimi olarak “içsel”, ya da başka bir deyişle, “aynı” (identical) olana yönlendirmektedir.

Plotinos’un söz konusu Skeptik eleştiriyeye belirtilen bağlamda kesinlikle katılıyor olduğu su götürmez olsa da ilgili tartışma burada bitmemektedir. Zira Skeptiklerin ana sorunu bu noktanın biraz daha ötesindedir. Yola çıkışlarını bu noktadan yapan Skeptikler daha da ileri giderek “bütün” bilgi uğraş ve faaliyetlerinin nesnesinin bir “dışsal” nesne olmak zorunda olduğunu iddia etmektedirler. Bilmek, onlara göre, “dışsal” bir şeyi bilmektir; aksi takdirde söz konusu eylem bir “kendinin bilgisi” (self-knowledge) olmak durumunda olacaktır. Fakat “kendinin bilgisi” de mümkün değildir. Skeptiğe göre eğer akıl kendini bilecek ise bunu kendinin bir kısmı ile diğer bir kısmı veya kısımlarını bilmek suretiyle yapabilir. Fakat diğerlerini bilen bu kısım bu halde kendini bilemiyor olacaktır. Ve bu süreç *ad infinitum* devam edecektir. Sextus bu durumu şöyle açıklar:

Zira akıl eğer kendisini kavrayacaksa, bu durumda ya kendini tam olarak kavrayacak, ya da tam olarak değil fakat belirli bir parçasını kullanarak bu faaliyeti gerçekleştirecek. Ve akıl kendisini yekpare olarak kavrayamaz. Zira eğer bu şekilde kavrar ise akıl yekpare bir şekilde hem kavrama faaliyeti hem de kavrayan olur; fakat eğer o yekpare bir biçimde kavrayan ise, bu durumda kavranan şey olarak tanımlanacak bir şey ortada olmayacaktır. Oysa ortada bir kavrayanın bulunması fakat kavranan bir şeyin mevcut bulunmaması akıl dışılığın en yüksek ifade buluşu olacaktır. Bununla birlikte akıl bu faaliyeti belirli bir kısmı ile de yürütemez. Zira söz konusu kısım kendisini nasıl kavrayacaktır? Eğer yekpare olarak ise, bu durumda düşünülen herhangi bir şey ortada olmayacaktır; eğer bir parçası ile ise, söz konusu bu parça kendisini nasıl bilecektir? Böylece bu sonsuza dek (*ad infinitum*) devam eder. Dolayısıyla kavrayış başlayamaz; çünkü hem ilk başta kavrayışı üretecek unsur bulunmamaktadır hem de ortada kavranacak bir şey yoktur.⁶⁴

Yukarıda Sextus tarafından çizilen tabloya göre kişinin “dışsal” nesnelere sahil bilgisine ulaşmasının imkansızlığı bir yana, kendinin bilgisine ulaşmasına ya da aklın kendini bilmesine de imkan yoktur. Ve bilgiye dair kişinin elinde bu iki imkan dışında başka imkan

⁶⁴ Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, Book I. 310-312. (çeviri bana ait)

görünmemektedir. Zira bir şey, yani bu durumda bilgi nesnesi, ya kişinin kendisi (veya aklın kendisi) ya da “başka”, yani dışsal, bir unsur olmak durumundadır. Dolayısıyla tüm sahih bilgi iddiaları sorunludur.

Önceki bölümlerde belirtildiği gibi Plotinos için de dışsal unsurların algılar vasıtasıyla edinilen ruhtaki izlenimleri (*tupoi*-impressions) bilgi için güvenilir kaynaklar değildir. Bu sebeple Plotinos onları kanı (*doxa*) objeleri olarak nitelendirir; ve kanıların bir aldatmaca ve çoğu kötülüğün sebebi olduğunu ifade eder.⁶⁵ Plotinos için *eide*'nin bilgisine sahip olmak kaçınılmaz bir ihtiyaçtır ve kişi bunu *noetik* faaliyet yolu ile gerçekleştirebilir. Ve işte bu *noetik* faaliyet de kendi doğası ve yapısı itibariyle, Plotinos'a göre, “dışsal” bir şeyin peşinden gitmek yerine kendini, ya da kendine ait olanı sürekli bir kavrayış ile bilir. Belirtilen bu nokta itibariyle Plotinos Skeptik eleştirinin yalnızca ilk kısmına cevap verebiliyor görünmektedir. Eleştirinin ikinci ve daha zor kısmı için, yani “kendinin bilgisinin” de mümkün olmadığı önermesinin getirdiği zorluklara karşı ise Plotinos'un *Nous* kavramının daha da geliştiği ve etkilendiği Platoncu ve Peripatetik kaynakların da ötesine geçtiği görülür.

Zira Platon'un felsefesinde, değinileceği üzere, asıl bilgi nesnesinin *eide* olduğu kabul edilir; fakat onları *Nous*'un içine, onu meydana getiren (ve onunla “aynı” olan) varlıklar olarak yerleştirmek Plotinosçu bir düşünce olarak öne çıkmaktadır. Ve bu durum onun “içsellik” kavramı açısından çok önemli bir yer tutmaktadır. Fakat bu düşünce ile, yani bilgi nesnelere *Nous*'un dışında olmaktan ziyade ona içkin olarak bulunduğu fikri ile birinci Skeptik eleştiri aşılmış görünür.

İkinci sorun için Plotinos Peripatetik “düşüncenin özdeşliği teorisi'nden” faydalanır ve bunu daha da geliştirir. Bu teoriye göre (aşağıda incelenecek olan Aristoteles'in *De Anima* 430a3-4 ve *Metaphysics* 1074-5 metinlerinden hareketle), soyut bir şey düşündüğünde, düşünce nesnesi ile özdeşdir. Fakat Plotinos Aristoteles'in bu metinlerini ünlü Peripatetik

⁶⁵ *Enn.* I 1.9.5.

yorumcu Afrodisiaslı İskender'in (Alexander of Aphrodisias) görüşleri eşliğinde okur ve söz konusu düşünceden bunlara göre faydalanır. Dolayısıyla Plotinos üzerinden karşılaşılan bu okuma, Aristoteles'ten doğrudan bir faydalanıştan farklı olarak, Peripatetik gelenek içindeki Aristoteles yorumlarının önde gelen bir tanesinden Plotinos'un kendi düşünceleri ışığında yararlanması olarak görülmelidir.

Söz konusu bu teori ile, Plotinos'a göre, yukarıda değinilen sorun aşılabilir, çünkü *Nous*'un kendini bilşi bir sorun olmaktan çıkar; zira Plotinos'a göre (Peripatetik öğretiye getirdiği yorumlar ışığında) *noetik* faaliyet seviyesinde düşünce ile nesnesi özdeştir. Dolayısıyla *eide* de, yani gerçek düşünce nesnesi olarak nitelendirilen varlıklar da, birer düşüncedir. Plotinos *Ennead* V 9.8.'de bunu şu şekilde ifade eder:

Eğer, o halde, *Nous*'un düşüncesi kendi içerisindeki bir şey hakkında ise, onun içerisindeki söz konusu bu şey onun (*Nous*'un) içkin formudur (*eidos*), ve bu da İdea'dır. O halde bu nedir? Akıl (*Nous*) ve akılsal varlıktır (*noera ousia*); her bir tekil İdea *Nous*'tan farksızdır ve her biri *Nous*'tur.

Şimdi Plotinos'un *Nous* kavramının ana hatlarını oluşturan bu iki öğreti yakından incelenecektir.

II.IV.II. Peripatetik “Düşüncenin Özdeşliği Teorisi” ve Plotinos’un “Kendini Düşünen Varlık” Olarak *Nous* Kavramı

Ennead V 9.5.35.'te Plotinos *Nous*'u ele alırken onun “gerçek Varlık” oluşundan ve onda düşünce ile nesnesinin bir ve aynı olduğundan bahsettikten sonra daha eski Yunan filozoflarına sırayla atıfta bulunduğu bir paragraf kaleme alır:

Dolayısıyla şu ifadelerin hepsi doğrudur: “düşünmek ve olmak aynı şeylerdir” ve “maddi olmayan şeylerin bilgisi nesnesi ile aynı şeydir” ve “kendimi araştırdım” (sahih varlıklardan birisi olarak); aynı zamanda “anımsayışlar” (recollections) da.

Armstrong'un da çevirisinin aynı sayfasına düştüğü notta belirttiği gibi buradaki atıflar sırasıyla Parmenides fr. B3'e, Aristoteles *De Anima* 430a3-4 ve 7'ye, Heraklitos fr. B101'e ve Platon'un *Phaidon* diyalogunun 72e5-6'sıdır. Bu metin Plotinos'un konu ile ilgili genel

düşüncelerinin alt yapısını kısa fakat yoğun bir şekilde özetlemesi açısından gayet önemlidir. Parmenides'in şiirinde Plotinos *Nous* ile Varlık'ın aidiyet ve özdeşliği düşüncesini bulur. Aristoteles'te düşünce ile içeriğinin özdeşliği fikrini görür. Heraklitos'ta ise Plotinos söz konusu varlıkların, yani *Nous* ve Varlık'ın kişinin kendinde ya da kendi içinde aranması gerektiği düşüncesine destek bulur. Ve son olarak Platon'un *anamnesis* (hatırlama-recollection) düşüncesi vasıtasıyla kendisinin "aşkın-Yüksek Ruh'un dolaysız akılsallığı" kuramına kaynak bulur. Bu noktada Aristoteles'in söz konusu düşüncesine yer verilecektir.

De Anima 430a3'te Aristoteles şöyle der:

Gerçekte maddi olmayan realiteler konusunda düşünen ve düşünülen özdeşliği vardır, çünkü kuramsal bilgi ve onun bildiği şey özdeşdir.⁶⁶

Ve kitabın ilgili bölümünde bu faaliyete "faal akıl" (active intellect) adı verilir.⁶⁷ Aynı konuya eğilen bir başka metin ise *Metaphysics* 1074-5'te bulunabilir. Burada Aristoteles ilahi düşüncenin karakteristik özelliklerine eğilir ve düşüncenin var olan en ilahi varlık olduğunu ifade eder. Lakin bu ilahi düşünce için düşüncesinin nesnesi sorunlu bir hale gelir, zira genel anlamda söz konusu içerik ya da nesnenin daha az değerli ve az ilahi bir şey olması gerekecektir.⁶⁸ Çünkü ilahi düşünce zaten en üstün varlıktır. Dolayısıyla, eğer bu düşünce hiçbir şeyi düşünmüyor denirse, Aristoteles'e göre bunda herhangi bir yücelik bulunmaz ve ilahi olan uyku durumundaki bir şeyden farksız olur.⁶⁹ Eğer bu düşünce bir şeyi düşünüyor denir ve düşüncesinin başka bir şey hakkında olduğu söylenirse, bu durumda da Aristoteles'e göre söz konusu bu en yüce varlık bir başka şeye bağlı-bağımlı duruma gelecektir. Böylece de bu ilahi düşünce için en mükemmel varlık ifadesi kullanılamayacaktır. Böylece bu ilahi düşüncenin hem bir şeyi düşünüyor olması (zira hiçbir şey düşünmüyor olamaz) gerekmekte,

⁶⁶ Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 430a3.

⁶⁷ *ibid*, 430a10-20.

⁶⁸ Aristoteles, *Lamda: Metafizik Kitap 12*, çev. Kaan H. Ökten ve Gurur Sev, (İstanbul: Notos Kitap, 2012), 1074b34

⁶⁹ *ibid*.

hem de düşündüğü şeyin onu kendisine bağlı kılacak, bu anlamda da ondan daha yüce ya da değerli olacak, bir şey olmaması gerekir. Bunun sonrasında Aristoteles şöyle der:

Kendini öyleyse düşünür [*nous*], eğer akıl en muhteşemse; ve aklın-faaliyeti akletme [üzerine] akıl-faaliyettir.⁷⁰

Bu düşüncenin Aristoteles'in felsefesindeki yeri bu çalışmanın konusu dışındadır; zira bu konunun kendisi birçok farklı görüş ve yoruma tabii olmuş apayrı bir tartışma alanıdır. Fakat belirtilmesi gereken bir şey vardır: Plotinos Aristoteles'in bu ifadelerini ünlü Peripatetik yorumcu Afrodisiaslı İskender'in kendi okumaları ışığında değerlendirmiştir. Ve İskender'in yorumlamaları sonucundaki haliyle Plotinos teorisinin kendisi için daha uygun bir haline ulaşmıştır.⁷¹ Zira kısaca belirtildiği üzere Aristoteles'in kendi metninde iki şey ifade edilir: birincisi soyut (immaterial) bir düşünce nesnesinin, onu düşünen ile “aynı” (identical) olduğu; ikincisi ise, en üstün varlığın düşündüğü, ve yalnızca kendisini düşündüğüdür. Her ne kadar Plotinosçu bağlamda üzerinde çalışılabilecek ana argümanlar burada mevcut görünse de, Aristoteles'te henüz insan aklı ve onun içeriği ile “özdeşliği”ne dair belirli bir tez görünmemektedir; ilgili düşünceler temel olarak ilahi düşünce ile ilgilidir.

İskender'in yorumunda bu iki unsurun birleştirilip Aristoteles'in ilahi düşünce kavramının yine onun “faal akıl” kavramı ile özdeşleştirildiğini ve bu faal aklın (yani böylece, İskender'e göre, ilahi düşüncenin) insan aklı içerisinde faaliyet yürüten “en üstün akılsal nesne” (supremely intelligible object) olarak ortaya koyulduğu görülür.⁷² Ve elde halihazırda Aristoteles'in metninde bulunan “düşüncenin özdeşliği teorisi” de bulunduğundan, Afrodisiaslı İskender ilahi düşünceyi düşünerek (düşünce nesnemiz olarak) kendimizi onunla “özdeş” kılmış olacağımızı ifade edebilmektedir.⁷³

⁷⁰ *ibid.*

⁷¹ Bu nokta için, bkz. H.J. Blumenthal, “Alexander of Aphrodisias in the Later Greek Commentaries on Aristotle's De Anima,” *Soul and Intellect: Studies in Plotinos and Later Platonism* içinde (Hampshire: Variorum, 1993). Ve A.H. Armstrong, “The Background of the Doctrine ‘That the Intelligibles are not Outside the Intellect,’” *Plotinian and Christian Studies* içinde (Londra: Variorum Reprints, 1979).

⁷² bkz. Dominic J. O'Meara, *Plotinos: An Introduction to the Enneads* (Oxford: Clarendon Press, 1993), s.34. Ve Armstrong, “The Background of the Doctrine,” s.408.

⁷³ Richard T. Wallis, *Neoplatonism*, s.29.

İskender bunu yaparken öncelikle en yüksek akılsal seviyede düşünen akıl (*nous*) ile düşünülen akılsalın (*noeton*) bir ve aynı olduğunu belirtir. Ve *noetik* faaliyet insan aklının da (gerekli seviyeye eriştiğinde) gerçekleştirebildiği bir şey olduğundan, söz konusu *nous-noeton* ilişkisi insanın sahil düşünsel faaliyetleri için de geçerli bir olgu olacaktır. Dolayısıyla, insanın yüksek akılsal faaliyetleri ilahi bir nitelik kazanmış, ya da başka bir deyişle ilahi bir kaynaktan kaynaklarını bulmuş olurlar. Armstrong'a göre, bu yorumlama Plotinos'a tam da bu nokta ile alakalı olarak, yani "hangi anlamda ilahi akıl *bize aittir?*" sorusu bağlamında fayda sağlamıştır.⁷⁴ Armstrong'un konuyla ilgili görüşü şöyledir:

İskender ilahi akıl ile faal akıl kavramlarını özdeş kılar; ve bu sayede, bizim düşünme faaliyetimizin aydınlatıcı sebebi, kendisi vasıtasıyla düşündüğümüzde bir anlamda bizim olan, fakat aynı zamanda yine de bize aşkın bir konumda bulunan ilahi bir prensip olarak ortaya konur. Ve İskender'in doktrini bu açıdan Plotinos'unkine çok yaklaşır.⁷⁵

Yine Armstrong'un konuyla ilgili makalesinde altını çizdiği gibi, Plotinos Peripatetik kuramda bulunan içeriğiyle (*noeton*) bir ve aynı olan kendini düşünen aklı (*nous*), kendi *eide* alanını düşünen *Nous* kavramı ile aynı olarak ele alır.⁷⁶ Bu bağlamda da, Peripatetik gelenekte bulunan bir düşünce vasıtası ile Platoncu düşünce içerisindeki bir kavramsal soruna çözüm getirmek ister.

Sözü edilen hususlar hem Plotinos'un *Nous*'u içeriğiyle (yani Platoncu *eide* ile) özdeş kılma düşüncesi açısından, hem de işaret edildiği üzere, insan ruhunun akılsal kısmını (Plotinosçu dilde Yüksek Ruh) *Nous* ile özdeş (ya da mekandaş) kılma isteği bakımından çok önemlidir. Ve "düşüncenin özdeşliği teorisinin" bu iki boyutunun açtığı imkanlar Plotinos'un teorisinin kendi versiyonunu yaratmasına ve insan ruhunda önce rasyonel-aşağı ruhtan aşkın-Yüksek Ruh'a; oradan da *Nous*'a dolaysız ve doğrudan bir geçiş tesis etmesine imkan sağlamaktadır.

⁷⁴ Armstrong, "The Background of the Doctrine," s.407.

⁷⁵ *ibid*, s. 412.

⁷⁶ *ibid*, 408.

Plotinos böylelikle ilahi bir varlık olarak *Nous* kavramı ile insan aklının yüksek faaliyetlerinin ilişkisini onları bir ve aynı kılarak tesis eder. *Eidos*'un *Nous*'a mündemiç olan, fakat zaten ondan ayrı bir şey olarak da düşünülemez, konumu burada temelini bulur. Hem insan aklı seviyesinde, hem de ilahi varlık olarak *Nous*'ta bu böyledir. Aslında, yukarıda işlenen noktalar ışığında, artık bir varlık olarak *Nous* ile insan aklının *noetik* faaliyetleri ayrımı da yersizdir. Zira insanın her sahîh düşünce eylemi, yani *noetik* faaliyet, ancak ve ancak *Nous*'ta gerçekleşebilir. Dolayısıyla bu deneyimlerin hepsi, her zaman için, *Nous* seviyesine bir katılımı işaret eder. Bu anlamda, söz konusu olan şey *Nous* olunması ve *Nous*'u teşkil eden (ve onunla bir olan) *eidos*'un düşünülüp *eidos* olunmasıdır. Zira *eide* Bir'in saf basitliğinden sonra gelen onun çoğul imgeleridir.⁷⁷ Ve *Nous* ancak bu imgeler, yani *eide*, ile bir görme faaliyeti yürüttüğünde, bu görüşün kendisi olarak meydana gelir.⁷⁸

Bu noktada Plotinos'un "içsellik" kavramını ayakta tutan en önemli sütunlardan birinin ortaya çıktığı söylenebilir. Zira en baştaki kilit nokta "insan ruhunda" ile "insanın içinde" kavramlarının özdeş kılınmasıdır. Fakat ilk bölümde Plotinos'un metafizik anlayışına göre "iç" ve "dış" kavramlarının kullanılışının iki farklı boyutu incelenmişti. Ve buna göre "içte" olan varlık bir prensip olarak içeride idi. Başka bir ifadeyle, aslında kendisine sebep olunan varlığın söz konusu prensibin "içinde" olduğunun belirtilmesi gerekiyordu. Dolayısıyla, tekil canlı bedenleri ruhlarının içindeydiler. Zira maddi evren "Kainat Ruhu" (*panthos psuches*-Soul of the All)⁷⁹ içerisinde cereyan etmekteydi.

Plotinos'un söz konusu yorumlarını biraz daha iyi anlamak için *Enneadlar*'daki bir başka metne göz atmak yerinde olur. *Ennead* VI 6.6.20.'da Plotinos "düşüncenin özdeşliği teorisini" yorumlar ve onu şu şekilde anlamamız gerektiğini ifade eder:

...bu demek değildir ki bilgi şeyin kendisidir ya da şeyi tefekkür eden akıl şeyin kendisidir; durum bunun tam tersidir; yani şeyin kendisi maddeden bağımsız olduğunda hem bir düşüncedir hem de düşünce nesnesidir; bu bir açıklama ya da şeyin akılsal sezgisi anlamında

⁷⁷ *Enn.* V 3.11.5.

⁷⁸ *ibid.*

⁷⁹ *Enn.* IV 3.1.5.

bir düşünce değildir; fakat akılsal alanda şeyin kendisi akıldan ve bilgiden başka bir şey değildir. Zira bilgi kendine yönelmiş değildir, şeyin kendisi bilgiyi meydana getirir...

Burada görüldüğü üzere Plotinos söz konusu düşünce içeriklerinin şeylerin bir “açıklaması” ya da sadece onları meydana getiren varlıklar olarak algılanmasına karşı çıkar. Bu noktada Plotinos *eidos*’un kendi başına bir bilgi faaliyeti ve aynı anda ve anlamda bir bilgi nesnesi olduğunun altını çizer ve bilginin kaynağı olan bu alanın aynı zamanda bilgi amaçlı tüm faaliyetin de ana ve tek hedefi olması gerektiğini belirtir görünmektedir.

Birçok defa belirtildiği gibi, Plotinos için söz konusu sahih düşünce içerikleri *eide*’dir. Fakat bu özdeşlik teorisi ile Plotinos *eide* alanının, yani *Nous*’un *Nous*’un ta kendisinden başka bir şey olmadığını öne sürer. Lakin yine de, Plotinos’a göre, onlar hem aynı hem de farklıdır; zira hepsi karşılıklı şekilde aynı anda birbirlerine sebep olmaktadır. Bu sebeple ve bu anlamda Plotinos *Nous*’u “bir çok” (*en polla* - One-Many) olarak nitelendirir.⁸⁰ Bu kendine has özdeşlik ilişkisi tüm tarafların birbirini sonsuz bir şekilde belirlemesiyle meydana gelir. Crystal’ın şu görüşleri oldukça açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır:

Akıl (*Nous*), dianoetik karşıtı olarak farklı olarak, düşünce eylemi vesilesiyle, düşündüğü nesnelerin varlığını da tesis etmiş olur. . . O onları meydana getirendir. Bunun sonucunda, söz konusu nesnelere—akılsallar—akılın dışarısında bağımsız bir varoluşu haiz değildir. Bunların ontolojik konumları *Nous* tarafından düşünülüyor olmaları şartına bağımlıdır. . . Yine de, böylesi bir yorumlama, eğer bağlamı dışında ele alınırsa, söz konusu ilişkinin aslında karşılıklılık ihtiva eden yapısına gölge düşürür. Zira bu nesnelere düşünülerek onları düşünenlere varoluş kazandırır.⁸¹

Bu yorumda, düşüncenin içeriğiyle olan ilişkisinin yanı sıra Plotinos’un düşünce ve Varlık’ın özdeşliğini işaret ettiği de ifade edilmektedir. Crystal’ın belirttiği gibi, bu düşünce nesnelere, yani *eide* (ya da “akılsal nesne” anlamındaki *to noeta*)⁸² Plotinos’a göre *Nous* tarafından düşünülerek ilk etapta bir varlık-varoluş kazanır. Fakat aynı zamanda söz konusu düşünce nesnelere, tam da bu “düşünülme” özellikleri vesilesiyle düşünceye ve *Nous*’un

⁸⁰ *Enn.* V 4.1.22.

⁸¹ Ian Crystal, “Plotinos on the Structure of Self-Intellection,” *Phronesis* XLIII/3 içinde (Leiden: Brill, 1998), s.274.

⁸² *Enn.* II 4.4.

kendisine hayat verdikleri de aynı ölçüde doğrudur. Bu süreç sonrasında ilk ve gerçek Varlık ortaya çıkmış olur ve aynı zamanda ilk ve gerçek “düşünce” de böyle zuhur eder.⁸³

Plotinos *Nous*'u ortaya koyarken ona her türlü sahih niteliği (quality) atfeder; ki bunlar genel ve yanlış kullanımları itibariyle ruh ya da algılanabilir dünya seviyesine atfedilen özelliklerdir. Bunlar kısaca Varlık, Düşünce ve Bilgi-Bilgelik (*sophia*-wisdom) olarak belirtilebilir. Plotinos'a göre Varlık denildiğinde *Nous*'ta bulunan *eide* anlaşılır. Onların gerçek Varlık olmasının sebebi, algılanabilir dünyada karşılaşılan ve ruh tarafından hayat ve biçim verilen şeylerin asli kaynağı olmasıdır. Zira, önceki bölümlerde belirtildiği gibi, ruh kendisine *Nous*'tan akan *logoi* (yani *eide*'nin imgeleri olan rasyonel kurucu prensipler) vesilesiyle maddi aleme nitelik verir. Dolayısıyla, bir imgenin de imgesi olan (*eide*'nin imgeleri olan *logoi*'nin yaratımı olmaları bakımından) algılanabilir dünyadaki şeyler gerçek manada Varlık kelimesi ile vasıflandırılmayı hak etmez. Düşünce (*noesis*) de aklın en üst seviyede, nesnesi ile bütünleşip bir olarak onu temaşa ettiği bir faaliyet olduğundan, gündelik zihinsel faaliyetlerdeki akıl yürütmeler Plotinos tarafından “sahih” olarak kabul görmez. Zira bu tarz düşünce, yani diskürsif düşünce (*dianoia*), sürekli kendi dışındaki düşünce nesnelere peşinden gidip durur ve nihai bir bütünleşme ve temaşaya ulaşamaz. Dolayısıyla düşünce ancak *Nous*'ta gerçek anlamıyla gerçekleşir ve yalnızca bu alanın karakteristik bir özelliğidir. Tekil ruhların da sahih düşünme faaliyeti gerçekleştirebilmeleri algı ve muhakeme seviyesinde de *noesis*'in mümkün olduğunu değil; söz konusu ruhun ilgili *noetik* faaliyeti gerçekleştirebilmek suretiyle *Nous*'a yükseldiğini gösterir. Bilgelik ise erdem (*arete*) vasıtasıyla *Nous*'ta gerçek benliğine kavuşmuş kişinin, tıpkı artık içinde bulunduğu *noetik* alem gibi, kendi kendisine yeten ve kendinden dışarıda ve harici şeylerin peşinde koşmak yerine tefekkür ettiği şeyler ile bir ve aynı olmasıdır. Bu noktada kişi artık arzularının peşinden gitmez, özdeşliğinin bilincine yeniden vardığı Varlık ile bir ve beraber olur.

⁸³ *Enn.* V 1.4.25.

Bu ifadelerin sahih kullanımları, yani isimlerini hak eden yegane kullanımları söz konusu olduğunda ilgili kavramlar yalnızca *Nous* seviyesinde mevcut bulunabilir; zira *Nous* temel olarak bunlardan müteşekkildir. Bu varlıklar *Nous*'un ne berisinde, ne de ötesinde aranıp bulunabilir. Zira *Nous*'un berisinde, Ruh ve Madde alanında, onların yalnızca zaman mefhumu üzerinden bölünmüş (bu onları diskürsif olarak algılayan ruh için geçerlidir) ya da mekansal ve fiziksel nitelik ile bozulmaya uğramış imajları bulunabilir (bu ise algılanabilir dünya için geçerlidir). Bunun da ötesinde, ikinci olarak, *Nous*'un ötesinde bu varlıkların izini sürmek de Plotinos'a göre beyhude bir çabadır. Çünkü Bir ya da İyi'de, artık Varlık'ın, düşüncenin ve bilginin ötesinde bulunulur. İyi sayesinde zaten ilk tahlilde bu varlıklar meydana gelmiştir ve o bunlarla sınırlandırılmaz. Reiner Schürmann'ın ifadesiyle, Plotinos bütün "mükemmellikleri" *Nous* alanına atfeder; fakat Bir'i mükemmelliklerin de ötesinde katıksız bir "saflığa" (simplicity) yerleştirir.⁸⁴

II.IV.II. Aşkın-Yüksek Ruh ve *Nous* İlişkisinin Yeniden Ele Alınması

Plotinos'un *Nous* kavramının bu özelliklerini onun daimi olarak *Nous*'ta ikamet eden Yüksek Ruh kavramıyla ilişkisi içinde ele almak çok önemlidir. Daha önce belirtildiği üzere, Yüksek Ruh *Nous*'ta daimi ikamet halindedir ve hiç düşmemiştir; fakat bu insan ruhunun derhal ve dolaysız olarak bu aşkın Yüksek Ruh ile bir ve aynı olduğu ya da olacağı anlamına gelmez. Tersine, Yüksek Ruh tekil ruhların aşkın prensibidir. Lakin insan bu aşkın prensibe "yükselmeyi" (*epanodos*-ascent) başardığı vakit onunla birliğini keşfeder ve ona o zaman ulaşır; önemli nokta ise bu şekilde *Nous*'a da yükselinmiş olunmasıdır. İşte bu nokta ile uyum halinde ve bu arka plan ile Plotinos *Nous* seviyesinde "düşünce ve nesnesinin özdeşliği" fikrinin önemine işaret eder. Zira böylesi bir kavrayış ile Plotinos ismini hak eden sahih düşüncenin temel yapısını ifade edebilir: bu yapı onun nesnesini doğrudan-dolaysız bir

⁸⁴ Reiner Schürmann, *Broken Hegemonies*, çev. Reginald Lilly (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), s.143-144.

şekilde kavrayan karakteridir. Plotinos ek olarak bu faaliyetin deneyim olasılığının yalnızca *Nous* alanında var olduğunu belirtir.⁸⁵ Kısacası *noesis* tipik ve karakteristik olarak, ve yalnızca, *Nous*'ta olan bir faaliyet ya da deneyimdir.⁸⁶ Bunun bir deneyim oluşu *noesis* vasıtasıyla düşüncenin nesnesini (yani *eidōs*'u) yalnızca şeylerin paradigmatik ya da açıklayıcı örneği olarak idrak etmemesi, fakat “ilk ve en önemli olarak, kendi doğası itibarıyla değerli bir akılsal ve ruhsal görüş nesnesi olması”⁸⁷ sebebiyledir. Görmek (*idein*) ya da “görüş” (*horasis* - vision) metaforu burada gören (*hora*) ile görülen (*horaton*) arasında bir farklılık işaret etmesi nedeniyle değil, tersine gören ile görünenin özdeşliğini belirten bir amaçla kullanılmalıdır. Zira Plotinos'un da belirttiği gibi bu aynı (identical) şeylerin birbirini görmesidir: tıpkı “ışığın ışığı görmesi”⁸⁸ gibi. “Görüş” (*horasis*) metaforu ayrıca önemlidir çünkü böylesi bir “görüş” ile, Emilsson'un ifadesiyle, “birçok gerçeği, mütakabil önermelerin (propositions) zamansal sıralanışını zihnimize açmadan, tek bir anda tek bir görüş ile görebiliriz”.⁸⁹

Eğer bir kişi *noesis* faaliyetini deneyimlense, bu *Nous*'un ilahi ve mükemmel varoluşundan bir şey götürmez; tersine bu yalnızca kişinin aşkın Yüksek Ruh'a erişmesi vasıtasıyla *Nous*'a “yükseldiğini” ifade eder. Buna paralel olarak, kişinin her sahîh düşünce faaliyeti deneyimi bir “kendinin düşüncesi” ve dolayısıyla da “kendinin bilgisi” (self-knowledge) olarak ortaya çıkar. Bu “özdeşlik” ve “doğal çekim ve yakınlık” olmadan Plotinos'a göre söz konusu bilgi deneyimi zaten mümkün olamaz. Zira iki ayrı ve farklı şey birbirlerini hiçbir zaman bilemezler. Bu durum sebebiyle ilk etapta metafiziksel düzeyde Varlık ile *Nous* Plotinos tarafından bir ve aynı şey olarak ortaya konulmuştur; zira bir şeyin

⁸⁵ *Enn.* V 5.1.40.

⁸⁶ *Noesis*'in bir deneyim olarak ele alınması gerektiği fikri için, bkz. J.M.Rist, “Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics,” *Journal of the History of Philosophy*. Vol.27. içinde (The John Hopkins University Press, 1989), s.194. Ve, Pierre Hadot, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, çev. Michael Chase. (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), s. 48. Ve Frederick M. Schroeder, *Form and Transformation: A Study in Plotinus* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1992), s.4.

⁸⁷ F.M. Schroeder. *Form and Transformation*, s.4. (çeviri bana ait)

⁸⁸ *Enn.* V 3.8.20.

⁸⁹ Emilsson, “Cognition and Its Object,” s.242. (çeviri bana ait)

bilinmesi onun “olunmasını” (“olmak” da Varlık’a içkin bir mefhum olduğundan) gerektirir.

L.P. Gerson bu ilişkinin zihinsel boyutunu şu şekilde izah eder:

Plotinos bir tür aşkın bir argüman öne sürüyor gibi görünmektedir: kavrayış ancak belli koşullar sağlanırsa mümkündür. Bu koşullar arasında şunlar vardır: aklın fiilen ve bilişsel olarak özdeş olduğu örneksel-paradigmatik bir akılsal gerçekliğin mevcudiyeti; içimizde ilgili bu faaliyete, dolayısıyla faaliyetin içeriklerine erişebilme kabiliyetinin mevcudiyeti; ve kendini düşünebilme (self-reflection) kabiliyetini haiz karmaşık bir gayrimaddi öznenin mevcudiyeti.⁹⁰

Bu ifadelerle göre kavrayış ve bilgi, ancak kişinin *Nous* düzeyinde bir katılım gösterebilmesine bağlıdır ve bu da Gerson’un “kendini düşünebilme” (self-reflexivity) kapasitesine sahip bir “karmaşık gayrimaddi özne” (complex immaterial subject) şeklinde ifadelendirdiği şeyin varlığına bağlıdır. Gerson’un bir başka metinde ifade ettiği üzere, bu “gayrimaddi özne” (immaterial subject) düşündüğü akılsal varlıktan-nesneden ayrı ve farklı bir “gerçek-hakiki (substantial) benliğin farkındalığı” olarak algılanmamalıdır. Zira, “kişinin gerçek ya da hakiki (substantial) benliğine dair farkındalığı, paradoksal bir şekilde, yalnızca bedensel varoluş halindeki bireyler için mümkün olabilir; ki bunlar, bir beden içinde bulduklarından, söz konusu gerçek benliklerinden de uzaktırlar”.⁹¹ Buna göre, ilgili benliğin farkındalığı kişi günlük (ordinary) vaziyetindeyken deneyimlenir; başka bir deyişle, gerçek benliğe yönelik bu farkındalık ondan uzak ve ayrı kalındığı zaman yaşanır. Böylelikle “kendini düşünen” (self-thinking), *noesis* faaliyetinin ta kendisi olarak ve gerçek “benlik” de *Nous* olarak ortaya çıkar. Ve kişi bu benliğin farkına, rasyonel ruh seviyesinde olduğu gibi, onun hakkında düşünerek ve çıkarımda bulunarak varmaz. “Kendini düşünme” (self-reflexivity) her sahil düşünce faaliyeti için mutlak şarttır. Böylelikle, bir şeyi bilmek için artık özne konumunu almak ihtiyacında olmak, dolayısıyla karşısındaki şeye nesne konumunu atfederek onu nesneleştirmek işaret edilmez. Söz konusu olan bunun tam tersidir: Plotinos epistemolojisine göre “bilmek” yalnızca “düşünce ve düşünülenin özdeşliği” şartıyla mümkündür. (*Nous* nesnel bir gerçeklik olarak bu prensibin hayat buluşunda ortaya çıkar).

⁹⁰ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s.150.

⁹¹ *ibid*, s.142.

Dolayısıyla, insan ruhunun durumu söz konusu olduğunda, bu şart onun *Nous* ile birlikte olan Yüksek Ruh düzeyinde “kendini düşünme” (self-reflexivity) faaliyetini gerçekleştirebilmesidir. Kişinin yapması elzem olan yegane şey *Nous* olmaktır. Berchmann bunu şöyle açıklar:

Kendimizi Akıl seviyesine çıkararak bizler kendiyle-özdeşlik kazanırız—bu kurama göre ben bir şahıstan başka bir şeyimdir. *Nous* şahıs-ötesi bir özdeşlik kuramıdır.⁹²

Böylelikle Plotinos’un *Nous* kavramının teorik arka planının ilk kısmı incelenmiş oldu. Kökenini Peripatetik gelenekte bulan bu kavramsallaştırmayı yorumlayarak Plotinos kendine has “kendini tefekkür eden *Nous*” düşüncesini oluşturmuş olur ve insan ruhunun *Nous*’la ilişkisini oradan hiç ayrılmamış Yüksek Ruh kavramı aracılığı ile inşa eder. Böylelikle insanın gerçekleştirdiği her saf düşünce eylemi (yani *noesis*) *Nous*’ta cereyan etmiş olur ve *Nous* yalnızca kendi içeriklerini düşündüğünden (ve bu içeriklerin (*eide*) her biri, hem düşünen hem de düşünülen, düşünce özne ve nesnelere olarak *Nous*’u oluşturduklarından) insanın gerçekleştirdiği saf düşünce eylemi de bir “kendini düşünme” (self-thinking) olur. Ve böylece, Plotinos’a göre, insan aklının kendi düşünce nesnesi ile olan ilişkisi sorunsal çözümlenmiş olur. Ve Platon’un *eidos*’u ile *noetik* faaliyetin ilişkiselliği tesis edilir ve kanıtlanır.

Zira buna göre Plotinos insan aklı ile ilahi-nesnel akıl (yani *Nous*) arasındaki ilişkiselliği tesis etmiş olur. Aşağıda inceleneceği üzere, Plotinos’un varmak istediği nokta Platon’un *eidos* düşüncesinin sağlamlık ve geçerliliğini ispat etmektir. Ve bunu yaparken hem Platon’un kendi düşüncesine getirilen, *eide* ile insan aklının ilişkisine dair eleştirileri (ve bunun yanı sıra *eide* ile *Nous*’un kendi aralarındaki ilişkiye dair sorunları) hem de geleneksel Skeptik eleştirinin ortaya çıkardığı düşünce faaliyetinin doğası ile ilgili sorunsalları göz önünde bulundurmak durumundadır. Plotinos bu noktada yukarıda işlenen Peripatetik

⁹² Robert M. Berchman, “*Nous* and Geist: Self-Identity and Methodological Solipsism in Plotinus and Hegel,” *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth* içinde, yay. haz. Panayiota Vassilopoulou ve Stephen R. L. Clark (Palgrave Macmillan, 2009), s. 192.

geleneğe ait kuramlardan yararlanmış ve onları kendi felsefi pozisyonu ve amaçlarına göre kullanmıştır. Bu anlamda Plotinos'un "içe dönüş" kavramı söz konusu sorunsalların çözümüyle ilgili bir çözüm olarak ortaya çıkar. Zira ilgili Peripatetik kuram, yani düşüncenin nesnesiyle özdeşliği kuramı, Plotinosçu bağlamda ancak "içe dönüş" vasıtasıyla erişilebilen *noetik* faaliyetin doğası ile ilgili bir kuramdır ve ancak söz konusu "içe dönüş" düşüncesi çerçevesinde bir işlev görebilir.

II.IV.III. Platon'un "Eidos" ve "Anamnesis" Kavramları ile Plotinos'un "Nous'a İçkin Eidos Kuramı"

Bu bölümün ana konusu Plotinos'un bir önceki bölümde incelenen *Nous*'un kendi düşünce içeriklerini kendinde bulması ve bizzat bunlardan müteşekkil olması düşüncesini geliştirirken asıl hedefi olan Platoncu felsefe ile ilgili sorunsaldır.

Nous tartışılırken o "düşünce ve nesnesinin bir olduğu alan" olarak tanımlandı. Bu tanımlamada akılsal alanda belli içeriklerin bulunduğu ve bu akli içeriklerin akılsal faaliyetin kendisiyle özdeş olduğu belirtildi. Önceki bölümde incelendiği gibi Plotinos'un bu Peripatetik kökenli düşünceyi geliştirirken amacı Platoncu geleneğe gördüğü bir soruna çözüm getirebilmektir. Bu, temelde Platon'un *eide* alanının tekil insan ruhları ve aklıyla olan ilişkisine dair bir sorundur. Bu konunun Antik felsefe geleneği içerisindeki izdüşümleri bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Fakat kısaca belirtilmelidir ki, hemen Platon'un ölümünün ardından Akademi içerisindeki ve dışarısındaki takipçileri bu mesele hakkında kendi yorumlarını geliştirmeye başlamıştır.⁹³ Ve tartışmalar genellikle *eide* alanının yukarıda sözü edilen insan ruhu ya da fiziksel doğa ile ilişkiselliği üzerine olmuştur.⁹⁴ Burada ise Plotinos'un kendi yorumu incelenecektir.

⁹³ bkz. John Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274BC)* (Oxford: Clarendon Press, 2003), s.63.

⁹⁴ bkz. Harold Cherniss *The Riddle of the Early Academy*. s. 66. ve 79.

İlk olarak şunun altı çizilmelidir: Plotinos için *Nous*'taki içerik, Platon'un diyaloglarındaki *eide* ile aynıdır. Buna göre, Plotinos “düşünce ile nesnesinin özdeşliğinden” bahsettiğinde “nesne” ifadesiyle *eidos*'u kasteder. *Ennead* V 8.4.55.'te Plotinos *Nous*'ta bilgi ve bilgelikten (wisdom) bahsederken şöyle der:

Fakat oradaki bilgiyi—ki Platon görmüş ve onun hakkında “içinde bulunduğu şeyden farklı olmayan bilgi” demiş, ama bunun nasıl olabildiğinin incelenmesini ve keşfini bizlere bırakmıştır; eğer ünvanımızı [Platoncular] hak ettiğimiz iddiasındaysak—...

Plotinos burada Platon'a göre bilgi ve bilginin mekanının aynı ve bir olduğunu söylemektedir. Pasajda Platon'un konu hakkında çok da fazla bir şey ifade etmemiş olduğundan ve kişinin tam da bu noktadan işe başlayıp geri kalanı kendi başına keşfetmesi gerektiğinden söz edilir. Anlaşılacağı üzere Plotinos için Platon'un düşüncesinde ele alınması ve uğraşılması gereken en mühim meselelerden birisi *eidos*'un bilgisinin *eidos*'un kendisi ve ve *edios*'un mekanı ile olan ilişkisinin doğasıdır. Peripatetik arka planın ötesinde, Plotinos'un nihai amacı bilginin erişilebilirliğine yönelik her türlü eleştiriye karşı (Skeptiklerden ya da başka yerlerden gelen) Platon'un *eidos* düşüncesini *eide*'yi *Nous*'un “içerisine” yerleştirmek suretiyle korumak ve güvence altına almak; böylece insan aklının da sahîh düşünce nesnelere ile olan “içsel” ilişkisinin “dışsal şeylerin bilgisinin kusurlu ve hatalı (*fallible*) oluşu” doktrininin getirdiği eleştiriye hedef olamayacağına işaret etmektir. Emilsson'un ifadesiyle Plotinos'un içsellik (internality) tezinin ardındaki saik “*Nous*'un neden hiçbir zaman ‘hataya düşmeyeceği ve yanlış olan bir şeye inanmayacağı’ sorusunun nasıl cevaplanabileceği düşüncesidir”.⁹⁵ Zira aksi halde, yani *Nous* nesnelere içerik olarak sahip olmaz ise, kişi doğal olarak izlenimleri (*phantasia*) yolu ile edindiği “kanı ya da inançların” getirdiği kusurlu (*fallible*) duruma düşebilir. Bu durumda, değinildiği üzere, kişi gerçek şey ya da nesneden ziyade yalnızca şeylerin imajlarına sahip olur. Kısaca Plotinos'a göre Platon için bilgi yalnızca *eidos*'un bilgisidir; başka bir şeye dair olamaz; bu yüzden de (Plotinos'un kendisinin

⁹⁵ Emilsson, “Cognition and Its Object,” s. 239.

de haklı bulduğu) “dışsal şeylerin bilgisinin eleştirisine” karşı, ilgili bilgi kuramının bu şekilde savunulması gerekir.

Konunun daha açık bir şekilde ortaya konması için Platon’un diyaloglarda konu ile ilgili söylediklerine bakmak elzemdir. Bu iki şekilde yapılacaktır. Birincisi, sözü edilen *eidos-noesis* ilişkisi ve bilgi mefhumu üzerinden; ikincisi de Plotinos’un “Yüksek Ruh’un *Nous*’u (dolayısıyla *eide*’yi) daimi tefekkürü” fikrini temellendirdiği “hatırlama kuramı” (*anamnesis-recollection*) üzerinden olacaktır. Bu inceleme üç diyalog üzerinden (*Devlet*, *Sofist* ve *Phaidon*) ilerleyecektir. Plotinos Platon’un hemen tüm diyaloglarına *Enneadlar* boyunca atıf ve referansta bulunsa da, bu çalışma özelinde söz konusu üç diyalogtaki konu ve kavramlar Plotinos’un Platon’dan devralıp geliştirdiği unsurları göz önüne sermek için en uygun olanlarıdır.

II.IV.III.I. Platon’da *Nous* Kavramı

Platon’a göre bilmek demek Varlık’ı (*to on – what is*) bilmek demektir. Bu demektir ki, bilgi ancak değişmez (*immutable*) bir varlığın, yani gerçekten var olanın (*to on*) bilgisi olduğunda bilgidir. Şeylerin *eidos* ile olan iştirak (*metexis-participation*) ilişkisi onların yalnızca şu veya bu nitelikler (*poiteton-qualities*) kazanmalarına sebebiyet verir. Bu nitelikler *eidos*’tan yalnızca ödünç alındıklarından, şeyler sadece “oluş” (*becoming*) halinde olur ve “olmak” halinde olmazlar. Dolayısıyla, kişi bilgiye ulaşmak için yüzünü gerçekliğe, yani *eide*’ye, dönmelidir. Söz konusu bilgi anlayışı Ruh ile *Nous* arasında belli bir ilişkiyi işaret eder ve zorunlu kılar.

Devlet (Politeia)

Noetos topos, yani “akılsal alan” (*intelligible realm*), Platon’un *Politeia* diyalogunda ifade bulur.⁹⁶ Bu çalışmada önceki bölümlerde Plotinosçu bağlamda kullanılan “*eide* alanı” ya

⁹⁶ *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz., (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1999), 508c, 509d, ve 517b.

da “*eide'nin mekanı*” terimleri bu Platoncu kavrama işaret ederler. Plotinos *Enneadlar*'da ayrıca akılsal evren anlamında (intelligible universe) *kozmon noeton* ifadesini de kullanır.⁹⁷

Devlet'teki ilgili pasajda Sokrates şöyle bir ifadede bulunur:

Dediğimiz gibi, iki şey düşün şimdi: Bunlardan biri, *kavranan dünyanın* başında olsun; öteki, görülen dünyanın başında . . . Bu iki çeşidi, görülen ve kavranan iki dünyayı anlıyorsun değil mi?⁹⁸

Sokrates'e söz konusu iki alan ile ilgili bu ifadeleri söyledikten sonra Platon yine Sokrates'e “bölünmüş çizgi metaforunu” dillendirtir.⁹⁹ Metafora göre çizgi etrafında oluşan tablonun en alt kısımda *eikasia* yani hayal gücü (imagination) bulunmaktadır; hemen üst kısımda ise *pistis* yani inanç seviyesi bulunur. Bu iki seviye metaforun alt bölümünü teşkil ederler ve bu bölüm “algılanabilir alan” (visible realm) ile ilgilidir. Bir üst bölümde ise *dianoia*, yani düşünce (thought); onun hemen üstünde ise *noesis*, yani kavrayış (understanding) bulunur.¹⁰⁰ Plotinos'a ilham kaynağı olan *dianoia* ve *noesis* faaliyetlerinin özgün tasnifi bu pasajda bulunmaktadır. Platon'a göre, *dianoia* faaliyetinin ötesinde, yani *noetik* faaliyet seviyesinde, diyalektik (*dialegestai*) vasıtasıyla hareket edilirken, artık hipotezler ilk prensip ya da aksiyom olarak ele alınmaz; tersine artık kişi onları şu şekilde ele alır:

...sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan (*eidos*) kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır.¹⁰¹

Eide burada diyalektik yolu ile çalışan aklın en yüksek seviyesine ait sahif faaliyet araçları olarak ortaya koyulurlar. Birkaç satır ileride Sokrates “mağara alegorisini” anlatmaya koyulur ve bu alegori Platon'un *noetos topos* ile insan aklı arasındaki ilişkiyi ifadesi açısından gayet önemlidir. Bu alegoride insan karanlık mağaradan kaçabildiğinde gerçek Varlık'ın ışığına şahit olur. O zamana kadar hep duvardaki gölgeleri hakikat ya da gerçek olarak

⁹⁷ *Enn.* IV 8. 3. 9.

⁹⁸ *Devlet*, 509d.

⁹⁹ *ibid.*

¹⁰⁰ *ibid.*

¹⁰¹ *Dev.* 511b.

varsaymıştır. Fakat bir kere zincirlerinden kurtulduğunda kişi söz konusu ışığa ve gölgelere sebep olan yanan ateşi görür ve hatta onun da ötesinde, bütün ışıkların ve aydınlığın kaynağı olan Güneş'e şahit olur.¹⁰² Buradaki en kritik şey Platon'un kişinin (ya da felsefecinin) her ne kadar ilk önce bir şaşkınlık yaşasa da, deneyimleyebileceği ve böylece tüm varlığın kaynağına ulaşabileceği bir "yükseliş"e (*epanodos*-ascent) işaret etmesidir.

Bölünmüş çizgi metaforunda her bir faaliyetin ilgili meleke tarafından gerçekleştirilmesi gereği belirtilmiştir. Buna göre, kişi *dianoia* melekesinin gerektiği bir faaliyet için örneğin *pistis* melekesini kullanma yoluna gittiğinde bu durum kesinlikle bir karışıklığa yol açacaktır. Başka bir deyişle, kendi kapasiteleri ve yetenekleri dışında kullanılmaya çalışıldığında söz konusu melekeler istenen sonucu vermekten uzak kalacaktır.¹⁰³ Her melekenin kendi kullanım alanı vardır ve *noesis* için bu *eide*'yi etüd etmek, onları kullanarak faaliyet göstermektir. Kişi bu alana has faaliyeti deneyimlemek isterse o halde *eikasia*, *pistis* ya da *dianoia* melekelerini kullanmamalıdır. *Eidos*'un ne olduğunu keşfetmek yalnızca *noetik* faaliyet sonucu vuku bulabilir ve bilgi *eidos*'un bilgisiyle aynı anlama gelir. Bilgi mefhumu bu alana ve bu faaliyete mahsus ve has bir şeydir. Dolayısıyla, Gerson'un da belirttiği gibi, diğer alanlarda bilginin varlığı söz konusu değildir. Bu gerçeklik basitçe ilgili melekelerin işleyiş biçimleri ve nesnelere ile ilişkilerinin tabiatı gereğidir. Gerson konuya şu şekilde değinir:

Platon'un bilginin yalnızca bölünmüş çizginin üst bölümünde bulunabileceği düşüncesindeki ısrarının ardında bilgi için gerekli bağlayıcı koşullar yatar. Bu okumaya göre, bilgi önermesel (propositional) ya da söylemsel (discursive) olamaz. Bunun sebebi ise basitçe önermelerin "gerçekten var olan" (that really are) şeyler arasında olmaması ve diskürsif düşüncenin tümüyle temsili (representational) olmasıdır.¹⁰⁴

Plotinos'un konu hakkındaki yorumu bu noktadan hareketle başlangıç bulur. Daha önce belirtildiği gibi, zaten Plotinos kişinin tam da bu noktadan işe başlaması gerektiğini

¹⁰² *ibid.* 514c.

¹⁰³ bkz. Lloyd P. Gerson, "The Possibility of Knowledge According to Plato," *The Internet Journal of the International Plato Society* 4: 2004 (March 2004), s.2, <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?rubrique4>.
Ve Samuel Scolnicov, "The Two Faces of Platonic Knowledge," *The Internet Journal of the International Plato Society* 4: 2004 (March 2004), s.2, <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?rubrique4>.

¹⁰⁴ Gerson, *The Possibility of Knowledge*, s. 3.

söyler; bu noktadır ki Platon kendi keşfetmesi için (keşfin biricikliği zorunlu olduğundan) geri kalanı kişiye bırakır. Bunun ötesinde, Plotinos *Enneadlar* boyunca¹⁰⁵ *noetik* faaliyetin, yani *noesis*'in, kendisine ait alanda ve kendisine has meleke ile iş gördüğünü belirtir. Ve doğal olarak bu alan ve meleke (*eide* alanı ve *noesis*, yani *noetik* faaliyet) nesnel bir varlığın varoluşuna işaret eder. Buradaki nesnellikten kasıt *Nous*'un ilahi bir varlık olarak kendine yeten ve varoluşu için yalnızca bir üst prensip olan Bir'e muhtaç olmasıdır. Dolayısıyla Ruh kaynağını ve kökenini *Nous*'ta bulan ve onun tarafından belirlenen bir varlık olduğundan, *Nous*'un varlığı Plotinosçu bağlamda Ruh'un varlığına bir ihtiyaç duymaz. Fakat bu durum, Plotinosçu bağlamda, tekil ruhların *Nous*'u kendi içlerinde bulmalarına engel değildir. Tersine, tüm "içe dönüş" süreci bu durumu temel alır. Zira, Plotinos'un metafiziğine göre bütün varlıklar kendilerine kaynaklık eden varlığı kendi içlerine dönerek bulurlar. Çünkü onların ait oldukları yer söz konusu bu kaynaktır ve dolayısıyla tekil ruhların gerçek benlikleri de bu kaynaktadır (ya da bu kaynağın kendisidir).

Bu noktada Plotinos'un konu ile ilgili düşünesi şu şekilde özetlenebilir: (i) *eide* alanı nesnel bir Varlık olan *Nous*'tur ve *eide* burada varolur ve ikamet eder; başka bir deyişle *eide* *Nous*'un içeriğidir. (ii) *noetik* faaliyet, yani sahih düşünce, nesnesi ile (yani *eidos* ile) bir ve aynıdır; bu sebeple söz konusu bu faaliyette aynı anda hem nesnellik hem de öznellik bulunur. Zira ilgili faaliyette söz konusu unsurlar hem düşüncenin failleri hem de nesnelere olarak ortaya çıktıklarından, bu noktadan sonra bir öznellik-nesnellik ayrımı da yapılamaz hale gelir. Söz konusu olan özdeş şeylerin birbirlerini ve burada da kendini düşünmesi durumudur. Dolayısıyla *Nous* *eide* alanı ile onları içermesi bakımından değil, onlarla (her biri ile) özdeş olması itibarıyla birlik halindedir.

¹⁰⁵ Bkz. *Enn.* V 3.8.15; *Enn.* V 9.5.5; *Enn.* V 9.7.10.

Sofist

Benzer çalışma *Sofist* diyalogunda gerçekleştirilmiştir. Bu diyalogda Platon “beş genara” fikrini işler ve bu yolla gerçek Varlık seviyesinde ilk hareket ve düşünce mefhumlarının nasıl zuhur ettiğini açıklar. Söz konusu çalışmada Platon *noetik* alan içerisinde *eide* arasındaki ilişkiselliği problematize eder. Zira sorun, diyalogda da ortaya konduğu şekilde,¹⁰⁶ orijinal ifadesini Parmenides’in felsefesinde bulan, “var olan” dışında bir şeyin düşünülemeyeceği ve olamayacağı fikrinin belli eleştirilere açık olmasıdır. Platon’un diyalogtaki baş kahramanı Elealı Ziyaretçi’ye söylediği gibi, Parmenides’in düşüncesine karşı ya da onun bir çeşit yorum ve geliştirilmesi olarak, “var-olmayan” (that which is not) ifadesi üzerinde biraz daha kafa yormak gerekmektedir. Zira öyle olabilir ki, kişinin “var-olmayan” dediği şey bir anlamda “var-olan” niteliği alabilir ve yine aynı şekilde “var-olan” olarak ifadelendirilen bir şey “var-olmayan” ifadesiyle de nitelendirilebilir.¹⁰⁷

Bu noktada Elealı Ziyaretçi sürekli olarak “olmayan” ifade edilemez, söylenemez, dile gelemeyen bir şey oluşundan bahsedip durduklarını, fakat bunu yaparken bir şekilde onu (yani “olmayı”) dile getirip işaret ettiklerini belirtir. Ve böylece, Elealı Ziyaretçiye göre, halihazırda “olmayan” hakkında olumsuz şekilde de olsa konuşarak ona “birlik” ya da “çoğulluk” gibi temel *eidos*’lar atfedilmiş olunur. Zira her ne kadar hakkında olumsuz bir şekilde konuşulsa da, hakkında konuşulan şey belirli “bir şey” olarak ifade edilir ve böylece ona “birlik” *eidos*’u bahşedilmiş olunur.¹⁰⁸ Dolayısıyla, Ziyaretçi’ye göre, söz konusu tartışma Parmenides’in öngördüğünden daha zor bir hal arz etmektedir.¹⁰⁹

Elealı Ziyaretçi, karşısındaki Thaeatetus’a kendi gençliğinde “olmayan” (*to me on-that which is not*) ile ilgili düşüncelerinde çok emin olduğunu, fakat şu an aynı kavram üzerinde kafa karışıklığı yaşayabildiğini söyler. Ve devamında belki de aynı durumun, yine daha önce

¹⁰⁶ *Sofist*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000), 239a.

¹⁰⁷ *Sofist*, 241d

¹⁰⁸ *Sofist*, 239a

¹⁰⁹ *ibid.*

hakkında çok emin bir şekilde konuştukları, “olan” (is) konusunda da yaşanabileceğini belirtir:

İmdi, varlıkla (*to on*) ilgili olarak da, ruhumuzun aynı derecede karışıklık dolu olması pekala mümkündür. Ve, varlık hakkında son derece emin olduğumuzu, ondan söz edenleri anladığımızı, öteki terimden ise (not-being, *to me on*) hiçbir şey anlamadığımızı ileri süren bizler, aslında her ikisi hakkında da aynı durumda bulunabiliriz.¹¹⁰

Platon diyalog boyunca bu sorunsal *eidōs* kavramı etrafında ele alır ve ilgili sorunsalın *eide* alanı ile ilgili bir sorunsal olduğunu ve yine burada çözümleneceğini işaret eder.¹¹¹ Sorun sürekli “değişmez ve sabit” olarak resmedilmiş olan *noetik* alanın da belli başlı “hareket, karşıtlık, ilişki ve değişim” gibi unsurların (dolayısıyla “yaşamın”) faaliyetleri üzerinden nitelendirilebileceğidir ve Elealı Ziyaretçi’ye göre bu tartışmadan çekinilmesi anlamsızdır. Ve diyalogun ilerleyen kısımlarında *eidōs*’ların birbirleriyle olan ilişkiselliğinin tesis edilmesi açısından söz konusu unsurların bu alandaki mevcudiyeti işlenir.

Platon bu noktada *eidōs*’ların tümüyle değil, bu konu itibarıyla en önemlileriyle meşgul olmayı ve onlar üzerinden konuyu geliştirmeyi seçer. Buna ek olarak da, diyalogun bu kısmında *eidōs* ifadesi yerine “*gene*” (cins - kind, genera) ifadesi yer bulmaya başlar.¹¹² Buna göre, “olmak” (*ousia* - that which is), “sabitlik” (*stasis* - rest), “hareket” (*kinesis* - change), “aynılık” (*tautotes* - sameness) ve “fark” ya da “başkalık” (*eterotes* - difference) unsurları “beş büyük genera” olarak ifade bulurlar.¹¹³ *Eidōs* seviyesindeki bütün ilişkisellik bunlar üzerinden yürür. Yani “olmak” vasıtasıyla diğer *eidōs*’lar “olur”; yani varlık kazanır. “Hareket” generası üzerinden belli bir hareket ve canlılık; “sabitlik” vesilesi ile de değişmez olma niteliği kazanılır. Aynı şekilde “aynılık” generası üzerinden *eide* aynılık kazanır, fakat “fark” üzerinden de “farklılık” yani birbirinden farklı olma özelliğine sahiptir. Bu son nokta 255e’de şu şekilde ifade bulur ve aynı ifade yukarıdaki tüm unsurlar için de açıklayıcıdır:

¹¹⁰ *Sofist*, 243c. (parantezler bana ait)

¹¹¹ 248a’da “*eide* dostları” tanımı yapılır ve *eidōs* kavramını savunan felsefecinin göğüslemesi gereken ilgili sorunlara bu noktadan itibaren geçilir.

¹¹² 254c3’te *eidōs* ifadesi kullanılsa da, söz konusu edilecek olan “beş büyük genera” *eide* alanının iç dinamiklerini sağlayan unsurlar olarak düşünülebilir.

¹¹³ *Sofist*, 254d.

Ve de, onun bütün bu formlara yayılmış durumda olduğunu kabul edeceğiz. Çünkü, söz konusu formların her biri, geri kalanlarına göre başka'dır; ama öz doğasından dolayı değil, "başka" form'una (*ideas tes paterou*) için.¹¹⁴

Nihai olarak ise, tüm bunlar "olan" ya da "olmak" (that which is) dolayısıyla birbirlerine iştirak ederler. Fakat "hareket" ve "fark" vesilesiyle de her *eidōs* bir anlamda bir diğeri "değildir" ve böylece diyalogun en baştaki çıkış problemi olan "olmamak" (that which is not) kavramı da kendine buradaki şekli itibariyle yer bulmuş olur. Diyalogta bu nokta ile ilgili Elealı Ziyaretçi şunları söyler:

Öyleyse, yalnız hareket'te değil, bütün cinslerde de *yokluk*'un (that which is not) bir varlık'ı vardır. Çünkü, bütün cinslerde, *başka*'nın doğası, onların herbirini varlık'tan başka yapar ve, böyle yapmakla da, onları yokluk'a dönüştürür. Böylece, evrendeki bütün cinslerin hem yokluk; hem de, bunun aksine, varlık'a katıldıkları için, varlık olduklarını söyleyebiliriz ve onlara varlık diyebiliriz.¹¹⁵

Dolayısıyla Platon bu şekilde "olmama" durumunun varlıktan ("olmaktan") bağımsız ayrı bir şey olarak ele alınmasının yanlışlığını ve imkansızlığını göstermiş olmakla birlikte, aynı zamanda şeylerin (hem algısal hem de *eidetik* düzeyde) nasıl "farklılık" gösterebileceği, ve bu anlamda da "şu veya bu şey 'olmama'" özelliğine sahip olabileceklerini de göstermiş olur. Eidetik düzeyde "olan" ve "olmayan" beraberce bulunurlar.

Plotinos'un *Nous* kavrayışı için bu diyalogun yukarıda bahsi geçen unsurları oldukça önemli bir yer tutar. Öncelikle Plotinos için Platon'un *Sofist*'indeki beş "büyük genera" (*megista gene*) düşüncesi *Nous*'un hayat biçimini anlatmaktadırlar. Bu genera ya da kategoriler, Plotinos tarafından *Enneadlar* boyunca *Sofist* 254d'ye atıfla şu şekilde yer alır¹¹⁶: "olmak" (*ousia*-being), "sabitlik" (*stasis*-rest), "hareket" (*kinesis*-motion), "aynılık" (*tautotes-sameness*), ve "başkalık" (*eterotes*-otherness).¹¹⁷ Plotinos'a göre *Nous*'un Bir'den sudûr etme (*proodos*) sürecinde "hareket" ve "başkalık" (ya da farklılık) belirleyici ve etkin bir rol oynar; dolayısıyla da Bir'in katıksız ve kesin (*apolytos*-absolute) basitliğinden sonra ilk hareket ve

¹¹⁴ *Sofist* 255e. (parantez bana ait)

¹¹⁵ *Sofist* 256e. (italik ve parantez bana ait)

¹¹⁶ Platon'un J.M. Cooper edisyonunda ilgili kavramlar sırasıyla şu şekilde çevirilmiştir: "that which is, rest, change, sameness, difference".

¹¹⁷ *Enn.* V 1.4.35.

başkalık unsurları burada hayat bulmuş olur. Fakat buna ek olarak, önceki bölümde belirtildiği gibi, *Nous*'un kendini asıl anlamda var etmesi söz konusu ilk hareket ve başkalık etaplarının yarattığı “belirsiz” (indeterminate) durumda kalmayıp, bu sefer kaynağına onu düşünmek-tefekkür etmek suretiyle bir dönüş (*epistrophē*) gerçekleştirmesi ile vuku bulur. Ve Plotinos'a göre, bu süreçte yine *Sofist*'teki “sabitlik” ve “aynılık” kategorileri aktif rol oynar. İşte bu seviyedeki söz konusu faaliyetlerin toplamı ise Varlık ve *Nous*'u tesis eder.

Plotinos için *Nous* bu yüzden “bir ve çoktur” (*en polla*); ve tam anlamıyla *apolytos* (absolute) değildir. Fakat yine de, ondaki bu prensipteki çokluk zamansal ya da mekansal hiçbir değişim ve hareketle alakalı değildir. Tersine, *Sofist*'te de işlendiği gibi, ilgili generalar *eidōs* seviyesindeki ilişki ve yaşama aracı olmaktadır. Aksi halde *eidōs* düşüncesi bir kuram olarak eleştiri altında kalacaktır. Scolnicov'un Platon'un genel bilgi kuramı hakkında söyledikleri *Sofist* diyalogunda işlenen ana konu için de gayet faydalıdır. Buna göre, “kendinde” (*kath auto*) olarak tanımlanan bir şey hiçbir şey ile ilişki kurmaması gereken tekil ve yalnız bir şeye işaret edecektir; ki bu da ilgili şeyin (yani *eidōs*'un) hem diğer *eide* ile hem de onu kavramaya ve onunla bir olmaya çalışan akıllar ile ilişkisini çok problemliliğe bir hale getirecektir.¹¹⁸ Eğer bu şey “(bir şey ile) ilişki halinde” (*pros ti*) bir şey olarak resmedilir ise, bu sefer ilgili şeyin “kendinde” olma özelliği yara alacak, dolayısıyla bu şeyin sahil bilgi nesnesi olma hali şüphe götürür bir hale gelecektir. Mesele *eidōs*'un bilgisine erişmek ve bunu onun “kendinde” halini bilerek gerçekleştirmek olduğundan (aksi halde buna zaten gerçek manasıyla “bilgi” denemezdi¹¹⁹) *eide*'nin hem birbirlerine hem de onları bilen-kavrayan akılla ya da akıllarla belli bir ilişkiselliği işaret edilirken onların bu *kath auto*, yani “kendinde” nitelikleri de korunarak açıklanabilmelidir. Zira Scolnicov'un da belirttiği gibi, Platoncu anlamda sahil bilginin mümkünatı için ilgili bilgi nesnelere, dolayısıyla *eide*, hem

¹¹⁸ Scolnicov, “The Two Faces of Platonic Knowledge,” s. 5.

¹¹⁹ *ibid.*

“kendinde” (*kath auto*) hem de “bir şey ile ilişkili olarak” (*pros ti*) var olmak zorundadır.¹²⁰

Bu vesile ile *Nous* alanının sahip olduğu bu “dinamik” yapı Platon tarafından bu diyalogta bu şekilde, yani “beş büyük genera” fikri ile işlenir ve gösterilir.

Plotinos da *Enneadlar* boyunca¹²¹ bu diyalogta işlenen ana temadan hem *Nous*’un metafiziksel olarak söz konusu generalar vasıtası ile Bir’den nasıl sudûr ettiğini (yukarıda belirtildiği şekilde) açıklamak için yararlanır; hem de buna istinaden *Nous*’ta “birlikteki çokluk” fikrinin alt yapısını bu pasajlarda bulur. *Nous*’tan kaynağını bulan Ruh ise üst kısmı itibari ile (yani Yüksek Ruh) daimi olarak bu generalar ve *eide* ile iştirak halindedir; dolayısıyla Yüksek Ruh daima *noetiktir* ve *noesis* faaliyetini gerçekleştirir vaziyettedir. Fakat Ruh aynı zamanda Madde’ye can ve şekil vererek fiziksel dünyayı belirleyen ve oluşturan varlık da olduğundan, aşağı ruh olarak tabir edilen kısım itibariyle *noetik* faaliyetten kopuktur. Ve Ruh ile ilgili bölümde işlendiği gibi, bu özellik (yani *noetik* faaliyetten kopuk oluş) onun yalnızca “can-hayat verici” kısmına işaret etmektedir.

Aşağıda *Phaidon* diyalogu üzerinden Platon’daki Ruh kavramının Plotinos’a altyapı sağlayan unsurlarına değinilecektir. Daha sonrasında ise Platon’daki *anamnesis* düşüncesi Plotinos bağlamında ele alınacaktır.

Phaidon

Ruhun akılsal faaliyetleri ile ilgili daha açık bir tartışma *Phaidon* diyalogunda gerçekleştirilir. Burada Platon ruhun ölümsüzlük sahibi olup, kaynağını bulduğu ana yurduna dönme potansiyeline malik olduğunu belirtir. Diyalog bu potansiyel ve kabiliyeti kişinin ruhunu bedeninden olabildiğince ayırabilmesi üzerinden tartışır. Söz konusu tartışmanın epistemolojik bağlamdaki arka planı bilen ve bilinenin birbirlerine özdeş ya da türdeş olmaları zorunluluğu üzerine kuruludur. Algılanabilir ve de maddesel olmayan bilgi, yine bu özelliklere haiz bir şey tarafından bilinebilir. Ve diyalogdaki bu tartışmada ruhun bedenden

¹²⁰ *ibid.*

¹²¹ Bkz. *Enn.* V 1.4.35; *Enn.* V 3.10.30. *Enn.* V 3.12.20.

ayrılması konusunun önemle ele alınması¹²² bu minvalde anlam kazanır. Zira diyaloga göre söz konusu sahih bilgi süreci tam anlamıyla ancak ölüm ile mümkün olabilen bir şeydir.¹²³ Çünkü ölüm durumunda artık ruh tamamıyla ana-ilahi kaynaklarına döner ve maddi-algılanabilir alem ile ilişkisini geride bırakır. İşte bu minvalde Sokrates felsefenin “ölümün pratiği” (practice of death) olduğunu ifade eder¹²⁴ ve hemen ardından gelen pasajda “benzer ile benzerin” ilişkisinin artık tam olarak mümkün oluşundan bahseder:

Bu haldeki bir ruh kendinin benzeri olan algılanamaz doğru gider: ilahi, ölümsüz ve bilge... Ve oraya ulaştığında ruh mutlu olabilir; çünkü kendisini akıl karışıklığından, cehaletten, korkudan, şiddetli arzulardan ve diğer insani arızalardan kurtarmıştır. Ve inisiyeler hakkında söylendiği gibi, geri kalan zamanı artık tümüyle Tanrılarla geçirir.¹²⁵

Bu bağlamda, ruhun kaderine *noetik* alan ile ilişkisi üzerinden işaret edilmesi dolayısıyla, ruh *eidos*'un akılsal bilgisi ile bir alaka ve bağ kazanmış olur. Dahası, *Politeia*'daki Bölünmüş Çizgi metaforu ile birlikte değerlendirildiğinde, Platon açıkça bilmek eyleminin ruhun akılsal kısmının işi olduğunu belirtir ve ruhun *noetik* faaliyet ile olan ilişkisini işaret ederek onun “can-hayat veren” prensip olmanın ötesindeki akılsal konumunu öne çıkarır.

Platon'un *eide* alanı ile ruhun ilişkisi üzerine olan düşünceleri ile ilgili bu noktada kafa karışıklığı ortaya çıkar. *Politeia*'daki Mağara Alegorisi ve Kırık Çizgi Metaforu'nda açık bir “yükseliş” (*epanodos*-ascent) fikri ile karşı karşıyayızdır. Dahası bu “yükseliş” akılsal bir yükseliş olarak göze çarpar; zira *Politeia*'daki iki örnekte de açıkça belirtildiği üzere kişi dikkatini fiziksel dünyadan ziyade *psuche*'ye çevirmelidir ve söz konusu dikkat *psuche*'nin yalnız “can-verici” gücüne değil, bunun dışında özellikle onun akılsal faaliyetlerine ve özelliklerine yönelmelidir. Burada da yine ruh hem maddi hem de *noetik* alem ile olan ilişkisi içerisinde resmedilmiştir. Plotinos'a göre de, bir önceki bölümde işlendiği gibi, ruh bu iki alan arasında bulunan ve ikisinde de payı olan bir varlıktır.

¹²² *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012), 79a-84b.

¹²³ *ibid.*

¹²⁴ *Phaidon*, 80e.

¹²⁵ *Phaidon*, 81a.

Plotinos'un Ruh kavramı konusunda *Phaidon*'dan faydalanışı bununla sınırlı değildir. Özellikle Yüksek Ruh'un *Nous* ile daimi birliği kuramı açısından aynı diyalogta bulunan *anamnesis* düşüncesi Plotinos için çok önemlidir.

II.IV.III.II. Plotinos ve *Anamnesis*

Plotinos için bir başka Platoncu kaynak *anamnesis* (hatırlama – recollection) düşüncesi olarak göze çarpar. *Anamnesis* Platon düşüncesinde, kişinin yaşamında tecrübe ettiği bütün bilme faaliyetlerinin zorunlu olarak bir “daha önceden biliyor olma” halini gerektirdiğine dair bir görüş olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda bilgi sürekli yeni bir şeylerin öğrenilmesi değil, aslında önceden bilinen, fakat beden ile birleşme sürecinde unutulmuş (ya da başka bir deyişle, bilindiği unutulmuş) şeyleri bir “hatırlamadır”. Bu bağlamda *anamnesis* bir “bildiğini hatırlama” ya da “unuttuğunu hatırlama” süreci olarak da tanımlanabilir. Hatta Herakleitos'un sözlerinden faydalanmak istenirse, bu süreç bir “unutana hatırlama” olarak da görülebilir.¹²⁶ Zira bu noktada unutma olgusunun kendisinin hatırlanması, aynı anda “unutanın” da farkına varılması olgusunu beraberinde getirir. “Unutana”, bu manada da “kendini” hatırlayan ruh, bu vesile ile yepyeni bir kendini araştırma ve aşkınlık faaliyetine girişebilecektir.

Bu düşünce yukarıda işlenen Plotinosçu öğelerin birbirine bağlanması açısından gayet mühim bir yer tutar. Bunun ana nedeni, Platon'un söz konusu *anamnesis* düşüncesinin, Plotinos'un tekil insan ruhlarının aşkın Yüksek Ruh üzerinden *Nous* ile kurduğu ilişki fikri için önemli bir felsefi kaynak teşkil ediyor olmasıdır. Yukarıda alıntılanmış olan pasajda¹²⁷ (Plotinos'un aynı paragraf içerisinde kendisini etkileyen dört ana felsefecinin düşüncelerini kısaca belirttiği *Ennead* V 9.5.35. pasajında) *anamnesis*'in Plotinos'un fikri motivasyonuna zemin teşkil eden dört temel unsurdan biri olduğu görülmüştü. İlgili metinde Plotinos

¹²⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), fr. 71. Herakleitos'un fragmanı tam olarak şu şekildedir: “Yolun gittiği yeri unutana hatırla”.

¹²⁷ *Enn.* V 9.5.35.

Parmenides'in Varlık ile düşünceyi özdeş kılan felsefesi, Peripatetik “düşüncenin özdeşliği teorisi” ve Heraklitos’un “kendini araştır” tavsiyesi ile birlikte dördüncü olarak Platon’un “*anamnesis* düşüncesini” kendi “*Nous* ve onunla daimi birlik içindeki aşkın Yüksek Ruh” kavramsallaştırmasını destekleyen unsurlardan biri olarak öne sürmekteydi.

Platon’un *Phaidon* diyalogundaki haliyle *anamnesis* Ruh’un ölümsüzlüğü ve maddi olmayan doğası tartışması etrafında ele alınmaktadır. Diyalogta Sokrates Ruh’u tartışırken, onun ölümsüzlük özelliğine bir destek olarak, insan zihninin bildiği şeyleri bilmesini mümkün kılan *anamnesis* düşüncesine işaret eder.¹²⁸ İlerleyen bölümde Sokrates bu düşünceyi açmak için “eşitlik” mefhumunu öne sürer ve tartışmayı buradan devam ettirir.¹²⁹ Buna göre, örneğin aynı boyutlardaki iki taş, her zaman aynı boyutta kalsalar da, bir kişiye göre eşit, bir başkasına göre ise farklı (eşit olmayan) olarak algılanabilecektir.¹³⁰ Fakat Sokrates’e göre “eşitlik” kavramının kendisi hakkında asla böylesi yanlış ve görüş farklılıklarına düşemeyiz. Yani “eşitlik” kavramını “farklılık”, “farklılığı” ise “eşitlik” olarak algılamamız mümkün değildir.¹³¹ Bu anlamda, söz konusu bu “eşit şeyler” ile “eşitliğin kendisi” aynı şey değildirler. Fakat kişi yine de, her ne kadar “eşitliğin kendisinden” farklı olsalar da, bu eşit şeyler vasıtası ile eşitliğin bilgisine erişir. Bu, Sokrates’e göre, tıpkı belli bir şey görüldüğünde bu şeyin kişiye başka bir şeyi anımsatması durumu gibidir; ve *anamnesis* de buna benzer.¹³² Kendileri vesilesiyle kişinin asli olan şeyi tanıdığı ve bildiği şeyler, söz konusu bu asli şeye göre her zaman bir eksiklik halindedirler. Sokrates bu durumu şöyle açıklar:

Birinin bir şey gördüğü zaman ‘Şimdi burada gördüğüm şey mevcut olanlardan farklı bir şey olmayı amaçlıyor ama olmak istediği şeyden eksik kalıyor çünkü onun gibi olma olanağı yoktur ve ondan aşağıdır’ diye düşündüğünü kabul edelim. Bu durumda bu kişinin, gördüğü şeyin kendisine benzeyip de ondan eksik kaldığını söylediği o şeyi daha önceden biliyor olması gerekmez mi?¹³³

¹²⁸ *Phaidon* 72e. Söz konusu düşünce ayrıca *Meno* 80c ve *Phaedrus* 250a’da da ele alınmaktadır.

¹²⁹ *Phaidon* 74a.

¹³⁰ *Phaidon* 74b.

¹³¹ *ibid.*

¹³² *ibid.*

¹³³ *Phaidon*, 74e.

Bu bağlamda, alıntılanan pasaja göre, söz konusu asli unsurla karşılaştırıldığında içinde bulunulan eksiklik halinin ötesinde, bu eksiklik halinin fark edilebilmesi durumu da fark eden kişinin ilgili kavram ile (bu durumda “eşitlik” ya da “eşit” ile) ilgili öncül bir bilgiye sahip olduğuna işaret etmektedir. Böylece, daha ilk etapta, ilgili iki şeyin birbirlerine “eşit” olduklarının ayırt edilebilmesi sürecinde dahi, bir ön tecrübe ve bununla alakalı olarak eşitliğin bilgisine sahip olunması durumu gereklidir.¹³⁴

Tüm bu süreçler, *Phaidon*'da işlendikleri şekliyle, genel bilgi faaliyetlerinin doğası ve yapısı üzerinedir. Fakat ayrıca, söz konusu günlük bilgi süreçlerini mümkün kılan “hatırlama” olgusu (bilmek-bilgi süreçleri daha üst, felsefi seviyede ele alındığında) aynı zamanda daha köklü bir değişim ve dönüşümü işaret eder. Zira söz konusu günlük bilgi süreçlerinden öte, bilgi kendi başına bir amaç haline geldiğinde, ilgili “hatırlama” faaliyetinin yapısı kişinin akılsal faaliyetlerinin tümüyle değerlendirilmesi ve dönüştürülmesini gerektirir.

Plotinos'ta Platoncu *anamnesis* kavramı yukarıda belirtilen akılsal faaliyetlerin en üst seviyedeki işleyişi ile alakalı olarak ele alınır. Bu çalışmada sıklıkla görüldüğü gibi, Plotinos için bu en yüksek akılsal faaliyet *Nous* düzeyinde yaşanan *noetik* faaliyet, yani *noesis*'tir. *Noesis*, Plotinosçu bağlamda, Yüksek Ruh tarafından sürekli ve kesintisiz olarak tatbik edildiğinden (çünkü Yüksek Ruh *Nous*'u hiç terk etmez ve algısal dünyaya düşmez), yapılması gereken şey bu faaliyetin bilincine varmak ve herkeste bulunan bu yetiyi faal hale getirmektir.¹³⁵ İşte Plotinos felsefesinin her bakımdan ana belirleyicisi olan bu düşünce onun *anamnesis* kavramına yaklaşımını ve bu kavramdan faydalanışını da belirler. *Anamnesis*, Plotinos'a göre, *noetik* faaliyetin söz konusu bu daima faal halde olan fakat “bilincinde bulunmayan” işleyişi ile alakalı bir kavramdır. Bu anlamda, “içe dönüş” vasıtasıyla hedeflenen aklın bu en üst işleyiş biçiminin bilinçli tatbiki *anamnesis* sürecinin kendisine işaret eden bir faaliyet olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, *anamnesis* ile hatırlanan şey, “içe dönüş” vesilesiyle

¹³⁴ *Phaidon*, 75a.

¹³⁵ *Enn.* I.6.8.

yeniden erişilen ve bilincine varılan *noetik* faaliyetin ta kendisidir. *Noetik* faaliyet ise sürekli ve daimi olarak *eide*'yi tefekkür (*theoria*) etmekle eş anlamlı olduğundan, *anamnesis*, Plotinosçu bağlamda, *eide*'nin dolaysız bir bilgisine erişimdir ya da başka bir deyişle, söz konusu bu dolaysız erişimin hatırlanması, bilincine varılmasıdır. Bu hatırlama, ya da bilincine yeniden varma, ise Plotinos'un (aşağıdaki bölümlerde incelenecek olan) erdem (*arete*) öğretisi ve buna bağlı olarak kişinin "içe dönüş" vasıtasıyla bütünsel olarak bir dönüşümü sayesinde gerçekleşebilir. Bu anlamıyla *anamnesis*, bütünsel bir aşkınlık pratiği olmaktan ayrı bir şey olarak düşünülemez.

Ennead IV 3.24.25.'te Plotinos *anamnesis*'i bu sefer "hafıza" ile ilişkisi bağlamında ele alır ve söz konusu hafızanın zaman mefhumu üzerinden bir hatırlama şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Tersine, Plotinos'a göre, *anamnesis* sonsuzdur, ve Yüksek Ruh'un *eide* alanı ile kökensel akrabalığı vesilesiyle tecrübe edilebilmektedir. Blumenthal, Plotinos'un *anamnesis* fikri bağlamında *Nous* ve Ruh ilişkisini öyle açıklar:

Platon'un *anamnesis* düşüncesinin ilgili olduğu varlıklar Plotinos için yalnızca zamanda konumlanmış şeylerle alakadar olan muhtemel hafıza nesnelere değildirlir. Plotinos için onlar yalnızca dolaysız sezgi-görüş (intuition) tarafından erişilebilirler. Ve akıllarımız akılsallar arasında sürekli faal bir durumda olduğundan, söz konusu bu sezgi-görüş her daim mümkündür; yeter ki ruh dikkatini o yöne doğrultmuş olsun. Zira yekpare bir biçimde *Nous*, ve onun tüm parçaları, akılsallar ile özdeştir. Plotinos'un kendisi Platoncu *anamnesis*'ten söz konusu bu doktrinin doğruluğunu gösterdiği fikirlerden bir tanesi olarak söz eder.¹³⁶

Burada ifade edildiği gibi, *anamnesis* düşüncesinin Plotinos için ehemmiyeti insan aklının (kişi eğer dikkatini oraya yönlendirir ise) *Nous* ile daimi ve dolaysız bir ilişkisi olduğu fikrine sağladığı destektir. İzleyen satırlarda Blumenthal daha da ileri giderek Plotinosçu bağlamda "Platoncu *anamnesis* bir "hiç düşmemiş akıl" öğretisi ile değiştirilmiştir"¹³⁷ der. Blumenthal'ın burada üzerinde durduğu Platoncu ve Plotinosçu *anamnesis* kuramlarının ihtiva ettiği farklılık önemlidir. Zira buna göre, Plotinos Platon'un kendi düşüncesinde zorunlu olarak bulunmayan "daimi olarak faal bir *noetik* faaliyet" düşüncesini *anamnesis* kuramının

¹³⁶ H.J. Blumenthal, *Plotinos' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul* (Martinus Nijhoff &The Hague, 1971), s. 96. (çeviri bana ait)

¹³⁷ *ibid.*

ayrılmaz bir parçası olarak ortaya koyar. Başka bir deyişle, Plotinos *anamnesis* düşüncesini kendi *noesis* kavramını destekleyecek bir biçimde kullanmaktadır. Fakat yine de, Plotinos için, Bluemthal'in belirttiğinin aksine, bu Platoncu *anamnesis* düşüncesinin yerine başka bir şey konulması anlamına gelmez; tersine, Plotinos'a göre, söz konusu olan şey Platoncu *anamnesis* kavramının doğru okumasıdır.

Ennead IV 8.4.29.'da Plotinos Ruh'un fiziksel dünya ve *Nous* ile olan iki yönlü ilişkisini ve bu minvalde Ruh'un "amfibik" (amphibious) doğasını (tıpkı hem karada hem denizde yaşayan amfibik canlılar gibi, onun da hem fiziksel dünyada hem de *Nous*'ta yaşayabilen bir varlık olmasına istinaden) anlatırken şöyle bir ifadede bulunur:

...fakat, o zincirlerinden kurtulmak ve yükselmek için akıla döndüğünde, gerçekliği hatırlama (*anamnesis*) yolu ile tefekkür etmeye başladığında: zira, her şeye karşın, Ruh bir şekilde her zaman aşkın bir şeylere sahiptir.

Önceki bölümlerde Plotinos felsefesi için ehemmiyeti belirtilen "tefekkür" (*theoria*) eylemi işte burada Plotinos tarafından açıkça *anamnesis* ile iç içe geçirilir. Dolayısıyla her tefekkür eylemi, Ruh'un üst kısmı (yani Yüksek Ruh) denen kısmın daimi olarak bulunduğu ve (aşağı ruh inip bedensel dünya ile iç içe geçse de) hiç terk etmediği *Nous*'u ve dolayısıyla onun teşkil eden *eide*'yi düşünmesidir. Fakat buna ek olarak, her *theoria* eylemi doğal olarak bir *anamnesis*'tir.

Bir başka metinde Plotinos'un belirttiği üzere,¹³⁸ aşağı ruh kişi üzerinde kontrolü tamamen ele aldığında, Yüksek Ruh'un bu daimi faaliyeti her ne kadar devam etse de artık fark edilmez hale gelir. Zira aşağı ruh kendi hesabına algı tarafından (*aisthesis*) kontrol altında tutulduğundan ve beden tarafından "karışıklığa" (confusion) sevk edildiğinden, bu durum kişiyi ruhun yüksek kısmının tefekkür ettiği şeyleri fark etmekten ve algılamaktan alıkoyar.¹³⁹ İşte bu söz konusu daimi tefekkür hali (kişi bunun bilincinde olsa da olmasa da) Plotinos için zaman ve mekanın ötesinde gerçekleşen sürekli bir *anamnesis*'tir. Bu şekliyle

¹³⁸ *Enn.* IV 8. 8.

¹³⁹ *ibid.*

Plotinos, Yüksek Ruh kavramının en önemli veçhesi olan *theoria* faaliyetini Platon'da bulduğu *anamnesis* düşüncesi ile temellendirmiş olur.

Yukarıda incelenen Platon'a ait üç diyalog ve ilgili kavramlar Plotinos'a olan etkileri bakımından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu noktada görülen şey, Plotinos'un felsefe yaptığı kavramları Platon'da rahatlıkla bulabildiğidir. Böylelikle Plotinos kendisini yeni olan hiçbir şey ortaya koymuyor olarak görmekte ve salt bir yorumcu olarak değerlendirmektedir.¹⁴⁰ Fakat *Phaidon* özelinde değinilen Platon'un Ruh ile ilgili ifadeleri örneğinde olduğu gibi, diyaloglardaki düşüncelerin Plotinos'ta belirli bir dönüşüm ya da yorumlamaya tabii tutulduğu da iddia edilebilir. Fakat mesele Plotinos'un Platon'da gördüğü kavramları yapısal olarak değişime uğratmasından ziyade, dinamik olarak onları kendi felsefe yapış biçim ve pratiğine göre dönüştürmesidir (ve bu biçim ve pratik içinde burada incelenen “içe dönüş” kavramı en önemli yeri tutar). Yukarıda değinilen üç Platoncu diyalog ile ilgili de bu gözlem yapılabilir. Kuşkusuz *Enneadlar*'da Platon'un farklı birçok önemli diyaloguna gönderme vardır; fakat burada kısaca değinilen üç diyalog, üç önemli nokta itibariyle Plotinos'un söz konusu felsefe yapış biçimi konusunda aydınlatıcıdır.

İlk olarak Platon'un *Politeia*'sında incelediği bilgi mefhumu ve buna giden yollar üzerine kurduğu çeşitli alegori ve benzetmeler toplu olarak Plotinos için kendi epistemolojisinin ana kaynağını oluştururlar. Plotinos bu diyalogda belli başlı Platoncu kavramlarla (örneğin *Nous* ve *dianoia*) ve bunlara ilişkin faaliyetlerle karşılaşır; ve bunları tetkik eder. Bu noktada Plotinos'un kendine has yorumlayışı bu kavramlara getirdiği yenilikten ziyade bunları kullanım biçimi olarak göze çarpar. Plotinos için ilgili diyalogta bulduğu tüm kavram ve unsurlar onun “içe dönüş” kavramı vasıtasıyla kurduğu yolu aydınlatan kaynaklardır. Platon'da *doxa* seviyesinden *Nous*'a çıkılması süreci Plotinos'ta da hemen aynı şekliyle korunur. Fakat Plotinos'a göre bunun tatbiki “içe dönüş” eylemi vasıtası

¹⁴⁰ *Enn.* V I.8.10.

ile gerçekleşebilir. Yani bilgiye giden yolda “dış” ve harici unsurlar elenmeli (yani Platon’un *doxa*’sı) ve “iç” ve dahili (ya da “özdeş”) unsurlarla meşgul olunmalı ve oraya (yani Platon’daki *Nous*’a) ulaşılmaya çalışılmalıdır.

Benzer yapı *Sofist* diyalogu çerçevesinde tartışılan kavramlar ile ilgili de öne sürülebilir. Söz konusu diyalogta Platon kendi *eidōs* düşüncesini geliştirmekte ve “beş büyük genera” düşüncesi vasıtasıyla ilgili alana belli bir dinamizm getirmektedir. Plotinos buradaki düşüncelerden doğrudan faydalanır ve ilgili generaların kendi *Nous* kavramının ve onunla bir ve aynı şey olarak gördüğü Varlık kavramının yaşam faaliyetlerini açıklar nitelikte olduğunu belirtir. Böylelikle Plotinos ontolojisinin temellerini buradan tesis eder. Buna göre *Nous* hem tek bir şeydir ve dolayısıyla bütün *eidōs*lar birbiriyle aynıdır, hem de prensipte (yani “fark” generası vasıtasıyla) farklıdır.

Dolayısıyla Plotinos bu şekilde “birlik içinde çokluk” niteliği atfettiği *Nous*’u tesis eder ve onun tamamen çokluk içinde bulunan Ruh’tan (bu anlamda aşağı ruhtan) farkını ortaya koyar. Aşağı ruhun nihai hedefi Yüksek Ruh’u keşif ve onunla bir olmaktır; zira Yüksek Ruh daima *Nous*’ta ve Varlık’ta ikamet eder. “İçe dönüş”ün hedefi Yüksek Ruh vasıtasıyla Varlık’a ulaşmak ve onunla bir olmaktır. Fakat aynı anlamda onun Bir’den farkını da bu şekilde ortaya koymuş olur; zira Bir söz konusu generaların hiçbirisine maruz değildir ve o saf basitliktir. Böylelikle Plotinos “içe dönüş” faaliyetinin nihai amacını *Nous*’tan da bir adım öteye taşır ve kendi Bir (ya da İyi) kavramını “içe dönüş” faaliyetinin en son ve nihai durağı olarak tesis eder. *Phaidon* özelinde ise Plotinos kendi Ruh kavramını tesis etme araçlarını bulur. “Dönüş” Ruh’un kendisinedir ve Plotinos *Phaidon*’da aktarılan Ruh’un maddi alemden bağımsız olarak ilahi ve ölümsüz bir karaktere sahip olması fikri üzerinden Ruh’a, ve asıl anlamıyla Yüksek Ruh’a, “dönüş” temasını oluşturur. Dahası, yine aynı diyalogta bahsi geçen *anamnesis* fikri vasıtasıyla Plotinos söz konusu *Nous*’ta daimi olarak ikamet eden Yüksek Ruh düşüncesinin temellerini atar. Bu vesileyle Ruh’a gerçek anlamda

yapılacak bir “dönüş” doğrudan Varlık’a, yani *Nous*’a, yapılan bir dönüş anlamına gelebilecektir. Sonuç olarak Plotinos Platon’da sözü geçen ilgili kavramların ana yapılarında büyük değişiklikler yapmadan onları kendi felsefi faaliyet biçimine göre yorumlar. Bu faaliyet biçimi ise bu çalışmanın ana konusu olan “içe dönüş” (*epistrophē*) faaliyetidir. Bir başka deyişle, Plotinos Platon’un felsefesinin temel yapısına sadık kalmış fakat onu kendi *epistrophē* kavramı çerçevesinde yeniden biçimlendirmiştir.

İşte bu unsurlar Plotinos’un ilahi olanı “içinde” bulmasının arka planında yatan düşüncelerdir. Plotinos bu yolu izlerken kendisini kesinlikle Antik Yunan geleneğinden uzaklaşmış hissetmez, tersine sadece onu takip edip yorumladığını düşünür.¹⁴¹ Çünkü kişi kendine yani “içe dönüş” sürecinin sonunda nihai olarak nesnel bir varlığa ulaşmış olacaktır; ve bu varlık, yani *Nous*, insanda tüm nesnelliği ile temsil edilir haldedir.

Tüm bunlara ek olarak belirtilmesi gerekir ki, Plotinos her ne kadar kendini sadece bir yorumcu olarak görse ve bu şekilde takdim etse de, düşüncesinin salt bir yorum faaliyetinden daha fazlasını içerdiği görülmektedir. Ayrıca, Plotinos’un ısrarlı sadakat söylemleri de kendi zamanında düşüncelerinin yenilikçilik ile itham edildiği olgusunu açık ediyor olabilir.¹⁴² Bu noktada (yani Platon-Plotinos çizgisinin devamlılığı konusunda) öncelikli olarak ifade edilmesi gereken şey Plotinos’un “içe dönüş” kavramının bir aşkınlık faaliyeti olarak açık bir izinin Platon’un diyaloglarında bulunmamasıdır. Kuşkusuz Platon’da da gerek *Politeia*’da ele alınan “mağara metoforu”, gerek *Sofist*’teki *Nous* ve *eide* düşüncesi ve gerekse *Phaidon*’daki *anamnesis* düşüncesi ile işaret edilen hep *Nous*’a ve gerçek Varlık’ın alanına bir geri dönüş ve aşkınlıktır. Fakat söz konusu bu kuramların hiçbirisi özel bir şekilde bir “içe dönme” faaliyetini işaret etmezler. Dönülen yer öncelikle felsefi bir yaşam tarzı, sonrasında da *noetik* faaliyet ve erdemlerdir (*arete*). Dolayısıyla Plotinos’un bu noktada Platoncu kavramlardan hareket ederek farklı bir felsefi tasavvur inşa ettiği belirtilmelidir.

¹⁴¹ *Enn.* V I.8.10.

¹⁴² Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in Neoplatonism and Neoplatonic Tradition* (Martinus Nijhoff & The Hague, 1963), s. 7.

Aynı unsur *anamnesis* kavramı konusunda da kendisini gösterir. Burada da Plotinos'un felsefesini ifade eden en önemli kuram olan “daimi tefekkür halindeki *noetik* faaliyet” düşüncesi belirleyici unsurdur. Plotinos'ta ilahi varlıklar (yani Bir'i takiben *Nous* ve Yüksek Ruh) asla kaynaklarından tam olarak uzaklaşmadığından ve tekil insan ruhları da bu varlıkların (Yüksek Ruh ve bu vesile ile *Nous*'un) doğal bir parçası olduğundan, kişi içe (ve bu anlamda ruhuna) döndüğünde, belirli erdem faaliyetleri sonrasında, söz konusu bu kaynaklara bir dönüş gerçekleştirmiş olur. Mesele, her zaman için, halihazırda faal bir şekilde var olan ilahi varlıklara (ve ilgili faaliyetlere) gerekli dönüşü gerçekleştirebilmektir. Bu da belirli bir çalışma süreci sonucu gerçekleştirilen bir aşkınlık deneyimi olarak ifadesini bulur. Aynı şekilde, *anamnesis* de bu tarz bir ruh ve *Nous* ilişkisi anlayışının bir ürünü ya da bu anlayışa destek olacak bir unsur olarak ortaya çıkar.

Plotinos'un işaret ettiği “içeri” kavramı yine onun tekil insan ruhlarının kaynaklarının *Nous* olması ve bütün ruhların aşkın prensibi olan Yüksek Ruh'un *Nous*'ta ikamet ediyor olması düşüncesiyle inşa edilir. “İçe dönüş” öncelikle bir felsefi pratiğe ve buna bağlı olarak ruhun bir araştırmasına dönüştür. Fakat buradaki ruhun araştırması ifadesi bir mekanizma olarak ruhun ya da aklın işleyiş biçimlerini analiz etmek demek değildir. Plotinos ruhun (bu bağlamda aşağı ruhun; yani algılar ve diskürsif alanın sahibi olan ruhun) söz konusu bu işleyişlerinin tetkiki sonrası, artık bu alanın aşılmasını ve *noetik* faaliyet ile Varlık'ın bilgisinin dolaysız temasına ulaşılmasını hedef olarak koyar. Dolayısıyla, Plotinos söz konusu olduğunda, “içeriye” dönüş ve burayı tetkik faaliyeti, bu alanın sınırlarını belirlemeyi ya da içeriklerini çözümlenmeyi amaçlamaz. Tersine, “içerisi”, öteye (yani *Nous*'a) açılan bir geçit olması sebebiyle önemlidir ve ancak bu şekilde bir anlamı vardır. Platon ile Plotinos arasındaki fark da daha ziyade bu noktada ortaya çıkar. İki düşünür de de amaç *Nous*'a ve Varlık'ın bilgisine yönelik bir aşkınlık faaliyeti iken, Plotinos bu faaliyeti kendi ruhuna ve dolayısıyla “içe” dönüş vasıtasıyla tesis etmek ister. Platon'da da ilgili aşkınlık faaliyeti

kişinin ruha (*psuche*) yönelik bir çalışmasıdır; fakat böylesi bir çalışmanın özellikle ve sadece bir “içe dönüş”e dayandığı söylenemez.

II.V. Arınma (*Katharseis*), Mükemmellik ve “İçe Dönüş”

Bu kısma kadar Yüksek Ruh’un ilahi *Nous* ile aidiyet ilişkisi ve *Nous*’un “kendi kendini düşünen” yapısı ve karakteri işlendi. Ayrıca, bu karakterin ana sebebi olarak *Nous*’un Platoncu *eide*’ye hem kendi düşünce içeriği hem de bu düşüncelerin faili olarak sahip oluşu vurgulandı. Dolayısıyla bu noktada artık Plotinos’un dinamik metafizik sistemini oluşturan mantığın arka planındaki ana meselenin insan ruhunun ilahi olan ile hem mümkün hem de aslında son derece zorunlu birleşme deneyimi olduğu görülmüş olmaktadır. Plotinos’a göre, *Nous* kavramının iki boyutu (yani yukarıda incelenen Peripatetik ve Platonik veçheleri) ilahi *Nous* ile ruhta konumlanmış ya da ruh vasıtasıyla erişilen insan akli arasındaki ilişkinin yapısını sorunlu olmaktan çıkarmıştır (daha doğrusu bu ilişkinin zaten hiçbir zaman sorunlu olmadığını açığa çıkarmıştır). Şimdi bu bölümde inceleneceği üzere, bu vesileyle Plotinosçu bağlamda nesnel ve öznel alanların ayrımının aşılabilmesinin mümkünatı ortaya çıkar. Zira Plotinos’a göre kişi kendine döndüğünde (*epistrophē*), bu dönüş ne kadar başarılı ise nihai sonuç da o kadar az öznellik taşıyacaktır.

II.V.I. Arzu (*orexis*) ve Özlem (*epheisis*)

Önceki bölümlerin bir sonucu olarak Plotinosçu “içe dönüşün” amaçladığı şeyin ilahi akıl yani *Nous* ile yeniden birleşme olduğu bilinmektedir. Bu noktada arzunun (*orexis* - desire) rolü ve konumu söz konusu aşkınlık açısından önemlidir. Öncelikli olarak bilinmesi gerekir ki, Plotinos’a göre, kişi bedensel varoluşunun hayat bulmuş şeylere karşı olan arzularını takip ettiği müddetçe hayal kırıklığına mahkumdur. Bunun ana sebebi, yukarıda incelenen unsurlar bakımından, söz konusu arzu nesnelere karşı “dışsal” ve ondan “aşağı”

(inferior) şeyler olmalarıdır. Zira insan sadece bedenden değil, ruh ve beden unsurlarından müteşekkildir. Aslında, Plotinos'a göre, insan bir Ruh'a sahip olmanın da ötesinde bir ruhtur.¹⁴³ Plotinos'un bundan kastı, kişinin (her ne kadar hem bedensel hem de ruhsal bir varoluşa sahip olsa da) asli aidiyetinin ruha olmasıdır. Ruh ise kaynağı itibariyle daha yüksek varlık mertebelerine işaret eder ve oraya dönmek ve orayla meşgul olmak onun asıl tabiatı gereğidir. Söz konusu edilen bu "dışsallık" ise bu bağlamda belirleyici bir yer tutar; zira "dışsallığın" her türlü aşılması belli bir varlık için herhangi bir tatmin ya da gerçek mutluluk (*eudaimonia*) mümkün değildir. Zira bu durum aynı şekilde bilgiye ulaşma faaliyetinde de kendini gösterir ve kendine "dışsal" olan bir şeyin bilgisi her zaman kusurludur ve bu bağlamda aslında bilgi değildir; zira sahil bilgi hep "kendinin bilgisidir".

Dolayısıyla, ruh hayat ve nitelik verdiği algılanabilir dünyanın söz konusu nitelikleriyle bir arzu ilişkisi kurar ise bir aldanma ve unutuş hali içerisine girmiş demektir.¹⁴⁴ Bu arzular hiçbir zaman gerçek bir tatmine ulaşamaz, zira *dianoetik* bilgi deneyiminde olduğu gibi, buradaki arzular da zaman ve mekan boyunca dizilmiştir ve ruh sonsuza dek bunlardan birini bırakıp diğerine gitmek ve böylece de tükenmek durumunda kalacaktır.¹⁴⁵ Fakat bir diğer alternatif vardır ki o da kişinin akılsal arzularını takip etmesi ve böylelikle artık kendinden "başka" şeyler peşinden koştuktansa gerçek anlamıyla kendiyile özdeş olanın izini sürmesidir. Bu özdeşlik şartı Plotinos için hem epistemolojik hem de etik bir şart olarak öne çıkar ve bu anlamda onun için "yükseliş" (ascent) akılsal olduğu kadar etik bir faaliyettir.¹⁴⁶ Dolayısıyla diyalektik faaliyet ve etik gelişim ancak beraber mevcut olabilir ve ilerleyebilir; zira diyalektik vasıtasıyla *Nous* bilinmeden "içe dönüş" süreci sonunda gerçekleştirilmesi amaçlanan Varlık ile birleşme hedefine varılamaz.¹⁴⁷

¹⁴³ *Enn.* I 1.13.5.

¹⁴⁴ *Enn.* IV 8.2.40.

¹⁴⁵ *ibid.*

¹⁴⁶ *Enn.* I 3.5.5.

¹⁴⁷ *ibid.*

Bu noktada Plotinos'un arzu ile ne kast ettiği üzerinde biraz daha durmak gerekir zira bazı yerlerde aklın arzularından da bahsedilmektedir. *Ennead* IV 8.2.45.'te Plotinos Ruh'un beden ile muhattaplığının ne anlamda iyi olmadığı hakkında ifadelerde bulunur ve iki noktaya dikkat çeker:

Zira ruhun bedenle münasebetinin memnuniyetsizlik verici olmasının iki nedeni vardır: beden düşünceye mani bir şey haline gelir ve ruhu hazlar, arzular ve kederler ile doldurur. Bunların hiçbiri, bedeninin içine gömülmemiş ve kimsenin mülkü olmayan ve bedene de ait olmayan fakat bedenine ona ait olduğu bir ruhun başına gelemez.

Burada görüldüğü gibi, Plotinos Ruh için çeşitli tutsaklıklar yaratabilecek olgulardan (yani buradaki ifadeyle zevk, arzu ve keder) imtina edilmesi gerektiğinden ve bedeninin kendi yaşam biçimi itibariyle tüm bunlarla iştiğal etme yönelimi olduğundan beden ile geliştirilecek aidiyet ilişkisinin, kendi ifadesiyle, "memnuniyetsizlik verici" (displeasing) olacağını söyler. Dolayısıyla mesele beden ile her türlü ilişkinin kesilmesi ya da sınırlandırılması değil, bir aidiyet ve tutsaklık ilişkisi içinde olunmamasıdır; zira Ruh bunlardan azade ve tamamen özgür olmalıdır. Böylelikle görülür ki, Plotinos için arzular dünyayı arzular ve onu tekrar tekrar yaratır. Bu da Ruh'u meşgul kılar; bu meşguliyetin engel olduğu şey ise, aynı metinde Plotinos'un belirttiği gibi, Ruh'un asli ve ilahi fonksiyonu olan düşünme ve tefekkür faaliyetinden uzak tutulmasıdır.

Kişi arzularının peşinden gittiği sürece, önceki bölümlerde epistemolojik bağlamda "aşağı ruh" olarak tabir edilen kısım ile etik bir aidiyet ilişkisi de kuracak ve Plotinos'un tabiriyle daha da çok "kendilerine ait olmak isteyecektir".¹⁴⁸ Plotinos burada "kendilerine ait olmak" istenci ile, zaten Bir'den ve *Nous*'tan Madde'ye doğru alçalmış ruhların arzuların peşinden gitmek suretiye söz konusu ayrılığı daha da pekiştireceğine ve kendi bireyselliklerine daha da çok sarılacaklarına işaret eder. Dolayısıyla mesele Plotinos'un her zaman üstünde durduğu "birlik" prensibinden gittikçe uzaklaşıldıkça ayrılık ve parçalanma unsurlarının baş göstermesidir. Ruh da bu ayrılık ve parçalanma sürecinden mustarip olmuş

¹⁴⁸ *Enn.* IV 8.4.10.

yeniden “birlik” unsuruna geri dönmek ihtiyacında iken, söz konusu parçalanma sürecinin yarattığı tekil benlikler kendi başlarına ya da kendilerine ait olmayı özgürlük ya da mutluluk ile karıştırmıştır. Plotinos bu noktayı şöyle ifade eder:

Fakat onlar bütün olmaktan parça olmaya ve kendilerine ait olmaya doğru bir değişim geçirir; sanki bir arada olmaktan yorulmuşcasına her biri kendi yoluna gider.¹⁴⁹

Fakat asli unsuruna, dolayısıyla birlik ve topluluk haline dönmemekte direten söz konusu tekil ruhlar aradıklarını bulmakta sıkıntı çeker. Ve Gerson’un da belirttiği üzere,¹⁵⁰ bu süreç bir mutsuzluk ve kendinden nefret haline ulaşır, zira kişinin “gerçek benliğine” yani akılsal-*noetik* haline nazaran aşağı şeyler ile meşgul olması ve kendini onlarla bir tutması sürekli bir yetersizlik hissiyatı yaratacaktır.

Arzuların peşinden gitmenin beyhudeliğine yukarıdaki şekillerde işaret eden Plotinos *Enneadlar*’da aklın arzularından—ya da akılsal arzulardan—(*orexei men noera*) bahseder.¹⁵¹ Akılsal arzular Plotinos düşüncesinde kişinin bedensel arzularının yanı sıra sahip olduğu, fakat bunlardan farklı bir yapı ve yönelim ihtiva eden arzulardır. Zira çokça belirtildiği gibi, ruh *Nous* ve maddi alem arasında yer alan bir varlıktır, ve onda her iki alan ile de ilgili faaliyet ve etkileşimler mevcut bulunur. Arzu konusunda da durum bu şekildedir. Böylece ruhta bedene yönelik çeşitli eğilim ve arzular olduğu gibi, akılsal kaynağa, yani *Nous*’a yönelik arzu ve yönelimler de mevcuttur.

Yukarıda alıntılanan Plotinos’un tekil ruhların ayrılık ve parçalanma yolunu seçebildiğine dair metinden hemen önce Plotinos aslında tekil ruhların aynı zamanda akılsal arzuları (*orexei men noera*) bulunduğunu ve bunun sebebinin söz konusu ruhların asıl kaynaklarına dönme yönündeki temel yönelimleri olduğunu belirtir.¹⁵² Bir başka metinde ise Plotinos, eylem ve söz konusu eylemin gerçek anlamda failliği konusunu tartışırken, arzuların

¹⁴⁹ *ibid.*

¹⁵⁰ Gerson, *Plotinus*, s. 13.

¹⁵¹ *Enn.* IV 8.4.1.

¹⁵² *ibid.*

ikiye ayrılabilmesine ve söz konusu ayrımın akli izleyen yaratıcı-üretken arzular ve başka çeşitli nesnelere takip eden pasif-edilgen arzular olarak ifadelendirilebileceğine işaret eder.

Fakat belki de arzuları tasnif etmeliyiz ve demeliyiz ki bunların bazıları tamamen akli izleyen eylemlerdir; fakat kişiyi sürükleyen diğer bazıları ise edilgen etkilenimlerdir. Ve bu edilgen etkilenim ... şeyin kendi hiçbir iştiraki ve katkısı olmadığı durumda, onun bir değişim geçirmesini sağlar, ki bu onu varlığa (*ousian*) yaklaştıran-getiren bir değişim değildir ... ¹⁵³

Bu metindeki arzu ile ilgili ifadeler, aşağıda incelenecek eylem ve eylemin gerçek failliği hakkındaki konu etrafında dile getirilmiştir. Plotinos'a göre yalnızca *Nous* seviyesinde bir birlik tecrübesi yaşayan kişi ya da tekil ruh bunun sonrasında sahil "güce" ve eyleme özelliğine sahip olabilir. Bu noktada Plotinos, ilgili sahil eylemlerle olan ilişkileri sebebiyle *Nous*'u izleyen akli arzuların kişiyi bir yerden diğerine savuran pasif arzulardan ayrılması gerektiğini vurgular. Her şekilde bedensel ve dünyevi arzular Plotinos için söz konusu kişiyi Varlık'a ve *Nous*'a döndüren arzudan ayrı tutulmalıdır. Çünkü yukarıda değinildiği gibi, kişi daha üstün bir gerçekliği arzular ve arar. *Nous* bir imaj değil fakat gerçek Varlık'tır ve düşünme faaliyeti orada "birlik" (*henosis* - unity) içerisindeyken tekil ruhlar bu "birlikten" mahrum kalır. Çünkü kişinin *dianoetik* düşüncesi "saf" veya "basit" (simple) değildir: "işte bizim ve de düşüncelerimizin saf-basit varlıklara yönelik aşkının nedeni de budur."¹⁵⁴

Bu noktanın çok önemli bir örneği Plotinos'un herşeyin İyi'yi özlediği ve ona yeniden dönmek istediği düşüncesinde kendini belli eder. Plotinos bu noktada artık söz konusu eğilim için arzu (*orexis*) ifadesini kullanmayı da bırakır ve *epheisis*, yani özlem (longing) kelimesine döner.¹⁵⁵ Burada Plotinos *Nous*'un İyi'den çıkışı sonrası ona dönerek onu daimi olarak tefekkür etmesinden bahseder. Buna göre *Nous* ayrıldığı kaynakla bu vesileyle yeniden bir olur. Hatta Plotinos *Nous*'un ana faaliyetinin (yani düşüncenin-*noesis*) ta kendisinin *Nous*'u tesis eden unsur olduğunu ve bu faaliyetin de "İyi'yi özlemekten (*epheisis*) kaynaklanan İyi'ye

¹⁵³ *Enn.* VI 1. 21. 20-25.

¹⁵⁴ *Enn.* III 5.7.55.

¹⁵⁵ *Enn.* VI 7.21. 1-5, ve *Enn.* V 6.5.10.

doğru bir hareket-yönelim”den başka bir şey olmadığını ifade eder.¹⁵⁶ Gerson bu süreci şu şekilde ifade eder:

Nous İyi’yi tefekkürü vesilesiyle hem ebediyen İyi’ye özlem duyar hem de bu şekilde ona ebediyen kavuşur.¹⁵⁷

Yani *noetik* tefekkür (*theoria*) hem bir özlemin ifadesi, hem de aynı anda bu özlemin giderilişi olarak ortaya çıkar. Bu anlamda Ruh’un (ve de *Nous*’un) en üst prensibe, yani İyi’ye yönelik arzusunu ifade etmek için *epheisis*, yani özlem; genel olarak herhangi bir arzu nesnesine olan yönelimler için ise sadece arzu (*orexis*) ifadesi kullanılır. Bu noktada tekil ruhlar için durumun *Nous*’tan (ve orada ikamet eden Yüksek Ruh’tan) farkı *Nous* seviyesinde söz konusu özlemin devamlı surette bir saf düşünce ve tefekkürle gideriliyor olmasıdır.

Tekil ruhlar ise aynı zamanda bedensel arzuların da dünyasındadır ve aşkınlık gerçekleşmediği, yani *Nous* seviyesine erişilmediği, müddetçe de tam anlamıyla bu arzularından kurtulmuş değildir; zira bu iki durum zaten birbirini gerektirir. İlgili aşkınlık süreci ise Plotinos’ta erdem mefhumunun incelenmesini gerektirir ve bu da aşağıda yapılacaktır.

Bu noktada görülmektedir ki Plotinos’un önceki bölümlerde yukarı ve aşağı ruh diye tabir ettiği kısımlar etik anlamda yukarı ve aşağı benlikler halini almaktadır. Nasıl ki kişi sahil bilgi faaliyetinde aşağı ruhun imgeler, algılar vasıtasıyla edinilen izlenimler ya da en fazla kaynağını *Nous*’ta bulan fakat yine de bu seviyede ancak parça parça ve zamansal sırayla *dianoetik* faaliyet aracılığıyla meşgul olunan rasyonel unsurlardan oluşan alanını aşmak ve burayla aidiyet kurmamak durumunda idi ise, etik anlamda da kişi aşağı benliğin alanı olan bu kısmın ilgili arzularını aşmak durumundadır. Zira asıl benlik Yüksek Ruh’tadır ve Yüksek Ruh, birçok defa söylendiği gibi, daimi olarak *Nous*’tadır.

¹⁵⁶ *Enn.* V 6.5.9.

¹⁵⁷ Lloyd P. Gerson, *Plotinos on Happiness*, s. 11, <http://philosophy.utoronto.ca/people/linked-documents-people/Plotinos%20on%20Happiness.pdf/view>.

Önemle belirtilmesi gerekir ki, Plotinosçu “içe dönüş” tüm bu aşkınlık sürecini hedefler ve onun vesilesiyle mümkün olur. Zira ana kaynaktan (bu anlamda Bir’den) ayrı kalış aslında yalnızca tekil insan ruhlarına özgü bir durum değildir. *Nous* da, tüm mükemmelliğine karşın, Bir’in saf basitliğine sahip değildir; ve bu yüzden o da onu düşünmek amacıyla “içe dönmüştür”. Onun bu daimi ve sonsuz tefekkür hali, yukarıda Gerson’un da belirttiği gibi, Bir’e olan özlemi (*epheſis*) sebebiyle vuku bulmuştur. Dolayısıyla *Nous* seviyesinde de bir “içe dönüş” faaliyeti vardır. Ruh seviyesi söz konusu olduğunda ortaya çıkan fark ise, Yüksek Ruh adı verilen kısım hariç olmak üzere, Ruh’un alt kısımlarının (buna Kainat Ruhu, Doğa ve tekil ruhlar eşit bir şekilde dahildir) birleşmeyi ve bütünlüğü sürekli bir biçimde “dışarıda” ve “başka olanda” aramalarıdır. İşte bu noktada Plotinos’un belirttiği özlem ve arzu (*epheſis* ve *orexis*) kavramları arasındaki fark ortaya çıkar. *Nous* seviyesinde İyi’ye yönelik özlem doğrudan yine İyi’ye bir yönelime vesile olurken; ruh seviyesinde ortaya çıkan şey ruhun, yine kendisinin meydan getirdiği, bu anlamda da ondan aşağı olan, unsurlara (yani maddi aleme) yönelik temayülüdür. İşte Plotinos bu temayüle arzu (*orexis*) adını verir ve sözü geçen akılsal arzular (yani özlem-*epheſis*) ile bunları birbirinden ayırır. Arzuların (yani bedensel arzuların) sorunlu tarafı kişinin asıl kaynaklarına dönmesini sürekli bir şekilde engellemesi; özlemin (yani akılsal arzuların) yegane gücü ise tam da asli kaynağa yönelik bir “dönüşü” mümkün kılmasıdır. Bu anlamda kişinin bu çalışma boyunca sözü edilen algılar ve aşağı düşünceler aleminden *Nous*’a yükselmesi süreci, aynı zamanda arzuların alanından özlemin (yani akılsal arzuların) alanına bir yükseliş anlamına da gelmektedir. Zira özlem ivedilikle kaynağa bir geri dönüşe çağırarak ve bu da Plotinos’un “dönüş” ya da “içe dönüş” kavramı ile işaret ettiği faaliyetin tatbikini gerektirecek ve ortaya çıkaracaktır.

Tüm bu süreçlerin pratik olarak mümkün olması bir süreç gerektirmektedir ve şimdi bu süreç için en belirleyici mesele olarak Plotinos’un erdem anlayışı incelenecektir.

II.V.II. Erdem (*Arete*)

Plotinosçu “içsellik” epistemolojik olduğu kadar etik bir kavramdır. Kişinin etik anlamdaki yeterliliği epistemolojik derinliğinden ayrı düşünülemez. Zira bu ayrımların ötesinde, “içsellik” kavramının nereden bakılırsa bakılsın tek bir nihai hedefi vardır ve o da *Nous*'tur. Ve yine her anlamda bu süreç kişinin kendi üstünde gerçekleştireceği yoğun bir emek ister.¹⁵⁸

Bu noktada karşımıza Plotinos'un erdem (*arete*) anlayışı çıkar. Plotinos'a göre erdem, yani *arete*, kişiyi aşkınlık faaliyetinde hedefine (yani *Nous*'a) götüren unsur olarak ele alınmalıdır. Erdem ya da bir faaliyet bütünü olarak erdemler, ruhun *noetik* faaliyete yaklaşması için izlenmesi gereken yollar bütünüdür. Zira Plotinos erdemleri ruhu “akılsallaştıran bir hal” olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁹ Bu halin inşası ve yaratımı süreci ise aynı anda bir mükemmelleşme ve arınma sürecidir. Zira hedef *Nous* olduğundan, erdemın görevi ruhun söz konusu bu kaynağına geri dönme sürecinde ondaki (çeşitli açıklıklar, arzular, ve algı ve muhakeme ile meşgul olan akılsal faaliyetlerden oluşan) fazlalıklardan kurtulmayı sağlamaktır. Bu noktada Plotinos'un erdem kavramının önemli bir veçhesi ortaya çıkar ki, buna göre erdem *Nous*'a ve *noetik* faaliyete ulaşıldığında artık mahiyeti değişen ya da kalmayan bir şeydir.¹⁶⁰ Daha doğru bir deyişle, aynı ruh kavramında olduğu gibi, erdem aşkın anlamıyla *Nous*'ta ikamet eden bir şeydir; fakat bu seviyenin altındaki veçheleri *Nous*'a kadar ulaşamaz. Nasıl Yüksek Ruh aşkın bir prensip olarak diğer alt seviyedeki ruhlardan (yani Kainat Ruhu, Doğa-*phusis* ve tekil insan ruhlarından) hem ayrı fakat hem de onlar ile her zaman bir bağlantısı olan bir varlık ise, erdem de aşkın anlamıyla bu şekilde tanımlanır. Fakat *Nous*'taki mevcut unsurlar artık birbirlerinden *Nous*-öncesi anlamda bir farklılığa sahip olmadıklarından, erdem de tam anlamıyla ulaşıldığı anda *Nous*'ta eriyen bir unsur olarak ele

¹⁵⁸ Plotinos *Ennead* I 6.9.10.'da bu çalışmayı “kendinin bir heykelini yapmak” deneyimi ile örneklendirir.

¹⁵⁹ *Enn.* VI 8.5.35.

¹⁶⁰ *Enn.* I 2.6.15.

alınır. Dolayısıyla etik bir faaliyetler bütünü olarak erdem Plotinos tarafından *noetik* aşkınlığa ulaşma yolunda çıkılması gereken basamaklar olarak öne çıkar.

Buna göre Plotinos için izlenmesi gereken ilk yol onun “politik (civic) erdemler” (*politikai*) diye tabir ettiği ilk erdemlerdir.¹⁶¹ Bunlar vasıtasıyla kişi açlıklarının (appetites) ve belli başlı hissiyatlarının kendisi üzerinde kurduğu tahakkümden kurtulma yoluna girer. Zira söz konusu açlıklar, duygular ve korkular yerinde duruyor iken kişi kendini “gerçek benliğiyle” özdeş hissetme sürecine başlangıç dahi yapamaz. Bundan sonra, Plotinos’un “arındırıcı (purificatory) erdemler” (*katharseis*) olarak tanımladığı seviyeye meşgul olur. *Katharseis* ile kişi söz konusu açlık ve hissiyatlardan kurtulmanın ötesinde, bunlara ilk etapta sebep olan arzuların kendilerini aşma yoluna girer. Yani önce çeşitli açlıkların tahakkümünden kurtulma ve onları kontrol etme, daha sonra ise bunlara sebep olan arzuların kendisine yönelip onları da aşma faaliyetidir söz konusu olan. En son olarak ise aklın kendi arzularına kulak verme durumu söz konusudur ve zaten bunu yapabilmek için bedensel arzuların kalabalığından ve gürültüsünden kurtulunmuştur.

Bu noktada söz konusu olan şey artık bir erdem değil gibi görünmektedir; zira Plotinos saf *noetik* alanı artık erdemden de ötesinde bir alan olarak tanımlar. Erdem Plotinos için daha ziyade ruhu *noetik* alana yaklaştıran ve oraya ulaştıran unsur olarak görülür. Ruhun belli hal ve yapılar (states and dispositions) sürekli olarak kalabilme kapasitesi erdem ile gerçekleştirilebilir. Ve bu manada erdem etik faaliyeti mümkün kılan şey olarak ortaya çıkar.

Plotinos konu ile ilgili şöyle der:

...erdem bizde bulunduğunda, o özgürlük ve şeylerin “bizim gücümüzde olması” (*eph’ hēmin*) durumunu tesis eder ve bizlerin daha evvelden kölesi olduğumuz şeylere köle olmamıza artık izin vermez. O halde, eğer erdem ruhu *akılsallaştıran* bir çeşit “diğer-akıl” ise, yine söylenmesi gerekir ki, şeylerin bizim gücümüzde olması (*eph’ hēmin*) eylemler alanına ait bir durum değildir; fakat tüm eylemlerden bağımsız aklın alanına ait bir şeydir.¹⁶²

¹⁶¹ *Enn.* I 2.2.

¹⁶² *Enn.* VI 8.5.35 (italik bana ait)

Plotinos'un erdem kavrayışında özellikle kendini belli eden unsur artık *noetik* alana doğru gidildikçe alışkanlık kökenli ve yapa yapa edinilmiş karakter özelliklerinden de sıyrılıp artık tam anlamıyla erdem diye de tabir edilemeyecek olan *eidos* ile bir olma konumuna yükselmiştir. Bu anlamda tüm erdemler bir araçtır. Bu nokta ile alakalı olarak Plotinos, erdemleri ele aldığı ve örnek olarak “bilgelik” erdemini tartıştığı bir pasajda şöyle der:

İki çeşit bilgelik vardır: bir *Nous*'ta, bir de ruhta. Orada (*Nous*'ta) olan erdem değildir; fakat ruhta olan erdemdir. Peki o halde Orada (*Nous*'ta) olan nedir? Orada olan, eylemin (gerçekte tam olarak ne ise) kendisidir. Erdem Oradan gelen ve burada bir başka şeyde var olan bir şeydir. Zira ne mutlak adalet, ne de diğer mutlaklar erdem değildir; tersine, onlar birer asli örnektir. Erdem ise ruhta bulunan ve bu örneklerden türemiş olan şeydir. Erdem her zaman birisinin erdemidir; lakin her bir tekil erdem *Nous*'ta bulunan asıl örnekleri kendilerine aittir; bir başka kimseye ait olamaz.¹⁶³

Plotinos'un bilgelik örneğinde diğer tüm erdemleri de işaret ederek belirttiği gibi, erdem, Plotinosçu bağlamda, *Nous*'taki *noetik* örneklerin (*paradeigma*) ruh seviyesinde açığa çıktıkları hale denk gelir. Dolayısıyla erdem ana kökenine, bu bağlamda *noetik* paradigmaya yükselindiğinde artık erdemlerin kendisinden değil, fakat onların aşkın örnekleri denebilecek bu paradigmalardan söz edilir. Kuşkusuz Plotinos'un erdem kavrayışındaki bu önemli noktanın, temsilcisi olduğu Antik Yunan geleneğiyle ayrıştığı ve birleştiği noktalar bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Fakat kesinlikle belirtilmesi gerekir ki, Plotinos'un bu erdem anlayışının arka planında yine onun felsefesinin tümüyle *Nous*'u ve *noetik* faaliyeti esas alması ve geri kalan her şeyin bu seviyeye erişildiğinde artık varlığını kaybetmesi ya da *Nous*'la bir olması bulunmaktadır. Zira Plotinos bu noktada erdemleri pratik faaliyetler alanından neredeyse tamamen kopararak, onları *noetik* faaliyetlere yükselebilmek amaçlı gerçekleştirilecek faaliyetler bütünü olarak ortaya koyar. Ve bu sürecin sonunda da artık erdem olmayan fakat erdemlerin de kaynağı olan unsurlara ulaşıldığında erdem ortadan kalkar.

¹⁶³ *Enn.* I 2.6.15.

Plass'ın önemle üzerinde durduğu gibi, söz konusu olan şey *politikai* ile belli bir düzen ve kontrol getirilen beden kökenli unsurlardan *katharseis* (yani gerçek erdemler)¹⁶⁴ vasıtasıyla artık tamamen kurtulması ve *Nous*'a varılmasıdır. Zira burada sorun sadece ilgili politik erdemleri gerektiren açlıklar değil, buna paralel olarak, ilgili politik (civic) erdemlerin de aynı zamanda yetersiz ve tam anlamıyla özgür olmayışıdır: çünkü politik (civic) erdemler var olmaları için, en başta sorun teşkil eden bu “dışsal” ve bedensel açlıklara ihtiyaç duymaktadır; ve bu anlamda negatif bir durum üzerinden (yani ilgili açlıkların yok olması üzerinden) tanımlanırlar.¹⁶⁵ Zira Plotinos'un belirttiği gibi, kişinin amacı günahlardan sakınmak değil, “Tanrı olmak” olmalıdır.¹⁶⁶ Dolayısıyla, gerçek anlamda *noetik* alana götüren erdemlerin ya da artık erdem in de ötesindeki alanın kendisinin “dışsal”, çevresel ve de bağlamsal unsurlardan münezzehe olması gerekir,¹⁶⁷ ki ancak bu şekilde gerçek anlamda kendine yeten bağımsız bir varoluş biçiminden söz edilebilir.

Plotinos'un *Ennead*larda doğrudan referans vermediği, fakat Platon'un *Phaidon* diyalogunda geçen *politikai*, yani politik (civic) erdemlerle ilgili bir pasaj böylesi bir tasavvura gayet elverişli bir zemin sunar. *Phaidon* 82b'de Sokrates reenkarnasyon (ya da ruh göçü) ile ilgili çeşitli ifadelerde bulunurken, fiziksel dünyadaki hayatlarını geçiren belli başlı insan tiplerinin daha sonra nasıl şekillerde yeniden dünyaya geleceklerini anlatır. Birçok başka örnekleri (çeşitli hayvanlarda yeniden vücut bulan karakter tiplerini) sıraladıktan sonra Sokrates nispeten daha iyi bir durumda dünyaya yeniden gelecek ruhlardan bahseder. Buna göre, bu nispeten daha iyi durumdaki ruhlar çeşitli vahşi hayvanlarda yeniden doğmaktansa, sosyal hayvanlar olan arı ya da karıncalar olarak dünyaya geri dönecektir. Aynı gruptaki bazıları ise insan hali ile yeniden fiziksel dünyaya gelecektir.¹⁶⁸ Sokrates'e göre bunun sadece “nispeten” iyi bir hal olması, söz konusu kişilerin genel kabul görmüş toplumsal erdemleri

¹⁶⁴ Paul Plass, “Plotinos' Ethics,” *Illinois Classical Studies* VII. 2. (1982), s. 243.

¹⁶⁵ *ibid.* s. 242.

¹⁶⁶ *Enn.* I 2.6.5.

¹⁶⁷ *ibid.*

¹⁶⁸ *Phaidon*, 82b.

tatbik etseler de, sadece “alışkanlık ve pratik” ile gelişen bu erdemlerle yetinip kalmaları ve felsefe uğraşında daha ileri aşamalara geçmemiş olmalarıdır. Zira felsefe uğraşında ilerilere gitmiş ruhlar bir daha dünyaya gelmeyecek ve ilahi olan ile sonsuza dek bir ve beraber kalacaktır:

Felsefe yapmayana ve bütünüyle arınmamış bir şekilde ayrılan, tanrılar topluluğuna katılmak nasip olmaz; yalnızca öğrenme sevgisi olanlar oraya gidebilir. Bu yüzden sevgili Simmias, sevgili Kebes, gerçek filozoflar bedenden kaynaklanan bütün arzulardan kaçınırlar, onlara şiddetle direnirler ve kendilerini onlara kaptırmazlar...¹⁶⁹

İşte bu bağlamda Plotinos da *politikai* olarak isimlendirilen söz konusu bu politik erdemlerden daha ileri gidip *katharseis* adı verilen erdemlere geçmenin ve nihayet bu vesile ile *Nous*'ta Varlık ile bir olmanın önemine işaret eder. Bu bağlamda ortaya çıkan bir başka önemli husus ise Plotinos'a göre ilk olarak tam bu aşamada (yani Varlık ile bir olduğunda) sahil “düşünce” ile beraber gerçek “özgürlüğün” de kazanılmış olmasıdır. Paralel olarak, sahil “güç” ve gerçek anlamda bir eylemin (*praxis*) faili olma hali “ilk defa” burada edinilmiş olur. *Ennead* VI 8.3.25.'te Plotinos neyin “gücümüz dahilinde” (*eph' hēmin-in our power*) olup olmadığı konusunu işler ve ilgili durumun (yani eylemlerin “gücümüz dahilinde” (*eph' hēmin*) olma durumunun) *noetik* birleşme gerçekleşmeden söz konusu olamayacağını öne sürer.¹⁷⁰

Dolayısıyla, Plotinos'un bir başka metinde belirttiği üzere, sahil eylem düşüncedir ve sahil özdeşlik de kişinin düşünen bir şey olarak kendiyile özdeşliğidir.¹⁷¹ Dahası ve belki de daha önemlisi, bu özdeşlik hayat bulduktan sonra “güç”, yani eylemin sahil faili olma gücü, kazanılır; ve bu aşamadan sonra artık kişi bu varlık noktasından hareketle eylemde bulunur ve ancak bu kişi gerçek anlamda bir eylemin müellifi olma niteliğini kazanmıştır. Bunun öncesinde herkes için aynı şey geçerlidir; o da yapılan eylemlerin (kişi politik erdemlere sahip olsa da) bir şekilde “dışsal” faktörlerin etkisinde ve onlara karşı olarak yapılıyor oluşudur. Ve

¹⁶⁹ *Phaidon*, 82c.

¹⁷⁰ *Enn.* VI 8.3.25.

¹⁷¹ *Enn.* I 2.6.5.

bu noktada tam anlamıyla özgür (yani pozitif anlamda “koşulsuz” ve bir başka unsurun yokluğu üzerinden tanımlanmayan) bir eyleme atıfta bulunmak hiçbir zaman tam manasıyla mümkün olamayacaktır.

Böylesi bir özgürlük anlayışı Plotinos’un “içe dönüş” kavramının ana dinamiklerinden biri olarak öne çıkar. Kişi gerçek özgürlüğü “içe dönüş” vasıtasıyla yükseldiği *noetik* alanda bulur. *Noetik* faaliyet ile ulaşılan bilgi, Plotinosçu bağlamda, hem kendinin bilgisi hem de Varlık’ın bilgisidir. İşte bu bilgi vasıtasıyla kişi artık tüm algısal veya kanılara dayalı belirlenimlerden kurtulur ve en üstün yaşam biçimi olan tefekkürde (*theoria*) kalır. Özgürlük ve buna bağlı olarak eylemlerin gerçek faili olma, işte bu bilginin tefekkürü sayesinde mümkündür. Tabii ki Plotinos’un genel olarak bahsettiği eylem, artık pratik bir karşılığı olmayan akılsal eylemlerdir.¹⁷² Zira Plotinos için gerçek ve de özgür eylemden önce “kişinin kendisi” lazımdır. Kişinin kendisi henüz ortada yok iken (bu manada tabii ki *Nous* seviyesindeki “gerçek benlikten-kendilikten” bahsedilmektedir) bir eylemlilik algısı ve anlayışı üzerinden bir etik geliştirmek de manasız olacaktır. Fakat artık kişinin pratik eylemlerini de belirleyecek olan “içe dönüş” vesilesiyle gerçekleşen bu aşkınlık faaliyeti olacaktır. Varlık’ın bilgisi ve İyi’nin deneyimi ile dolu kişi, ilk olarak akılsal olanın ruh vasıtasıyla algılanabilir olanı belirlediğini ve meydana getirdiğini görecektir; metafizik düzeydeki bu gerçekliği etik düzeyde de uygulama yolu dışında bir yol göremeyecektir.

II.V.II.I. Eudaimonia

Bu aşamada belirtilmesi gereken önemli bir husus da artık *Nous* seviyesindeki kişinin (yani Yüksek Ruh vasıtasıyla “gerçek benliğine”, *Nous*’a ulaşmış kişinin) mutluluk yani *eudaimonia* ile ilişkisi ve bunun “içe dönüş” bağlamında ele alınışıdır. *Eudaimonia* Antik Yunanca kelimeler arasında çeviri zorluğu yaşanan kavramlardan biri olarak göze çarpar. Zira

¹⁷² *Enn.* I 2.3.15.

mutluluk ya da tatmin gibi çeviriler kavramın asıl anlamına uzak düşmektedir. Asıl anlam diye nitelenebilecek şey ise kavramı oluşturan unsurların ele alınması ile beraber ortaya çıkar ve bu her düşünür için ayrı bir çalışma gerektirir. Burada Plotinos bağlamında ele alındığında *eudaimonia* tam da yukarıda incelenen unsurların bir sonucu olarak ortaya çıkan bir kavram olarak göze çarpar.

Buna göre, *eudaimonia* (hem hakiki mutluluk anlamı, hem de “iyi bir yaşam” düşüncesi bağlamında) ancak en mükemmel seviyede yaşanacak bir deneyimi ve yaşantıyı işaret eder. Ve Plotinos’a göre söz konusu bu deneyim ve yaşantı ancak *Nous*’ta gerçekleşebilir; başka bir deyişle bu *Nous*’un yaşamının ta kendisi demektir. Çünkü bir tek *Nous*’un akılsal-*noetik* yaşantısı mükemmel, gerçek ve hakiki yaşamdır; diğerleri ise ancak bu yaşamın mükemmellikten uzak, eksik bir izi olabilir.¹⁷³ Dolayısıyla, eğer kişi söz konusu bu mükemmel yaşantıya ulaşmak ve katılmak istiyor ise *noetik* faaliyete ulaşmaya ve onunla olabiliğince meşgul olmaya çalışmalıdır. Zira ancak bunu faal olarak yapabilen kişi *eudaimon* olabilir.¹⁷⁴ Çünkü *Nous* seviyesinde kişi artık *noetik* faaliyete “sahip” olmaktan öte bu faaliyetin kendisi olur; dolayısıyla da (*eudaimonia noetik* faaliyete bağlı ve onunla beraber vuku bulan bir şey olduğundan) *eudaimonia* da sahip olunan bir şey olmaktan çıkar ve kişi *eduaimon*, yani hakiki anlamda mutlu veya esen durumdaki kişi olabilir.

Plotinos’a göre nasıl ki sahîh eylem ve güç negatif tüm tanım ve zorlamalardan bağımsızlaşıp gerçek Varlık alanına ulaşıldığında söz konusu olabiliyor ise, *eudaimonia* da aynı alanda zuhur edebilir. Bu bağlamda mutluluk kelimesinin *eudaimonia* çevirisi konusunda neden yetersiz kaldığı daha açıkça görülebilir; zira mutluluk yukarıda politik (civic) erdemler alanında işaret edilen eylemlerde olduğu gibi bağlamlara, şartlara ve çevreye bağımlı bir kavramdır; bu anlamda özgür değildir. Fakat gerçek anlamda *eudaimonia*’ya sahip kişi mutluluk-mutsuzluk ekseninden çıkıp şartlardan bağımsız bir alanda sorunsuz bir varoluşa

¹⁷³ *Enn.* I 4.3.35.

¹⁷⁴ *Enn.* I 4.4.10.

kavuşur. Plotinos bu kişiyi *spoudaios* olarak isimlendirir.¹⁷⁵ Aynı metinde *sophos* ismiyle de kendine yer bulan bu kişi “içsel faaliyetinin” bir sonucu olarak mükemmelliğe ulaşmış ve ancak bu mükemmellik sayesinde *eudaimonia*’ya erişmiştir. “Dışsal faaliyetleri” ise onun yalnızca bedensel varoluşu ile ilgilidir ve bedensel alandaki çeşitli zorluk ve engeller de onu ancak yine bedensel anlamda zorlayabilir. Fakat ilgili kişi mükemmelleşip “gerçek benliğini” artık *Nous* seviyesinde kurduğundan, söz konusu zorluk ve meşakkatler onun *eudaimon* olma durumuna bir zeval veremez. *Ennead* I 5.10.20’de Plotinos bu konuda şöyle der:

Eudaimonia’yı eylemlere yerleştirmek onu erdem ve ruhun “dışında” bir şeye yerleştirmek anlamına gelir. Ruhun eylemi düşüncede bulunur ve bu çeşit bir eylem kendisinin içindedir ve bu halin kendisi *eudaimonia*’dır.¹⁷⁶

Eylemlere sebep olan erdem ve ruhtur. Daha doğrusu, daha önce belirtildiği gibi, erdem vasıtasıyla artık *noetik* faaliyete yaklaşan ruh sahîh bir eylemin faili olabilir. *Eudaimonia*’yı bunların “dışında” yani salt bir etki olarak eylemde aramak beyhudedir. Zira, yine karşılaşıldığı üzere, Plotinos’a göre aranan şey asla sebebi “dışarıda” olan bir şey değil, “içeride” ve “kendinde” olan bir şey olmalıdır; aksi halde söz konusu şey bulunamaz ya da sadece bulunduğu sanılır. *Eudaimonia* hali için de bu durum aynı şekliyle geçerlidir.

Bu bağlamda Plotinos’un düşüncesinde *eudaimonia*’nın eylem odaklı bir yapı arz etmekten ziyade *noetik* faaliyet ile neredeyse aynı şey olarak ele alındığı görülür. Bu aynılık durumu, ancak herhangi bir olumsuz unsura karşıt ele alınmaksızın tasavvur edilebilecek, tüm sınırlamalardan azade bir halin, yani *eudaimonia*’nın, ancak ve ancak *Nous*’ta bulunabileceği düşüncesinden ileri gelmektedir. Zira Plotinos sahîh bir eylemin mümkün olabilmesi için de *noetik* faaliyetin önceliğini zaruri bulduğundan, aslında onun eylem ile *eudaimonia*’yı birbirinden uzaklaştırdığını söylemek yanlış olacaktır. Plotinos’un yaptığı daha ziyade, kendi eylem anlayışı ışığında, somut ya da dünyevi eylemi sahîh bir eylem olarak kabul etmemesidir. Buna paralel olarak, genel anlamda, eylem ile *eudaimonia*’nın bağı kopar. Fakat

¹⁷⁵ *Enn.* I 4.4.

¹⁷⁶ (Vurgu bana ait)

aynı zamanda sahih eylemin *Nous* seviyesine has bir Şey olarak tesis edilmesiyle birlikte Plotinos tarafından yeni bir eylem-*eudaimonia* ilişkisinin kurulmuŐ olduğu da söylenebilir.

Fakat altı çizilmesi gereken Şey, hangi anlamda ele alınırsa alınsın, bu eylem-*eudaimonia* ilişkisinin Plotinosçu “ie dönüş” kavramı ile önemli bir bağı olduğudur. *Eudaimonia* için sahih eylem gereklidir, söz konusu sahih eylem ise *noetik* faaliyet ile erişilen (ya da ondan ibaret olan) bir Şeydir ve *noetik* faaliyet ise ie dönerek gerçekleştirilen bir Şeydir; dolayısıyla “ie dönüş” *eudaimonia* için gerekli ilk ve en önemli unsur olarak öne çıkar.

Yukarıda bahsedilen tüm bu etik ve epistemolojik süreçler, Plotinos’ta kişinin asıl kaynağına, yani Varlık ve ona denk olan *Nous*’a dönmesi amaçlı olduğundan kesin bir ontolojik bağlam içerir. Plotinos’un “yükseliş” (ascent) ve “alçalıŐ” (descent) diye tabir ettiği süreçler hep kişinin kendini hangi varlık ve gerçeklik alanında tanımladığı ve grdĞu ile ilgilidir. Etik ise kişinin söz konusu varlık alanları arasındaki hareketini sağlayan bir faaliyet sahası ve biçimi olarak göze çarpar. Bu bağlamda Plotinos’ta farkedilen önemli bir husus da onun “mükemmelleşme” (*teleon* - perfection) kavramı kadar “arınma” (*katharseis* - purification) kavramına da önem ve ağırlık vermesidir. Bu belki de onu daha eski Yunan dŐncesinden ayıran belirli bir özellik olarak düşünülebilir. Zira nceki bölümlerde grldĞu gibi Plotinos söz konusu olabilecek bütün mükemmellikleri *Nous* alanına atfeder; fakat yine de onu en temel ve nihai ilke olarak ortaya koymaz. Söz konusu nihai ilke artık bir varlık ya da düşünce değildir. Buna ek olarak, söz konusu nihai ilke her Şeyin en mükemmelle ya da muhteŐem hali de değildir. O sonsuz saflık ve basitliktir (simplicity). Metafizik dizgenin bu en yukarısında görülen özellik insan ve onun etik faaliyeti alanında da geçerlidir. Kişi doğal olarak belli başlı Şeylerde mkemmelleŐecektir; fakat nihai amaç bu mükemmelliğin icrası değil, onun da belirli bir aşamada terk edilmesi ve daha yüksek ve “basit” prensiplere doğru yol alınmasıdır. Varlık seviyelerinde ykselindike “birlik” artar ve “okluk” azalır. En

alt seviye olan Madde artık o kadar çoğul ve çok hale gelmiştir ki, bundan daha fazlası düşünülemez: o tam anlamıyla belirsizdir (*aoristia*-indefinite).¹⁷⁷ Plotinos'un Madde'den bahsederken bazen "kötü" sıfatını ona yakıştırması tam olarak bu sebeptir.¹⁷⁸ O tam anlamı ile "başka" ya da "başkalıktır". Hatta Plotinos ona bu şekilde olsa bile belirli bir tanım üzerinden yekparelik atfetmekten dahi imtina ettiğinden, ondan "başka" (*allo*-other) yerine çoğul olarak "başkaları" (*alla*-others) şeklinde bahseder.¹⁷⁹

İnsan daha basit-saf, ve bu anlamda daha gerçek, kaynaklarına dönmelidir; zira yukarıda belirtildiği gibi o aslında Ruh ile özdeştir ve Ruh her ne kadar Bir ve *Nous*'a göre artık daha fazla hareket ve çoğulluğun alanı olsa da her zaman ondan bu söz konusu prensiplere giden açık bir yol bulunur; çünkü bu üçü de ilahi olanın alanıdır. Plotinos'un ana hassasiyeti, arzu ile ilgili bölümde de belirtildiği gibi, kişinin kendini bu sonsuz belirsizlik ve çokluk alanı olan Madde ile özdeşleştirmemesidir. Zira "kötü" olan şey belki bu tarz bir faaliyettir; çünkü kişiyi ana kaynaklarına dönmekten ilelebet uzak tutar. Fakat Madde'nin kendisi kötü değildir. O sadece cansız, niteliksiz bir "var-olmayan'dır."

II.VI. Sonuç

Ennead I 6.8.'de Plotinos yükselişin (*epanodos* - ascent) yolunu anlatır ve bu metin Aziz Augustinus üzerinde doğrudan etkisi olan metinlerin başında gelmektedir.¹⁸⁰ Burada Plotinos "Yolumuzu nasıl bulacağız? Nasıl bir yöntem izlemeliyiz?" diye sorar ve şöyle devam eder:

Kişi o kavranılamaz güzelliği nasıl temaşa edebilir? O güzellik ki kutsal mabedinde ikamet eder ve temiz olmayanlar onu göremesin diye dışarı çıkmaz. Yolu takip edip içeriye gelebilen ve gözlerinin görüşünü dışarıda bırakıp daha evvelden görmüş olduğumuz bedensel ihtişamlara geri dönmeyenlerdir bunu yapabilen.¹⁸¹

¹⁷⁷ *Enn.* II 4.10.3.

¹⁷⁸ Bkz. *Enn.* V 9.10.20.

¹⁷⁹ *Enn.* II 4.14.30.

¹⁸⁰ Bkz. A.H. Armstrong'un 3 no'lu notu: *Ennead* I 6.8.

¹⁸¹ *Enn.* I.6.8.

Plotinos ilgili kısmı “Gözlerini kapat, ve herkesin sahip olduğu fakat pek azının kullandığı o bambaşka görüşe uyan ve dönüş”.¹⁸² diyerek bitirir. Plotinos’un gerek bilgi gerekse etik ile ilgili anlattıkları hep aynı noktaya ulaşmak içindir. Bu nokta kişinin artık “aşağı benlik” diye tabir edilen aşağı ruhun meşguliyet alanlarını sahiplenen unsurdan kurtulup onu geride bırakmak ve “gerçek benlik” diye tabir edilen *Nous* seviyesindeki Yüksek Ruh ile yeniden bir olmaktır. Bilgi alanında kişi önce algılar dünyasının, sonrasında ise mantıksal ve çıkarımsal aklın alanının ötesine geçmeye çalışmalıdır. Aynı şey erdem bahsi için de geçerlidir ve kişi burada önce politik erdemler ile iştigal etmeli, sonrasında ise *katharseis*, yani arındırıcı erdemler seviyesinde dünyevi arzuların tümünden kurtulmalıdır. Bunun sonrasında kişi *Nous* seviyesinde artık erdemlerin de lağvedilmesi sürecine gelir, ki artık orada Varlık ile tam anlamıyla bir olmaktan başka bir eylem yoktur. Aslında, yukarıda söylenildiği üzere, gerçek manada tek eylem de budur ve buna Plotinos’un *theoria*, yani tefekkür diye tabir ettiği faaliyet sonrasında ulaşılabilir. Ancak o zaman yaptığımız şey bize bağlı ve “bizim gücümüzde” (*eph’ hēmin*) olabilir. Bu bağlamda Plotinos’ta bilgi ve erdem mefhumları, dolayısıyla da epistemoloji ve etik bir ve bütün halde bulunur. Bu birlik ve bağı sağlayan şey ise Plotinos’un incelenmiş bulunan Varlık kavramı etrafında geliştirdiği felsefe yapış biçimidir. “İçe dönüş” (*epistrophē*) ve tefekkür (*theoria*) faaliyetleri vasıtasıyla sadece gerçek Varlık’ın alanı olan *Nous* hedeflenmiş olunmaz. Bu sayede, kişinin kendisi, burayla birliği hedeflerken, Varlık seviyeleri arasında yükseliş (*epanodos*) gerçekleştirir. Buna bir şekilde “benlik” seviyeleri arasındaki bir yükseliş de denebilir; zira kişi dünyevi benliğinden sıyrılıp onu geride bıraktığında *Nous* seviyesindeki “gerçek benliğine” ulaşır. Plotinos’u kendine has bir düşünür kılan noktalardan biri, buradaki benliğin Yüksek Ruh olarak *Nous*’u zaten hiç terk etmemiş olması ve aşkın Ruh olarak hep burada ikamet etmesidir. Bir diğer mühim nokta ise yükselişin bu Yüksek Ruh’a yapılması ve burada bulunan benliğin artık kişinin geride

¹⁸² *ibid.*

bıraktığı benlik olmamasıdır. Ulaşılan yer, en üst seviyede bir “bir olma” halidir. Hadot bu durumu şu şekilde ifade eder:

Nous seviyesine ulaştığında insan “benliği” gerçekliğin evrensel ve yekpare bir görüşüne ulaşır, ki burada tüm tekil bakış açıları geride bırakılmalıdır. Peki bu seviyede hala bir “benlikten” bahsedilebilir mi? Bu ancak kişi “benlik” kavramıyla kendi içine kök salmış bir ferdiyeti değil de bilincin bir içselliğini anlıyor ise mümkündür. Bu içsel bilinç, kendini içsellik olarak kavradığı anda, Tüm’ün düşüncesinin evrenselliğine yükselmiştir.¹⁸³

İşte bu manada buradaki bilgi de “kendinin bilgisidir”; zira bu birlik ve aynılık olmadan bilgi de olmaz: yani bilgi gerçek anlamıyla zaten ancak kendinin bilgisi olabilir. *Nous* seviyesi en yüksek akılsal faaliyet (*noesis*) vesilesiyle tecrübe edildikten sonra Bir ya da İyi ile nihai birleşme Plotinos düşüncesinin kendine has noktalarından birisidir. Bir hem her şeydir hem de hiçbir şey değildir. Varlık ya da *Nous* da değildir; bunlar kaynağını ondan alır, fakat o sadece kesin saflığı ve basitliği ile bir kalır. İşte Plotinos’un “içe dönüş” faaliyetinin söz konusu özelliği burada çok daha iyi ortaya çıkar. *Ennead* VI 8.21.45’te İyi için şöyle der:

...çünkü o kendinin kölesi olmamıştır; tersine o yalnızca ve gerçekten kendisidir. Diğer bütün şeyler ise aynı anda hem kendisidir, hem de başka bir şeydir.

O hariç her şey bir şekilde başka şeylerle aidiyet ilişkisi içinde olması sebebiyle tam olarak kendisi değildir. Dolayısıyla, aslında bir “benlik” iddiası İyi’den başka herşey için saçma olacaktır. Dolayısıyla kişinin “aşağı benliğinden” sıyrılıp en yukarıya ulaştığı zaman artık “gerçek benliğe” ulaşıyor olması bu sebeptendir. Söz konusu olan şey, söz konusu edilebilecek yegane “benlik” ile bir olmak meselesidir. Zira Plotinos’un belirttiği gibi:

O esasen benliktir ve varlığın ötesinde bir benliktir.¹⁸⁴

Kişiyeye düşen, gerçek Varlık’ın alanını tecrübe etmek, buradaki aslına dönmek ve bu alan, yani *Nous*, İyi’nin olabilecek en dolaysız tefekküründen müteşekkil olduğundan, bu tefekkür vasıtasıyla ve bunun nihayetinde İyi ile olan birlik deneyimini gerçekleştirmektir.

¹⁸³ Pierre Hadot, *Le Mythe de Narcisse*. s.105-106. çev. Arnold I. Davidson. Pierre Hadot, *Plotinos or The Simplicity of Vision* içinde (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), s.13.

¹⁸⁴ *Enn.* VI 8.14.40.

“İçe dönüş” Plotinos düşüncesinde bu nihai amaç vasıtasıyla tecrübe edilen bir felsefe pratiğidir.

III. Aziz Agustinus

Aziz Agustinus Hıristiyanlık dininin “Erken Hıristiyanlık” olarak tabir edilen döneminin önde gelen düşünürlerinden birisidir. “Erken Hıristiyanlık”, İsa’nın öğretisini yaymasıyla başlayan ilk dönemden Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu içerisinde artık önemli bir güç haline gelmeyi başardığı M.S. 4. yüzyıla kadar (kabaca) uzanır. Bu dönemde Hıristiyanlık sadece dini anlamda gelişip serpilmez, aynı zamanda kendi düşünürlerini de ortaya çıkarır. Hıristiyan düşünürler ilk olarak coğrafi ve tarihsel bakımdan iç içe buldukları Yunan felsefi geleneğine karşı kendi düşüncelerini geliştirirler. Bu dönemin önde gelen Hıristiyan düşünürlerine bu sebeple “müdafî (apologist) babalar” ismi yakıştırılır. Zira söz konusu figürler düşüncelerinin genel hatlarını Yunan düşünce ve düşünürlerine bir cevap olarak hazırlar ve sunar. Bu düşünürlerin önde gelenleri Şehit Justinus, İskenderiyeli Clemens ve Origenes olarak sıralanabilir.

Bu erken dönem Hıristiyan düşünürlerden bazıları Yunan düşünce geleneğine karşı oldukça katı ve eleştirel bir tutum sergilemişlerdir. Diğerleri ise Hıristiyan inancının getirdiği gereklilikler ölçüsünde eleştiri faaliyetlerini sürdürmüş, fakat aynı zamanda Yunan felsefi okullarının öğretileri ile de ilgilenmişlerdir. Örneğin Justinus kadim felsefecilerin belli başlı doğrulara ulaşabildiklerini tasdik etmiş; fakat ulaşılan söz konusu bu bilgilerin İsa (dolayısıyla Hıristiyanlık) ile beraber gerçek bir bütünlük halinde yeryüzüne indiğini belirtmiştir. Hakikat arayışı boş ve beyhude bir uğraş değildir; fakat felsefecilerin aradığı hakikat şimdi İsa olarak zuhur etmiştir. Clemens de felsefi uğraşa olumsuz bakmamış; hatta felsefeden yararlanılması gerektiğini düşünmüştür. Fakat ona göre de nihai amaç ilahi hakikat olduğundan, felsefe de insanı ancak dine hazırlaması bakımından faydalı olacaktır. Origenes de kendi başına çok önemli felsefi çalışmalar yürütmüş bir Hıristiyan teolog olarak öne çıkmıştır.

III.I. Giriş

Agustinus erken dönem Hıristiyan düşünürlerin bu kanadını, yani felsefi uğraş ve metod ile ilgilenen, bu uğraştan edinilen belli başlı unsurları kendi dinsel çalışmaları için kullanabilen ekolünü takip eder; daha sonraları da bu ekolün en önemlisi temsilcisi olarak anılacaktır. Yunan düşüncesinde Agustinus'un en çok iştigal ettiği ve faydalandığı okul Platoncu okul olarak göze çarpar. Zira Agustinus'un Hıristiyanlık'a geçişi sürecindeki belirleyici faktör onun Milano'ya yaptığı yolculuk ve burada karşılaştığı "Hıristiyan Platoncular" olarak da anılan Milano çevresi teologları olmuştur. Söz konusu çevre, Aziz Ambrose gibi figürlerin önderliğinde, Hıristiyan düşüncesi içerisindeki unsurlara Platoncu düşünceden de yararlanarak çözüm ve yorum getirme geleneği olan bir gruptur. Ve Agustinus belli başlı konular üzerinde farklı şekillerde düşünebilme imkanını böylesi bir entelektüel iklime sahip Milano'ya olan yolculuğu vesilesiyle fark etmiştir.

Pek tabii ki, söz konusu Platoncu etkileşim Hıristiyan öğretisi etrafında yeniden şekillenmiş ve bu öğreti içerisindeki tartışmalara yarar sağlaması amacı ile tercih edilmiştir. Dolayısıyla, Agustinus'un kullandığı belli başlı kavramlar asıl kullanımlarından farklılık ihtiva eder. Bunların en önemlilerinden biri Agustinus'un Plotinos vesilesiyle tanıyıp benimsediği "içe dönüş" kavramıdır. Plotinos'un Platon'un diyaloglarını yazısından sonraki yüzyıllar içerisinde birçok yorum ve tartışmaya neden olan düşüncelerini kendine has yorumlayış biçimi içerisindeki en önemli kavramlardan biri olan "içe dönüş" mefhumu, bu sefer Agustinus'un Hıristiyan düşüncesi içerisindeki belirli unsurlara farklı bir yaklaşım getirmesine imkan tanımıştır. Çalışmanın bu kısmında, Agustinus'un Plotinos'un bir önceki bölümde incelenen "içe dönüş" kavramından nasıl ve ne şekilde faydalandığı incelemeye tabi tutulacak; bunu yaparken de Agustinus'un geliştirdiği ilgili başka kavram ve düşünceler incelenecektir. Zira Agustinusçu "içe dönüş", Plotinos'unkinden farklı kavramların kullanımını ve farklı bir kavramsal ilişkiler ağını zorunlu kılacaktır. Bu kavramların en

başında irade (*voluntas* - will) ve lütuf (*gratia* - grace) gelmektedir. Daha sonra ortaya konacağı üzere, Agustinus'un "bilgi" anlayışında söz konusu irade ve lütuf kavramları çok önemli bir yer tutacaktır çünkü Agustinus'un "içe dönüş" kavramının birincil amacı bu dönüşün "ilahi olanın bilgisini" hedeflemesidir.

Agustinus'a göre sahih bilgiye ulaşabilmek için en başta yapılması elzem olan şey "otoritelere inançtır". Fakat son tahlilde bu inanç (ya da iman) kişinin iradesinin yapısı (disposition) tarafından belirlenmektedir. Başka bir deyişle, bu inancın mümkün olması kişinin iradesinin böylesi bir inanca yönelebilecek bir yapı ve halde bulunması şartına bağlıdır. Dahası, iradenin bu hal ve yapısı yalnızca Tanrı'nın lütfu sayesinde istenen şekle gelebilir; zira "ilk günah" sebebiyle kişilerin iradeleri doğuştan bozukluklar içermektedir ve istenen (ilgili inanç eylemini gerçekleştirebilecek) nitelikte olmaktan uzaktır. İlgili ilahi lütuf ise hiç bir şekilde söz konusu kişi tarafından "hak edilmemiştir", tersine Tanrı'nın özgür seçiminin bir sonucu olarak tecelli eder.

III.II. Aziz Agustinus'ta "İçsellik" ve "İçe Dönüş" Kavramları

Agustinus'un düşüncesinde "içe dönüş" kavramının önemi, nihai hedefi ilahi bilgelik olan Agustinusçu bilgi kavrayışında söz konusu dönüşün kritik bir işleve sahip olmasından ileri gelir. Dahası, Agustinus *İtiraflar*'ında (*Confessiones*) kendi entelektüel gelişimini ve yolculuğunu anlatırken bu yolculuğu söz konusu deneyimi yaşamak (yani ilahi bilgiye ulaşmak) isteyen herkes için bir örnek olarak gösterir. Ve bu anlatı içerisinde "içe dönüş" kavramı en önemli yeri tutar.

Agustinus'un düşünsel serüvenine göz atıldığında, onun ilk önce Maniheizm görüşüne mensup kişilerin savunduğu materyalist düşüncelere karşı mücadele verdiğini görürüz. Maniheizm Hıristiyanlık ve Gnostisizm ile ilişkilendirilen, fakat görüşleri ve içerdiği düşünceler itibariyle ayrı bir yapı olarak öne çıkan dini bir oluşumdur. Peygamber Mani'nin

öğretisi beden ve madde odaklı bir öğretilerdir. Dolayısıyla, Maniheizm öğretisine göre hem Tanrı hem de dünya maddi bir öze sahiptir.¹⁸⁵ Agustinus gençlik yıllarında bu oluşumun içine girer; fakat daha sonraları söz konusu dinin öngördüğü maddi gerçeklik ve Tanrı fikri ile sorunlar yaşar.¹⁸⁶ Agustinus'un kesin ve nihai bir gerçeklik arayışı artık Maniheizm inanç ile tatmin olmamaktadır.¹⁸⁷ Bunun akabinde bilinmektedir ki, Agustinus bir dönem Cicero ve Yeni Akademi'nin Skeptik düşüncesi ile meşgul olur.¹⁸⁸ Tüm bu unsurlar daha sonraki dönemde Agustinus için birer münakaşa ve eleştiri odağı olacaktır. Zira Agustinus'un hayatındaki asıl düşünsel dönüşüm onun Milano'ya yapmış olduğu gezi vesilesiyle gerçekleşir. Agustinus Milano'da o ana dek hayatının tamamını geçirdiği Kuzey Afrika şehirlerindeki çok farklı bir düşünsel atmosfer ile karşılaşır. Milano o dönem Platoncu eğilimler taşıyan Hıristiyan düşünürlerin ağırlıkta olduğu bir merkezdir. Bu düşünürler arasında Aziz Ambrose da bulunmaktadır ve Ambrose Agustinus'un daha önce pek değerli ve derinlikli bulmadığı Hıristiyan düşünürlerine dair algısını değiştirir. Ambrose'un çağdaşlarına nazaran derin bir Yunanca bilgisi vardır ve ayrıca özellikle Maniheizmlere karşı kullandığı yüksek bir retorik bilgisine sahiptir.¹⁸⁹

İşte bu atmosferde Agustinus kendisinin “Platoncuların kitapları” olarak tabir ettiği eserler ile karşılaşır.¹⁹⁰ Bu eserlerin tam olarak neler olduğu bilinmemektedir. Fakat bazılarının doğrudan bir şekilde Platon'un diyaloglarından bölümler, bazılarının ise Plotinos'un *Enneadlar*'ından metinler olduğu kesindir.¹⁹¹ Belli bir süre sonra Agustinus'un Hıristiyanlık'a geçişi-dönüşü gerçekleşir. 387 yılında, söz konusu iklim ve ortam içerisinde, Agustinus'un vaftiz töreni Aziz Ambrose tarafından icra edilir. Bu noktada en önemli nokta Agustinus'un Hıristiyanlık'a geçişinden önce Platoncu düşüncenin belli unsurlarıyla tanışması

¹⁸⁵ Henry Chadwick, *Augustine*. (Oxford: Oxford university Press, 1986), s.12.

¹⁸⁶ J.M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s.105.

¹⁸⁷ Augustine. *İtiraflar*. çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 5. Kitap. Bölüm10:19.

¹⁸⁸ Chadwick, *Augustine*, s.10.

¹⁸⁹ James Wetzel, *Augustine: A Guide for the Perplexed* (London & New York: Continuum, 2010), s .xv.

¹⁹⁰ *İtiraflar*. 8.Kitap. Bölüm 2:3.

¹⁹¹ Saint Augustine, *Against the Academicians*, çev. Sister Mary Patricia Garvey (Wisconsin: Marquette University Press, 1957), Kitap 3 (18.41.)

ve bu konuda bilgili Hıristiyan teologlar ile beraberliğinin gerçekleşmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, Agustinus söz konusu Platoncu yorumların varlığı olmaksızın Hıristiyanlık'a geçmeyi düşünmemiş ve gerçekleştirilmemiştir. Milano Okulu'nun hem Agustinus hem de genel Hıristiyan düşüncesi üzerindeki etkisini Teske şu şekilde ifade eder:

Agustinus'un zamanından önceki Latin Batı dünyasında, bedensel-olmayan ya da ruhani varlıklara dair açıkça ifadelendirilmiş herhangi bir kavram bulunmamaktadır—tabii Hıristiyan Yeniplatoncular'ın 'Milano Çevresi' bunun dışındadır. Agustinus Plotinos'un ruhani metafiziğiyle Ambrose'un da dahil olduğu bu çevre sayesinde temasa geçmiştir.¹⁹²

Agustinus bu çevre sayesinde Plotinos felsefesi ile tanışmakla kalmaz; "Platoncuların belli başlı kitapları"nın yardımıyla Hıristiyan öğretisindeki birçok mühim noktayı da anlayabilir hale gelir. Agustinus Platoncularla ilk karşılaşmasını *İtiraflar*'da şu şekilde anlatır:

İlkin bana kibirlilerin her zaman karşısında olduğunu, alçakgönüllülere ise lütfunu hiç esirgemediğini kanıtlamak istedim, ayrıca insanlığa merhametinin ne kadar büyük olduğunu kanıtladım, çünkü tevazun sayesinde Sözün bedenlenmiş ve insanlar arasına yerleşmişti. O büyük kibiriyle kurum kurum kurulan bir adamı bana aracı kılıp şifa bulmam için Platon'un Yunancadan Latinceye çevrilmiş kitaplarıyla tanıştırdın. Bu kitaplarda okuduklarım kelimesi kelimesine aynı olmasa da, tamamen aynı anlama gelecek, farklı çıkarımlar yapıp farklı yöntemlerle kanıtlayabileceğimiz ifadeler buldum. Şöyle ki: "Başlangıçta Söz vardı, Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Tanrı Sözdü O bu dünyadır ve dünya Onun tarafından yaratıldı, ama dünya onu tanımadı." Ama bu kitaplarda şöyle şeyler okumadım: "O kendi yaratıklarına geldi, ama kendisinin yaratıkları Onu kabul etmediler. Yine de o kendisini kabul eden ve Onun adına iman eden herkese Tanrı'nın çocukları olma hakkını verdi."¹⁹³

Burada Agustinus'un hangi metinlere gönderme yaptığı bilinmemektedir fakat bu metinlerin üzerindeki etkisi açıklıkla algılanabilmektedir. Agustinus söze felsefenin kibri (*superbia-pride*)¹⁹⁴ ile başlar, fakat daha sonra bazı felsefecilerin belli başlı konularda hakikate ulaşabildiklerini de teslim eder. Ve Agustinus'a göre felsefecilerin bu belli noktalardaki doğru düşünceleri sayesinde kendisi Hıristiyanlık'ın nihai ve gerçek hakikatini kavrayabilmiştir. Agustinus *İtiraflar*'ın yedinci kitabında "Platoncuların kitaplarıyla" ilk karşılaşmasının üzerindeki kişisel etkilerini şöyle anlatır:

¹⁹² Roland Teske, "Augustine's Theory of Soul," *Cambridge Companion to Augustine* içinde, yay. haz. Eleonore Stump ve Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 118. (çeviri bana ait)

¹⁹³ *İtiraflar*, 7. Kitap. Bölüm 9:13. [italikler bana ait]

¹⁹⁴ Saint Augustine, "On the Holy Trinity," Bölüm 7, "Nicene and Post-Nicene Fathers Series I, Vol 3," içinde, yay. haz. Phillip schaff, çev. Arthur West Haddan, *Christian Classics Ethereal Library*, www.ccel.org/

Platoncu kitaplar sayesinde kendi benliğimin *derinlerine dönmem* gerektiğini anladım ve senin kılavuzluğunda bunu başarabildim, çünkü sen benim *yardımcılığımı* üstlendin. Benliğimin derinlerine girdim ve adeta gönül gözümle gördüm ki, gönül gözümün *üstünde* aklımdan çok daha üstün olan, hiç titremeden yanan bir ışık var.¹⁹⁵

Önceki bölümde incelendiği üzere, Plotinos'a göre Ruh kişinin akılsal-*noetik* dünya ile yeniden birlikteliğini tesis edebilmesi için dönmesi gereken yegane yerdir. Bu düşüncenin arka planında Plotinos'un Ruh'un belli bir kısmının (yani Yüksek Ruh'un) *Nous*'ta daimi olarak ikamet etmesi ve dolayısıyla onunla (*Nous*'la) sürekli bir iletişimde bulunması öğretisi yatmaktadır. Yukarıda alıntılanan kısa pasaja bakıldığında ise üç nokta öne çıkmaktadır: (i) kişinin “kendine” dönmesi ve içteki Ruh'a girmesi; (ii) Tanrı'nın “lütfu” (Tanrı'nın Agustinus'a kılavuzluk ve yardımcılık etmesi) ve (iii) “aklımın üzerinde” ifadesi. Bu ifadelere istinaden şöyle bir soru ortaya çıkar: neden ilk nokta ikincisine ihtiyaç duyar ve neden ikinci unsurun gelişi üçüncü noktada belirtildiği gibi “yukarıdandır”? Başka bir şekilde sorulursa, neden “içeriye dönüş” tek başına yeterli olmaz ve kişi Tanrı'nın lütfuna ihtiyaç duyar; neden söz konusu lütuf “yukarıdan” gelir ve dönülmüş olan “içeride” tam olarak bulunamaz? Bu noktada, Agustinus'un lütuf kavramı daha sonra inceleneceğinden, ilgili sorularla alakalı olarak, Agustinus'un “içsellik” kavrayışı bağlamında insan ruhunun ilahi olandan ayrı ve farklı bir şey olarak ele alınışı incelenecektir.

Daha önce belirtildiği gibi, Platoncu kaynaklarla tanışmadan önce Agustinus Tanrı'yı maddi-olmayan bir varlık olarak tahayyül edememiştir. Ancak bu tanışmadan sonra Agustinus Tanrı'yı maddi olmayan bir şey olarak düşünebilmeye başlamış ve bu süreç onun vaftiz töreni ile sonlanmıştır.¹⁹⁶ Zira “içe dönüş” ve “içsellik” (interiority) deneyimi sayesinde Agustinus ilk defa entelektüel uğraş ile Hıristiyanlık inancının bağdaştırılabileceği fikrine sahip olmuştur. “Tefekkür” deneyimi ve pratiği, Plotinos'ta gördüğümüz şekliyle, Agustinus için çok önemli bir örnek oluşturmuştur. Bu vesile ile Agustinus Tanrı'ya giden yolda yeni bir alanı (yani Ruh'u) keşfeder ve deneyimler. Dolayısıyla, Agustinus kendi “felsefi metodunu”

¹⁹⁵ *İtiraflar*, 7. Kitap, Bölüm 10:16. (italikler bana ait)

¹⁹⁶ *İtiraflar*, 7. Kitap, Bölüm 9:13.

bulmuş olur. Yeni “felsefi metodunun” yardımıyla düşünsel mücadele ve sıkıntılarını aşabileceğini düşünür. “İçe dönüş” yolunu izleyerek Tanrı ve insan arasında bir ilişki inşa edilebilecektir. Dahası bu yeni ilişki Hıristiyanlık dininin inançlarına da karşıt olmayacaktır. Başka bir deyişle, Agustinus’un entelektüel ve dinsel çalışmaları bu şekilde bir uyum içerisinde olabilecektir. Bir sonraki bölümde inceleneceği üzere İsa (Tanrı’nın ilahi hakikati ve sözü olarak) insan ruhunda mevcut bulunabilecektir.

Bu noktada Agustinus için temel sorun söz konusu Plotinosçu “içe dönüşün” en karakteristik özelliğidir (yani Ruh’un ilahi bir varlık olması özelliği). Zira, Hıristiyan inancının ana öğretileri sebebiyle, Hıristiyan Ruh’un doğası Plotinos tarafından işaret edilen Ruh ile aynı olamayacaktır. Başka bir deyişle, Plotinosçu “içsellik” kavramı Agustinus’un düşüncelerinin ilk gelişim döneminde ona büyük faydalar sağlamış olsa da, daha sonra Agustinus Plotinosçu Ruh kavramında önemli değişiklikler yapmak zorunda kalacaktır. Zira Plotinosçu Ruh kavramı Hıristiyan inancının belli başlı unsurlarıyla çelişmekte ve onlara aykırı bir yapı sergilemektedir.

III.III. Aziz Agustinus Açısından Ruh’un Doğası Problemi

“İçe dönüşten” lütuf kavramına giden yolda Agustinus’un Ruh kavramı, Plotinos’unkinden ciddi ölçüde farklılaşır. Agustinus’un Hıristiyanlık inancı gereği benimsediği “ilahi olanın ontolojik ayrılığı” fikri bu farkların en önemlilerinden biridir. Buna göre, ilahi olan hem Ruh’un içerisinde, hem de “üzerindedir”.¹⁹⁷

İlk bölümde görüldüğü gibi, Plotinos’un Ruh kavramının en önemli özelliği Ruh’un ilahi *Nous* ile dolaysız iletişim, ilişki ve asli özdeşliğidir. Ve bu özellik insanın bir manada kendisinin ilahi ve Tanrısal olduğu anlamına gelmektedir. Paralel olarak, Ruh’un belli bir kısmı, yani Yüksek Ruh, zaten ilahidir ve insan da asli olarak bu Yüksek Ruh ile bir aidiyet

¹⁹⁷ bkz. Phillip Cary, *Augustine’s Invention of Inner Self: The legacy of a Christian Platonist* (Oxford: Oxford university Press, 2000), s. 40.

ilişkisi içerisine girmelidir. Zira kişinin “gerçek benliği” bu ilahi ve akli unsurda yer almaktadır. Kişinin meşgul olması gereken faaliyet bir arınma (*katharseis*-purification) ve mükemmelleşme sürecini başlatarak sonunda bu özdeşliği yeniden tesis etmektir.

Agustinus’ta Plotinos’un bu düşüncelerinin etkisi kesinlikle görülmektedir. Fakat bir Kilise Babası için “insan ruhunun ilahi olan ile özdeş olarak görülmesi” (dolayısıyla insanın kendisinin bir manada Tanrısal ve ilahi olması) çok sorunlu bir düşünce olarak ön plana çıkar. Bunun ana sebebi ise Hıristiyanlık dininin ana öğretisi ve doktrinlerinde yatmaktadır. Bu konu ile (yani Ruh’un ilahiliği sorunsalı ile) ilgili düşüncelerin Hıristiyanlık içindeki gelişimine bakıldığı zaman görülür ki, İznik Konsili’ne kadar geçen vakitte Hıristiyanlık içinde kesin bir doktrinsel çözüm ortada yoktur. Hatta Konsil öncesi ve sonrası yıllarda dahi bu konu Kilise’yi fazlasıyla meşgul eden ve yoran bir sorun olmaya devam etmiştir. Çünkü, Pelikan’ın deyişiyle:

bu dogmanın tüm tesis edilmiş ve yeniden düzenleniş süreçleri, kilisenin tecrübe ettiği bütün doktrinal tartışmaların en çetin olanı sebebiyle vuku bulmuştur.¹⁹⁸

İsa’nın Tanrı ile bir ve aynı olması; fakat onun oğlu olarak da ondan ayrılığın da tartışma Yeni Ahit metinlerine kadar uzanan bir süreci kapsar. Ve Hıristiyanlık kuruluş yıllarında Teslis inancının getirdiği bu “üçlü Tanrı’nın” şahıslarının birbirleriyle ilişkileri konusunda belirli zorluklar yaşamıştır.¹⁹⁹ Ve İznik Konsili zamanlarına gelene dek, bu konu birçok farklı mezhep ve görüş arasında polemik konusu olmuştur. Nihayet İznik Konsili’nde alınan kararlar neticesinde bir takım genel geçer doktrinlerde uzlaşmıştır. Buna göre, Tanrı tektir; fakat bir üçleme olarak tektir. Dolayısıyla, İsa Mesih ondan ayrı bir şey değildir. Bu anlamda da İsa, her ne kadar ete kemiğe bürünmüş olsa da, insan değildir. O Tanrıdır; ve

¹⁹⁸ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* Vol. I. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1971), s.172. (çeviri bana ait)

¹⁹⁹ Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, çev. Matthias Westerhoff (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1993), s.16. Studer burada şu ifadelerde bulunur: “Daha da acil olan ise oğul ve babanın, hem kutsal metine hem de felsefeye dayanan tektanrıcılık kavramı korunarak, birbinden farkının nasıl ortaya koyulacağı sorunsalıdır.” (çeviri bana ait)

insandan bağımsız ve üstün bir varlıktır. Bir süreliğine, şefaatçilik amacı ile yeryüzüne inmiş olsa da, tekrardan göğe yükselmiştir.

Bu doktrine en önemli ve ciddi karşı çıkış Aryanizm olarak anılan bir grup tarafından ortaya konmuş ve bu oluşum hem teorik hem de pratik manada İznik Konsili ortodoksisine zorluklar yaşatmıştır. Aryanizm Piskopos (bishop) Arius'un fikirsel önderliği etrafında şekillenmiş bir Hıristiyan topluluğudur. İznik'te kabul edilen doktrine karşı olarak, Aryanların ana görüşü "İsa'nın kendi öz varlığı, yani öz gerçekliği ve doğası itibariyle Tanrı'nın Oğlu olmasından ziyade, Tanrı'nın lütfu vesilesiyle onun oğlu olduğudur".²⁰⁰ Aryanlar bu görüşleri ile Konsil'in temel doktrini olan İsa'nın Tanrı ile bir ve aynı şey oluşu görüşüne karşı çıkmaktadır. Aryanların eleştirisi her ne kadar İsa'nın ilahiliğinin kendi özü itibariyle değil, fakat Tanrısal lütf vesilesiyle gerçekleştiği üzerinde dursa da bunun getirdiği çok önemli bir sonuç, İsa'nın öncelikle bir insan olduğudur. Bu bağlamda, Aryancı eleştiri vesilesiyle, İsa'nın tüm aktiviteleri yeniden (İsa'nın bir insan oluşu göz önünde bulundurularak) resmedilebilir. Ve insanın potansiyelleri konusunda yeni resmin ortaya koyacağı tablo Kilise için gayet tehlikeli bir tablo olarak ortaya çıkar. Zaten söz konusu topluluk Konsil'den hemen sonra Kilise tarafından aforoz edilmiştir. Fakat hem kendi zamanlarında hem de ilerleyen yıllarda Aryanların fikirleri örnek ve etkili olmaya devam etmiştir.

Bu dogmatik tartışmalar önemlidir, zira tartışmanın çok önemli bir vechesi insanlığın durumu ve konumu ile alakalıdır. İnsanlar kişisel olarak kendi kurtuluşları ile ilgilenmekte olduklarından ve Hıristiyanlık bir kurtuluş dini olarak ortaya çıktığından, insan ruhunun doğası ve ilahi olan ile ilişkisi Teslis inancına dair sorunsalın önemli bir kısmını oluşturur.²⁰¹

Konunun düşünsel geçmişine bakıldığında, İsa'nın Yunan düşüncesindeki *Logos* kavramı ile özdeşleştirilmesi fikri bir filozof ve kutsal metin yorumcusu olan İskenderiyeli

²⁰⁰ T.F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (London & New York: T & T Clark, 1991), s.119.

²⁰¹ Pelikan, *The Christian Tradition*, s.141.

Filon'a kadar geri götürülebilir.²⁰² Daha sonraları, müdafiler (apologists) olarak anılan, Erken Hıristiyanlık döneminin önde gelen düşünürleri de buna yakın bir yorumlayış biçimini sürdürmüştür:

Meydana getirici (seminal) Logos fikri, müdafilere Hıristiyan vahyini sadece Eski Ahit ile değil, aynı zamanda klasik felsefecilere bahşedilen hakikatin kısmi parçaları ile de ilişkilendirecek bir cihaz temin etmiştir.²⁰³

Bu öğretiyeye göre, Hakikat İsa'nın ta kendisidir ve bu Hakikat insanlığın kurtuluşu için gerekli yegane anahtardır. Bu görüşün en erken savunucularından biri olan Hıristiyan düşünür Şehit Justinus'un (Justin Martyr) İsa'nın Yunan *Logos* kavramının ete kemiğe bürünmüş hali olarak yeryüzüne inmesi ile ilgili görüşleri konu açısından gayet açıklayıcıdır:

Bizim (Hıristiyanlar) öğretilerimiz her türlü insani öğretilerden daha büyüktür, çünkü bizim için dünyaya gelmiş olan İsa, beden ve ruh olarak tüm akılsal varlıktır. Filozoflar ve yasa koyucular ise söyledikleri her şeyi Kelam'ın (Word) bir parçasını görerek veya temaşa ederek ortaya koymuşlardır. Ancak onlar İsa olan Kelam'ın bütünü bilmediklerinden çoğu zaman kendi aralarında çelişmektedirler. Doğuşları bakımından İsa'dan daha eski olanlara gelince onlar şeyleri akılla düşünme yoluyla kanıtlamaya giriştiklerinde dinsizler ve ahlak bozucular olarak mahkemelerin önüne çıkarılmıştır.²⁰⁴

Konunun Hıristiyan inancı içerisindeki tarihine kısaca değindikten sonra Aziz Agustinus'a dönüldüğünde ilk olarak belirtilmesi gereken nokta Agustinus'un bir "İznik sonrası" (Post-Nicene) Kilise Babası olmasıdır. Bununla kast edilen şey, 325 yılında İznik'te yapılan Konsil'den sonra yaşaması ve resmi olarak ortodoks Hıristiyan ailesine (ya da başka bir deyişle İznik Ahdine) bağlı bulunması itibariyle Agustinus'un söz konusu Konsil'in kurallarını benimsemiş oluşudur. Söz konusu Konsil'in ilgili resmi açıklaması şu şekildedir:

Biz her şeye gücü yeten, görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı olan Tek Baba Tanrı'ya inanıyoruz. Ve Baba'dan meydana gelen, biricik-tek soy olan (Only-begotten), yani Baba'nın özünden gelen, Tek Tanrı İsa Mesih'e inanıyoruz: Tanrı'dan Tanrı, Işıktan Işık, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı; yaratılmamış fakat doğurulmuş (begotten), Baba ile aynı özden müteşekkil; o baba ki göklerdeki ve yerdeki her şeyi yaratmıştır; ve biz insanlar için, kurtuluşumuz için, aşağı inmiş ve bir bedene girmiş, insan halini almış, acı çekmiş, ve üçüncü gün yeniden yükselmiş ve göğe ulaşmıştır; ve O ölüleri ve dirileri yargılamak için gelmekte olmaktadır. Ve biz Kutsal Ruh'a da inanıyoruz. Ve "O'nun olmadığı bir zaman da vardı" ve

²⁰² David Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinos* (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008), s. 10.

²⁰³ Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 187-188.

²⁰⁴ Justinus, "İkinci Savunma," 10. Bölüm, Ahmet Arslan. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), s.285.

“doğurulmadan (begotten) evvel O yoktu” ve “O hiçlikten meydana geldi” diyenleri, ya da Tanrı’nın Oğlu sanki “başka bir esastan ya da özden gelmiş” ya da “yaratılmış”, “değişebilir”, dönüşebilir” özellikteymiş gibi davrananları Katolik ve Apostolik Kilise lanetlemektedir.²⁰⁵

Konsil’in verdiği kararların en önemlilerinden biri, İsa’nın Tanrı ile aynı özden müteşekkil ve dolayısıyla hiçbir zaman “yaratılmamış” tek çocuk (*monogenes*–“only-begotten”) oluşudur. Dolayısıyla, Hıristiyan Kilise babaları ve teologları Ruh’un doğası ve ilahiliği konusuyla ilgili fikirlerini bu minvalde bir kez daha değerlendirmek durumunda kalmıştır. İsa’yı kendinden ilahi olarak ilan ederek Konsil iki önemli ana sonuca mahal verir. İlk olarak, bu açıklama ile İznik Konsili “yaratılmış” olan hiçbir şeyin (dolayısıyla insan ruhları ve tüm dünyanın) ilahi olma sıfatına nail olamayacağını ifade etmiş; böylece de insan ruhunu ilahi ve fani olanı ayıran çizginin fani tarafına yerleştirmiştir. Paralel olarak, Agustinus da söz konusu bu ilahi-fani ve yaratıcı-yaratık ayrımını göz önünde bulundurmamak durumunda kalmıştır. Plotinos’ta görülen ve her bir unsurun ilahilikten payını aldığı varlık mertebelerinin (Bir-İyi, *Nous* ve Ruh) yerine şimdi Hıristiyanlar (ve de Agustinus) İznik Konsili gereğince yalnızca yaratıcı-yaratık ekseninde bir hiyerarşi belirlemek durumundadır. Buna göre ise sadece ilahi olan ve ilahi olmayan unsurlar arası bir ilişkiselliğin tartışılması mümkün olabilir.²⁰⁶ Ve Agustinus söz konusu bu temel ayrımı kabul etmemenin her türlü sapkınlığın (heresy) kökeninde yatan şey olduğunu ifade edecektir.²⁰⁷

Konsil deklarasyonunun ikinci boyutu ise insanın ilahi olana erişebilme şekli ile ilgilidir. Buna göre, ilahi olan ile insan ruhu arasında yapılan ontolojik ayrımın bir sonucu olarak, insanın ilahi bilgi ve hakikate ulaşabilirliği sorunsalı ortaya çıkar. İlgili ayrım dolayısıyla artık Plotinos’ta olduğu gibi insan ruhu ilahi olanı dolaysız bir şekilde kavramaya aday olamaz. İlahi olan ile dolaysız bir ilişkiden ve bilgiye doğrudan bir erişimden ancak insan ruhu ve ilahi aklın aynı doğaya sahip olduğu kabul edilirse bahsedilebilir. Ancak insan

²⁰⁵ Franz Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of Trinity in the Early Church*, çev. John Bowden (New York: T & T Clark, 2007), s.56’dan alınmıştır. (çeviri bana ait)

²⁰⁶ Saint Augustine, “Of True Religion,” *Earlier Writings* içinde, yay. haz. ve çev. J. H. S. Burleigh (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006), vii:18.

²⁰⁷ *ibid.*

ruhu bir parçası ya da boyutu itibariyle kaynağını ilahi olandan alıyor ise yine oraya bir dönüş gerçekleştirebilir. Başka bir deyişle ifade edilirse, insanın ilahi olanın dolaysız bir bilgisine sahip olabilmesi, ancak bu ikisinin aynı doğayı paylaşmaları neticesinde gerçekleşebilir. Aksi halde, ruhu nihai hedefine eriştirecek bir “aracı gücün” varlığına duyulan ihtiyaç kaçınılmaz hale gelecektir. İznik Konsili vesilesiyle gerçekleşen şey tam da budur. Zira Konsil’in verdiği karar, İsa’nın Tanrı olduğunu ve dolayısıyla insan olmadığını, yaratılmış (dolayısıyla ilahi olmayan) bir varlık olan insanı kurtarmak için dünyaya geldiğini özellikle ifade eder. Dolayısıyla, bu düşünceye göre, insan ruhu ilahi olan ile ilişkiye girmek için gerekli yapıya tek başına hiçbir zaman sahip olamaz: ilahi olan ve olmayan arasındaki ayırım çok nettir ve insan ruhu ayırımın “ilahi olmayan” tarafındadır.

Buna göre, İznik Konsili kişinin ilahi alan ile kurabileceği herhangi nitelikte bir ilişkinin ancak İsa Mesih’in gücü vasıtasıyla gerçekleşebileceğini savunur. Zira İsa “ete kemiğe bürünmüş olan Tanrı’dır”.²⁰⁸ Başka bir deyişle, insan ruhunun Tanrı ile olabilecek herhangi bir iletişimi yine Tanrı vesilesiyle ve sayesinde gerçekleşebilir. Tabii bu bağlamda bahsedilen, ete kemiğe bürünmüş “oğul” Tanrı’dır. Paralel olarak, Agustinus (*İtiraflar*’ın yedinci kitabında aktarıldığı gibi Plotinos’tan öğrendiği) kendi “içe dönüş” metodunu kullandığında artık ilahi olan ile bir birleşme deneyimine talip olamaz. Söz konusu ilahi alan Plotinos için *Nous*’tur ve insan ruhunun üst kısmı olarak tabir edilen bölümü daimi olarak *Nous*’ta ikamet etmektedir ve burasıyla birdir. Fakat bir Hıristiyan düşünürü olarak Agustinus Ruh için bir ilahilik talebinde bulunamaz. Ve Agustinus Ruh’un salt “yaratılmış” bir varlık olduğunu kabul ettiğinden, “içe dönüş” vasıtası ile Agustinus’un döndüğü “mekanın” kendisi sorunlu bir hale gelir. Buna göre kişi içe döner ve bir “benlik” bulur; fakat bu şey (yukarıda bahsedilen İznik Konsili inancı ışığında) kişinin ilahi/sonsuz bir parçası ya da vechesi olamaz. Dolayısıyla Agustinus’un hala Tanrı’nın kişinin içinde olduğu yönündeki görüşünde ısrar

²⁰⁸ Augustine, *Faith and Creed*, s.356, “Kelan ete-kemiğe büründü ve aramızda ikamet etti”.

edişi göz önüne alındığında,²⁰⁹ “dönülen” yerin ya da şeyin nasıl bir yer ya da şey olduğu sorusu belirir.

Plotinos’a göre akılsal (yani *noetik*) alanda aşkın Ruh ikamet eder ve içe dönmek vasıtası ile gerçekleştirilen “yükseliş” burayadır. Fakat Menn’in de belirttiği gibi, Agustinus herhangi bir aşkın Ruh kavramı ile ilgilenmez; o daha ziyade kendi ruhu ile ilgilenmekte ve onun Tanrı ile olan ilişkisini anlamak istemektedir.²¹⁰ Tam bu noktada, Carry’nin ifadesiyle, Agustinusçu Ruh’ta bir “yarılma” zuhur etmektedir: bu Ruh’ta hem Tanrı (Hakikat-İsa olarak) ikamet etmektedir, hem de bu Tanrı, “doğası” itibarıyla, kişiden “başka” bir şey olarak burada bulunmaktadır.²¹¹ Zira kişi içe dönüşünde ne kadar derine ya da yukarıya ulaşırsa ulaşsın, ilahi olan ruhta her daim ondan ayrı ve farklı bir şey olarak bulunacaktır. Stern-Gillet bu durumu şu şekilde açıklar:

... Tanrı ruhta bulunsa bile, O aynı zamanda ruhun üzerindedir. Bu açmaza daha önce de değinilmişti: Tanrı her ne kadar bizim aklımızda (ya da hafızamızda) bulunsa da, bizlerin sonlu ve zamansal belirlenime tabi aklımız (ya da hafızamız) Onun daimi ve sonsuz varlığını çevreleyememektedir.²¹²

Bu noktada öne çıkan unsur insanın içinde bulunduğu mevcut insanlık hali ile, Tanrı’nın varlığının bilincine erişemeyeceğidir. Ve bu gerçeklik Tanrı ruhun içerisinde gözükmese de değişmez. Zira zamansal belirlenim üzerinden tanımlanan insan ruhu, sonsuz-sınırsız olan ile karşılıklı bir ilişki içerisine giremez. Zaten ilahi-ilahi olmayan ayrımının en önemli veçhelerinden birisi de söz konusu bu sonsuzluk-sonluluk ayrımıdır. Ve bu ayrımın aşılması ruhun ilahi-Tanrısal alana kabul edilmesi anlamını taşıyacaktır ki, Agustinus’a göre insan aklı mevcut haliyle buna hazır ve müsait değildir.

Dolayısıyla, eğer ruh artık Plotinos’ta olduğu gibi ilahi *Nous* üzerinden tanımlanmayacak ve açıklanmayacak (ve *noetik* faaliyet üzerinden ilahi bir nitelik

²⁰⁹ Augustine, “Of True Religion,” 39:72’de şöyle der: “Uzağa gitme. Kendi içine dön. Hakikat içerideki insanda (inner man) ikamet eder”.

²¹⁰ Stephen Menn, *Descartes and Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s.146.

²¹¹ Phillip Cary, *Augustine’s Invention*, s.114.

²¹² Suzanne Stern-Gillet, *Consciousness and Introspection in Plotinos and Augustine* (UBIR: University of Bolton Institutional Repository, 2007), s. 28. (çeviri bana ait)

kazanmayacak) ise Agustinusçu bağlamda başka bir meleke ve faaliyet üzerinden tanımlanıp temellendirilmek durumunda kalacaktır.²¹³ Zira kişi ilahi olan ile hala Ruh üzerinden bir ilişki içerisinde; fakat bu ilişki artık dolaysız *noetik* ilişki değil, aracı ve öğretmen İsa Mesih üzerinden gerçekleşen dolaylı bir ilişkidir. Bu bağlamda Ruh'ta başat bir konum kazanacak ve söz konusu ilişkiye zemin hazırlayacak meleke de Agustinus için akıl yerine irade (*voluntas*) olacaktır. Zira Agustinus'a göre irade aklın değil ruhun bir melekesidir ve akılsal faaliyetler ve melekeler ile birlikte, fakat onlardan ayrı bir güç olarak çalışır. Hatta iradenin akılsal faaliyetler üzerinde onları belirleyici etkileri vardır.

Agustinus'un Ruh ve "içsellik" kavramları onun Hıristiyan inancına bağlılığıyla birlikte değerlendirildiğinde görülür ki herhangi bir ilahi nitelik taşımayan Agustinusçu Ruh Plotinos'un Ruh kavramıyla büyük bir karşıtlık içerir. Dolayısıyla bu yeni Ruh, kendi "içinde" bulunan ilahi unsur ile iletişime geçmek için farklı bir yol izlemek durumundadır. Bu zorlukları aşabilmek amacıyla Agustinus iradenin (*voluntas*) yanısıra lütuf (*gratia*) kavramına döner. Bu kavramlar vasıtasıyla Agustinus Plotinosçu "içsellik" kavramını korur (zira bu kavram onun için çok önemlidir ve düşünsel serüveninin en başlarında çok belirleyici bir rol oynamıştır). Fakat artık Ruh'un bilgiye ve ilahi olana ulaşması ihtimali irade ve lütuf esasına bağlı olacaktır.

III.IV. Aziz Agustinus ve İrade (*Voluntas*) Kavramı

İrade kavramının Latin dilinde karşılığı *voluntas* kelimesidir. *Voluntas* kelimesi Cicero ile birlikte ve onun zamanından itibaren Yunanca *boulēsis* kavramının Latince çevirisi olarak yerleşik bir kullanım bulmuştur.²¹⁴ Ancak Agustinus irade mefhumunu ruh içerisinde kendi

²¹³ Bu fikir için, bkz. Charles H. Kahn, "Discovering the Will," *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Thought* içinde, yay. haz. J.M. Dillon & A.A. Long (California: University of California Press, 1988), s. 257. Ve, Bonnie Kent, "Augustine's Ethics," *Cambridge Companion to Augustine* içinde, s. 221.

²¹⁴ Kahn, "Discovering the Will," s. 241.

başına ayrı bir birim ve meleke olarak ele alarak kavramın Eski Yunan'daki kökenlerinden tamamen farklı bir mahiyet, ehemmiyet ve işleve kavuşmasını sağlar.

III.IV.I. İrade Kavramının Düşünsel Arka Planı

Kahn'a göre *boulēsis* Aristoteles tarafından "iyi ve yararlı olana yönelik akılsal bir arzu" olarak nitelendirilmiştir.²¹⁵ Aristoteles'in insan eylemine dair tasavvuru bağlamında, ruhun iki temel kısmı bulunmaktadır. Bunlar akılsal ve akılsal-olmayan kısımlardır.²¹⁶ Akılsal kısım basitçe "akıl" olarak nitelendirilebilecekken, Kahn'a göre, diğer (akılsal-olmayan) kısım da basitçe "çeşitli arzuların alanı" olarak nitelendirilebilir.²¹⁷ Ruhun arzuların alanı olarak tanımlanan ikinci (ve akılsal-olmayan) kısmı üç tip arzu çeşidine ev sahipliği yapar. Bunlar *epithumia* (yani duyusal açlık), *thumos* (yani öfke) ve *boulēsis* (yani, yukarıda belirtildiği gibi, iyiye yönelik akılsal arzu) olarak belirtilir. Kahn'a göre tam bu noktada *boulēsis*'in muğlak konumu ortaya çıkar; zira *boulēsis* hem ruhun ikinci (yani akılsal-olmayan, arzulara dair) bölümüne aittir, hem de doğrudan iyiyi hedeflediği için esas itibarıyla akılsaldır. Ve Kahn'a göre, bu noktanın ötesi Aristoteles tarafından tam manasıyla asla tartışılmamıştır.²¹⁸

Frede ise Aristoteles'in kullandığı bu kavramı "akla has ve ait bir arzu olarak" tanımladığını belirtir.²¹⁹ Buna göre, Aristoteles kişiyi herhangi bir eyleme doğru yönlendirebilecek üç arzu biçimini birbirinden ayırır. Bu arzular sırasıyla *boulēsis*, *thumos* ve *epithumia*'dır.²²⁰ Ve *boulēsis* (*thumos* ve *epithumia*'ya karşın) özellikle aklın bir arzusu olarak ortaya koyulur. *Thumos* ve *epithumia*, akılsal olmayan arzular olarak, iyi bir şeye yönelik bir temayül gösterebilseler de, bu onların karakteristik doğası hakkında bir duruma işaret etmez.

²¹⁵ Kahn, "Discovering the Will," s. 239.

²¹⁶ *ibid.*

²¹⁷ *ibid.*

²¹⁸ *ibid.*

²¹⁹ Michael Frede, "Introduction," *Rationality in Ancient Greek Thought* içinde, yay. haz. Michael Frede ve Gisela Striker (Oxford: Clarendon Press, 1996), s. 8.

²²⁰ *ibid.*

Onların yapısında doğrudan ve yalnızca iyi olanı arzulamak yoktur. Söz konusu bu özellik *boulēsis*'e aittir. Fakat *boulēsis* söz konusu akılsal olmayan arzuların iyiye mi kötüye mi yönelik olduklarına dair bir karar ya da onay verip, buna göre kendisi de faal hale geçen bir arzu değildir. O (*boulēsis*), doğrudan (ve yalnızca) iyiye yönelen ve onu isteyen akılsal bir arzudur.²²¹

Sorabji Aristoteles'in *boulēsis* kavramını büyük oranda Platon'un Akademisi'nde kullanıldığı biçimiyle kullandığını ifade eder. Buna göre Akademi'de *boulēsis* kelimesi "iyiye yönelik akılsal arzu" durumu için kullanılır.²²² Buna karşın, yine Akademi'de, *thumos* onura yönelik bir arzu iken, *epithumia* zevke yönelik bir arzuyu ifade eder.²²³ Sorabji'ye göre de Aristoteles *boulēsis*'i ruhun akılsal-olmayan kısmına ait olan, fakat aynı zamanda akılsal bir unsur olarak tanımlar. Dolayısıyla *boulēsis*'in kendisi, Aristoteles'e göre, akılsal bir faaliyette bulunmasa da, her daim aklın buyruklarını dinleyip onları takip ettiğinden, kendisi de akılsal bir şey olarak ifade edilebilir. Sorabji'ye göre, *boulēsis*'in bu klasik dönem kullanımları (ileride alacağı Latince *voluntas* karşılığı ile bir fark gözetilmeksizin) irade (will) şeklinde çevrilegelmiştir.²²⁴

Aristoteles'in yukarıda belirtilen ruha dair tasnifleri, Platon'un belli diyaloglarında geçen ifadeler sonrasında gerçekleşmiş görünmektedir. *Devlet* diyalogunda ruh üç bölüm halinde ele alınır. Bunlar *epithumia* (yani duyusal açlıklar ile alakalı kısım), *thumos* (yani şeref ve onur gibi unsurlara yönelik arzuların kaynağını bulduğu kısım) ve *logistikon* (yani akıl, ya da akılsal kısım) olarak belirtilir.²²⁵ Aynı metinde Platon söz konusu kısımlardan *thumos*'un akıl ve duyusal açlıklar arasında ortaya çıkan her türlü anlaşmazlıkta her daim

²²¹ *ibid.*

²²² Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 319.

²²³ *ibid.*

²²⁴ *ibid.*

²²⁵ Platon, *Devlet*, 439d.

aklın tarafında bulunduğunu ve açıklara karşı aklın buyruklarını desteklediğini vurgular.²²⁶

Fakat Sorabji'ye göre burada (*thumos*'un konumu itibariyle) ahlaki sorumluluk ve özgürlük gibi irade kavramı açısından çok mühim olan unsurlar bulunmamaktadır.²²⁷

Platon'da bir kavram olarak *boulēsis* ifadesi ise *Gorgias* 466e'de geçer. Kelime *boulontai* fiili şeklinde yer alır. Platon burada insan eylemini mümkün kılan ve eylemin gerçekleşmesini sağlayan unsur olarak aklı işaret eder. Fakat ruh eğer diğer iki alt unsurun (yani *thumos* ve *epithumia*) hakimiyetinde ise gerçekleşmesi istenen/gereken eylem gerçekleşemez. Platon burada tiranları-despotları ele alır ve onların eylemlerini inceler. Burada görülür ki, tiran (ruhu söz konusu iki alt unsurun hakimiyetinde olan bir kişi olarak) her ne kadar “en iyi olarak gördüğü şeyi yapıyor olsa da”, aslında hiçbir zaman “istediği (*boulontai*) şeyi yapamaz”.²²⁸ Bu bağlamda, eylem söz konusu olduğunda, buyurmak ve istemek fiilleri asli olarak akla aittir. Fakat ruha akıl değil de arzular ve duygular hakimse, söz konusu *boulontai* olgusu (yani istek, ya da iradi buyruk) gerçek anlamıyla faal hale gelemiyor demektir; zira *boulontai* akılsal kısma ait bir şeydir. Kişinin aklını kullanmaksızın, dolayısıyla arzu ve duygularının tahakkümü altında, kendisi için en uygun gördüğü şeyi keyfince yapıyor olması *boulontai* faaliyetinin bir sonucu olamaz.

Yukarıdaki noktalar ışığında, Platon'un bu metinlerinde bir irade melekesi bulmak mümkün görünmemektedir. Buna ek olarak, aynı durum Aristoteles için de geçerli görünmektedir. Zira Aristoteles'te ruhun arzular ile ilgili kısımları bulunsa da, tüm bu arzulardan (ve bunlarla alakalı onay, karar ve uygulama mekanizmalarından) sorumlu tek bir meleke bulunduğu söylenilemez. Söz konusu olan daha ziyade ruhun hem akılsal hem de akılsal-olmayan unsurları içerdiği; *boulēsis* kavramı özelinde de kaynağı ve tasnifi itibariyle akılsal kısma ait olmasa da, mahiyeti ve görevi itibariyle yalnızca aklın buyruklarını dinleyen bir unsurunun bulunduğudır. Bu bağlamda benzer ifadeler Platon için de kullanılabilir. Zira

²²⁶ *Ibid*, 440b.

²²⁷ Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, s. 323.

²²⁸ *Gorgias*, 466e.

Platon'un *thumos*'u da akılsal kısım (logistikon) bir ve aynı şey olarak ele alınmasa da, duyuşsal açlıklar (*epithumia*) karşısında her daim aklın tarafında yer alan bir unsur olarak betimlenir. Ayrıca, Aristoteles'te karşılaşılan *boulēsis* kavramı teferruatlı bir şekilde Platon'da bulunmasa da, kavramın bir türevi olan *boulontai* akla ait bir güç olarak ortaya konur. Ve önemle altı çizilen nokta, ruhun arzular ve duygular tarafından değil, akıl tarafından idare edilmesinin gerekliliği ve önemidir. Böyle olduğu zaman, akılsal niteliğin ağır bastığı ruh, doğru istekler (*boulontai*) yönünde ve bu anlamda iyiye doğru eyleme geçecektir.

Bunlara ek olarak, Agustinusçu irade kavramına giden yolda ele alınması gereken önemli bir nokta da Stoacı felsefedir. Frede'nin konuyla ilgili çalışmalarında²²⁹ belirttiği üzere, Eski Yunan düşüncesinde Agustinus'un irade kavramına en yakın kullanıma Stoacı felsefe içerisinde rastlanmaktadır. Bu noktada kavram artık *boulēsis* değil; fakat Latince'ye yine *voluntas* (ya da *arbitrium*) şeklinde çevrilmiş bir kavram olan *prohairesis*'tir. Stoacı düşünür Epiktetos'a göre, akıl *prohairesis* denen belirli bir hal (disposition) içerisinde bulunmaktadır.²³⁰ Aklın içerisinde bulunduğu bu hal ve durum onun aldığı izlenimlerle alakalı olarak verdiği "onaylarda" (assent) belirleyici konumdadır. Aklın söz konusu hal ve durumunun niteliği, onun ilgili onay verme faaliyetini gerçekleştirip aldığı kararları doğrudan belirler. Frede çalışmasında, Agustinus'takinden farklı olarak, "Epiktetos'ta iradenin aklın ayrı bir parçası ya da melekesi oluşuna dair hiçbir ifade bulunmamaktadır" der.²³¹ Bu noktada yeniden Platon ve Aristoteles özelinde karşılaşılan durum ile karşılaştırılır. Epiktetos'ta aklın içinde bulunduğu söz konusu durum, yani *prohairesis*, ruhun tüm faaliyetleri ve seçimleriyle alakalı olarak en belirleyici ve önemli rolü üstlenmektedir. Epiktetos'un *prohairesis* kavramını kullanımına göre, yalnızca *prohairesis*'in denetiminde olan şeyler kişinin elinde ya da gücü dahilindedir. Başka bir deyişle, kişinin *prohairesis*'inden bağımsız hiçbir şey onun

²²⁹ Bkz. Michael Frede. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Yay. haz. A.A. Long (California: University of California Press, 2011). Ve "Introduction," s.8.

²³⁰ Frede, "Introduction," s. 27.

²³¹ *ibid.*

gücü dahilinde ve kontrolünde değildir.²³² Fakat kavramın ele geçirdiği tüm bu hükmedici pozisyona karşın, Epiktetos'ta da (Platon ve Aristoteles gibi) ruhta ayrı bir meleke olan ve bu anlamıyla irade kavramını önceleyen bir kavramın varlığını iddia etmek tartışmalı olacaktır.

Frede yine de Epiktetos'taki *prohairesis* kavramının Agustinus'un irade mefhumunun çok daha karmaşık bir orijinali olarak ele alınabileceğini ileri sürer.²³³ Albert Dihle ise irade kavramıyla ilgili çalışmasında genel tez olarak kavramın Yeni Ahit ve dolayısıyla Hıristiyan kökenlerine vurgu yaparak²³⁴ felsefeciler ve düşünürler arasında ilk olarak Aziz Agustinus'un bağımsız bir meleke olarak iradeyi gündeme getirdiğini savunur.²³⁵ Dihle'ye göre, Agustinus o zamana kadar Yunan düşüncesinde bulunmayan bir şey yapmış, iradeyi potansiyel ya da faal bütün zihinsel faaliyetlerden ayrı bir unsur olarak ele almıştır.²³⁶

Bahsi geçen bu yorumlar ve ifadeler dikkate alındığında, Eski Yunan'daki kullanımları itibariyle irade kavramına yakın görülebilecek kavramların Latince çevirilerinin Yunanca kavramların asıl anlamlarını karşılamakta çok yetersiz kaldığı görülmektedir. Kahn'a göre, Yunan felsefi kavramlarının Latince çeviri süreci büyük sorunlar yaratmıştır ve bunların en önemlilerinden biri *voluntas* kelimesinin Yunanca karşılıkları ile ilgili yaşanmıştır:

Fakat ister dile ait bir yetersizliği, isterse bir karakter sağlamlığını işaret ediyor olsun, karşı çıkılmaz gerçek şudur ki *voluntas* ve onunla aynı kökenden gelen diğer kelimeler, Latin düşünce ve edebiyatında öyle bir rol oynar ki, Klasik ya da Hellenistik Yunanca'da buna denk başka herhangi bir kavram yoktur.²³⁷

Eski Yunan felsefesiyle bağlantısı, içerdiği süreklilikler ve süreksizlikler ne şekilde tesis edilirse edilsin, kesin olan bir şey var ki *voluntas* kavramı, Latin düşüncesinde sonraki dönemlerde de belirleyici rol oynayacak özgül anlam ve işlevini Agustinus ile kazanır.

²³² Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, s. 332.

²³³ Frede, *A Free Will*, s.157.

²³⁴ Albert Dihle, *Theory of Will in Classical Antiquity* (California; California University Press, 1982)

²³⁵ *ibid.* s. 125.

²³⁶ *ibid.*

²³⁷ Kahn, "Discovering the Will," s. 248.

III.IV.II. Aziz Agustinus'un İrade kavramı

Agustinus'a göre ruh üç kısımdan oluşur ve bunlar hafıza (*memoria*), anlayış (*intellectus*) ve iradedir (*voluntas*).²³⁸ Görüldüğü gibi, Agustinus iradeyi ruh içerisinde kendi başına ayrı bir birim olarak ele alır ve bu onun ilgili kavram hakkında yaptığı en önemli belirlemelerden biridir. *De Trinitate (Kutsal Üçleme Üzerine - On The Holy Trinity)* adlı eserinde, eserin başlığının da belirttiği gibi, Agustinus bir ilahi üçleme olarak "Tanrı" ile ruhtaki üçleme arasında bir benzetme yapar. Ruhtaki bu üçlemede, Tanrı üçlemesinde olduğu gibi, tüm birimler aslında tek bir özdür ve bu anlamda birliktir. Başka bir deyişle, bu üç unsur aynı özün gerçekleştirdiği üç farklı faaliyet biçimi olarak da açıklanabilir. Buna göre, ruhta vuku bulan faaliyetler bu üç meleke tarafından gerçekleştirilir. Bu durum pek tabii ki akılsal faaliyetler için de geçerlidir. Bu tabloya göre, hafıza (*memoria*) aklın sahip olduğu bilgi nesnelere, anlayış (*intellectus*) ise söz konusu bu bilgi nesnelere düşünme faaliyetine denk gelen melekelerdir.²³⁹ Yani akıl, düşünce ve düşünce nesnelere müteşekkil bir faaliyetler bütünüdür. Bu noktaya kadar çizilen tablo, tam olarak aynı olmasa da, Plotinos'un düşünce ile düşünce nesnesinin bir ve aynılığı fikri üzerinden tesis ettiği *Nous* kavramını andırmaktadır. Tabii ki Plotinos'a göre, *Nous*'a yükseliş onun (*Nous*'un) bir imgesine değil; özgün-ilahi haline bir yükseliştir. Başka bir deyişle, ya *Nous*'ta bulunulur ve *noetik* faaliyet gerçekleşir ya da kişi aşağı ruh düzeyindedir ve *dianoetik* faaliyetler alanındadır. Dolayısıyla, Agustinus'takinin aksine, ruh üzerinden kendisine dönülen akılsal alan ilahi olanın bir imgesi değil, fakat kendisidir.

Fakat belki de bundan daha önemli fark, Agustinus'un ruha eklediği üçüncü meleke, yani iradedir. Agustinus'a has bu düşünceye göre yukarıda belirtilen iki akli meleke, yani hafıza ve anlayış beraber gerçekleştirecekleri elzem akli faaliyetleri irade olmadan gerçekleştiremez. Buna göre anlayış, irade melekесinin gücü olmadan hafızadan doğru

²³⁸ Augustine, "On the Holy Trinity," Kitap 10. Bölüm 11:17.

²³⁹ *ibid.*

düşünce içeriklerini seçemez; böylece de gerçekleşmesi gerekli olan düşünce etkinliği gerçekleşemez. Dolayısıyla kişinin yaşadığı her akli deneyim iradenin belirlediği bir deneyimdir. Zira her düşünsel etkinlik, faal bir düşüncenin bir düşünce nesnesini düşünmesidir; başka bir deyişle, Agustinusçu bağlamda, anlayışın hafıza ile ilişkiye girip, buradan (hafızadan) bir düşünce içeriği seçmesidir. Agustinus'a göre, bu "seçimi" her seferinde irade melekesi yönlendirir.²⁴⁰ Kişi tarafından şu veya bu şeyin düşünülmesi, iradenin o tekil anda hafıza ve anlayışın (yani düşünce ve düşünülenin) şu veya bu şekilde bir ilişkiye girmesi yönünde bir seçim yaptığı anlamına gelir.

Ruhtaki bu birlik içerisindeki üçlemede, iradenin yukarıda bahsedilen faaliyetleri gerçekleştirmesinin iki veçhesi vardır. Bunlardan ilki inanç ve önermelere "onay vermek"tir.²⁴¹ İkincisi ise bu melekenin arzular ve duygular alanı ile ilgili olan sorumluluk ve işlevidir ve buna aşağıda değinilecektir. İrade melekesinin birinci işlev ve sorumluluğu incelendiğinde görülür ki kişi iradesi vasıtasıyla belirli bir inanca onay verdiği zaman aynı anda bir "düşünce faaliyeti" deneyimi de yaşamış olur. Zira Agustinus'a göre,

inanç bir şey hakkında ona onay vererek düşünmek faaliyetidir.²⁴²

Burada görülür ki, söz konusu melekelerin her biri kendine özgü bir faaliyet ve kullanıma sahip olsa da aynı zamanda ayrılmaz bir şekilde diğerlerine ihtiyaç duyar. Dihle bu konuda şöyle der:

Bu üç etmen ya da meleke birbirlerine ayrılmaz şekilde bağlıdır ve birbirlerinden bağımsız bir şekilde çalışamaz. Akılsal faaliyet hafıza tarafından sağlanan potansiyel bilişsel nesnelere, muhakeme (yani anlayış) melekesi ve iradenin itici gücü olmadan mümkün olamaz.²⁴³

Eğer zihinsel her süreç inançlara onay verme faaliyetiyle ilgiliyse ve bu faaliyet Agustinus'un epistemolojisinde bir "düşünme süreci" anlamına geliyorsa, o halde kişinin irade melekesinin onun düşünce süreç ve faaliyetlerini doğrudan etkilediği sonucu ortaya

²⁴⁰ *ibid.*

²⁴¹ *ibid.*

²⁴² Augustine, "A Treatise on the Predestination of the Saints," *Nicene and Post-Nicene Fathers Series I*, Volume 5 içinde, yay. haz. Ve çev. Phillip Schaff (Edinburgh: T & T Clark) Kitap I. Bölüm 5.

²⁴³ Dihle, *The Theory of Will*, s.125. (çeviri ve parantez bana ait)

çıkılmaktadır. Dahası belli başlı inançlara “onay verme” faaliyeti, hafıza ile anlayışın sayısız birleşmelerinden bazılarını kabul etme (seçme) ve bazılarını reddetme sürecine işaret ediyor ve bu süreç de Agustinus’un bilgi kuramında düşünme süreçlerinin doğasının bir tasvirine denk geliyorsa; bu tasvir irade melekesinin hüküm tesisiyle ilgili tüm düşünce süreçleri üzerinde belirleyici bir hakimiyete sahip olduğunu göstermektedir.

Agustinus’un iradeye atfettiği bilişsel işlevi bütünlüklü bir şekilde ele almak için “otorite” kavramını da incelemek gerekmektedir. Agustinus’un epistemolojisine göre sahil bilgiye giden yolda kişi ilk olarak inanç vasıtasıyla işe başlar. Fakat bu herhangi bir inanç değildir; burada söz konusu olan ilk inanç kişinin gerçekten güvenebileceği bir otoriteye karşı göstermek durumunda olduğu bir inançtır. Ve yine Agustinus’a göre kişinin ilk akıl deneyimi de bu noktada gerçekleşmiş olur. Zira “insan zihni genel anlamda otoritelerin ayırddilmesi için kullanılmalıdır”.²⁴⁴ Bu otoriteler, kişi bir konuda henüz hiçbir bilgiye sahip değilken, onun kimi ya da neyi izlemesi gerektiği sorusuna bir cevap olarak ortaya çıkar. Herkes günlük hayatta otoritelere ihtiyaç duymaktadır. Örneğin okullarda tarih derslerinde öğretmenler tarafından anlatılan olaylara inanıldığında, kişi bu otoriteye inanç deneyimini zaten yaşamış olur.²⁴⁵ Hakikat ve ilahi bilgi gibi son derece önemli konularda otoriteye daha da çok ihtiyaç duyulur. Bu konularda başvurulması gereken özel otoriteler Kutsal Kitap ve İsa Mesih’tir.

Dolayısıyla Agustinus’a göre, tüm akli faaliyetler irade melekesi vasıtası ile denetlenir ve yönetilir. İlk başlangıç inanç ile yapılır ve bu inanç ile kişi kimi otorite olarak benimseyeceğini belirlemiş olur. Fakat irade tarafından ilgili “onay” verilmeden önce bu inanç salt bir düşünceden ibarettir. Dolayısıyla ilgili inanç iradenin devreye girmesi sonrasında gerçek manada ortaya çıkar. Paralel olarak, irade melekesinin durum ve hali kişinin nasıl bir otoriteye inanacağına da karar veren faktör olarak ortaya çıkar.

²⁴⁴ J.M. Rist, “Faith and reason,” *Cambridge Companion to Augustine* içinde, s. 31.

²⁴⁵ Augustine, “The Teacher,” *Earlier Writings* içinde, 11:34.

İrade melekesinin ikinci görev ve işlevi ile ilgili olarak ise Agustinus tutkular ve arzular alanını işaret eder. İnsan birçok tutku ve eğilim ile doludur. Bu tutkuların bazıları aşağı (inferior) şeylere, bazıları ise yüksek yani ilahi şeylere yöneliktir. *İtirafklar*'da Agustinus insan ruhunun doğal temayülünün ilahi yani yüksek şeylere yönelik olduğunu iddia eder (bir taşın doğal temayülünün, kaynağını bulduğu aşağıdaki toprağa doğru ve yağın ise içinde bulunduğu suyun yüzeyine doğru olması gibi). Bu doğal eğilimi Agustinus aşk (*amor*) olarak tanımlar ve kabul eder. Agustinus bu aşkı “Tanrı’nın ihsanıyla alevlenmiş içimizdeki ateş” olarak betimler.²⁴⁶

İşte bu yukarıya ya da aşağıya doğru gerçekleştirilecek hareket de irade melekesinin kontrolü altındadır. Her ne kadar insanın doğal temayülleri yukarıda belirtilen şekilde hazır bulunsa da, bunlar çoğu zaman faal olarak ortaya çıkmaz ya da doğal-olmayan yönde hareket eder. Bunu belirleyecek unsur irade melekesidir ve buna paralel olarak, iradenin yüksek şeylere (dolayısıyla Tanrı’ya) sırtını dönüp alçak şeylere doğru bir eğilim sergilemesi insanın sorumluluğundadır.²⁴⁷ Agustinus aşk ve irade arasındaki ilişki hakkında şu sonuca varır:

Dolayısıyla, doğru irade iyi yönlendirilmiş aşktır ve kötü irade de kötü yönlendirilmiş aşktır.²⁴⁸

Bu noktada irade melekesinin iki önemli rolü (yani düşünce ve önermelere “onay verme” faaliyeti (ve bununla alakalı olarak “otorite” seçme görevi) ve kişinin aşkının doğrultusunu yukarı veya aşağı yönde belirleme görevi) göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır ki, irade melekesinin içinde bulunduğu “hal ve yapı” en önemli unsurdur. Zira irade melekesinin içinde bulunduğu durum (ve yapısının sağlamlığı ya da zayıflığı) onun nasıl bir performans sergileyeceğini belirleyen şeydir. Ayrıca irade melekesi yukarıda belirtilen insan edimlerinde son derece belirleyici bir konuma yerleştirildiğinden, iradenin sözü edilen hal ve yapısı insan ediminin tümüne yoğun şekilde etki eden bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

²⁴⁶ Augustinus. *İtirafklar*, Kitap 13, Bölüm 9.

²⁴⁷ *ibid.* Kitap 11, Bölüm 22.

²⁴⁸ Augustine, *The City of God*. Kitap 14:7. para.3. www.newadvent.org.

İnsan ediminde bu denli önemli bir rolü olan irade melekesi sebebiyle bu edimlerin özgürlüğü ve insanın eylemlerinden “sorumluluğu” sorunsalı ortaya çıkar. Zira insan her zaman çeşitli seçimler yapmaktadır. Ve belirtildiği gibi, Agustinusçu düşünceye göre, bu seçim ve karar süreçleriyle alakalı olarak ruh içerisinde ayrı bir meleke olan irade kavramı başat role sahiptir. Aslına bakılırsa, bu “sorumluluk” sorunsalı, irade kavramını geliştirirken Agustinus’u epey meşgul etmiştir. Hatta özel olarak “özgür irade” konusu onun genel anlamda irade kavrayışı üzerinde son derece belirleyici bir konumdadır. Agustinus’un daha erken dönem çalışmalarında (örneğin *De Libero Arbitrio*) görülür ki, onun irade kavramını geliştirme sürecinde çok etkili olan bir nokta, insan edim ve faaliyetlerinin özgür bir nitelikte ve insanın kendi sorumluluğunda olabilmesi gerekliliğidir. İrade kavramı her türlü faaliyette kilit bir role sahipken, “özgür irade” kavramı bu kritik melekenin kullanımında insanı tam anlamıyla yetki sahibi kılmayı amaçlar görünür. Dolayısıyla ortaya ahlaki seçim ve kararları bakımından özgür iradeye sahip bir insan portresi çıkar. Dünyada bulunan tüm kötü eylemler karşısında insan seçimlerinde özgürdür ve dolayısıyla bu seçimlerinden sorumludur:

Kendi iradesi ve özgür seçimi dışında hiçbir şey akli tamahkarlık ile yoldaş kılamaz.²⁴⁹

Bu bağlamda irade kavramı “özgür iradeye” (dolayısıyla sorumluluk mefhumuna) giden yolda tesis edilmesi elzem olan teknik bir meleke olarak da düşünülmelidir. Agustinus kendi “içe dönüş” ve “içsellik” kavramlarını geliştirdikten sonra bu “içsellik” içerisinde bir irade melekesine ihtiyaç duyar. İlk olarak, belirtildiği gibi, insan ruhu içerisinde Agustinus inanç ve önermelere “onay” verecek bir meleke tesis eder; bu şekilde gerekli “otorite” seçiminin yapılması mümkün olur. İrade melekesinin ikinci göreviyle (kişinin aşkını yüksek ya da alçak şeylere yöneltmesiyle) alakalı olarak, Agustinus bu melekenin “özgür”, ve dolayısıyla seçimleri bakımından insanın denetiminde bir meleke olduğunu ifade eder. Bu şekilde insan kendi ahlaki seçim ve faaliyetlerinden sorumlu olacağından, “içsellik” aynı zamanda insanın doğasında ahlaki bir öznenin varlığına da işaret etmiş olur. Sonuç olarak, bu

²⁴⁹ Augustine, “On Free Will,” *Earlier Writings* içinde, Kitap I (xi.21).

iki boyutu itibariyle, insanın ilahi olan ile ilişkisi göz önüne alındığında, irade melekesi ana referans noktası olarak ortaya çıkar. Artık ruhun hem zihinsel hem de ahlaki süreçlerinin sorumluluğu irade melekesindedir.

Bununla birlikte, irade melekesi, söz konusu özellikleri itibariyle, her ne kadar Agustinus'un (kendinden önceki Yunan düşüncesine kıyasla) yeni ve kendine has bir kavramı olarak öne çıksa da; bu meleke bu noktaya kadarki haliyle yine de insan potansiyelinin insanın kendi çabası ile faal hale gelmesi sürecine müsaade eden bir kavram olarak görülebilir. Zira Agustinus'un irade kavramı üzerine düşünürken ana saiklerinden biri, bu melekenin özgürlüğü üzerinden insanın özgürlük ve sorumluluklarına dikkat çekmektir. O halde, denilebilir ki, Agustinus kendinden önceki birçok düşünürün aklın faaliyet alanı içinde düşündüğü unsurları, ayrı bir irade melekesi tesis edip onun faaliyet alanı içinde ele almıştır. Dolayısıyla, artık yapılması gereken şey, en önemli etik amaç olarak, aklın da ötesinde, bizzat bu irade melekesi üzerinde çalışmak, onu geliştirmek ve en yeterli hal ve yapıya sokmaktır. Zira kişinin etik faaliyet ve seçimleri artık akıldan ayrı bir meleke olan irade üzerinden gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla, kişi ilgili çalışma ve pratiklerini (seçimleri tamamen kendi sorumluluğunda olan) irade melekesi üzerinde yoğunlaştırmalı; mükemmeliyet ve iyiliği bu kavram üzerinden düşünmelidir.

Fakat tam bu noktada irade kavramının bir başka veçhesi ortaya çıkar: Agustinus'a göre, insanın iradesinin mevcut hal ve yapısı kötü bir durumdadır. Onun deyimiyle “irade yoldan çıkmış bir iradedir”. Ve ilahi olan ile ruh arasındaki yegane engel de bu yoldan çıkmış (perverted) iradedir:

Fakat hiç kimse sahip olduğu şeylere sahipliği konusunda güvence altında değildir, çünkü bunları iradesine karşın kaybedebilir. Hakikat ve bilgeliği ise kimse iradesi dışında (istemeden) kaybedemez. Zira bunlardan mekansal bir ayrılık söz konusu olamaz. Hakikatten ve bilgelikten ayrılık olarak tanımlanan şey aşağı şeyleri seven, yoldan çıkmış bir iradeden başka bir şey değildir.²⁵⁰

²⁵⁰ Augustine, “On Free Will,” Kitap 2 (xiv. 37.)

Burada Agustinus insanın hem ahlaki bir özne olarak özgür konumuna hem de sahip olduğu irade melekesinin zayıf hal ve yapısına işaret etmektedir. Daha da önemlisi, hakikat ve bilgelikten kopuşun zamansal ve mekansal anlamda ele alınacak ayrılıklar gibi bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Agustinus, Plotinos'un *noetik* seviyede aynılık, farklılık, hareket ve sabitlik mefhumlarını ele alışına benzer bir yaklaşımla meseleyi tartışır. Plotinos'a göre, zamansal ve mekansal bağlamların ötesinde ele alınmak durumunda olan tüm mefhumlar birbirlerinden yalnızca söz konusu prensipler vesilesiyle ayrıdır. Dolayısıyla, şu şey ile bu şey arasındaki farklılık onların başka bir yerde veya zamanda var olmaları ile alakalı değildir. Söz konusu fark prensipte bir farktır ve eğer kişi gerekli dönüşümü ve dönüşü yapar ise fark ortadan kaybolur. Örneğin kişinin iyi ile ilişkisi bir yönelim sorunudur; kişi oraya ve ona doğru bir temayül gösterdiğinde, aradaki fark da kendiliğinden ortadan kalkar. Agustinus da, farklı bir bağlamda olsa da, aynı metafizik mantığı takip etmektedir. Buna göre kişi hakikat ve bilgelikten (o en yüksek hedeflerden) yalnızca bir temayül unsuru yüzünden ayrıdır. Fakat Agustinus bu temayül meselesinde baş rolü iradeye verir; iradenin sapkın ve düşkün yönelimleri sebebiyle insanın aslında bir ve beraber olduğu bu en değerli şeylerden ayrı ve farklı kaldığı düşüncesini öne sürer. Hakikat ve bilgelik ile kişi arasındaki mevcut ayrılığın yegane sebebi aşağı şeylere aşık olmuş durumdaki yoldan çıkmış iradedir.

Bu noktada akla gelebilecek temel soru, Agustinus'un sözünü ettiği iradenin bu kötü halinin önlenbilir ya da iyiye doğru geliştirilebilir olup olmadığıdır. Zira kişi irade kavramı vesilesiyle ilk olarak eylemlerinde özgür, dolayısıyla bu eylemlerin faili ve sorumlusu olarak resmedilmiş; fakat sonrasında tüm bu süreçte ana etmen olan irade melekesinin hal ve yapısının insanda doğuştan ve doğal olarak bozuk olduğu ileri sürülmüştür. O halde tek çare, bozuk da olsa söz konusu melekeyle faaliyetlerde bulunmak ve zamanla onu iyileştirme (ve belki en sonunda mükemmelleştirme) hedefine odaklanmak olmalıdır. Fakat görülür ki, Agustinus'un yukarıdaki soruya cevabı kesin ve net bir hayırdır. Yani iradenin bu doğuştan

kötü durumu insanın çabasıyla düzeltilemez. Agustinus'a göre kişinin iradesi Tanrı tarafından hazırlanmıştır.²⁵¹

Sözü edilen iyileştirme ve mükemmelleştirme süreci bu anlamda imkansızdır; zira iradenin bu doğal olarak kötü hali günahlardan, en önemlisi de “ilk günah” (original sin) ötürü bu şekildedir. *De Libero Arbitrio* (Özgür İrade üzerine – *On Free Will*) adlı eserinin üçüncü kitabında Agustinus şöyle der:

Yalnızca Düşüş'ten evvel, insanın doğru olanı irade etme ve yapma özgürlüğü vardı.²⁵²

“İlk günah” olgusu o kadar etkilidir ki, kişinin iradesi bu bozukluk ve sapkınlığı ne kadar çabalarsa çabalasın kendi başına düzeltmeyecektir. Oysa, yukarıda belirtildiği gibi, Agustinusçu düşüncede en önemli şey bu iradenin iyi işlemesi ve sağlıklı kararlar verip bu doğrultuda temayüller gösterebilmesidir. Etik ve bilgi alanındaki tüm düzen ve gelişim bu unsura bağlıdır. Agustinus'a göre, iradenin ilk günahın yarattığı etkiden kurtulup sağlıklı işlemesi ve buna bağlı olarak ruhun ilahi olan ile arasındaki yegane etik ve epistemolojik engelden kurtulması, ancak ilahi yardım ile mümkün olacaktır. Bu noktada Agustinus'un “lütuf” (*gratia* - grace) kavramı ortaya çıkar.

Hıristiyanlık içerisinde, Agustinus'un baş rolünde yer aldığı, hem irade hem de lütuf kavramları açısından çok önemli ve açıklayıcı bir olay olan Pelagian İhtilafı adında bir tartışma bulunmaktadır. Bu tartışma vesilesiyle hem Agustinusçu bağlamda irade ve özgür irade meselelerinin oluşum ve gelişimi biraz daha iyi görülebilecek, hem de bir sonraki bölümde incelenecek “lütuf” kavramının bu bağlamdaki kritik konumu ortaya çıkacaktır.

III.IV.III. Pelagian İhtilafı

Pelagius bir Hıristiyan düşünür ve din adamıdır. Onun irade kavramına dair görüşleri Agustinus'un konu hakkındaki düşüncelerinden önemli farklılıklar gösterir. Pelagius'a göre,

²⁵¹ Rist, “Faith and Reason,” s. 32.

²⁵² Augustine, *On Free Will*. Kitap: 3/7.

insanın kendi faaliyet ve edimleri onun kurtuluşu için yeterli olabilir; tabii ki bu yine de “Kutsal Kitap’ın öğretisi ve İsa Mesih’in örnek hayatının sağladığı destek”²⁵³ sayesinde vuku bulabilir. Agustinus ise bu görüşe kesinlikle karşı çıkmış ve ilahi yardımın söz konusu kurtuluşa erişmek isteyen herkes için gerekli bir unsur olduğunda ısrar etmiştir. Zira ona göre yalnızca İsa Mesih (ve onun sağladığı lütf) vesilesiyle kişi ilk günahın yıkıcı ve bozucu etkisinden kurtulma şansına erişebilir:

Zira ilk insanın günahları sebebiyle, ki bu günahlar onun özgür iradesinden doğmuştur, bizlerin doğası bozulmuş ve harap bir hal almıştır ve Tanrı’nın lütfundan başka hiçbir şey, ki O Tanrı ile insanlar arasındaki Şefaatçi’dir ve bizim her şeye kadir iyileştiricimizdir (almighty physician), onun yardımına koşamaz.²⁵⁴

Agustinus için, irade melekesi içinde bulunduğu hal ve yapı itibariyle ruhun genel hal ve yapısını da belirlemiş olur. Zira yukarıda değinildiği gibi, o ruhun üç ana melekesinden biridir. Ve ilk günah olgusu iradenin iç yapısını onarılmaz bir biçimde alt üst etmiştir. Pelagius ve takipçileri (yani Pelagiusçular), Tanrı’yı ve Kutsal Kitap’ı takip eden kişinin bu açmazdan çıkma ihtimalinin bulunduğunu savunmaktadırlar.²⁵⁵ Dahası, “bu görüşe göre, günahsız olmak gibi bir zorunluluğumuz var ise, o halde günahsız kalmak bizim gücümüz dahilinde bir şeydir”.²⁵⁶ Bu düşüncenin vurgulamak istediği şey, Tanrı’nın insanı başaramayacağı bir şeyi başarma zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmasının mantığa aykırı bir durum olduğudur. Dışsal bir yardımın elzem oluşunu Pelagiusçular da kabul eder. Lakin söz konusu bu dışsal yardım zaten Kutsal Kitap ve İsa Mesih’in hayatı olarak insana bahşedilmiştir ve bunlar yeterlidir. Geriye kalan kişinin kendi çabasıdır ve bu da kişinin kendi sorumluluğundadır.

Bir başka deyişle, Pelagiusçular Agustinus’un “özgür irade” kavramından gayet akıllıca ve mantıklı bir şekilde kendi savları yararına faydalanmaktadır. Buna göre, sorulması

²⁵³ Phillip Cary, *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul* (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 72.

²⁵⁴ Augustine, *Of the Grace of Christ and the Original Sin*. Kitap I. Bölüm 50. www.Logoslibrary.org

²⁵⁵ Chadwick, *Augustine*, s.116.

²⁵⁶ Gareth B. Matthews, *Augustine*, (Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2005), s. 114. (çeviri bana ait)

gereken soru şudur: kişi “özgür iradeye” sahip ise, neden bunu ruhunun gelişimi için kullanma yetisinden mahrumdur? Agustinus ise, Tanrı’nın yardımı konusundaki tutumunda ısrarlıdır.²⁵⁷ Ve bu yardım, Pelagiusçuların iddia ettiği gibi sadece Kutsal Metin ve İsa’nın hayatından ibaret olamaz. Bu yardım insanın “içinden” gelmelidir. Zira irade bir meleke olarak kaynağını Tanrı’nın asli iradesinden almaktadır ve insanın kendi iradesi Tanrı’nın asli iradesinin yardımı olmaksızın bulunduğu durumdan kurtulamaz.²⁵⁸

İşte bu asli Tanrısal irade ile insanın kişisel iradesi arasındaki ilişki, incelenmekte olan sorun açısından çok önemli bir etmendir. Zira, bu ilişki vesilesiyle, Agustinus’tan itibaren Tanrı ile insan ilişkisi artık irade kavramı üzerinden tesis edilir. Plotinos’ta söz konusu ilişkinin akıl (*Nous*) üzerinden tesis edilişi, Agustinus ile birlikte yerini irade üzerinden tesis edilen bir ilişkiye bırakır. Dihle konu hakkında şunları söyler:

Aziz Agustinus’un düşüncelerinden ortaya akılsal bir idrakten önce ve bağımsız, fakat aynı zamanda temel olarak algısal ve akıl-dışı duygulardan da farklı olacak şekilde bir irade kavramı çıkmıştır. Ve ancak bu kavram vasıtası ile insan ilahi iradenin izah edilemez (inexplicable) ifadelerine bir karşılık verebilir.²⁵⁹

Tanrısal irade ile sözü edilen bu ilişkiyi deneyimleyebilmek için kişinin de özgür bir iradeye sahip olması gereklidir. Fakat bu iradenin doğru bir kullanımını onun gücü ve denetimi altında değildir. Zira kişi sahip olduğu bozuk irade melekesi ile Tanrı’nın yardımı olmaksızın hiçbir zaman gerçek manada iyi yönde hareket edemeyecektir. Dolayısıyla bu özgürlüğün kullanımını onun gücü dahilinde değildir çünkü iradenin iyiye yönelmesi onun iyi işlemesine, dolayısıyla iyi bir hal ve yapıya sahip olmasına bağlıdır. Ve bu nokta da Tanrı’nın yardımına bağlıdır. İnsanın özgür iradesi gerçek manada özgür değildir.

Agustinus’un düşüncesinde insanın akli ve etik faaliyetlerini ortaya çıkaran tüm faktörler irade melekesine bağımlı bir şekilde ortaya konmuştur. İrade melekesinin işleyişi ve verdiği kararlar insanın sorumluluğu altındadır; zira bu irade aynı zamanda “özgür iradedir”.

²⁵⁷ Menn, *Descartes and Augustine*, s.205. Ve Frede, *A Free Will*, s.169.

²⁵⁸ Augustine, *İtirafılar*. Kitap 8, Bölüm 21.

²⁵⁹ Dihle, *The Theory of Will*, s.127.

Fakat bunun da ötesinde, insan kendi iradesinin içinde bulunduğu bozuk durumdan da sorumludur; çünkü (yine kendi sorumluluğunda gerçekleşmiş olan) “ilk günah” iradenin söz konusu doğuştan kötü durumunun ana sebebidir. Tüm bunlardan sorumlu ve hepsi karşısında özgür addedilen insan, söz konusu kötü durumun iyileştirilmesi, geliştirilmesi ve mükemmelleştirilmesi konusunda ise kesin olarak çaresiz ve güçsüz durumda resmedilir. Chadwick, Agustinus’un insanlık durumuna dair çizdiği fazlasıyla umutsuz ve karanlık manzarayı şöyle özetler:

daima huzursuz, mutluluğu daima orada bulunamayacak yerlerde arayan, sadece kederli olduğunu değil, aynı zamanda bu kederin biricik sebebinin de kendisi olduğunu bilen...²⁶⁰

İşte bu tablo gereğince Agustinus’un düşüncesinde Tanrı’nın lütfuna kaçınılmaz bir ihtiyaç belirmekte ve irade kavramı lütuf kavramından bağımsız olarak ele alınamamaktadır.

III.V. Aziz Agustinus’un Lütuf (*Gratia*) Kavramı

Lütuf kavramı, Agustinus düşüncesinde, ruhun irade melekesi vesilesiyle ilahi olana doğru yönelebilmesi sürecinde kesinlikle elzem olan Tanrısal yardıma verilen isimdir. Lütuf vesilesiyle, yani irade melekesini doğru ve sağlıklı bir şekilde çalışır hale getiren bu ilahi yardım sayesinde, kişi ruhunu teşkil eden mekanizmaların doğru ve en uyumlu bir şekilde çalışmasını deneyimler. Kişi bu deneyime, yani ruhsal mekanizma ve melekelerin (hafıza, anlayış ve iradenin) tam anlamıyla doğru bir hal ve yapıda olması durumuna, sadece kendi istek ve çalışmasıyla ulaşamaz. Lütuf vesilesiyle ruhun içine girdiği hal ilahi bir uyum ve işleyiş halidir; dolayısıyla, Agustinusçu bağlamda, bu hal kaynağını ilahi olanda bulmak durumundadır.

Buna göre lütuf, irade melekesinin yüzünü yukarıda bahsi geçen iyi (ve yüksek) şeylere dönebilmesi sürecinde en etkili faktör olarak ortaya çıkar. Lütuf olmaksızın kişi kendi iradesini şekillendiremez ve ona yön veremez; çünkü insanın aşağı (inferior) şeylere duyduğu

²⁶⁰ Chadwick, *Augustine*, s.67.

aşk (yani iradesinin bu yönde gösterdiği temayül) kendi istenci ile gerçekleşiyor olsa da, kökenini ilk günah anlayışında bulur. Yine de, değinildiği gibi, kişi eylemleri karşısında sorumluluk sahibidir; dolayısıyla bu eylemler ahlaki bir nitelik kazanır.²⁶¹

Görüldüğü üzere, Agustinus'un ana çalışma alanı olarak ruhtaki irrasyonel güçler ya da özellikler ön plana çıkmaktadır (her ne kadar Agustinus kendisi için ilk başlangıç noktasını akıl ve varılacak nihai hedefi de bilgi olarak ifade etmiş olsa da). Bu irrasyonel topografyayı kazmaya devam eden Agustinus, salt bir sahih karar verme mekanizması olarak iradeyi kendi başına yeterli bulmayacaktır. Ve irade nihai görevini (yani “doğru şekilde istenç gösterme” eylemini) gerçekleştirebilmek için ilahi bir yardıma ihtiyaç duyacaktır. Çünkü Agustinus'a göre, iradenin doğru bir şekilde işleyebilmesi için onun uygun bir hal içinde olması gerekmektedir. Bu “halin” kendisi, daha önce belirtildiği gibi, aslında iradenin de tanımıdır. İyi ya da kötü durumda olan bir irade, ruhun diğer birimlerinin tüm çalışmasını etkiler. Dolayısıyla irade ve onun vasıtasıyla tüm ruh, iyi yönde bir dönüşüm yaşamak zorunluluğundadır. İşte bu ahlaki dönüşümün kaderi ilahi yardımın elindedir. İnsan ediminden tamamen bağımsız bir ilk günah anlayışı ile başlayan bir süreç, yine insan ediminden bağımsız ve onu aşan bir ilahi yardım ile sonlandırılabilir. Arada kalan ve karakteri (kaderi) bu iki unsura bağlı kılınmış irade kavramı ise tamamıyla insanın seçimlerine ve bunlara bağlı sorumluluğuna atıfta bulunmaktadır. *De Civitate Dei (Tanrı'nın Şehri – The City of God)* eserinin 14. kitabında Agustinus bu süreci şöyle anlatır:

Bundan önceki kitaplarda Tanrı'nın (insan ırkı yalnızca doğalarının benzerliği itibariyle birbirleriyle ilişkiye girebilsin arzusu ile diye değil, fakat aynı zamanda aralarındaki bağ üzerinden uyum ve barış içerisinde bir arada olabilsinler diye) tüm insanları tek bir bireyden meydana getirmekten hoşnut olduğunu; ve insanı, eğer *ilk iki insan* (ki onlardan birisi hiçlikten, diğeri ise bu hiçlikten yaratılışından meydana getirilmiştir) *itaatsizlikleri yüzünden ölümlülüğü hak etmeselerdi*, aralarından kimse ölmeyecek şekilde bir doğaya sahip olarak yaratmış olduğunu belirtmiştik. Zira onlar vesilesiyle çok büyük bir günah işlenmiştir; öyle ki, bu sebeple insan doğası daha kötüye doğru, günaha yatkın ve ölüme tabi olacak şekilde, değiştirilmiştir. Ve bu değişim gelecek kuşaklara da aktarılmıştır. Böylece ölümün krallığı insanın üzerinde hüküm sürer. Öyle ki, bu günahın hak edilmiş cezası doğrudan ikinci ölüme

²⁶¹ Augustine, “On Free Will,” Kitap III, (x. 20.).

değın uzansın; bu ikinci ölüm ki, eğer *Tanrı'nın hak edilmemiş lütfu bazılarını* bu durumdan kurtarmazsa, artık bir sonu yoktur.²⁶²

Pasajda, insanlığın içinde bulunduğu tüm kötü duruma sebep olan Adem ve Havva'nın işlediğı ilk günaha yapılan önemli vurgunun yanı sıra, "Tanrı'nın lütfu" ifadesi hayati bir öneme sahiptir. Belki daha da önemli olan ise söz konusu ifadenin hemen öncesinde bulunan "hak edilmemiş" (undeserved) sıfatıdır. Çünkü ilgili ilahi yardımın insanın eylem ve çalışmasından tamamen bağımsız olduğunu işaret eden ifade budur. Agustinus'un geç ya da olgunluk dönemi eserlerinden olan *De Civitate Dei* konu hakkındaki nihai düşüncelerini içerir. Agustinus burada insanı ilk günah üzerinden "suçlu" ilan eder ve muhtemel bir kurtuluşu Tanrı'nın lütfuna bağılı kılar. Bunun da ötesinde, ilgili kitapta Agustinus söz konusu kurtuluşun yalnızca "seçilmiş bir azınlık" için mümkün olabileceğini ifade eder. Diğerleri, yani seçilmiş azınlık dışındaki tüm insanlık ise lanetlenir. Bu, Agustinus düşüncesinde insanlığın toplu olarak lanetlenmesi, yani *massa damnata* fikridir. Agustinus lütuf ve lanet kavramlarının ilişkisini şu şekilde ifade eder:

Fakat sonsuz cezalandırma insan algısına ağır ve haksız bir şey gibi görünür. Çünkü ölümlü yapımızın zayıflığı içerisinde en yüksek ve saf bilgeliğı aramak vardır; ki bu bilgelik vesilesiyle o ilk kural çiğneme sırasında ne kadar büyük bir kötülüğün (wickedness) tatbik edildiğı görülebilir. İnsan Tanrı'da ne kadar çok mutluluk bulduysa, Tanrı'yı terk etmesi de o büyüklükte bir kötülüktü. Ve kim kendi içindeki, aksi halde ölümsüz olabilecek olan, iyiliğı yok ettiyse, işte o sonsuz kötülüğü de hak etmiştir. İşte bu yüzden *tüm insan ırkı topluca lanetlenmiştir*. Zira kötülüğe en başta geçit veren kim ise, kendisinde sanki bir kök gibi bulunmakta olan tüm soyu ile birlikte cezalandırılmıştır; ki böylece kimse, *rahmet (mercy) ve hak edilmemiş lütuf vesilesiyle bir kurtarıma vuku bulmadığı sürece*, bu adaletli ve münasip cezadan muaf olmamıştır. Ve insan ırkı öyle tasnif edilmiştir ki, bazısında rahmet dolu lütuf, fakat geri kalanında ise adaletli ceza tesirini gösterir. Zira ikisi birden herkeste açığa çıkarılamaz; çünkü eğer herkes adaletli lanetin cezası altında kalsaydı, kimsede Tanrı'nın kurtarıcı rahmeti görülemezdi. Diğer taraftan, eğer herkes karanlıktan ışığa aktarılsaydı, bu sefer cezanın ciddiyeti hiç kimsede açığa çıkmamış olurdu. Fakat ceza altında bırakılanlar cezadan kurtarılanlardan sayıca çok fazladır; öyle ki, böylece en başta herkese müstahak olan şey gösterilebilsin.²⁶³

²⁶² Augustine, *City of God*. Kitap 14, Bölüm 1. çev. Marcus Dods. www.logoslibrary.org (çeviri ve italikler bana ait)

²⁶³ Augustine, *City of God*, Kitap 21, Bölüm.12. (çeviri ve italikler bana ait)

Bu noktada çok önemli bir husus, Agustinus'un Yunan felsefesine getirdiği eleştirilerden birine bu sefer kendisinin hedef olmasıdır. J.M. Rist takip edilerek Agustinus'un Yunan felsefesine getirdiği ana eleştiriler üç hatta toplanabilir. Rist'e göre Agustinus,

insanın bir yardım olmaksızın iyiye ulaşma kapasitesinde olduğunu reddeder; böylesi bir kapasiteye sahip birkaç insan olacağı ve önemli olanın da bu olduğu fikrinin getirdiği tavizi kabul etmez; ve Agustinus ahlaki kötülüğün doğasına dair kendi görüşünün, bu hayatta kurumsal bir ütopya inşa edilmesinin imkansız olduğu fikrini beraberinde getirdiğini öne sürer.²⁶⁴

İkinci madde (yani Yunan felsefi elitizmine karşı Hıristiyanlığın toplu bir kurtuluş vaadi) sadece Agustinus'un değil, bir “kurtuluş dini” olarak Hıristiyanlığın genel argümanlarından biridir. Fakat görünen tabloda Agustinus bu iddiaya ters düşmektedir zira alıntıda açıkça işaret edildiği gibi, söz konusu olan toplu bir kurtuluştan ziyade, bir “toplular mahkumiyettir”. Kariyerinin ileri dönemlerinde Agustinus kurtuluşun demokratikleşmesi fikrinden katıyetle uzaklaşmaktadır. Oysa bu “demokratikleşme” fikri (yani ilahi bilginin ve mutluluğun sonunda herkes için mümkün olması düşüncesi) Hıristiyanlığın Yunan felsefi geleneğiyle girdiği tartışmalarda en çarpıcı argümanlardan birisiydi.²⁶⁵ Yukarıda Justinus'un kitabından yapılan alıntıda şahit olunduğu gibi, İsa Yunanlıların Logos'una karşılık gelecek şekilde zuhur etmiştir. Fakat İsa ile yaşanan şeyin farkı, bu Logos'un artık (Yunan entelektüel elitizminden farklı olarak) herkes için bir kurtuluş vaat etmesidir. Çoğu Yunan felsefe okulu nihai bilgi ve mutluluk durumunu insanın kendi üzerinde yaptığı çalışma ya da “kendini bilme” süreci, kısaca *arete* (mükemmellik) kavram ve eylemiyle ilişkilendirmekteydi. Paralel olarak, söz konusu ruh ve karakter dönüşümü insan eylemine bağımlıydı. Ve Rist'in ifadelerinde görüldüğü gibi, Agustinus da bu tarz bir dönüşümün başarılı olabileceğini öngörüyordu; fakat itiraz ettiği nokta bunun gerçekleştirilmesinin yalnızca kabiliyetli bir “azınlık” tarafından başarılabilirdiği idi: felsefi elitizm ile de kasıt bu idi.

²⁶⁴ Rist, *Ancient Thought Baptized*, s.48.

²⁶⁵ bkz. Justinus, *Second Apology*, Bölüm.10.

Agustinus'un Eski Yunan ile ilişkisi onun Platonculuk özelindeki ifadeleri ile daha iyi anlaşılabilir. Bölümün başında belirtildiği gibi, Agustinus Platonculuk karşısında olumlu görüşler beslediğini belirtir ve bu felsefeden bizzat etkilendiğini açıkça ifade eder. Fakat Agustinus genel olarak felsefeye karşı eleştirilerine Platonculuk özelinde de devam eder. Bunların en önemlisi yine, yukarıda Justinus üzerinden hatırlanan, İsa Mesih'in yeri ve pozisyonudur. Agustinus'a göre insan ruhu, Platon'un ve Plotinos'un düşündüğünün tersine, "yaratılmış" bir şeydir ve bu anlamıyla bedensel olandan bir farklılık arz etmez. Agustinus'a göre ruhun bedenden üstün olduğu yan onun soyut ve akılsal olma özelliğidir; ruh yalnızca bu bağlamda ilahi akla, bedene oranla, daha yakın-benzer bir doğaya sahiptir. Fakat yine de insan ruhu Tanrı ile kesinlikle aynı doğaya sahip değildir; dolayısıyla o ilahi bir varlık olarak adlandırılmaz. Yalnızca ileride, Tanrısal lütuf neticesinde, ruh ilahi olma özelliği kazanabilme ihtimaline sahiptir.

Bu bağlamda, Agustinus'a göre insan ruhu ile Tanrı arasında bir iletişimi ve buna bağlı olarak ruhun ilahi bir özellik kazanmasını sağlayacak olan "aracı" bir güce ihtiyaç vardır. Ve bu güç de, kendisi de Tanrı'yla bir ve aynı şey olan Oğul'un (başka bir deyişle Hakikat'in, Logos'un ya da Söz/Kelam'ın) ete kemiğe bürünerek dünyaya inmesi vesilesiyle insanlığa şefaet eder. İnsan işlediği ilk günah itibariyle yoldan çıkmış bir iradeye sahip olduğundan insan ruhu yanlış ve kötüye meyletmekten uzaklaşamaz. İşte bu bağlamda, Dihle'nin ifadesiyle, Agustinus için tevazunun (humility) eşlik ettiği günah ya da ahlaksızlık (vice), gururun (pride) eşlik ettiği erdemden çok daha üstündür.²⁶⁶

Agustinus'un felsefeye dair eleştirilerinde bu nokta çok önemlidir zira bu tarz bir düşünceye göre, artık kişinin kendi başına kendi üzerinde çalışmasına dair (kısaca *arete*, yani erdeme dair) her türlü tasavvur, en sonunda kendini kibirli bir faaliyet ile eşanlamlı olarak bulmak durumundadır. Dolayısıyla, Agustinus'a göre, yapılması elzem olan şey ilk önce İsa

²⁶⁶ Dihle, *The Theory of Will*, s.131.

Mesih'in insanlığın kurtuluşu konusundaki önemine iman etmek ve böylece kibirden uzaklaşıp tevazu sahibi olarak kurtuluşu beklemektir.²⁶⁷ Agustinus'un tüm bunlardan bahsederken hedefi akılsal olarak belli bir seviyenin üstündeki felsefecilerin söz konusu kurtuluşa kendi başlarına ulaşabileceklerine dair düşüncedir. Bu, yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı imkansız olduğu gibi, insanlar arasında belirli bir ayrımı temel alan bir düşüncedir. İsa Mesih belirli bir insan topluluğu için değil, tersine tüm insanlık (felsefeci ya da değil) yeryüzüne inmiştir.

Fakat tüm bunlar sonrasında görülür ki, Agustinus da çalıştığı Kutsal Kitap yorumları ışığında kendi ayrıcalıklı azınlık kavramını oluşturmaya gitmektedir. Teolojik incelemeleri sonrasında Agustinus, lütfun manalı ve ehemmiyetli bir mefhum olabilmesi için söz konusu azınlık fikrinin elzem olduğuna kanaat getirir. Zira belli bir yol ya da uğraşı takip eden herkes amacına ulaşacak ise bu ilahi yardım manasını kaybedecek; Tanrı da salt nesnel ve de zorunlu (necessary) bir sürecin bir parçası olmakla kalacaktır. Ve bu düşünce zincirinin sonucu olarak, yukarıda alıntılandığı üzere, Agustinus “lanetlenmiş” bir insan ırkı ve doğası anlayışına varır. Seçilmiş azınlık, söz konusu bu lanetlemiş topluluk anlayışı içerisinde bir değere ve anlama kavuşabilecek bir kavram olarak öne çıkar.

Yunan geleneğinde, en azından Plotinos ile ele alındığı şekliyle, hiç de kolay bir süreç olmasa da, kişinin kendi üzerinde çalışıp bilgelik yolunu izlemesi mümkün görünür. Fakat Agustinus'un “içe dönüş” kavramı ile (Plotinos'un “içe dönüşünden” farklı olarak) “içeride” olduğu düşünülen ne var ise başat bir kuvvet olan *irade* kavramına bağımlı kılınır. Zira Agustinusçu bağlamda içe dönüldüğünde karşılaşılan mekan, akli melekelerin (yani hafıza ve anlayışın) yanısıra bunların beraber çalışmak durumunda olduğu irade melekesini de içerir. Plotinos'ta ruhun akli kısmına yapılan dönüşe benzer bir faaliyetin gerçekleşebilmesi, Agustinus'ta irade melekesinin sıhhatli çalışabiliyor oluşuna bağlıdır. Bu sıhhatli çalışma

²⁶⁷ Augustine, *City of God*, 9:15.

durumu ruhun diğer melekelerinin işlevselliğine etki eder. Diğer bir deyişle, irade doğru faaliyeti mümkün kılacak yönde hareket edemiyor ise bu aynı zamanda akli melekelerin gerçekleştireceği akılsal faaliyetin de doğru yönde hareket edecek bir yapıya sahip olamayacağı anlamına gelmektedir.

Bunun da ötesinde, insan eylemi için en belirleyici unsur olan irade, kendi hesabına Tanrı'nın lütfuna bağımlı kılınır. Böylece, bu lütuf sadece—aslında sözkonusu lütfu “hak etmemiş”— bir seçilmiş azınlığa verildiğinden insanın kendi edimlerini belirleyebilme yetisi büyük oranda ortadan kalkmış olur. Zira Agustinusçu psikolojide insan edimine dair her şeyin kendisine bağlandığı irade melekesinin karakteri ve kaderi Tanrı'nın lütfuna bağlanmıştır.

Bu noktada, lütuf kavramının Agustinus düşüncesindeki hayati konumunu gördükten sonra, daha önce ele alınan içsellik, irade kavramlarının da yardımları ışığında bilgi mefhumunun Agustinus'un düşüncesindeki genel yeri incelenebilir.

III.VI. Aziz Agustinus'ta Bilgi Kavramı

Agustinus tetkik edilmeye başlandığında, onun “içe dönüş” vasıtası ile varmak istediği yegane hedefin bilgi olduğu göze çarpar. İlk bölümde belirtildiği gibi, bilgi yolunda yaşadığı sıkıntılar Agustinus'u çeşitli dini ve felsefi okullar arasında kendi yolunu aramaya itmiştir. En sonunda Milano şehrinde Platoncu Hıristiyan teologların oluşturduğu bir zümre ile tanışmış, ve ileride öğretmeni olacak Ambrose başta olmak üzere bu zümreden çok etkilenmiştir. Orada, Hıristiyanlığa geçişinden de önce Platoncu kitaplar ile tanışmış ve dolayısıyla aslında ilk dönüşümü (conversion) okuduğu yazılar üzerinden felsefeye olmuştur. Sonrasında bu okumalar ona Hıristiyanlık yolunu açacaktır. Başlangıçta en önemli kavram “içe dönüştür” ve bu kavram ya da deneyim vesilesiyle Agustinus kendi “felsefi yöntem” arayışlarında başarıya ulaşır.²⁶⁸

²⁶⁸ Menn, *Descartes and Augustine*, s. 50,100, 112 ve 136.

Fakat Agustinus daha sonraları, İznik Konsili kararlarının etkinliğinin artışı ile beraber “içe dönüş” kavramını Plotinos’ta bulduğu şekliyle sürdüremeyeceğini düşünür. Zira Plotinos’taki içe dönüş belirli bir ruh kavrayışının ürünüdür. Bu kavrayışa göre ruhun yukarı-üst kısmı ilahi olan ile (yani *Nous* ile) birdir ve ondan gelmiştir. İçeri dönüş ilahi olana dönüştür ve bu akıl vasıtasıyla yapılır. Fakat Agustinus düşüncesinde her şeyin katı bir şekilde ikiye ayrıldığı savunulur: yaratıcı ve yaratık. Dolayısıyla bu anlayışa göre, ruh gibi yaratılmışlar sınıfında bulunan bir varlık tarzı, ilahi olan ile aynı kökeni paylaşamaz ve onunla doğrudan bir ilişki içerisine giremez. Buna paralel olarak, “içe dönüş” Plotinos’taki anlam ve mahiyetini kaybeder. Fakat yine de içeri dönülmüştür ve Agustinus bu düşüncesinden vazgeçmez. Şimdi içeride, bir tarafta ilahi hakikat, yani İsa Mesih, diğer tarafta ise onunla bir çeşit ilişkiye girmeyi bekleyen fakat bunu ancak onun lütfu ile yapabilecek bir “benlik” olarak kişi bulunur.²⁶⁹ Bu noktada irade melekesi de tam olarak belirleyici değildir, zira onu da belirleyen lütuftur.

III.VI.I. Bilgi

Agustinus’un ilk kitabı *Contra Academicos* (*Akademisyenlere Karşı – Against the Academicians*) adını taşır. Bu kitapta Agustinus dönemin Skeptikleri olan Akademisyenlerin görüşlerine karşı argümanlar sunar. Bilginin insan tarafından ulaşılabilir olduğu fikrini çürütmekle uğraşan Skeptiklere karşı Agustinus bilginin mümkün olduğunu ve insanın ona ulaşabileceğini savunur. Eserin bu genel yapısından ziyade, bu bölümde üzerinde durulması gereken nokta Agustinus’un akıl ve bilgi konusunda en heyecanlı ve olumlu olduğu bu ilk eserinde dahi söze “otorite” ile başlayıp, ancak ondan sonra felsefi bir düşünce şekli ile devam etmesidir:

Fakat kimsenin kuşku duymayacağı üzere bizler otorite ve aklın (reason) ikili ağırlığı vesilesiyle öğrenmeye teşvik ediliriz. Bu sebeple eminim ki ben hiçbir zaman İsa’nın otoritesini takipten ayrılmayacağım; zira başka hiçbir şeyi daha güvenilir bulmamaktayım.

²⁶⁹ Cary, *Augustine’s Invention*, s.114.

Tabii en ince akıl yürütme tarafından ulaşılmaması gerekli olan şey hariç. Zira şu anda öyle bir hal içerisindeyim ki hakikate yalnızca ona inanarak değil, fakat onu bilerek ulaşmak konusunda sabırsız bir arzu duyuyorum. İnanıyorum ki bu sırada Platoncuların eserlerinde bizim kutsal yazılarımızla çelişmeyen unsurlar bulabileceğim.²⁷⁰

Kutsal Kitap'ın Yeşaya (*Isaiah*) 7:9 kısmında, Agustinus'un sıkça alıntılandığı bir metin bulunmaktadır: "İnanmamışsanız anlamayacaksınız".²⁷¹ Bu cümle Agustinus'un bilgi ve inanç kavramları hakkındaki tutumunu açıklayıcıdır. Fakat bu ifade sadece akıl karşısında inancı yücelten dinsel bir slogan olarak algılanmamalıdır. Tersine, bu cümle Agustinus açısından güçlü bir epistemolojik bağlam taşır. Menn'e göre Agustinus için inanç durumu, Sokrates'in tek bildiğinin bir şey bilmediği olduğunu söylediği itiraf durumu ile aynıdır.²⁷² Nasıl Sokrates'in izinden giden birisi için bu nokta gelecekte yapılacak çalışmalar için elzem bir başlangıç noktası ise, bir Hıristiyan için de bu inanç hali bir başlangıç noktasıdır. Bu aşamada kişi bir şey bilmediğini itiraf eder. Agustinus için bilgi nihai hedeftir. Fakat o noktaya erişmek için kişi ilk önce inanç ile başlamalı ve yola çıkmalıdır. Çünkü Agustinus'a göre insan günlük yaşantısının birçok alanında aslında otoriteye ihtiyaç duyar ve hayatındaki birçok gerçek bu otoritelere inanç sonucu edindiği bilgilerdir. Bu gerçekleri kişi dolaysız olarak deneyimleyemez, fakat onlara inanır.²⁷³ Dolayısıyla herhangi bir düşünsel süreç girişilebilmesi için işe önce basit inançlar ile başlamak zorunluluğu vardır. *De Utilitate Credendi (İnancın Faydası – The Usefulness of Belief)* adlı eserinde Agustinus şöyle der:

İnsanda da üç akli faaliyet bulunur ve bunlar birbiriyle hem çok yakın bir ilişki içindedir, hem de aralarında bir ayırımın yapılması gerekir. Bu faaliyetler bilmek, inanmak ve bir kanıya sahip olmaktır. Eğer bunlar kendi başlarına değerlendirilirse, söylenmelidir ki ilk faaliyet her zaman için hatasızdır, ikincisi bazen hatalıdır, üçüncüsü ise hep hatalıdır ... Bu sebeple biz bilgimizi akla (reason); inançlarımızı otoriteye ve kanılarımızı ise hatalara borçluyuzdur. Bilgi her zaman için inancı işaret eder, aynı şekilde kanı da öyle. Fakat inanç her zaman için bilgiyi işaret etmez; kanı ise hiçbir zaman etmez Bizce en üst sınıf, yani kutsanmış olanlar, hakikate inanır; bir alt sınıf, yani çalışkan hakikat aşıkları ise otoriteye inanır.²⁷⁴

²⁷⁰ Augustine, *Against the Academicians*. Book III (xx.43). (çeviri bana ait)

²⁷¹ Augustine, *The Teacher*, (11: 37). (çeviri bana ait)

²⁷² Menn, *Descartes and Augustine*, s. 190.

²⁷³ Augustine, "Usefulness of Belief," *Earlier Writings* içinde, (11: 25.)

²⁷⁴ *ibid.* (çeviri bana ait)

Agustinus bu eserinde bilginin gerçekten de en üstün amaç ve nihai hedef olduğunu belirtir. Fakat kişinin ona kendi çabasıyla ulaşabileceği fikrinden imtina eder; zira Agustinus'a göre insanlar aklın sınırları olduğunu görmekte başarısızdır ve otoritenin bilgiye giden yoldaki önemini azımsamaktadır. Rist'e göre, felsefe her zaman akıl ile başladığını iddia etse de, "Agustinus'un göstermek istediği şey, tam da böylesine mantıklı görünen bir iddianın aslında mantık-dışı olduğudur".²⁷⁵ Dolayısıyla Agustinus'a göre doğrudan bir rasyonalizm iddiasının kendisi irrasyoneldir. İnsanın takip edeceği bir otoriteye ihtiyacı vardır. Fakat kapasitelerinin umutsuz durumu göz önüne alındığında insan bu otoriteyi nasıl seçecektir? Agustinus'a göre Tanrı insana bu karmaşık durumda yardımcı olmaktadır ve bunu Kutsal Kitap ve Kilise yolu ile yapar: takip edilmesi gereken "tarihsel" otoriteler bunlardır.²⁷⁶

Bahsi geçen eserler (*Contra Academicos* ve *De Utilitate Credendi*) Agustinus'un ilk dönem eserlerindedir. Dolayısıyla Agustinus, bilgi mefhumu ile alakalı olarak, bu eserlerinde sonraki yıllara göre çok daha olumlu ve pozitifdir. Bu safhada Agustinus en azından belirli doğruların ulaşılabilir olduğunu düşünür (bkz. *Contra Academicos*) ve "kanı, inanç, akıl" hiyerarşisinde akli en üstte tutar (bkz. *De Utilitate Credendi*). Fakat sonraları, Agustinus'un irade kavramı gelişmeye başladıkça, iradenin bilgiye giden yolda hükmedici bir yer kazandığına şahit olunur. Ve iradenin de kendi hesabına ilk günahın kirletici etkisi altında olduğu ve gerekli dönüşüm için Tanrı'nın lütfuna bağlı hale geldiği görülür.

Daha önce belirtildiği gibi, en yüksek ilahi hakikati anlamak Agustinus felsefesi için en önemli hedef olmakla birlikte inanç bu anlayış için kesinlikle gerekli olan ön şarttır. Agustinus'un geliştirdiği bilgi teorisi bu unsurlar etrafında kuruludur. Önceki bölümlerde işlendiği gibi irade, insan tutkularının, temayüllerinin, ihtiraslarının, yani aşklarının belirleyici faktörüdür. Hatta Rist'e göre, en yüksek ve ideal seviyede hakiki aşk ve irade bir ve aynı

²⁷⁵ Rist, "Faith and Reason," s. 27. (çeviri banba ait)

²⁷⁶ Menn, *Descartes and Augustine*, s.192.

şeydir.²⁷⁷ Agustinus için, inançlar konusundaki seçimlerde de (yani önermelere veya kanılara verilen onaylarda da) irade sorumluluk sahibi güçtür.

İşte bu noktada Agustinus'un irade kavramının iki ana unsuru birleşir: birincisi rasyonel veri ya da izlenimlere verilen onaylar itibariyle irade; ikincisi ise irrasyonel (ya da erotik) izlenimlere verilen onaylar itibariyle irade. Zira Agustinus bağlamında irade melekesi birinci görevi itibariyle bilgi süreçlerinde ruhun diğer iki melekesi olan hafıza ve anlayış ile birlikte çalışır ve bu noktadaki işlevi onların doğru işlemesini ve sağlıklı faaliyetlerde bulunmasını sağlamaktır. İkinci görevi itibariyle ise irade tutku ve arzuların nesnelere aşığışılardan ilahi-yüksek şeylere doğru değıştirilmesi süreciyle ilişkilidir.

İnsan ruhu bu iki alanın (yani akılsal ve tutkusal alanların) da etkisi altındadır. Bu tabloya göre insan eylemi ne tam olarak akılsal süreçler tarafından yönlendirilir, ne de tam olarak duygusal temayülleri ya da tutkuları tarafından belirlenir. İrade hepsine yer ve yön göstermek için oradadır. İrade bunu iki şekilde yapabilir: doğru bir şekilde ya da yanlış bir şekilde. Dolayısıyla, bunun sonucunda, ruh iyi bir yöne de kötü bir yöne de meyledebilir. İnsan bu sürecin kaderinden emin olamaz zira tüm bunları kontrol eder konumda olduğu belirtilen irade, ilk günah kavramının beraberinde getirdiğı “suç” ve “bozulma” tarafından şekillendirilmektedir. Dihle söz konusu ilişkiyi şöyle betimler:

Yalnızca Tanrı'nın lütfu insan iradesini tazeler ve onun özgün halinde bulunmakta olan seçme özgürlüğünü ona yeniden kazandırır. Fakat ilahi lütfun bu müdahalesi, daha insan erdem ve Tanrısal buyruğa uygun şekilde davranmayı bile istemeden önce, onun tüm akli (intellectual), ahlaki ya da pratik gayretlerinden evvel gelmek zorundadır...²⁷⁸

Kişinin iyi yolda ya da yönde hareket etmeye başlama çabasına dair ilk isteğı ve fark ediş dahi ilahi bir yardım üzerinden gerçekleşir. Aslında kişinin seçilmiş olması tam da bu ilk ayımsayış ve isteğı deneyimlemesinde kendini gösterir. Bu noktayı meydana getiren süreç kısaca şöyle açıklanabilir. Daha önce de belirtildiğı gibi, irade insanın inanç edimleri üzerinde karar verici güçtür. Ve inanç kişinin daha sonra ulaşmak istediğı nihai amaç olan anlayış ve

²⁷⁷ Rist, *Faith and Reason*, s. 37.

²⁷⁸ Dihle, *The Theory of Will*, s.131.

bilgi için kaçınılmaz ve zorunlu bir basamaktır. Bu noktada kişinin içsel durumu (yani iradesi) söz konusu inançları onaylama konusunda doğru bir yol izleyemezse (ki verilen tabloda bu, Tanrı'dan gelecek "hak edilmemiş" (undeserved) yardım olmadan imkansız görünmektedir) söz konusu durum sadece kişinin nihai anlayış ve bilgi yolundan tamamen sapacağı anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda onay sürecinin, dolayısıyla da zorunlu ve gerekli olan ilk inancı edinmenin dahi kaçınılmaz bir şekilde Tanrı'nın yardımına bağlı olduğuna işaret eder. Kısaca özetlenir ise, Agustinus'un çizdiği tabloya göre, insan ilk önce en ulu amacı olan ilahi bilgi için inanca ihtiyaç duyar; bu inanç için de bir iradeye ihtiyaç duymaktadır; fakat bu iradenin düzgün ve iyi yönde çalışabilmesi için de ilahi bir yardım zorunludur; dolayısıyla en nihayetinde, başa dönülürse, insan her şeyin başı olan Tanrı'ya inanç için dahi Tanrı'nın yardımına gereksinim halindedir. İşte Agustinus'un epistemolojik, etik ve teolojik düşüncelerinin birleşiminden oluşan yapı böylesi bir kısır döngüye ulaşır.

Yukarıdaki olguyu başka bir şekilde açıklamak icabederse, ilk başta belirtilmesi gereken şey Agustinus'ta inanç olgusunun tüm ilahi bilgiye giden süreçte en baştaki zorunlu basamak olduğudur. İnanç ise tanımı itibariyle, Agustinusçu bağlamda, irade tarafından onay verilmiş düşünceye tekabül eder. Dolayısıyla, irade tarafından onay verilmemiş hiçbir düşünce inanç kategorisine giremez. İnanç olgusunun her şeyin başı olma durumu ve özelliği epistemolojik bağlamı da kapsar: kayda değer düşünce "onay verilmiş" düşüncedir; yani inançtır. Agustinusçu bu düşünce zincirine göre, irade-inanç-bilgi ekseninde ve doğrultusunda giden bir yapı söz konusudur. Fakat, yukarıda değinildiği gibi, düşüncelere onay veren ve böylece onları birer inanç kılan irade melekesi kendi hesabına Tanrısal lütfə bağlı ve bağımlıdır. İrade mevcut haliyle yoldan çıkmış ve kötü durumda bir melekedir. Ve onu yalnızca Tanrısal lütuf elzem olan sağlıklı yapıya kavuşturabilir. Bu ilahi yardım ise insanın uğraş ve edimlerinden bağımsız (dolayısıyla insan tarafından "hak edilmemiş"), Tanrı

tarafından belirlenmiş ve lütfedilmiş bir yardımdır. İnsanın iradesinin hal ve yapısında kendi başına bir düzeltme faaliyeti gerçekleştirilmesi imkan dahilinde değildir.

Daha önce tartışıldığı gibi, aşkın düşük ve kötü şeylerden vazgeçip yüksek, ilahi şeylere (Tanrı'ya ve hakikate) yönelmesi iradenin belirlediği bir harekettir. Dolayısıyla, Tanrıya olan aşk ve inanç ya da iman insana verilmiş bir hediyedir, çünkü iradenin doğru işlemesi ancak Tanrısal lütuf ile gerçekleşir. Tüm aşklarımızın karakteri bu hediyein var olup olmaması ile belirlenir ve insanı inanca doğru ilk götüren şey içinde hissettiği bu aşktır. Aslında bu açıklamalar ile doğrudan Agustinus'un şu ifadesine ulaşılmış olunur:

İmanın başlangıcı dahi Tanrı'nın ihsanıdır.²⁷⁹

Agustinus için iman daha sonra varılması hedeflenen Tanrısal bilgi için bir ön şarttır. Zira insan akli bir gün çalışması gerektiği gibi çalışacak ve değişmez ilahi hakikat için hazır hale gelebilecek ise bu ancak onun (akıl) imanının önderliğini kabul etmesi sonrasında gerçekleşecektir.²⁸⁰ Rist, imanın Agustinusçu düşünceye göre "Tanrı'ya ve hakikate olan aşk dolu inanç" olduğunu belirtir.²⁸¹ Ve bu aşk dolu inanç (yani iman) olmaksızın ilahi bilgiye yönelim hiçbir zaman gerçekleşemez; zira Agustinus'a göre "iman arar, anlayış ise bulur...".²⁸² Dolayısıyla, hakikat arayışını başlatan ve hakikatin mevcudiyetine ve ona bir gün ulaşılabileceğine inanan öncelikle iman olgusudur. Akıl ya da anlayış, iman sonrasında başlayan bu süreçte arama faaliyetinin gerçekleşmesinde rol oynar, zira onun işlevi hep aramaktır. Ve son tahlilde, akıl iman olmaksızın arananın bulunduğunu dahi sezemez, çünkü o aramaya odaklanmıştır.²⁸³ Ruhta ikamet eden İsa (yani hakikat) iman olmaksızın her daim bir uyku halinde kalacaktır ve insan bu ilahi hakikat ile bir ilişkiye hiçbir zaman giremeyecektir. Ancak iman olduğunda ruh ilahi olanın izini bulabilme bilincine ve yetisine erişebilecektir.

²⁷⁹ Augustine, *A Treatise on the Predestination of the Saints*, Bölüm 3. (çeviri bana ait)

²⁸⁰ Augustine, "On the Holy Trinity," 15.27.49.

²⁸¹ Rist, *Faith and Reason*, s. 37.

²⁸² Augustine, "On the Holy Trinity," 15.2.2. (çeviri bana ait)

²⁸³ *ibid*,

Yukarıda belirtildiği gibi, Agustinus'a göre, bu “olmazsa olmaz” imanın ilk etapta kişiye verilmesi de Tanrısal bir hediyedir. İman her şeyin başlangıcıdır; fakat iman da bir başlangıcı vardır ve bu başlangıç da iman sahibinden ziyade Tanrı'nın bir faaliyetidir.²⁸⁴ Bu çeşit bir düşünce çizgisi ve insan ruhu portresi sonucunda inanabilme yetisi ve gücü “inananın” ya da “inanç sahibinin” elinden alınmış görünür. Artık inanç eyleminin öznesi inanandır denilemez. Halbuki daha önce belirtildiği üzere, Agustinus felsefecilerin her şeye akıl ile başlanması gerekliliği iddiasını eleştiriyor²⁸⁵ ve bu davranışı bir kibir (superbia) ve irrasyonel hareket olarak görüyordu.²⁸⁶ Buna karşı, aklın verili bir şey olarak ele alınamayacağını ve her şeye ilk olarak inanç ile başlanması gerekliliğini, bunun Sokratesçi bir “bilgisizliği itiraf” eyleminin ifadesi olduğunu savunuyordu. Fakat Agustinus'un ruh kavramı itibari ile gelinen noktada, kişinin başlangıcı inanç ile yapması da artık mümkün görünmemektedir. Bu tarz bir başlangıç kişinin elinde değildir. Belirtildiği gibi, inanç sahibi inancının öznesi olarak ele alınamaz. Buna göre bilgiye ulaşma çalışmasının da ötesinde, aşk ve inançlarının karakteri ve kaderi de insanın elinde değildir. Ancak ilahi lütuf bu umutsuz durumu değiştirebilir; ancak lütuf, Agustinusçu bağlamda, her zaman için “hak edilmemiş” bir hediyedir. Agustinus'un bilgi'ye ulaşma fikri de son tahlilde bu bağlamda değerlendirilmelidir.

III.VI.II. Aydınlanma

Agustinus'un çalışmalarının başlangıç noktası bilginin varlığına olan inanç ve insanın ona ulaşabileceği düşüncesidir. Bu bilgi insan için İsa'nın aracılığı ve Kutsal Kitap ile Kilise'nin otoritesi sayesinde mümkün olur. Tabii ki her şey en başta Tanrı'nın lütfu ile belirlenir. Bu noktada bilgi ile tam olarak ne kastedildiğine ve son tahlilde ona nasıl

²⁸⁴ Augustine, *A Treatise on the Predestination of the Saints*, Bölüm 3.

²⁸⁵ Augustine, “On the Holy Trinity,” Kitap 4. Bölüm 16:21.

²⁸⁶ *ibid*, Bölüm 7.

ulaşıldığına bakmak önemlidir. Böylece biraz önce bahsi geçen Agustinusçu kısır döngü tamamlanmış olur.

Agustinus'a göre her insan hakikati ve mutluluğu arar.²⁸⁷ Bu hakikat tüm insanların aklındaki ortak nosyondur.²⁸⁸ Tüm akıllar için bir kriter durumunda olan bu nosyon değişmez ve sonsuz bir yapı arz eder ve kendinden daha üstün başka hiçbir kavram yoktur. O Tanrı'dır ve tüm bilgeliğin babasıdır. Ve onun tek-soyu (only-begotten) olan Oğul ona eşittir.²⁸⁹ *On the Free Will* eserinde ele alınan bu önemli ve belirleyici hususlar *İtiraflar (Confessiones)* kitabındaki “yükseliş (ascent)” bölümünde de betimlenir. Burada Agustinus değişken dünyadan değişmez olana gerçekleşen aşamalı yükselişini anlatır:

Senin yerine bir hayali değil de artık sadece seni sevmeye başlamama çok şaşırmıştım. Ama henüz senden aldığım hazzı sürdüreceğim kadar tutarlı değildim. Tam senin güzelliğine kapılıp gidiyorum derken birden kendi ağırlığımla senden uzaklaşmaya başlıyorum, ümitsizlik içinde yeniden dünya halime dalıyordum. Bu ağırlık cinsel alışkanlığımıydı. Ama sen her an aklımdaydın. Sana bağlanmam gerektiğinden bir an bile şüphe etmiyordum, ama henüz sana bağlanmaya hazır değildim. “Ölüme yazgılı beden ruhu ağırlaştırır ve bu topraktan yapılmış mesken zihni pek çok düşünceye daldırır” [*Liber Sapientiae*, 9.15.] Kendi kendime soruyordum, nasıl oluyor da şu gökteki ya da yerdeki varlıkların güzelliğini algılayabiliyordum, nasıl bir şey bana yardım ediyordu da değişime yazgılı varlıklar hakkında doğru bir hükme varabiliyordum ve “bu böyle olmalı, şu şöyle olmalı” diyebiliyordum ya da bunların böyle olmasına karar vermeye nasıl karar verebiliyordum. İşte bunları kendi kendime sorup dururken, benim *değişime yazgılı zihnimin üstünde asla değişmeyen ve kendine özgü sonsuzluğu içinde bir hakikat olduğunu keşfettim* Birden titreşen ışık şimşek gibi aydınlandı ve *değişemez olanın ne olduğunu gösterdi*.²⁹⁰

Burada anlatılan süreç, *Enneadlar*'daki Plotinosçu yükseliş betimlemelerine benzer bir görünüm arz eder. Tabii ki çok önemli fark ve ayrışmalar vardır; fakat Agustinus'un genel olarak Plotinos'tan ne tarz bir “varlık seviyeleri arasında yükseliş” fikri ödünç aldığını bu satırlar iyi anlatır. En önemli fark ise takip eden paragraflarda ortaya çıkar. Burada Agustinus söz konusu yolculukta İsa Mesih'i bir “aracı” olarak betimler:

Bir yol arıyordum, senin hazzına varmama yetecek gücü bana sağlayacak bir yol, ama bulamıyordum, ta ki Tanrı ile insan arasında şefaatchi görevini üstlenen insan bedenli Mesih İsa'yı [*Epistula 1 ad Timotheum*, 205.], yani her şeyin üzerinde olan ve sonsuza dek yüceltilecek Tanrı'yı kucaklayana kadar [*Epistula as Romanos*, 9.5.]. O beni çağırdı ve bana şöyle dedi: “Ben yaşam yoluyum, hakikatim, yaşamın kendisiyim [*Evangelium secundum*

²⁸⁷ Augustine, “*On Free Will*,” II. 3.(25-27)

²⁸⁸ *ibid*, (30-32)

²⁸⁹ *Ibid*, (39)

²⁹⁰ Agustinus, *İtiraflar*, Kitap 7, Bölüm 17:23. (italikler bana ait)

Ioannem, 14.6.]” O yemeye gücümün yetmediği besinimi bedenime katmıştı. Çünkü bütün varlıkları yarattığın o Bilgeliğini bebeliğimizde süt gibi emelim diye senin Sözüne ete kemiğe bürünmüştü.²⁹¹

Eğer öğretmenlerin anlattığı tarihsel olaylara inanılıp bunlar gerçek olarak kabul ediliyorsa (ve dolaysız bilginin mümkün olmadığı, fakat gerçek olarak kabul ettiğimiz daha onlarca şey insan hayatında mevcut ise) bilgi için, bu en önemli konuda, bir otorite ve aracıya çok daha fazla ihtiyaç duyulmalıdır. Ve otoritelerin (yani Kutsal Kitap ve Kilise'nin) insana işaret ettiği o aracı İsa Mesih'tir. *De Trinitate* eserinde Agustinus hakikatin küçük bir veçhesini dahi yakalamak istiyorsa, akıl için bu “aracının” hayati derecede önemli olduğunu açıkça vurgular. Eserin ilk kitabının dördüncü bölümünde Agustinus önce insanlık durumunu güçsüzlük ve günah dolu olarak tasvir eder; daha sonra ise *Mezmurlar (Psalms)* 68:9'dan şöyle bir alıntı yapar:

“Bol yağmurlar (kendiliğinden yağan yağmurlar) yağdırdın ey Tanrı, canlandırdın yorgun düşen yurdunu”.²⁹²

Agustinus bu satırları yorumlar ve şöyle der:

Zira ‘kendiliğinden yağan yağmur’ ifadesi ile lütuftan başka bir şey kastedilmemiştir. Bu hak etmek bağlamında değil, fakat özgürce verilen bir şeydir; ve işte bu sebeple lütuf olarak adlandırılmıştır. Zira bunu O vermiştir; biz bunu hak ettiğimiz için değil, fakat O öyle bir iradede bulunduğu için.²⁹³

Burada bir kez daha görüldüğü üzere, Agustinus söz konusu lütfun insanın değerli eylem ve çalışmalarıyla hiçbir ilişkisi olmadığını ve tamamıyla Tanrı'nın özgür iradesine bağlı olduğunu ısrarla vurgular. Aslında tam da bu özelliklerden dolayı bu yardım lütuf diye adlandırılmıştır. İlerleyen sayfalarda Agustinus İsa Mesih'in iki ana varlık türü arasındaki aracı konumuna işaret eder: bu iki sınıf “yaratıcı ve yaratılanlar” olmak üzere ayrılmıştır:

Zira doğamız gereği bizler Tanrı değiliz: bizler doğamız gereği insan, günah dolayısı ile de haksızız.”²⁹⁴

²⁹¹ Augustinus, *İtiraflar*. Kitap 7, Bölüm 18:24.

²⁹² Augustinus, *On the Holy Trinity*, Kitap 4. Bölüm 1:2. Alıntının çevirisi için: *Kutsal Kitap. Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001). (parantez bana ait)

Agustinus ilgili metindeki “bol (plentiful) yağmur” ifadesini “spontaneous rain” (kendiliğinden yağan yağmur) olarak okumaktadır. Dolayısıyla Agustinus'un metninde ilgili ifade “kendiliğinden yağan yağmurlar” şeklinde yer almaktadır.

²⁹³ *ibid*, (çeviri bana ait)

²⁹⁴ *ibid*, Bölüm 2:1

Bu noktada Tanrı ile diğer (Tanrı-olmayan) şeyler arasındaki fark netleşir ve insanın Tanrı olmayışı onun günahkar doğası itibariyle açıklanır. Ve Agustinus'a göre İsa Mesih'in bu dünyada bulunmuş olmasının ana nedeni de söz konusu iki alan (Tanrı ve Tanrı-olmayan) arasındaki bu aracı pozisyonu icra etmektir.

The Teacher (Öğretmen) adlı eserde daha fazla ipucu bulmak mümkündür. Başlığın da işaret ettiği gibi, bu eserinde Agustinus İsa'yı "içimizdeki öğretmen" olarak tanımlar. Eserde Agustinus dil ve öğrenme süreçleri üzerinde yoğunlaşır ve insanın dilsel süreçlerde bir kelimenin neyi işaret ettiğini (signifying) anlayabilmesi için öncelikle işaret edilen (signified) şeyi bilmesinin elzem olduğunu iddia eder.²⁹⁵ Dolayısıyla dil teorisinde Agustinus işaret edenden (signifier) ziyade işaret edilene öncelik verir. Daha ileride ise Agustinus yukarıda birkaç defa alıntısı yapılan örneği verir ve şöyle der:

Bizler tarihsel bir olayı anlatmak için kullanılagelen bütün kelimeleri bilebiliriz, fakat olayın kendisi bilinemez. Ona ancak inanılabilir.²⁹⁶

Dolayısıyla işaret edilen elzem bilginin her şeyden önce bir inanç nesnesi olması gerekmektedir. Sonrasında Agustinus geçerli tek bilgi çeşidi olarak sunduğu "evrensellerin bilgisi" konusunun da bu ışıktaki değerlendirilmesi gerektiğini savunur ve evrensellerin kelimeler vasıtası ile bilinemeyeceğini ifade eder; bu konu için de Tanrı'nın ebedi Hikmet'i (Wisdom) olan İsa Mesih'e danışılmalıdır:

Bizlerin bilgi sahibi olabileceği evrensellerle ilgili olarak bize dışımızdan konuşan ve sesler çıkaran kimseyi dinlemeyin. Biz içimizdeki aklın üzerinde hükmeden Hakikat'i dinleriz . . . Bizim gerçek Öğretmenimiz işte bu şekilde dinlenendir; o "içerideki insanda" ikamet ettiği söylenendir; yani İsa'dır. O Tanrı'nın değişmez gücü ve sonsuz hikmetidir. Bu hikmete her akıllı ruh kulak verir; fakat herbirine yalnızca alabileceği oranda bir hikmet verilir; ve bunu belirleyen de onların iyi ya da kötü iradeleridir.²⁹⁷

"İçerideki insan"da ikamet eden İsa, ışığını (illumination) kişinin iradesinin ahlaki durumu ve karakterine göre paylaşır. Bu alıntı, Agustinus'un bilgi ve inanç kavramlarını netleştirerek epistemolojisi hakkında gayet açıklayıcı özellikler taşır. Bunların da ötesinde,

²⁹⁵ Augustine, "The Teacher," 11.34.

²⁹⁶ *ibid*, 11:37 (çeviri bana ait)

²⁹⁷ *ibid*, 11:38 (çeviri bana ait)

ilgili metin Agustinus'un Plotinosçu "içsellik" kavramını kendi Hıristiyan teolojisine uygun olarak yorumlayışının da güzel bir örneğidir. En az bunun kadar önemli bir şey de şudur: Agustinus tarafından çizilen tablonun ifade ettiği bakış açısına göre insan daimi olarak çalışıp didinmelidir fakat en nihayetinde tüm bu çabalar sadece bir gün artık suçlu olmadığını duyabilme ihtimali üzerine kurulmuştur. James Wetzel'in konu ile ilgili sözleri izah edicidir:

Kurtuluş adı verilen dansa öyle görünmektedir ki partnerlerden insan olanı eli boş ve lütuftan mahrum bir şekilde ortaya çıkar ve mesele sadece partnerlerden ilahi olanının lütfu sağlayan taraf olması değildir, aynı zamanda bütün dans Tanrı tarafından icra edilir. Sanki günah insanın yaşam gücünün tüm kalbini boşaltmış ve geriye Tanrı'nın sahip çıkacağı (ya da terk edeceği) ruhsuz bir kabuk kalmıştır.²⁹⁸

Wetzel'in betimlediği gibi, Agustinus'un yukarıda alıntılanan pasajından hareketle ortaya çıktığı görülen söz konusu bu ümitsiz durumdan tek çıkış yol Tanrısal yardımın gerçekleşmesi ve kişinin bu vesileyle gerekli ruhsal sıhate ulaşıp aydınlanmayı yaşayabilmesidir. Lütuf olgusunun getirdiği zorluk ve açmazlar bir süre için bir yana bırakıldığında ise söz konusu aydınlanmanın mahiyetinin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Agustinus'un sürekli ehemmiyetinden ve elzemliğinden bahsettiği lütuf zahir ederse, bunun sonrasında yaşanan şey nedir? Bu noktada dönülmesi gereken yer Agustinus'un sözünü ettiği ilahi alanın değişmez-evrensel bilgisi konusudur.

Daha önce bahsedildiği gibi, Agustinus'a göre (*De Trinitate* eserinde açıkladığı şekilde) insan ruhunda da ilahi üçlemenin bir imgesi bulunmaktadır. Başka bir deyişle, nasıl ki ilahi alan (yani Tanrı) Baba, Oğlu ve Kutsal Ruh'tan oluşuyor ise; insan ruhu da sırasıyla bunlara denk gelecek şekilde hafıza, anlayış ve iradede oluşmaktadır. Yine insan ruhundaki bu üçleme, Tanrısal üçlemede olduğu gibi, tek bir özün üç farklı veçhesini işaret eder. İnsanın ilahi olana benzer bir tarafının olması da insan ruhunun bu Tanrısal üçlemenin bir imgesi olmasından ileri gelir.²⁹⁹

²⁹⁸ James Wetzel, "Snares of Truth: Augustine on Free Will and Predestination," *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner* içinde, yay. haz. Robert Dodaro & George Lawless (Routledge, 2000), s. 124. (çeviri bana ait)

²⁹⁹ Augustine, "On the Holy Trinity," Kitap XIV. Bölüm 1.

İnsan “içe döndüğünde” ilahi bilgiyi amaçlar ve bu hakikat kişinin içindedir. Yukarıda evrensellerin bilgisi ifadesiyle geçen “sonsuz hakikatler” Tanrı’nın (bir üçleme olarak) kendinde barındırdığı hakikatlerdir.³⁰⁰ İnsanın bilme faaliyetleri konusunda bu ilahi hakikatler adeta bir düzenleyici prensipler ağı konumundadırlar. Ruh, bedensel olan ve ilahi olan arasında yer alan bir varlıktır. Bedenden üstündür, çünkü maddesel bir doğaya sahip değildir; dolayısıyla maddesel belirlenimleri aşabilir. Fakat diğer yandan ilahi olandan aşağı bir pozisyonadadır; zira yaratılmış bir şeydir. İşte zaten bu yüzden ruh, ilahi bilgiye erişebilmek için ilahi olana dönmek-bakmak durumundadır. Zira kendi başına, ilahi ve bedensel dünyalar arasındaki konumu itibariyle değişkenliklerin alanıdır; dolayısıyla zamansal belirlenime tabiidir. Buna karşın Tanrı ise değişmezlik ve sonsuzluk alanıdır. Bu bağlamda, Agustinus’a göre, ruh yapabildiği ölçüde Tanrısal üçlemeyi kendinde keşfedebilmeli ve tatbik edebilmelidir.³⁰¹ Bunun doğru bir şekilde yapılabilmesi kişinin “dışarı” değil “içeri” (kendi içine) doğru yönelmesiyle mümkün olacaktır. Zira dışsal unsurların algısı her daim eksiktir ve bu anlamda ilahi üçlemenin çok eksik ve kötü bir imgesi olmak durumdadır. Algısal tecrübelerde, algının düşüncesi, nesnesi ve bunları ilişkiye sokan (algıya dair-yönelik) irade (yani üçlemenin tüm unsurları) hiçbir zaman bir ve aynı şey olma özelliğine erişemez. Algıda bunlar hem dağınık ve birbirinden ayrı, hem de süreksiz ve geçici bir haldedir; bu bağlamda, dışsal bir şeyin bilgisi her zaman onun yalnızca bir imgesinin hatırlanışı anlamına gelecektir.³⁰²

İçsel süreçlerde ise durum farklıdır. Üçlemenin tüm unsurlarının tek bir şey olarak beraber halde bulunabilmeleri ancak ruhun akılsal süreçlerinde deneyimlenebilir; Tanrısal üçlemeye yakın olan çalışma tarzı da budur. Kişi düşündüğünde, bunu hafızasındaki bir şeyi yeniden-düşünerek gerçekleştirir. Bu onun bütün düşünsel faaliyetlerine mündemiç bir işleyiş

³⁰⁰ *ibid*, Kitap IX, Bölüm 6:9.

³⁰¹ *ibid*, Kitap XV, Bölüm 2:2.

³⁰² *ibid*, Kitap IX, Bölüm 6:10.

biçimi-örneğidir ve kaynağını ilahi üçlemeden alır.³⁰³ Fakat hafızadan gelen söz konusu bu düşünce içeriği eğer bedensel-somut bir şeye dair ise (her ne kadar buradaki düşünme biçimi yine ilahi bir örneğe dayansa da) bu aynı zamanda söz konusu düşünce içeriğinin artık var olmayan bir şey olabileceği ihtimalini de beraberinde getirir. Böyle olmasa ve ilgili şey var olmaya devam eden bir şey olsa bile, ruhta sahip olunan şey onun yalnızca bir imgesi olacaktır. Dolayısıyla kişi bu tarz şeylerin (somut şeylerin) yalnızca imgelerini düşünür.³⁰⁴ Lakin soyut ve kavramsal şeyler için (örneğin sayılar) durum farklıdır. Bu tarz şeyler düşünüldüğünde bunların imgeleri değil, doğrudan bu şeylerin kendisi düşünülür.

Agustinus'a göre, kişinin duyduğu aşklar için de aynı durum geçerlidir: kişi soyut-ruhsal şeylere dair bir aşk besliyor ise buradan doğacak olan şey o şeyin hakikati ile bir olmak demektir; aksi halde, bedensel bir şeye yönelik bir aşkın söz konusu olduğu anlamı ve sonucu çıkar. Ve bu da ilgili şeye karşı duyulan aşk ile onun elde edilmesi arasındaki daimi ayrılığa işaret eder. Zira bu alanda aşk ile nesnesi hiçbir zaman bir ve aynı şey olamaz.³⁰⁵

Bu bağlamda, Agustinus'ta karşılaşılan düşünce, yukarıda değinilmiş ve Plotinos üzerinde de önemli bir etkiye sahip Peripatetik “soyut düşüncenin düşünce nesnesiyle özdeşliği” kuramına yakın bir anlayış olarak ortaya çıkar. Zira Agustinus'a göre, bu durumun aynısı (yani, aklın soyut-kavramsal şeyleri düşünürken ilgili şeyin bir imgesini değil, ta kendisini düşünmesi) aklın tamamının kendini düşünmesi süreci için de geçerlidir. Akıl kendini düşündüğünde, bunu doğrudan ve dolaysızca yapar³⁰⁶ ve bu noktada hafıza, anlayış ve irade bir ve aynı şey olarak faaliyet gösterir. Zira akıl bu noktada ne kendinden aşağı (ve bu anlamda ondan farklı-başka) olan bedensel bir şeyi ne de kendinden yüksek (bu anlamda yine ondan farklı ve başka) olan Tanrı'nın kendisini düşünmektedir. Tersine akıl bu noktada yalnızca kendisini düşünmektedir. Artık bilinen ve bilen şey bir ve aynı olduğundan, bilişin

³⁰³ *ibid*, Kitap IX, Bölüm 6:10.

³⁰⁴ *ibid*, Kitap IX, Bölüm 11:16.

³⁰⁵ *ibid*, Kitap IX, Bölüm 9:14.

³⁰⁶ *ibid*, Kitap IX, Bölüm 11:16.

kendisi eksiksizdir. Bu bağlamda, “içe dönüş” vasıtasıyla “kendini bilme” faaliyeti gerçekleşebilir.³⁰⁷

Pek tabii ki bu noktada Agustinus’un aklın (ya da düşüncenin) kendiyile olan ilişkisi konusunda Peripatetik ve Plotinosçu düşünceden ayrıldığı çok önemli noktalar bulunur. Öncelikle Agustinus Plotinos’un düşünce ve düşünülen olmak üzere tesis ettiği akılsal alana irade kavramını da ekler ve böylece bir üçleme elde etmiş olur. İradesiz her şey hayatsızdır ve hiçbir şey bir faaliyet gösteremez: bu hem en üst akılsal alan için hem de bedensel dünya için geçerli bir durumdur. İkinci olarak ise, Agustinus’un bilgi kuramına göre, akıl her ne kadar kendine açık ve kendine dönebilme özelliğine sahip olsa da son tahlilde bu dönüş deneyiminin nihai hedefine ulaşabilmesi ve akılsal görüşün gerçekleşebilmesi lütfun gerçekleşmesine bağlıdır. Bu, Eski Yunan geleneklerinde kesinlikle bulunmayan bir unsurdur.

Agustinus’ta lütfa dayalı bir aydınlanmanın zorunluluğu, ruhun her ne kadar (soyut bir şey olması sebebiyle) ilahi olana benzeme özelliği bulunsa da nihayetinde bir yaratık olması ve bu bağlamda da sahip olduğu “üçleme” ve bunun getirdiği akılsal görüşün her zaman için (ta ki Tanrısal lütuf zuhur edene dek) değişim ve hareket unsurlarına mahkum olması sebebiyledir. Zira ruhun içinde bulunduğu zamansal belirlenimin ötesine geçerek sonsuz şeylerin akılsal bir temasına erişmesi için içinde bulunduğu eksik ve kusurlu halden kurtulabilmesi gerekir. Çünkü insan ve ruhu, ilk günah sebebiyle günahkar, eksik ve yetersizdir. En nihai amaç olan Tanrı’yı ve Tanrısalı deneyimlemek, dolayısıyla da sonsuz-değişmez bütün hakikatleri görebilmek, (her ne kadar Agustinusçu bağlamda bu hakikat ruhun içinde bulunsa da) doğrudan bir ilahilik ve Tanrısalılık özelliği olmayan ruh için kendi insiyatifinde olmayan belirli şartlara bağlıdır. Ve bu şartların en başında Tanrısal’ın ona (ruha) dönmesi, ve ruhun ona (Tanrısal olana) dönmesine vesile olmasıdır.

³⁰⁷ *ibid*, Kitap X, Bölüm 9:12.

III.VII. Sonuç

Aziz Agustinus'ta "içe dönüş" kavramı, insanın bedensel ve ruhsal yaratılışlarından ancak ruhsal olanın onu ilahi olana yaklaştırabileceği düşüncesi etrafında ortaya çıkar. Dolayısıyla kişi içe döndüğünde, dönülen yerin kendisi ilahi olmasa da, ilahi üçleme olan Tanrı'nın bir imgesi biçiminde yaratılmış ruha dönmeyi amaçlar. Bunun da ötesinde, dönülen yer ruhun akılsal kısmıdır; zira asıl bu kısım ilahi üçlemenin doğru bir imgesi olarak öne çıkar. Kendini bilmek amacındaki akıl, dışarıdaki unsurlara değil, içeriye, yani kendine dönmelidir.

Bu noktadan itibaren ortaya çıkmakta olan Agustinus'a has iki zorluk şu şekilde özetlenebilir. Birinci olarak, Agustinus ile birlikte içe (ya da genel olarak ilahi-felsefi bir yaşam tarzına) "dönüş" bir takım teolojik belirlenimlere tabi tutulur. Kişinin inanç ve yönelimlerini dahi en başında belirleyen bu teolojik unsur şunu öne sürer görünmektedir: insanın ilahi olana dönmesi ya da dönmeyi arzulaması yola çıkmak için kendi başına yeterli değildir; ilahi olanın kendisi, yani Tanrısal Üçleme, tüm dünyayı olduğu gibi ruhu da yaratmıştır; dolayısıyla yarattığı şeylere karşı belirli farkındalık ve tutuma sahip olan Tanrı'nın kendisi de insana (ya da ruha) "dönmelidir". İnsani dönüş ancak Tanrısal dönüş gerçekleştiği zaman bir anlam ihtiva eder ve sonucuna ulaşır. Hatta, Agustinus'un bazı eserlerinde aktarıldığı gibi, insani dönüşün ilk başlangıcı (yani insanın böylesi bir dönüşe yönelik ilk temayülü) dahi söz konusu Tanrısal dönüşün mevcudiyetine bağlıdır. İşte bu ilahi olanın insana dönmesi veya dönmemesi olgusu, Agustinus düşüncesindeki lütuf (*gratia*) kavramının muhteviyatına denktir denebilir.

Agustinus'ta bu teolojik belirlenimin getirdiği ya da buna eşlik eden belli psikolojik ve epistemolojik kavramlar ortaya çıkar. Bunların en mühimi iradedir. İlahi üçlemenin diğerlerine bir ve onlara eşit üçüncü üyesi olarak irade, Agustinus düşüncesinde algısal dünyadaki tüm yaşamsal faaliyetlerden başlayıp en üstün akılsal alana kadar faal bir

prensiptir. Bu akılsal alandaki görevi o kadar mühimdir ki herhangi bir faal düşünce, düşünce nesnesiyle iradenin itici gücü olmadan birleşemez. İrade olmadan onlar hayatsız ve hareketsizdir. Fakat irade, aynı zamanda insanın etik dönüşümü üzerinde de en önemli belirleyici faktördür. Kişinin dönüşü gerçekleştirebilmesi ve sonrasında bu faaliyetinde muvaffak olabilmesi hep irade melekesinin sağlıklı işleyebilmesi şartına bağlıdır. İlk günah olgusu vesilesiyle temiz ve sağlıklı durumda bulunmayan ruhun bu durumu iradenin iyi işlememesine bağlıdır. Fakat irade üzerine çalışılıp emek verilerek düzeltilebilecek ya da geliştirilebilecek bir meleke olarak da ortaya konmaz. Lütuf kavramının en büyük önemi zaten iradeyi sıhhatli bir hale getirmesi ve böylece ruhu işler hale sokabilmesidir.

Bu Agustinusçu özellikler ortaya Plotinos ve diğer Eski Yunan düşünürlerinden farklı bir akıl tablosu çıkarmaktadır. Agustinus akla yönelik eleştirilerini sürekli Plotinos düşüncesinde *dianoetik* olarak adlandırılan ve aklın en yüksek seviyesinin (dolayısıyla sahil *noetik* aklın) aşağısında bulunan faaliyete yönelik gerçekleştirir gibi görünür. Aslında birçok zaman, Agustinus'ta ortaya konan ve içe dönüldüğünde karşılaşılan akıl şablonunun *dianoetik* akla mı, yoksa *noetik* akla mı tekabül ettiği anlaşılammaktadır. Eleştiri topyekün bir akıl anlayışı üzerinden yapılır. Bu akıl, algı seviyesinden daha üst akılsal faaliyetlere kadar ilahi üçlemenin bir imgesi şeklinde hareket eder: hafıza, anlayış ve irade üçlüsü, ilahi akıldan en basit algı faaliyetine kadar mevcut bulunur. İlahi üçleme seviyesinde de (yani Tanrısal bilgi alanında da) hafıza bilginin kendisini, anlayış bu bilgiyi bilme faaliyetini ve irade de söz konusu bilme faaliyetini mümkün kılan gücü temsil eder. Bu durum insan akli için de geçerlidir; fakat bir imge-kopya olarak. Bu imge algılar seviyesinde kötü, daha üst akılsal faaliyetler seviyesinde ise daha iyi bir imge-kopyadır.

Bu anlamda Agustinus'un akıl kavramında aşağıdan yukarıya doğru bir fark ve değişim olduğu doğrudur. Fakat bu fark adeta duyular ve algıya dayalı izlenimler alanı ile muhakeme, mantık ve kanılar alanı arasında mevcut olan farka işaret eder gibidir. Zira insan

aklının algılar seviyesinin üstündeki söz konusu akılsal faaliyetlerinde, hafıza sahip olunan ilahi ya da dünyevi kökenli bilgi nesnelere, anlayış bu nesnelere bazen doğru fakat bir çok zaman yanlış okuyan düşünce faaliyetine, irade ise söz konusu düşünce ve nesnesinin doğru bir şekilde eşleşmesini çoğu zaman sağlayamayan bir melekeye işaret eder. İçe dönüldüğünde duhul edilen yer burasıdır. Bu anlamda, denebilir ki, Plotinos'taki (aşılması elzem olan) dikürsif akıl, Agustinusçu bağlamda, ilahi inayet gerçekleşmediği sürece kişinin gerçek benliği olarak ortaya konur.

En yüksek seviyede gerçekleşen ve asıl farkı belirleyecek akılsal faaliyetler ise içinde bulunduğu mevcut durum itibariyle insan tarafından gerçekleştirilemez. Zira bu tarz bir akılsal faaliyet Tanrısal bilgiyi temaşa etmek anlamına geleceğinden, buna erişecek ruh ilk günahın getirdiği kir ve bozulmadan arınmış ve böylelikle de doğru ve sağlıklı bir şekilde işleyen bir irade melekesini yeniden kazanmış halde olmalıdır. Bunun için de gerekli unsur (çok önceden belirlenmiş) Tanrısal lütuf olduğundan, Agustinus'ta "içe dönüş" yüksek akılsal faaliyetleri hedefleyen bir aşkınlık faaliyeti olmaktan ziyade insanın kendi insanlık durumu kadarıyla sahip olduğu bir akılsal-ruhsal mekanizmayı ve buraya aidiyetini keşfetmesine vesile olan bir deneyim olarak öne çıkar.

IV. Genel Sonuç

Bu çalışmada araştırılan noktalar dikkate alındığında, incelenen iki düşünür arasında aynı kavrama yaklaşımları bakımından önemli farklar bulunduğu görülür. Öncelikli olarak belirtilmesi gereken nokta, “içe dönüş” kavram ve pratiği neticesinde söz konusu iki düşünür arasında bir hedef noktası farklılığının mevcudiyetidir. Plotinos’un düşüncesinde “iç” ve “dış” kavramları oldukça incelikli bir kullanıma sahiptir ve bu Plotinos felsefesinin metafiziksel boyutunun getirdiği bir durumdur. Bu metafiziğe göre varlıklar arasında bir “sebebe olan” ve “sebebe olunan” ayrılığı vardır; ve bu ayrıma göre, bir başkasına sebebe olan varlık, sebebe olduğu varlığın “prensibi olma” niteliği kazanır. Bu mantığa göre prensip, prensibi olduğu varlığı kapsar ve dolayısıyla onu içerir. Böylece Ruh her ne kadar beden sınırları içinde ikamet ediyor ve onu harekete geçiriyor gibi görünse de aslında bedenin içinde, onun hareket ettirici ve hayat verici prensibi olarak mevcuttur. Bundan kasıt, onun bir parça nefes ya da bir hayalet gibi bedende bulunması değildir. Tersine, beden Ruh’tan payını almış ve bu vesile ile canlanmış, hayat bulmuştur. Bu süreçsel olgu tüm yaşam için de aynı şekilde cereyan eder: bütün kainat bir “Kainat Ruhu’nun” içerisinde ve maddi alemdeki her şey ancak bu şekilde canlanmış ve hayat bulmuş olur. Bu Kainat Ruhu’nun (ve aynı zamanda tüm bireysel ruhların) kökeni aşkın Ruh’tadır ve bu Ruh ise daimi olarak onun hayat kaynağı olan *Nous*’ta ikamet etmektedir. Plotinos düşüncesindeki bu olgunun önemi, her varlığın kendine döndüğünde aslında kendini değil, fakat kendisini mümkün kılan prensibi bulması durumuna işaret etmesidir.

Dolayısıyla Plotinos’ta kişi içe döndüğünde kendine değil, kendini mümkün kılan aşkın prensiplere döner. Bununla (bu dönüş ile) önce kişinin kendi ruhuyla tanışması ve onunla ilişkiye girmesi; sonrasında bu ruha kaynaklık eden ve sahil varlığın alanı olan *Nous*’a ulaşması; ardından da İyi ile olan nihai ve biricik birleşmeyi deneyimlemesi amaçlanır. Dolayısıyla kişi içe ya da kendine döndüğünde ilk etapta karşılaştığı duygular, arzular ve

diskürsif-dilsel düşünce yapılarıyla mümkün olduğunca az vakit harcıyıp bunları geride bırakmayı amaçlamalıdır. Buradaki husus kişinin bu unsurlardan kaçması ya da bunları bastırması durumu değildir. Plotinos'a göre bu aşamada (yani söz konusu arzular, algı, muhakeme ve dilsel düşünce seviyelerini geride bırakma aşamasında) devrede olan pratik “erdem” (*aretē*) olmalıdır. Erdemler vesilesiyle kişi duygular, arzular ve diskürsif düşünce alanlarından sahih düşünce ve varlığın alanı olan *Nous*'a yükselmeyi amaç edinir. Bu sahih düşünce faaliyeti (*noesis*) bir melekedir ve Plotinos'a göre herkeste bulunan bir şeydir ve ayrıca kendi halinde devamlı olarak da çalışmaktadır. Yapılması gereken şey “içe dönmek” ve erdemler vasıtasıyla bu melekenin önündeki gürültü, karmaşa ve engelleri ortadan kaldırmaktır. Bunun akabinde zaten her daim *Nous*'ta ikamet halinde olan Yüksek Ruh seviyesine çıkılmış olacak; böylece her daim işlemekte ve faaliyetlerine devam etmekte olan *noesis* tatbik edilecek ve deneyimlenecektir.

Söz konusu süreçte görüldüğü üzere, içe dönerken hedef hep ilahi kaynaklardır. Bu ilahi kaynaklar kişinin ruhunda mevcut bulunur. Fakat aynı derecede önemle hatırlanması gereken başka bir nokta ise bu mevcut bulunma ya da “içindelik” durumunun, bir prensibin yarattığı etkinin içinde kendisinin de bulunması anlamında kullanıldığıdır. Aksi takdirde, yani *Nous*'un Ruh'un içinde bulunduğu olgusu tek başına ele alındığı vakit, yukarıda birçok defa değinilen Ruh'un bedeninin içinde olduğu düşüncesindeki karışıklığa düşülmüş olacaktır. Tıpkı Plotinosçu Ruh-beden ilişkisinde olduğu gibi, burada da (yani *Nous*-Ruh ilişkisinde de) aynı mantık takip edilmeli ve *Nous*'un Ruh'un içinde yalnızca onu mümkün kılan prensip olarak bulunduğu ve dolayısıyla Ruh'tan *Nous*'a (başka bir deyişle “sonuçtan-sebebe”) bir geçitin mevcut olduğu bilinmelidir. Bu anlamda, aslında Plotinos'un *Nous*'u (ve dolayısıyla onun özde içerikleri olan *eide* ya da cevherleri) Ruh'un içerisine yerleştirmesi iddiası tam olarak doğru olmayan bir düşüncedir. Plotinos'un yaptığı şey, daha ziyade, bu ilahi varlıklar (Ruh,

Nous ve Bir-İyi) arasındaki ilişkinin tesisinde sorunlu gördüğü unsurları kendine has bir şekilde tadil etmek olarak değerlendirilebilir.

Agustinus'ta ortaya çıkan tablo ise önemli farklılıklar ihtiva eder. Agustinus'un Ruh öğretisine göre kişi gerçeği ve hakikati, yani Tanrı'yı maddesel olmayan bir düzlemde, kendi iç dünyasında aramalıdır. Zira "öğretmen" İsa Mesih'in kendisi Tanrısal hakikattir ve kişi içe dönüş sonrası süreçte ona ulaşabilir. Lakin bu noktada Agustinus'un dizgesi Plotinosçu olmaktan çıkar. Burada insan ruhunun ilahi oluşundan ve *Nous* (ya da ilahi akıl) ile ezeli akrabalığından hiç bahsedilmez. Zira varlıklar Agustinus'a göre sadece ikiye ayrılmaktadır: yaratıcı ve yaratılmış olan. İlk kategoride yalnızca Tanrı bulunmaktadır. Bu Tanrı her ne kadar bir üçlemeden oluşsa ve Oğul (İsa Mesih) ile Kutsal Ruh "ilahi varlık" olarak onunla bir ve aynı olsa da; Agustinus'un bu Hristiyan üçlemeyi Plotinosçu İyi, *Nous* ve Ruh üçlemesine uygun biçimlendirdiğini söylemek, bu çalışmada incelenen noktalar göz önünde bulundurulduğunda mümkün değildir.

Zira Agustinus "akıl" dediğinde genel olarak ilahi üçlemenin insan ruhundaki kopyaları olan "hafızanın" ve "anlayışın" alanını işaret eder. İçe dönüldüğünde dönülen yer burasıdır (tabii ki bununla beraber üstlendiği zihinsel rolün yanı sıra arzular ve duygular alanından da sorumlu olan "irade" de hatırlanmalıdır). Agustinus Plotinos özelinde ve Antik Yunan düşüncesi genelinde kilit bir noktada bulunan aklın iki seviyesi ayrımını (yani *noetik* ve *dianoetik* ayrımını) birçok zaman göz ardı eder; aklın kapasitelerine yaptığı eleştirilerde okuyucusunun göz önünde bulundurmasını salık verdiği akıl tipi, hep Plotinos bağlamında *dianoetik* faaliyeti yürüten akıl olarak öne çıkar. Agustinus ısrarla bu aklın kapasitelerini ve çıkmazlarını işler ve bu sınırlılık bağlamında inanç mefhumunun önemini altını çizer. Aynı şekilde irade melekesi de bu minvalde yepyeni bir güç kazanır, zira akıl bu (*dianoetik*) hali ile ele alındığında yapısı gereği çıkmazlar ve yetersizlikler içerisinde görünür ve irade

melekesinin harekete geçirici gücü olmaksızın hafıza ve anlayış melekeleri gerçek anlamda bir faaliyet yürütemez.

Plotinos'un aksine, Agustinusçu insan aklının ilahi akıl ile doğrudan bir bağı bulunmamaktadır. Platon'da ilk olarak *anamnesis* düşüncesi ile kendini gösteren ve Plotinos'ta daha da geliştirilerek *noetik* faaliyetin Yüksek Ruh tarafından daima tatbik edildiği fikrine (ve böylece insan aklının yüksek kısmının ilahi akıl ile bir olduğu düşüncesine) ulaşan anlayış Agustinus'ta bulunamaz. Kuşkusuz Agustinus'ta insan ruhu ya da aklı, ilahi olanın (yani Tanrı'nın) bir imgesidir fakat bu "yaratılmış" imge ilahi olanın (dolayısıyla "yaratıcı" gücün) çok eksik bir kopyasıdır. Buna ek olarak, bu eksik imge ya da kopyanın kendi üzerindeki çalışması onun ilahi olana yolculuğunda belirleyici değildir. Zira bu olgunun Agustinus'taki epistemolojik boyutuna göre, insan ruhunun kısımları ya da melekeleri (yani hafıza, anlayış ve irade) kendi üzerlerinde bir çalışma başlattıklarında, karşılıklarına sahip oldukları "sonluluk" ve "sınırlılık" özellikleri çıkar.

Hafıza düşünülebilecek içerikleri sunarken, anlayış bu içerikleri düşünme faaliyetini gerçekleştirir ve bu "düşünce içeriği" ve "düşünme faaliyeti" ikilisine ek olarak (ve Plotinos'un şemasının ötesine gidilerek) bunların birleşiminin ne zaman ve ne şekilde gerçekleşeceğini belirleyen irade melekesi bulunur. Bu çalışmada sıklıkla belirtildiği üzere, irade kavramının bu şekilde ayrı ve belirleyici bir faktör olarak insan aklının işleyiş şemasına sokulması Agustinus'a özgüdür. Fakat bunun yanı sıra, Agustinus'un ilk iki melekesi, yani hafıza ve anlayış da Plotinos'un akıl tasavvurunun getirdiği "düşünme faaliyeti" (*noesis*) ve "düşünülen şeyler" (*noemata*) kavramları ile aynı değildir. Zira irade melekesi bir an için unutulsa bile, Agustinus'un akılsal melekeleri olan hafıza ve anlayış Plotinos'un *eide* - cevherler alanı (düşünülen şeyler) ile *noetik* faaliyet (düşünce eylemi) kavramlarının epey uzağına düşer. Plotinos'ta *eidos*'u düşünmek *noetik* faaliyet ile gerçekleşir ve burada söz konusu düşünce içeriği ve faaliyetinin bir ve aynı şey olmasının yanı sıra, bu içerik ve faaliyet

sınırın ve ayrımın olmadığı bir seviyeye işaret eder. Plotinos'un *Nous* kavramı bu özelliklerin bir birleşimi olarak ortaya çıkar.

Peki bu sahih akıl (*Nous*) ya da hakikatin bilgisi Agustinus düşüncesinin neresindedir ya da onun düşüncesinde mevcut mudur? Bu noktada, yukarıda belirtilen ve insanın akısal yapısını oluşturan hafıza, anlayış ve irade melekeleri kendilerinin ilahi aslı olan Tanrısal akıl ile aynı olmadıklarından, bu melekelerden müteşekkil aklın sözü edilen *Nous* düşüncesini karşılamadığı ifade edilmelidir. Burada öne çıkan ve belirtilmesi gereken en önemli unsurlardan biri, İsa Mesih'in Tanrısal hakikat olarak insanın "içinde" bulunması ve bir gün insanın bu hakikate ulaşabileceği öğretisidir. Bu husus Agustinus düşüncesinin her noktasında çok önemli bir yer tutar. Fakat Agustinus'ta şahit olunan şey onun bu bilgiye ulaşma deneyimini "irade-lütuf-aydınlanma" kavramlarının oluşturduğu bir eksene bağlamasıdır. İçeride döndüğünde çeşitli faaliyetleri ile karşılaşılın insan ruhu, kendi başına ilahi bir varlık değildir. Dolayısıyla faaliyetleri de kendi başına ilahi olma kapasitesi taşımaz. Ruhun ilahi olanla ilahi akıl ve bilgiye ulaşmasını mümkün kılacak doğal bir akrabalık bağı yoktur. Dolayısıyla, ruhun akli melekeleri kendi mekanları içerisinde ne kadar çok ve detaylı faaliyet gösterirse gösterebilir, gerçek akıl ve bilgiye ulaşamaz. Bu aşamada Tanrısal lütuf gerekir ve ancak bu lütuf sonrası insan ilahi olana bir sıçrama gerçekleştirebilir ve sahih bilgiyi deneyimler.

Plotinos'un (ve genel anlamda Antik Yunan düşüncesinin) *Nous* kavramına benzer bir şeyden Agustinusçu bağlamda ancak sınırın öte tarafındaki ilahi alana mahsus bir deneyim olarak bahsedilebilir. Sınırın bu tarafında kalan kısım ise kişinin bireysel ruhudur; burası yaratılmışlığı itibarıyla ilahi olandan tecrit edilmiş, kendi başına ve ayrı bir mekanı işaret eder. Plotinos'ta aşılması için gerekli çalışmanın elzem olduğu alan (yani arzunun, algının, muhakemenin ve diskürsif aklın alanı), Agustinusçu bağlamda "hafıza, anlayış ve irade" melekeleri üzerinden insanın zorunlu ve doğal alanı haline gelmiş görünmektedir. Oysa

Plotinos bağlamında, söz konusu diskürsif ruh ve onun faaliyetlerinin oluşturduğu yapıdan sürekli bir biçimde “biz” diye bahsedilir. Plotinos’un “biz” derken kastettiği şey, insanın mevcut hali itibarıyla (yani insanın “insanlık durumu” içerisindeki haliyle) benliği, daha doğrusu “aşağı benliğidir”. Gerçek benlik ise *Nous*’tadır ve yolculuk da oraya olmalıdır. Bu bağlamda, yaklaşımları çok farklı olsa da Plotinos, Agustinus’un genel olarak “akıl” başlığı altında ele aldığı diskürsif alanın faaliyetlerine yönelik eleştirilerine hali hazırda katılım gösterebilir. Plotinos’ta sorun zaten kişinin burayı da aşması ve gerçek ülkesine dönebilmesidir. Agustinus’ta karşımıza çıkan, diskürsif akıl ve onun faaliyetleri üzerinden tüm akli ve onun faaliyet ve muhteviyatını yerme eğilimi, Plotinos felsefesini (genel anlamda da Yunan düşüncesini) bilerek ya da bilmeyerek yanlış değerlendirerek tahrif etmek, sonrasında bu tahrifata dayalı bir şekilde eleştirmek olarak nitelendirilebilir.

Plotinos’ta “biz” olarak ifade edilen duygular, arzular ve dilsel-mantıksal akıl alanından sahil düşünce alanı olan *Nous*’a geçiş insanın kaderidir: başka bir deyişle, bu onun yapmak durumunda olduğu bir faaliyet, uyanmak durumunda olduğu bir gerçekliktir. Bu onun gerçek tabiatı, gerçek benliğidir. Agustinus ise bu geçişin sadece muhteviyatını değil, biçimini de değiştirir. Geçiş artık ilahi olmayan bir mahluk olan ruhtan ilahi olan Tanrısal mekanadır. Bu geçiş ise çok önceden Tanrı katında belirlenmiş bir seçimin ürünü olan lütuf kavramı vasıtasıyla gerçekleşebilir. Sınırların olmadığını, yüzeyde görülen sınırların ise doğal bir emek süreci ile bertaraf edilebileceğini öne süren bir düşünce biçiminden kesin bir sınır olduğu ve bu sınırın aşılma ihtimalinin gerçekleşebilmesi için hiç de doğal olmayan yapıdaki (günah-irade ekseninde) bir süreç sonrasında başka bir yerden gelecek “onay” ya da lütufun gerektiği düşüncesine bir geçiş olmuştur ki bu geçiş hem epistemolojik muhteviyat anlamında önemli değişikliklere hem de etik alanında son derece çetin sorunlara yol açmıştır.

Çizilen bu sınır, “içe dönülen” yerde belirli bir mekan ve bu mekanın sahibi “kişi” kavramını oluşturur. Plotinos felsefesinde matah bir unsur olmayan bu alt ya da düşük benlik,

Agustinus'ta, irade melekesi ilahi lütuf yardımıyla işlemesi gerektiği gibi işlemezse, herhangi bir ilahi özellikten sonsuza dek mahrum kalır. Bu onun hakikatten ve bilgiden kesin mahrumiyeti anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hem dış-maddi dünyadan bağımsız olarak ele alınan (ve kendisine dönülen) fakat ilahi ve aşkın bir alan ile zaruri bir münasebeti bulunmayan bu kişisel ve içsel alan yepyeni bir "benlik" kavrayışına işaret eder. Dolayısıyla Agustinus ile birlikte, içe dönüşle duhul edilen yerden çıkışın imkanı da, mahiyeti de fazlasıyla karmaşık hale gelir. Çıkış kesin değildir, zira lütuf hiç vuku bulmayabilir ve insan "kendisi" olarak tanımladığı bir iç dünyaya hapis kalır. Bir çıkış olabilse de, dolayısıyla bu iç benliğin bitimsiz labirentlerinden bir kurtuluş mümkün olsa da, bu önceden Tanrı katında belirlenmiş (ve dolayısıyla "hak edilmemiş") bir çıkış ve aşkınlık olacaktır.

Bu iki noktadan ilki (çıkışın ya da aşkınlığın imkanı meselesi) modern Batı düşüncesinin içinde bulunduğu hal, ikinci nokta ise (çıkışın yeni mahiyeti meselesi) Hıristiyanlık ile gelen yeni düşünce biçimine dair çok önemli meseleleri açığa vurur. Her ne kadar bu iki konu da bu çalışmanın kapasitesini aşsa da, belirtilmesi gerekir ki, insan aklını belirli bir yapıda işleyen bir mekanizma olarak ele alıp, felsefeyi de bu mekanizmanın işleyiş ve içeriğini araştırma faaliyeti olarak tanımlamak, modern batı-Avrupa düşüncesinde önemli ve belirleyici bir unsur olmuştur. Pek tabii ki bunun dolaysız kökeninin Agustinus'ta bulunduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Fakat Agustinus felsefesinden Tanrısal lütuf ile gerçekleşecek muhtemel bir aşkınlık çıkarıldığında (yani teolojik boyuttan uzaklaşıp Agustinus'a salt bir düşünür olarak yaklaşıldığında), geriye kalan şey onun insan aklını tanımlayış biçimi ve ona felsefi yaklaşımı olacaktır. Buna göre, "içe dönüş" vasıtasıyla gerçekleştirilen felsefi uğraş (örneğin Descartes tarafından "meditasyon" olarak adlandırılan pratik), yalnızca aklın yapı ve işleyişini tanımak olarak ortaya çıkacak; bu aklın güçleri kullanılarak gerçekleşecek bir aşkınlık deneyimi ise ya mümkün bir şey olarak görülmeyecek ya da bunun imkanı yine Agustinus düşüncesinin en önemli unsurlarından olan inanç ve

Tanrısal lütuf olguları üzerinden tahayyül edilebilecektir. Dolayısıyla insan aklının ya tamamiyle aşkınlık imkanından yoksun, mekanik bir şekilde ele alınışına ya da sadece Tanrı inancı ve buna bağlı Tanrısal yardım ile aşkınlık olarak nitelendirilebilecek bir kurtuluşun mümkün olduğu düşüncesine varılacaktır. Lakin bu ikisinden de farklı olan ve Plotinos özelinde şahit olunan, insan ruhunun ilahi özelliği ve buna bağlı olarak insan aklının *noetik* faaliyet olarak tanımlanan aşkın kapasitesi, tamamen geride bırakılmış ve unutulmuş olacaktır.

Bu noktada son olarak önemle belirtilmesi gereken bir başka husus ise ilgili düşünürler ile ilgili yukarıda söz edilen “kırılma” olgusunun yanı sıra bir “süreklilik” halinin olup olmadığıdır. Yani, Agustinus’un Plotinos’un düşüncesini birçok hayati değişikliğe uğratarak yorumlaması bir “kırılma” olarak tanımlandığında bile sorulması gereken şey, en başta bu kırılmayı mümkün kılan etkilenmenin bir takım “süreklilikler”i de beraberinde getirip getirmediğidir.

Kuşkusuz bu noktada ilk olarak bahsedilmesi gereken nokta Platoncu kavramların Plotinos’un kendi dönemi ve ihtiyaçları itibariyle maruz kaldığı değişikliklerdir. Plotinos kendi felsefesi neticesinde, Platon’dan beri aynı gelenek içinde kimsenin pek geçerli sonuçlara ulaşamadığı sorunlara belli çözümler getirmek istemiş ve bunu ilgili konularda belli yaratıcılıklar göstererek gerçekleştirmiştir. Fakat Plotinos kendi felsefesinin yaratıcılıktan kesinlikle uzak olduğunu ve Platon’u sadece yorumladığını ısrarla belirtmiştir. Lakin Merlan’ın da belirttiği gibi, Plotinos’un bu ısrarlı sadakat ifadeleri aslında onun, çağdaşı yorumcular tarafından, yenilikler getirmekle itham edilmiş olduğunun bir kanıtı olarak da okunabilir.³⁰⁸

Bu çalışmadaki bilgiler ışığında, Plotinos’un Platon’la en önemli farkı “içe dönüş” kavramında kendini göstermektedir. Platon’daki aşkınlık faaliyetinin yapısı birçok farklı

³⁰⁸ Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, s.7.

açından ele alınabilecek bir karaktere sahip olsa da Platon'un insanın kendi *psuche*'si üzerinde çalışmaya başlamasına dair fikrinin bir "içe dönüş" içerdiğini öne sürmek, fazlasıyla tartışmalı bir iddia olacaktır. Armstrong'un bu farka dair *Ennead*larda düştüğü önemli bir not vardır. *Ennead* I 6.9.'da Plotinos, kişinin kendi üzerinde gerçekleştirmesini tavsiye ettiği çalışmadan bahsederken, "kendi heykeli üzerinde sürekli bir çalışma" olarak nitelendirdiği bu faaliyetten asla vazgeçilmemesini salık verir. Armstrong'un hatırlattığı üzere, burada Plotinos'un atıfta bulunduğu Platon'un *Phaidon* diyalogunun 252d kısmında bahsi geçen durum, aslında aşık kişinin aşık olduğu kişinin *psuche*'si üzerindeki çalışmasından söz eder. Dolayısıyla, diyalogta bahsi geçen bu faaliyet iki kişi arasında gerçekleşen, bu anlamda da "dışa dönük" bir karakteri de olan bir etkinliktir. Fakat ilgili durum Plotinos tarafından "kendi üzerinde çalışmak" düşüncesi ile değiştirilmiştir. Sadece bu örnek üzerinden dahi Platon ile Plotinos arasındaki zamanda felsefe pratiğinin ele alınış şeklinde gerçekleşen değişim gözlemlenebilir. Bu anlamda, Plotinos'un felsefesinin çok daha kendine dönük bir yapı ihtiva ettiği vurgulanmalıdır.

Paralel olarak, söz konusu bu "içe dönük" yapıyı temellendiren ve ortaya çıkaran en önemli unsurların başında gelen insan ruhunun doğal, kendiliğinden ve kesintisiz bir şekilde *noetik* faaliyeti gerçekleştirmekte olduğu düşüncesi, Plotinosçu felsefenin getirdiği yeniliklerden biri olarak göze çarpar. Buna göre, yapılması elzem olan şey ruha dönülerek onun gerçekleştirmekte olduğu yüksek akılsal faaliyetlerin bilincine tekrardan varabilmektir. Söz konusu bu süreç ruhtaki gürültü, kalabalık ve kirlilikten kurtulup, bilincinde olunmayan bu yüksek akılsal faaliyetin artık bilincine varabilmektir. Platon özelinde ya da klasik dönem Yunan düşüncesi genelinde, böylesi bir düşünce ile karşılaşılabilceğini söylemek tartışmalı olacaktır.

İşte Aziz Agustinus'un düşüncesine en başta zemin teşkil etmiş olan "içe dönüş" kavramı bu noktalar ışığında ortaya çıkmış olur. Birçok defa belirtildiği üzere, Plotinos'un

“içe dönüş” kavramı ile Aziz Agustinus’un aynı kavramı kullanım şekli (felsefelerinin ana unsurlarının getirdiği hayati farklılıklar sebebiyle) çok önemli değişiklikler gösterecek olsa da, Aziz Agustinus’un ilk etapta kendi düşünsel mücadelelerine bir çıkış yolu bulması söz konusu bu Plotinosçu “içsellik” mefhumu vasıtasıyla gerçekleşebilmiştir. Ve Agustinus, her ne kadar kısa bir zaman içinde birçok Plotinosçu unsuru kendi “içsellik” kavrayışından eleyecek olsa da, kendi düşüncesini “içsellik” kavramı üzerine kurulu bu temel üzerine bina etmiştir.

Tam bu noktada ise söz konusu düşünürlerin düşüncelerinin Platon’un düşüncelerine kıyasla farklılıkları konusu ortaya çıkar. Zira ilgili düşünürlerden bir tanesi “Yeni Platonculuk” adlı bir düşünce okulunun kurucusu, diğeri ise birçok kaynakta “Hıristiyan Platonculuk” adı verilen bir düşünce okulunun temsilcisi olarak nitelendirilirler. Söz konusu farklılığı belirtmek için belki de en uygun kavram “etik mekan” kavramıdır; zira bu kavram üzerinden “içsellik” mefhumunu ilk etapta belirleyen “iç” ve “dış” kavramlarının mahiyeti de tartışılabilir bir hale gelir. Zira, özellikle Platon’da, bu (etik) mekanın iyiyi kaynak, mahiyet ve işlev olarak içeren varlık, bilgi ve mükemmellik üzerine inşa edilmiş mevcudiyet ve topoğrafyası, insanın teorik ve pratik faaliyetlerini mümkün kıldığı ve biçimlendirdiği ölçüde felsefi uğraşın doğasını da belirler. Felsefe ve felsefi faaliyet neticesinde ulaşılan bilgelik, bu anlamda, ruhun (*psuche*) sınırsız ve sonsuzluğunun verili bütün sınırları ve sınırı mümkün kılan koşulları ortadan kaldıracak bir şekilde aşılması girişimidir; bu süreçte bütün ayrımlar taliliği ve rastgeleliği açığa çıkarıldığı için çözüldüğü ve buharlaştığı ölçüde bilmek, olmak ve yapmak gibi fiiller arasındaki farklılıklar da sonsuzluğun insan eylemleriyle somutlanması olarak tarif edilebilecek, yekpare bir “yaşama”, “var” olma fiilini mümkün kılacak şekilde yok olur. Platon’un düşüncesinde bu felsefi pratiğin mekanı etikdir; etik de insan edimlerinin teorik ve pratik bileşenlerinin bütünlüğünü içerdiği ve gerektirdiği ölçüde hem “içeri”yi hem “dışarı”yı içerir ve gerektirir; daha doğrusu böyle bir ayrımı baştan beyhude kılar; mesele bu

tür ayrımları üreten verili, doğal, zorunlu ve aşılmaz gibi görünen sınırların ortadan kaldırılmasıdır. Bu anlamda felsefenin mekanı bütün hayattır: kişinin içi ve dışı, kişisel olan ile kamusal olan, insani olan ile ilahi olan arasında bir ayrım tanımaz.

Platon'un bile kendi zamanının şehri-polisi ile önemli sorunları olduğu, şehrin hemen yanı başına bir Akademi kurup, orada kamusal hayattan farklı ve yalıtılmış bir mekan oluşturma çabası içine girişmesinden anlaşılabilir. Zira her ne kadar felsefi bir pratiğin ve yaşam biçiminin gerçekleşeceği mekan ya da topluluk çok önemli olsa da, tam da bu nedenden dolayı, çevrede bulunan (yani verili) mekan yeterli değil ve böylesi bir faaliyet için uygun şartlardan yoksunsa, ilgili pratiğin gerçekleşeceği başka bir mekan tasavvuru olası (belki de zorunlu) hale gelir. Genel olarak Plotinosçu erdem kavrayışında da büyük sorunsallardan birinin eylemin kendisinin en sağlıklı manada hangi mekan içerisinde vuku bulabileceği sorusu olduğundan ve belki de bu sorunun iyi bir cevabının Plotinos için (kendi zamanı göz önünde bulundurulduğunda) kendi etrafında mevcut olmadığından, o bu etik mekanı doğrudan ruhta arar; böylece birliğin-ortaklığın ilahi kaynaklar ile (yeniden) burada, kişinin ruhunda tesisi amaçlanır.

Buna karşılık, kendisi de Platoncu geleneğin bir parçası olarak gösterilen Agustinus'ta öne çıkan kilit teolojik kavramlar izlenecek bu yolun topoğrafyasını tamamen farklı niteliklere büründürür. Plotinos düşüncesinde Platon'un felsefesi belli değişikliklere uğramış olsa dahi, söz konusu bu değişiklikler yine Yunan düşüncesi bağlamından kopuş yönünde bir nitelik göstermemiştir. İyi'nin akıl-ötesi konumlandırılışı ve "içe dönüş" vasıtası ile gerçekleştirilen felsefi faaliyet, sözü edilen değişikliklerin en önde gelenleri olarak göze çarpar. Bu iki noktada da yeni (Plotinosçu) vurgu kişinin biricik ve ilahi deneyimi yönündedir. Fakat yeni vurguların yanı sıra, "akıl" mefhumu yine de en belirleyici konumdadır. Çünkü içe dönüldüğünde dönülen (ve sonrasında meşgul olunması gereken) alan *Nous*, yani sahil akıl alanıdır. Ancak bu alanın deneyiminin getirdiği birikim (ya da "sadelik-basitlik-safılık")

sayesinde ve sonrasında İyi ya da Bir ile bir olunabilir. Paralel olarak, içe dönüşte kişinin kendi ruhunun belirleyici prensibi olarak bulmak durumunda olduğu şey yine *Nous* ve ilgili faaliyet biçimi olan *noesis*'tir. Dolayısıyla *Nous* ve insan aklının *noetik* kapasiteleri, her zaman Plotinosçu düşüncede kilit konumunu korur. Agustinus'un ilahi hakikati İsa Mesih'tir ve İsa Mesih'in (her ne kadar insan görünümünde dünyada bulunmuş olsa da) insan ruhu ile herhangi bir akrabalık bağı kabul edilmemektedir. Büyük ölçüde İznik Konsili'ne dayanan bu kabul Agustinus tarafından tatbik edildiğinde, insan ruhunun ilahi tarafa sıçrayışı bir sorun haline gelir ve sürecin tüm doğallığı ve buna bağlı zaruriliği iptal olur.

Hatırlanması gereken en mühim noktalardan biri de Plotinos'un dönüş vurgusu ile öncelikle genel anlamda bir "dönüşün" (*epistrophē*) vurgulandığıdır; ki çalışmada bunun metafiziksel boyutu Plotinosçu bağlamda işlenmeye çalışılmıştır. Bu "dönüş" içe olmanın öncesinde, öncelikli olarak felsefi faaliyete bir dönüştür. Zira *epistrophē* hem geriye (kaynağa) bir dönüş (conversion), hem içe bir dönüş, hem de sahil varlığa ve dolayısıyla felsefi bir hayat ve yaşam biçimine dönüş olarak algılanmalıdır. Kişi dönüşün bu anlamlarının tümüyle birlikte yeni bir hayata başlar ve bu hayat pek tabii ki öncelikle kendi ruhunun bir araştırmasıdır. Felsefeye ve felsefi bir pratiğin alanı olarak yeni bir hayata yapılan bu dönüş "içeri" yöneldiğinde saklı ve herkesten gizli ya da özel bir benliği keşfetmeyi ve ona adanmayı amaçlamaz; tersine, varılmaya çalışılan yer yegane Varlık'ın kendisi olduğundan amaçlanan o en nesnel şey herkes için geçerli prensiplerdir (önce *Nous*, sonra İyi olarak). İlahi alanın bu nesnelliğine vurgu ve bu nesnelliğe varışın ise bir o kadar öznel ya da biricik bir deneyim ile fark ediliyor ve deneyimlenebiliyor oluşu hem Antik Yunan düşüncesinin içinde doğal olarak bulunabilecek bir olgu; fakat hem de Plotinos'un söz konusu bu düşünceye bu düşüncenin sınırlarında kalarak yaptığı özel bir katkı olarak yorumlanmalıdır.

Son olarak, bu bu unsurlar vesilesiyle ortaya çıkan bir durum vardır ki, bu nokta Plotinos felsefesini hem öncülleri hem ardılları arasında özgün kılar. Yukarıda birçok defa

belirtildiği gibi, Plotinos'un "içe dönüş" kavramı onun düşüncesinin Klasik Yunan düşüncesinden farklılaştığı en önemli yapı taşıdır. İçe dönüldüğünde faal halde bulunan yüksek akılsal faaliyet ve ilahi akıl ile beraber bulunan Yüksek Ruh'un bu faaliyeti her daim gerçekleştiriyor oluşu, Plotinosçu yenilikler olarak göze çarpar. Fakat Klasik Yunan'dan önemli bir farklılık ihtiva etmekte olan bu düşünce, aynı zamanda Agustinus ile beraber devam eden "içe dönüş" düşüncesiyle de kesin bir farklılık gösterir. Zira Agustinus düşüncesinde "içe dönüldüğünde", dönülmüş bulunan ruhun doğrudan ilahi bir faaliyetin alanını işaret etmesi, çalışmada işlenen noktalar göz önünde bulundurulduğunda, mümkün değildir. Dolayısıyla Plotinos ve Agustinus arasında bir süreklilik noktası olarak içe dönüşün doğrudan ilahi bir faaliyete dönüşe eşit olduğu olduğu düşüncesi öne sürülemez. Bu bağlamda, Plotinos'un dolaysız bir şekilde ilahi olanı işaret eden "içsellik" kavramı, ne kendinden önceki Yunan düşüncesinde, ne de ondan sonraki Hristiyan düşüncesinde bulunan, karakteristik olarak Plotinos'a özgü bir mefhum olarak öne çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Aristoteles. *Lamda: Metafizik Kitap 12.* çev. Kaan H. Ökten ve Gurur Sev. İstanbul: Notos Kitap, 2012.

---. *Ruh Üzerine.* çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.

Augustine. "A Treatise on the Predestination of the Saints" *Nicene and Post-Nicene Fathers Series I, Volume 5* içinde. yay. haz. ve çev. Phillip Schaff. Edinburgh: T & T Clark.

---. *Against the Academicians,* çev. Sister Mary Patricia Garvey. Wisconsin: Marquette University Press, 1957.

---. "Faith and Creed" *Earlier Writings* içinde. yay. haz. ve çev. J. H. S. Burleigh. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.

---. *İtiraflar.* çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

---. *Of the Grace of Christ and the Original Sin.* çev. Peter Holmes. www.Logoslibrary.org

---. "Of True Religion" *Earlier Writings* içinde. yay. haz. ve çev. J. H. S. Burleigh. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.

---. "On Free Will" *Earlier Writings* içinde. yay. haz. ve çev. J. H. S. Burleigh. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.

---. "On the Holy Trinity" *Nicene and Post-Nicene Fathers Series I Vol 3* içinde. yay. haz. Phillip Schaff. çev. Arthur West Haddan. *Christian Classics Ethereal Library.* www.ccel.org.

---. "The City of God" *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 2.* içinde. çev. Marcus Dods. yay. haz. Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.

---. "The Usefulness of Belief" *Earlier Writings* içinde. yay. haz. ve çev. J. H. S. Burleigh. Lousville, Kentucky: West Minster John Knox Press, 2006.

Kutsal Kitap. Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.

Herakleitos. *Fragmanlar.* çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2005.

Platon. ---. *Devlet.* çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1999.

---. *Gorgias.* çev. Mehmet Rıfat ve Sema Rıfat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.

---. *Phaidon: Ruh Üzerine.* çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

---. *Sofist: Varlık Üzerine.* çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.

---. "Timaeus" *Complete Works* içinde. yay. haz. John M. Cooper. İndianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Plotinos. *Enneads.* çev. A. H. Armstrong. Loeb Series. Cambridge: Harvard University Press. 1966-1988.

Sextus Empiricus. *Against the Logicians.* yay. haz. Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

İkincil Kaynaklar

Armstrong, A.H. “The Background of the Doctrine ‘That the Intelligibles are not Outside the Intellect’” *Plotinian and Christian Studies* içinde. London: Variorum Reprints, 1979.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Berchman, Robert M. “*Nous* and Geist: Self-Identity and Methodological Solipsism in Plotinos and Hegel” *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth* içinde. yay. haz. Panayiota Vassilopoulou ve Stephen R. L. Clark. Palgrave Macmillan, 2009.

Blumenthal, H.J. “Alexander of Aphrodisias in the Later Greek Commentaries on Aristotle’s De Anima” *Soul and Intellect: Studies in Plotinos and Later Platonism* içinde. Hampshire: Variorum, 1993.

---. *Plotinos’ Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. Martinus Nijhoff &The Hague, 1971.

Bussanich, John. “Plotinos’s Metaphysics of the One” *Cambridge Companion to Plotinos* içinde. yay. haz. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Cary, Phillip. *Augustine’s Invention of Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford university Press, 2000.

---. *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Chadwick, Henry. *Augustine*. Oxford: Oxford university Press, 1986.

Cherniss, Harold. *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell&Russell, 1962.

Crystal, Ian. “Plotinos on the Structure of Self-Intellection” *Phronesis* XLIII/3

Dihle, Albert. *Theory of Will in Classical Antiquity*. California; California University Press, 1982.

Dillon, John. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274BC)*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Dünzl, Franz. *A Brief History of the Doctrine of Trinity in the Early Church*. çev. John Bowden. New York: T & T Clark, 2007.

Emilsson, Eyjolfur Kjalar. "Cognition and its Object" *The Cambridge Companion to Plotinos* içinde. yay. haz. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

---. "Plotinos on Act and Power" *The World as Active Power: Studies in the History of European Reason* içinde. yay. haz. Juhani Pietarinen & Valtteri Viljanen. Leiden: Brill, 2009.

---. *Plotinos on Sense-Perception: A Philosophical Study*. Cambridge: Cambridge University Press. 1988.

Frede, Michael. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. yay. haz. A.A. Long. California: University of California Press, 2011.

---. "Introduction" *Rationality in Ancient Greek Thought* içinde. yay. haz. Michael Frede ve Gisela Striker. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Gerson, Lloyd P. *Ancient Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009

---. "Plotinos." *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009).
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/Plotinos/>

---. "Plotinos on Happiness." <http://philosophy.utoronto.ca/people/linked-documents-people/Plotinos%20on%20Happiness.pdf/view>

---. "Possibility of Knowledge According to Plato." *The Internet Journal of the International Plato Society* 4: 2004 (March 2004), <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?rubrique4>.

Hadot, Pierre. *Plotinos or the Simplicity of Vision*. çev. Michael Chase. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

Kahn, Charles H. "Discovering the Will" *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Thought* içinde. yay. haz. J.M. Dillon & A.A. Long. California: University of California Press, 1988.

Kent, Bonnie. "Augustine's Ethics" *The Cambridge Companion to Augustine* içinde. yay. haz. Eleonore Stump ve Norman Kretzman. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Lloyd, A.C. "Non-discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy" *Proceedings of the Aristotelian Society Vol.70* içinde. The Aristotelian Society, 1969-1970.

Menn, Stephen. *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Merlan, Philip. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*. Martinus Nijhoff & The Hague, 1963.

O'Meara, Dominic J. "Hierarchical Ordering of Reality in Plotinos" *Cambridge Companion to Plotinos* içinde

---. *Plotinos: An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Plass, Paul. "Plotinos' Ethics" *Illinois Classical Studies* VII. 2. (1982)

Rist, J.M. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- . "Back to the Mysticism of Plotinos: Some More Specifics" *Journal of the History of Philosophy* Vol.27. The John Hopkins University Press, 1989.
- . "Faith and reason," *The Cambridge Companion to Augustine* içinde. yay. haz. Eleonore Stump ve Norman Kretzman. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Schroeder, Frederick M. *Form and Transformation: A Study in Plotinos*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1992.
- Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. çev. Reginald Lilly. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Scolnicov, Samuel. "The Two Faces of Platonic Knowledge" *The Internet Journal of the International Plato Society* 4: 2004 <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?rubrique4>
- Sorabji, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- . "Myths About Non-propositional Thought" *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen* içinde. yay. haz. Malcolm Schofield & Martha Craven Nussbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Wallis, R.T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972.
- Wetzel, James. ---. *Augustine: A Guide for the Perplexed*. London & New York: Continuum, 2010.
- . "Snares of Truth: Augustine on Free Will and Predestination" *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner* içinde. yay. haz. Robert Dodaro & George Lawless. Routledge, 2000.

Matthews, Gareth B. *Augustine*. Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Teske, Roland. "Augustine's Theory of Soul" *Cambridge Companion to Augustine* içinde. yay. haz. Eleonore Stump ve Norman Kretzmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* Vol. I. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1971.

Robertson, David. *Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinos*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008.

Stern-Gillet, Suzanne. *Consciousness and Introspection in Plotinos and Augustine*. UBIR: University of Bolton Institutional Repository, 2007.

Studer, Basil. *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*. çev. Matthias Westerhoff. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1993.

Torrance, T.F. *The Trinitarian Faith*. London & New York: T & T Clark, 1991.