



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

PLOTİNUS'DA İLAHİ DEĞİŞMEZLİK DOKTRİNİ

Seyyide Nefise KILIÇ

20937006

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Emine GÖREN BAYAM

Diyarbakır 2024

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

PLOTİNUS'DA İLAHİ DEĞİŞMEZLİK DOKTRİNİ

Seyyide Nefise KILIÇ
20937006

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Emine GÖREN BAYAM

Diyarbakır 2024

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum **“Plotinus’da İlahi Değişmezlik Doktrini”** adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

12/01/2024

Seyyide Nefise KILIÇ

ÖN SÖZ

İlk Çağ filozoflarından günümüze kadar gelen süreç içerisinde değişimin ne olduğuna ve nasıl gerçekleştiğine dair çeşitli fikirler üretilmiş, değişim hakkında makul ve rasyonel bir düzlemde konuşabilmeyi sağlayan çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bu konu hakkında fikir beyan eden filozoflardan biri olan Plotinus metafiziksel varlıklar hakkında tutarlı ve rasyonel bir şekilde konuşmayı ve birden çokluğun nasıl meydana geldiğini izah etmeyi mümkün kılan, taşma (sudûr) teorisini ortaya koymuştur. Taşma sisteminin en üstünde yer alan Tanrı, Plotinus felsefesinde değişmez, mutlak iyi, ve Bir olarak nitelendirilmektedir. Din felsefesi literatüründe yer alan ve Tanrı'nın sıfatlarıyla ilişkili olan ilahi değişmezlik doktrininde, özellikle Plotinus felsefesi oldukça etkili olmuştur. Plotinus, taşma sürecinin başında yer verdiği ve Bir olarak tanımladığı Tanrı'yı, 'ilahi değişmezlik doktrini' olarak kavramsallaşan konu bağlamında detaylı bir şekilde tarif etmiştir.

Varlığın türeyişinin her bir aşamasında bulunan tüm varlıkların değişim ile ilişkisini ve en nihayetinde Tanrı'nın değişmeden tüm bunları nasıl var ettiğini ele aldığımız bu tezin birinci bölümünde; Sokrates öncesi filozoflar ve Aristoteles'in değişim, ilk ilke ve Tanrı hakkındaki fikirlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde, Plotinus'un kendisini yalnızca bir yorumlayıcısı olarak kabul ettiği Platon'un varlık ve Tanrı hakkındaki görüşleri irdelenmiştir. Ayrıca ilk iki bölümde zikredilen felsefi düşüncelerin hazırladığı zeminin üzerinde inşa olunan Plotinus felsefesindeki üç hipostazın kökenleri, taşma kuramı, madde ve değişim ele alınmıştır. Son olarak üçüncü bölümde ise Plotinus'un felsefesinde üç hipostaz olan Ruh, Akıl ve Bir sırasıyla ele alınmış, Plotinus'un Tanrı anlayışı ve değişmezlik ile ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır.

Yüksek lisans eğitimim süresince fikir alışverişinde bulunduğum, din felsefesi alanına dair soru ve sorgulamalarımı sabırla takip edip cevaplandıran, maddi ve manevi her konuda daima bana destek olup her zorlandığımda ve yorulduğumda moral ve motivasyon verip ümit aşılayarak yeniden yola devam etmemi sağlayan kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören Bayam'a, lisans ve yüksek lisans sürecimde akademik ve pratik hayatta ilerlerken kendisine başvurabileceğim çok değerli ilkelerle ufuk aşılayıp bu doğrultuda attığımız adımları maddi manevi destekleyen ve tezimin şekillenmesine katkıda bulunan kıymetli hocam Prof. Dr.

Necmi Derin'e, tezimin son halini almasına önemli değerlendirmeleri ve tavsiyeleri ile katkıda bulunan kıymetli hocam Dr. Süleyman Taşkın'a sonsuz şükranlarımı sunarım. Bu zorlu süreç içerisinde her defasında yeniden toparlanmamı sağlayan ve desteklerini daima hissettiğim babama, anneme, abime, kardeşime ve arkadaşlarıma vermiş oldukları moral ve motivasyon için teşekkür ederim.

Seyyide Nefise KILIÇ

Diyarbakır- 2024



ÖZET

Bu tez Plotinus’da ilahi değişmezliğin nasıl anlaşıldığı hakkındadır. İlahi değişmezlik doktrini, felsefe tarihinde birçok filozofça ele alınmış ve tanrısallığın değişim, dönüşüm, oluş ve bozuluştan uzak olduğunu ifade eden bir konu olmuştur. Sokrates öncesi filozoflarda da görülen bu mesele, özellikle Platon ve Plotinus’da detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu tezde Sokrates öncesi filozofların ilk ilke anlayışlarıyla beraber Aristoteles’in ve Platon’un felsefesinde değişim ve değişmezliğin ne olduğu incelenmiştir. Daha sonra kendisinden önceki filozoflardan etkilenen Plotinus’da ilahi olanın yani Bir’in değişmezliği konusu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Felsefi olarak ilahi değişmezliği Plotinus olmadan çalışmak mümkün olmayacağından ve Türkçe literatürde bu konuda doğrudan bir çalışma bulunmadığından ilahi değişmezliğin bu bağlamda çalışılmasının önemli bir boşluğu doldurması muhtemeldir. Tezimizde Plotinus’un bu konuyu üç hipostaz [Bir (Hen), Akıl (Nous) ve Ruh] bağlamında ele aldığı görülmüştür. Buna göre Bir’den diğer hipostazların ve dolayısıyla çokluğun meydana gelişi taşıma teorisiyle izah edilmiştir. Bu teori, Bir’de herhangi bir değişim olmaksızın diğer bütün şeylerin ondan nasıl türediğini açıklamaktadır. Tezin sonucunda Plotinus’un Bir’inin mükemmel, tam, basit ve yetkin oluşundan kaynaklı olarak hiçbir şeye ihtiyaç duymaması nedeniyle, varlığında değişime neden olacak her hangi bir durumun meydana gelmediği görülmüştür. Öyle ki Plotinus’un felsefesinde Bir düşünmemekte ve kendini bilmemektedir. Aynı zamanda Plotinus’a göre Bir hakkında konuşmak da mümkün değildir. Bütün bunlar, Plotinus’un felsefe tarihinde alışlagelmiş olan tanrı anlayışlarının ötesinde bir tanrı tasavvuru geliştirdiğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, değişim, ilahi değişmezlik doktrini, Plotinus, üç hipostaz, Bir.

ABSTRACT

This thesis is about how divine immutability is understood in Plotinus. The doctrine of divine immutability, which expresses the change, transformation, formation and salvation of divinity from corruption, has been a subject addressed by many philosophers in the history of philosophy. This debate, which was also seen in pre-Socratic philosophers, was discussed in detail especially in Plato and Plotinus. This provided unity with the pre-Socratic philosophers' first principle understanding of what change and permanence were in the chemistry of Aristotle and Plato. Later, in Plotinus, who was influenced by the philosophers before him, the issue of the divine immutability, that is, was discussed in detail. Since it is possible to examine divine immutability philosophically without Plotinus and there is a direct study on this subject in Turkish literature, it is possible to fill an important student area by examining divine immutability in this way. In the study, by Plotinus it were obtained three hypostases [One (Hen), Mind (Nous) and Spirit] regarding this subject. Accordingly, the emergence of other hypostases and therefore multiplicity from the One is explained by the emanation theory. This theory explains how all other things derive from the One without any change in the One. As a result of the thesis, it has been seen that Plotinus' One does not need any parts because it is a perfect, complete, simple and perfect formation, and therefore no annual change occurs. So much so that, according to Plotinus, the One does not think and does not know itself. At the same time, according to Plotinus' philosophy, it is not possible to talk about One. All this shows that Plotinus's One has been understood to its extremes.

Keywords: Philosophy of religion, change, divine immutability, Plotinus, three hypostases, One.

İÇİNDEKİLER

İçindekiler	Sayfa No
ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
ŞEKİL LİSTESİ.....	VII
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: SOKRATES ÖNCESİ FİLOZOFLARDA VE ARİSTOTELES’TE DEĞİŞİM VE DEĞİŞMEZLİK	6
1.1. SOKRATES ÖNCESİ FİLOZOFLARDA DEĞİŞİM VE İLK İLKE.....	8
1.1.1. Anaksimandros (M.Ö. 610-546)	9
1.1.2. Ksenophanes (M.Ö.570-480)	10
1.1.3. Herakleitos (M.Ö. 540-480)	13
1.1.4. Parmenides (M.Ö. 515-460).....	17
1.1.5. Empedokles (M.Ö. 494-434).....	20
1.2. ARİSTOTELES’TE DEĞİŞİM VE İLAHİ DEĞİŞMEZLİK	22
1.2.1. Değişimin Nesne ve Zaman ile İlişkisi	22
1.2.2. Değişim Nasıl Gerçekleşir?	27
1.2.3. Hareketsiz Hareket Ettirici veya İlk Hareket Ettirici.....	30
İKİNCİ BÖLÜM: PLATON VE PLOTİNUS’DA İLAHİ DEĞİŞMEZLİK.....	33
2.1. PLATON’DA DEĞİŞİM VE İLAHİ DEĞİŞMEZLİK	33
2.1.1. Platon’da Değişim ve Hareket.....	35
2.1.2. Görülen ve Kavranan Âlem Ayrımı	37
2.1.3. Platon’da Değişmeyen Âlem Olarak İdealar.....	40
2.2. PLOTİNUS’TA ÜÇ HIPOSTAZ VE DEĞİŞİM.....	48
2.2.1. Hipostazlar Kuramının Yer Aldığı Filozoflar	49
2.2.2. Taşma Teorisi (<i>Emanation, Sudur</i>) ve Bir’in Değişmezliği.....	56
2.2.3. Madde: Duyulur Madde ve Akledilir Madde Karşılaştırması.....	65
2.2.4. Bilkuvve ve Bilfiil Kavramları Bağlamında Değişim.....	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ÜÇ HİPOSTAZ BAĞLAMINDA İLAHİ DEĞİŞMEZLİK ... 76

3.1. RUH VE DEĞİŞİM..... 76

3.2. AKIL VE DEĞİŞİM 85

3.3. BİR (HEN) 93

3.3.1. Bir ve İyi İdeası 97

3.3.2. Bir ve Değişmezlik..... 99

SONUÇ 108

KAYNAKÇA 113



ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Aristoteles'te Değişimin Türleri	27
Şekil 2: Platon'da Görünen Alem Kavranan Alem Ayrımı	38



GİRİŞ

Yaratılış, varlığa geliş, oluş ve bozuluş, değişim ve birden çokluğun nasıl meydana geldiği gibi konular düşünce tarihi boyunca tüm filozofların gündemini meşgul etmiştir. Değişim ve çokluğun duyu tecrübesi ile sabit olmasından kaynaklı gözlem, tüm bu varlıkların ardında değişmeyen bir tözün ve gerçekliğin olup olmadığı noktasında filozofları düşündürmüştür. Değişimin esasında ne olduğu ve nasıl meydana geldiği düşünürler arasında çeşitli açıklamalarla izah edilmeye çalışılmıştır. Değişimin duysal ve metafiziksel varlıklar için ne anlam ifade ettiği, değişmeyen sabit bir özün tüm bu oluş ve bozuluşun altındaki asıl gerçekliği oluşturup oluşturmadığı, şayet varsa böyle bir öz, onun nasıl bir yapıya sahip olduğu ve değişimden nasıl ve neden uzak olması gerektiği filozofların gündeminde yer edinmiştir.

Değişim kavramı anlam itibariyle; varlıkların olduğu halden başka bir hale evrilmeleri, zaman içinde varlıkların art arda meydana gelmesi, varlıkların niteliklerinin değişmesi ve bu nedenle belli bir doğrultuya yönelmesi anlamına gelir.¹ Değişim meselesinin ilk ilke veya Tanrı bağlamında işlenmesi, düşünülmesi ve değerlendirilmesi ise her filozofun bir şekilde temas ettiği üzerine düşünce ürettiği bir konudur. Bu tezde değişim ve ilahi değişmezlik konusu kendisinden sonraki felsefe ve dinlerde oldukça etkili olmuş olan Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinus (203-204/270-274) bağlamında ele alınmıştır. Plotinus'da değişenin ve değişmezin ne olduğunu anlayabilmek için kendisinden önceki Yunan filozoflarında bu konunun nasıl anlaşıldığını görmek gerekecektir. Bu nedenle tezin ilk bölümünde Sokrates öncesi filozoflarda değişim ve değişmezlik incelenmiştir. Daha sonra aynı bölümde, her ne kadar tarihsel olarak Platon'dan (M.Ö. 429?-347) sonra gelse de Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) felsefesinde değişim ve değişmez olan ilk hareket ettirici konuları işlenmeye çalışılmıştır. Plotinus'un felsefesinde Platon'un ayrıcalıklı bir yeri olması nedeniyle Platon, Plotinus ile beraber ikinci bölümde ele alınmıştır.

İkinci bölümde Platon'da ilahi değişmezlik anlayışını, onun değişim ve hareket anlayışı üzerinden izah etmeye çalıştık. Bunu yaparken Platon'un 'görülen alem' ve

¹ Ahmet Cevizci, "Değişme", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2006), 4/205; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Değişme", 205.

‘kavranan alem’ ayrımını ve Platon’da değişmezler olarak ‘idealar alemi’ni açıklamaya çalıştık. Bunlara binaen Plotinus’da üç hipostazı, taşma teorisini ve Plotinus’un maddeyi nasıl anladığını ele aldık. Son bölümde de Plotinus’un üç hipostazını ayrı ayrı değişmezlik meselesiyle ilişkili bir şekilde inceleyip değerlendirdik.

Tezimizi yazmaya karar verdiğimiz ilk etapta “İlahi Değişmezlik Doktrini” başlığı altında genel olarak konuyu çalışmayı planlamıştık. Ancak süreç içerisinde, konunun anlaşılması için Yunan felsefesine gidilmesi hatta Sokrates öncesine kadar özellikle Parmenides, Herakleitos felsefelerine kadar konuyu ele almak kaçınılmaz oldu. Din felsefesinde ilahi değişmezlik doktrinin kökenlerini incelemeyi bu anlamda daha uygun bulduk. Yaptığımız çalışmalarda ilahi olanın değişmez olması gerektiği konusunda özellikle Plotinus’un felsefesinin temel olduğunu görmüş olduk. Bu nedenle konuyu Plotinus’un felsefesinde ilahi değişmezlik doktrini olarak sınırlandırdık.

İlahi değişmezlik noktasında görüşlerini merceğe aldığımız Plotinus, Mısır’da pagan bir ailenin evladı olarak dünyaya geldi. Plotinus’un hayatı hakkındaki bilgileri öğrencisi Porphyrios’un, Plotinus’un eseri olan *Enneadlar* adlı eserini düzenlerken onun hayatı hakkında giriş kısmına yazdığı bilgilerden öğrenmekteyiz.² Aktarılan bilgilere göre Plotinus yirmi yedi yaşında iken felsefeye ilgi duymuştur. Bunun üzerine İskenderiye’deki düşünürlerin yanına gitmiş ancak aradığını bulamayınca bir arkadaşının tavsiyesi üzerine Ammonius Saccas’un dersine katılmıştır. Ardından Ammonius’un rehberliğinde felsefede ilerlemiştir. Ammonius’la tanışıklığının on birinci senesinde, otuz sekiz yaşındayken, Hint ve Perslerin metotlarını merak ettiğinden İmparator Gordian’ın İran seferine katılmış ancak Gordian Mezopotamya’da öldürülünce sefer yarıda kalmış, kendisi zorluklarla Antakya’ya ulaşmıştır. Kırk yaşındayken Roma’ya yerleşmiştir. Burada bir okul kurarak zahidane bir hayat yaşamış, hikmeti bir yaşam tarzı olarak benimsemiştir. Güzel huyu ve örnek karakteri nedeniyle çevresi tarafından büyük saygı görmüştür. Plotinus kendisi ile aynı dersi alan arkadaşlarıyla da sözleştiği üzere Ammonius’un felsefi sistemi hakkında

² Bkz. Plotinus, *The Enneads*, 17-37. Mehmet Murat Karakaya, “Plotinus’un Hayatı Ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, *Eskiye* 35 (Kasım 2017), 113-150; Derya Aybakan Saliya, “Plotinus’un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 26 (Bahar 2016), 144.

konuşmamış ancak ondan öğrendiği bilgiler üzerine konferanslar vermiş ve uzun süre bir şey yazmamıştır. Öğrendiği felsefi birikimi belli bir arkadaş grubuyla mütalaa etmiştir. Plotinus'un konferanslarına sonradan katılan öğrencisi Amelius (M.S. 3. yüzyıl) onun konferanslarının notlarını tutmuştur. İlerleyen süreçte Porphyrios ve arkadaşlarının ısrarı üzerine felsefi birikimini makaleler tarzında kaleme almaya başlamış bu makaleler Porphyrios tarafından düzenlenmiş ve *Enneadlar* kitabı ortaya çıkmıştır.³

Ahmet Arslan, Plotinus'un yaşadığı M.S. 3. yüzyılın, Roma İmparatorluğunun çöküşüne denk gelen; dolayısıyla siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan buhranlı bir sürecin yaşandığı bir dönem olduğunu ifade eder. Bu sürecin ve buhranların o zamanki toplumu kötümser bir bakış açısına ittiğini, bu durumun insanlarda öte dünyaya yönelme arzusunun baş göstermesine neden olduğunu dile getirir. İnsanlar bu süreçte dine ve dini cemaatlere yönelmiş, aydınlar hali hazırdaki duruma Yunan aklının kavramsal çerçevesi içinde cevap vermeye çalışmışlardır. Eski felsefeye yeniden dönülerek yapılan cevap bulma çabalarında Platon ve Pythagoras'ın sistemleri en çok yararlanılan sistemler olmuştur. Zira dönemin ruhuna uygun olan; anti-materyalist bir felsefe ve ruhun kurtuluşunu sağlayacak bilgi ve pratiklerdir. Bu nedenle en fazla dini unsur içeren Pythagoras ve Platon felsefesine dönülmüş, onların Aristoteles ve Stoacılarla uzlaştırılabilir felsefi anlayışları uzlaştırılmış ve ortaya Yeni-Pythagorasçılık ve Plotinus'un başlatıcısı olduğu düşünülen Yeni-Platonculuk akımları çıkmıştır.⁴ Plotinus felsefesi böylesi bir atmosferde kıvamını bulmuş, insanların yalnızca bu maddi doğaya dair sorgulamalarına değil aynı zamanda mistik ve dini ihtiyaçlarına cevap verebilecek maddi alemin ötesine dair sorularına da cevap üreten bir sistem haline gelmiştir. Bu çerçevede evrenin nasıl var olduğuna dair yapılan sorgulamalara sunulan cevaplar başka soruları da beraberinde getirmiştir. Antik Yunan filozofları daima değişip dönüşen çokluğun ardında değişmeyen bir ilkenin var olması

³ Mehmet Murat Karakaya, *Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2016), 114-121; Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Temmuz 2023); Ayrıca bkz. Aybakan Saliya, "Plotinus'un Hayatı", 143-146.

⁴ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022), 5/7-11. Ayrıca bkz. Hüseyin Aydoğan, "Plotinus Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine", *Eskiye* 46 (20 Mart 2022), 119; Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009), 39.

gerektiği inancından hareketle bu ilk ilkenin ne olabileceği konusunda çeşitli fikirler ortaya koymuşlardır. İlk Çağ felsefesinin sonuna gelindiğinde Plotinus da kendinden önceki bu düşünce mirasından hareketle ve kendi şahsına münhasır dini ve mistik kimliği ile bu konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Elbette dini bir hüviyete sahip olan bir filozoftan beklendiği üzere Plotinus ilk ilkeyi mutlak mükemmelliğe sahip, değişmez, bir, tam ve basit olarak nitelendirilebilecek olan Tanrı ile bağdaştırmıştır. Çokluk aleminin tek, mükemmel ve değişmez bir Tanrı'dan nasıl var olduğu ise Plotinus felsefesinin önemli bir sorununu teşkil ettiğinden Plotinus bu problemi felsefe tarihinde ilk kez kullanılan taşma teorisi ile ortaya koymuştur. İlahi değişmezlik doktrininin ele aldığımız bu tezdeki asıl problem cümlesi; mutlak olarak tüm yetkinliklere sahip olan mükemmel bir Tanrı'nın bu alemi var ederken ve çoklukla ilişkisini sürdürürken nasıl olur da değişmediğidir. Felsefi gündemi epey meşgul etmiş olan bu konuyu Plotinus, hem dini hem mistik hem de rasyonel bir sistem içerisinde ele alıp açıklamaya çalışmıştır. Plotinus'un *Enneadlar* eserinde tekrarlı bir şekilde sorduğu bu soru, hipostazların özellikleri ve taşma kuramı çerçevesinde cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Türkçede doğrudan ilahi değişmezlik ile alakalı yalnızca İsmail Çetin'in "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi" adlı kapsamı çok geniş olmayan bir makalesi bulunmaktadır. Ancak kendisi bu makaleyi değişmez Tanrı anlayışının ortaya çıkarmış olduğu ve böyle bir tanrı tasavvurunun Tanrı-alem ilişkisinin anlaşılmasını zorlaştırdığına dikkat çekmek amacıyla yazdığını belirtmiştir.⁵ Bunun dışında ilahi değişmezlik konusunu doğrudan kavramsal olarak inceleyen ya da onun temellerini Yunan felsefesinde ele alan başka bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle özellikle bu tezde felsefi anlamda ilahi olana atfedilen değişmezlik konusunun, özellikle Sokrates öncesi filozoflardan Plotinus'a kadar izinin sürülmesi önem arz etmektedir. Biz de tezimizde Plotinus'un fikir penceresinden bakarak ilahi değişmezlik problemine dair literal bir katkıda bulunmak amacını taşımaktayız.

Plotinus felsefesini esas alarak incelediğimiz ilahi değişmezlik doktrinine varlık felsefesi açısından kaynaklık etmiş olan Sokrates öncesi filozoflara yer verdiğimiz birinci bölümün yazımında İlk Çağ filozoflarından fragmanları elimize

⁵ İsmail Çetin, "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Ocak 2004), 36.

ulaşan Anaksimandros'un, Ksenophanes'in, Parmenides'in ve Herakleitos'un fikirlerini birinci el kaynak olan kendi fragmanlarına başvurarak izah etmeye çalıştık.⁶ Bu kaynaklar arasında Sokrates sonrası filozoflar arasında Platon ve Aristoteles'i tezimizde daha geniş başlıklarda ele aldık. Aristoteles başlığının yazımında birinci el kaynak olarak *Fizik*⁷ ve *Metafizik*⁸ eserlerine müracaat ettik. Platon bölümünü yazarken ağırlıklı olarak Platon'un *Devlet*⁹, *Parmenides*,¹⁰ *Sofist*¹¹, *Timaios*¹², *Şölen*¹³, *Kratylos*¹⁴ ve *Phaidon*¹⁵ diyaloglarından faydalandık.

Plotinus'un ilahi değişmezlik ile ilgili düşünceleri için Zeki Özcan tarafından çevirilmiş olan ve *Enneadlar* eserinin beşinci bölümünü içeren *Dokuzluklar*¹⁶ adlı kitaptan ve *Enneadlar*'ın İngilizce çevirisi olan *The Enneads*'dan faydalandık.¹⁷ Ayrıca Aristo Teolojisi olarak şöhet bulmuş fakat sonraki süreçte *Enneadlar* eserinin son üç bölümünün özeti olduğu anlaşılan *Üsülücyâ: Aristoteles'in Teolojisi* adlı eserden de yararlandık.¹⁸ Bunun dışında tezimiz boyunca Türkçe yazılmış ve Plotinus felsefesi hakkında en kapsamlı ve geniş içeriğe sahip olan Ahmet Arslan'ın felsefe tarihi kitaplarının beşinci cildi olan *İlk ağ Felsefe Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*¹⁹ adlı kitabı, genel olarak tez planının oluşturulmasında ve özelde de tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerinin yazımında bizim için bir kılavuz oldu. Tezimizi ağırlıklı olarak bu literatür bağlamında işlemeye çalıştık.

⁶ Anaksimandros, *Fragmanlar*, ev. Güvenç Şar, Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021); Parmenides, *Fragmanlar*, ev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019); Herakleitos, *Fragmanlar*, ev. Cengiz akmak (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2019); Ksenophanes, *Fragmanlar*, ev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 47.

⁷ Aristoteles, *Fizik*, ev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020).

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, ev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2021).

⁹ Platon, *Devlet*, ev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022).

¹⁰ Platon, *Parmenides*, ev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2014).

¹¹ Eflatun, *Sofist*, ev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1988).

¹² Platon, *Timaios*, ev. Erol Güney Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989); Platon, *Timaios*, ev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2018).

¹³ Platon, *Şölen*, ev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014).

¹⁴ Platon, *Kratylos*, ev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

¹⁵ Platon, *Phaidon*, ev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

¹⁶ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, ev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik, 2011).

¹⁷ Plotinus, Plotinus: *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, ev. George Boys-Stones vd. (Cambridge University Press, 2017).

¹⁸ Plotinus, *Üsülücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, ev. Cahid Şenel (ankaya, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017).

¹⁹ Arslan, *İlk ağ Felsefe Tarihi: Plotinus*.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOKRATES ÖNCESİ FİLOZOFLARDA VE ARİSTOTELES’TE DEĞİŞİM VE DEĞİŞMEZLİK

Platon ve Plotinus’da ilahi değişmezliğin ne olduğunu anlayabilmek için Platon öncesi Yunan felsefesinde değişimin ve değişmezliğin nasıl anlaşıldığını ifade etmek gerekecektir. Bu sebeple bu bölümde öncelikle Yunan felsefesinde genel olarak değişimin ne olduğu daha sonra da Sokrates öncesi filozoflarda ve Aristoteles’de değişim ve değişmezliğin nasıl ele alındığı irdelenecektir.

Felsefî anlamda değişim sözlükte “bir durumdan başka bir duruma geçme, bir nesnenin düzenini başkalaştıran edim”²⁰ anlamına gelmektedir. Genellikle dönüşüm kelimesi ile eşanlamli kullanılmaktadır. Ancak değişimde, varlıkta yapısal bir değişiklik değil farklılaşan bir düzen ima edilirken dönüşüm kelimesi ise bir yapının özsel olarak değişim geçirerek evrilişini ifade eder.²¹ Değişim, varolanların olduklarından farklı bir biçime veya duruma girme süreçleridir. Bununla birlikte değişim, zaman içinde art arda meydana gelişi, bu süreçte kendi kendisiyle aynı kalan tözün sahip olduğu nitelikler bakımından gösterdiği farklılıkları içerir. Bu değişim, belli bir yönü veya doğrultuyu da içerir.²² Tüm fenomenlerin ve nesnelerin en genel varlık şekli olan değişim, her türlü hareketi ve etkileşimi kapsar. Bir mekân içinde bulunan tüm nesnelerin niteliksel ve niceliksel olarak bütün gelişim süreçlerini ve iç dönüşümlerini kuşatır. Nesnelerin kendine ait temel özelliklerinde olduğu gibi maddenin hareket yasaları da değişime uğramaktadır.²³

Değişim olgusu tarihsel süreç içerisinde, Antik Yunancada çeşitli nüanslardan dolayı birden fazla kelime ile ifade edilmiştir. İfade ettiği anlam itibariyle geniş bir kelime grubu ile karşılanan değişim kavramının esas itibariyle ne ile ilgili olduğunu kavramak adına, öncelikli olarak Antik Yunan felsefindeki kullanımlarına bakılabilir.

Antik Yunan felsefesinde ‘değişim’ veya ‘değişme’yi²⁴ ifade eden kavramlardan biri ‘*alloiosis*’ kelimesi olup; niteliksel değişme ve başkalaşma

²⁰ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), “Değişim”, 121.

²¹ Timuçin, “Değişim”, 121.

²² Ahmet Cevizci, “Değişme”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006), 4/205; Cevizci, “Değişme”, 205.

²³ Aziz Çalışlar, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), “Değişim”, 99-100.

²⁴ Bu iki kelimeyi tezimde aynı anlamda kullanacağım.

anlamlarına gelmektedir. Kelimenin fiil olarak kullanımı ise ‘*alloioo*’ kelimesi ile ifade edilip, etken ve edilgen hallerinde; farklı kılmak, farklı hale gelmek, başkalaştırmak, değiştirmek, değiştirilmek ve özel anlamda, ise daha kötüye doğru değişmek veya değiştirilmek anlamlarına gelmektedir. İngilizcede; ‘change, alteration ve qualitative change’; Latince ‘*metabole*’, Osmanlı Türkçesinde ‘tagayyür’ kelimeleri ‘*alloiosis*’ kelimesini karşılamaktadır.²⁵ Değişimi ifade eden bir diğer kelime ‘*metabole*’ olup kelimenin fiil olarak kullanımı, aniden veya birdenbire döndürmek, çevirmek anlamlarına gelir. Kelimenin İngilizce karşılığı ‘change’; Latince karşılığı ‘*mutatio*’, Osmanlı Türkçesindeki karşılığı ise ‘tahavvül’dür.²⁶ Hareket ve değişimi ifade eden bir diğer Yunanca kelime ise; hareket, kıpırtı, kımıltı ve devinim anlamlarına gelen ‘*kinesis*’tir. Bu kelimenin fiil hali ‘*kineo*’dur; çalıştırmak, itirmek, hareket ettirmek, yerinden oynatmak, bir şeyin mucidi ya da yaratıcısı olmak, hareket etmek, harekete geçirilmek, uyandırmak ve kıpırdatmak anlamlarına gelir. İngilizcede ‘change, motion, movement’ kelimelerine karşılık gelir. Latince ‘*motus*’, Osmanlı Türkçesinde ‘hareket ve faaliyet’ kelimeleri *kinesis* kelimesini karşılar.²⁷ Bir tözdeki değişme kuvvesi veya bilfiil değişmenin kendisi ve bilhassa niteliksel değişmenin kendisi için ‘*pathos*’ kavramı da kullanılır. Nitelik kategorisindeki değişme (*alloiosis*, tagayyür, başkalaşma) *pathos* olarak değişme [*metabole*] olarak tanımlanır.²⁸ Değişim bağlamında kullanılan bir başka Yunanca kelime ise ‘*genesis*’tir. Doğuş, varlığa geliş, bir karşıta geçiş ve tözsel değişme anlamlarına gelmektedir. İngilizce karşılıkları; ‘*birth, coming-into-being, passage to a contrary ve substantial change*’dir. Fiil olarak; olmak, vuku bulmak, doğmak, meydana gelmek anlamlarına gelir. Latince ‘*generatio*’; Osmanlı Türkçesinde ‘kevn, sayruret ve tekkevvün’ kelimeleri ‘*genesis*’ kavramının karşılığıdır ve bu kavram biyolojik bir süreçten daha fazlasını ifade etmektedir.²⁹ Bütün bu kelime anlamlarına bakıldığında değişimin Yunan felsefesinde (i) niteliksel değişim, farklı hale gelmek (ii) aniden birden bire döndürmek çevirmek (iii) hareket ve faaliyet, (iv) vuku bulmak, varlığa gelmek gibi anlamlar içerdiği görülmektedir. Değişim kelimesinin en yaygın

²⁵ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), “*Alloiosis*” 34.

²⁶ Peters, “*Metabole*”, 219.

²⁷ Peters, “*Kinesis*”, 191-192.

²⁸ Peters, “*Pathos*”, 284.

²⁹ Peters, “*Genesis*”, 123-124.

özelliklerinden biri onun duysal ve içsel tecrübelerimizle ilgili olmasıdır. Çokluk ve çeşitlilik de bize aynı deneyimi yaşatmaktadır.

Yaygın bir sözcük olan değişim, Yunan felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren felsefi düşünce içerisinde ciddi bir problem olarak ele alınmıştır. Değişime ilk dikkat çekenlerin Milet okuluna mensup filozoflar olduğu söylenebilir. Bu filozoflar değişimin arkasında değişmeyen tek bir zeminin yani *arkhenin* olduğunu iddia etmişlerdir. Örneğin Thales bu değişmez zemini su olarak açıklarken Anaksimandros bu zemini *apeiron*, Anaximenes ise *hava* olarak kabul etmiştir. Yunan felsefesinde değişim ve çeşitliliğin varlığı inkâr edilmezken değişim ve çeşitliliği açıklamada bu gibi farklı teoriler öne sürülmüştür.³⁰

Şimdi Yunan filozoflarındaki ilahi değişmezliğin ne olduğunu tespit etmek adına Sokrates öncesi dönemde yaşamış olan, tam anlamıyla teistik dinlerdeki Tanrı anlayışını yansıtmasa da bir “İlk İlke” anlayışına sahip olan, bu ilkeyi açıklayan ve bu ilkenin değişimle ilişkisini ortaya koymakta ön plana çıkan, Ksenophanes, Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides ve Empedokles gibi Sokrates öncesi filozofların konu ile ilgili görüşleri üzerinde duracağız.

1.1. SOKRATES ÖNCESİ FİLOZOFLARDA DEĞİŞİM VE İLK İLKE

Sokrates öncesi filozoflar, ‘değişim’ meselesi ile ciddi bir şekilde ilgilenmişlerdir. Örneğin ilk ilke olarak belirledikleri hava ve su gibi töz olarak kabul edilebilecek bu şeylerin nasıl olur da birbirine dönüşebildiği üzerine tartışmışlardır.³¹ İlk Çağ filozofları genel itibarıyla ‘ilk ilke’yi maddi yapıya sahip bir şey olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre her şeyin kendisinden doğup yine kendisine döndüğü, varlığını her daim koruyan ve bu nedenle de kendisi için oluş ve yok oluşun söz konusu olmadığı temel bir dayanak, töz vardır.³² Ancak bu tözün yani ilk ilkenin ne olduğu konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Doğa filozofları genel olarak varlığın ana nedeninin, temel öğelerden bir tanesini ‘taşıyıcı cisim’ olarak kabul edip, çokluğun

³⁰ Milik Capek, “Change”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York, London: Macmillan Publishing Co., Inc, & The Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1972), 2/75; Cevizci, “Değişme”, 4/86.

³¹ Peters, “Genesis”, 124.

³² Aristoteles, *Metafizik*, 121-122 (983b 8-20).

varlığını, bu temel ögenin yoğunlaşması ve seyrelmesiyle, başka şeylerin bu temeldeki ögeden türemesi ile açıklamışlardır.³³

Değişim ele alınırken öncelikle filozofların neleri ilke olarak kabul ettiklerine, kabul ettikleri ilkelerden hareketle değişimi ve hareketi nasıl açıkladıklarına değinilecektir. Ancak burada Sokrates öncesi filozofların hepsi değil, Tanrı, Tanrı'nın değişmezliği ve sıfatları ile ilintilendirilebilecek görüşleri beyan eden filozoflar yer alacaktır.

Yunan filozoflarının Tanrı veya Tanrısal olan ile ilgili düşüncelerini ele alırken onların Tanrı anlayışlarını kendi düşünce yapıları içerisinde anlamak ve teistik dinlerin Tanrı anlayışları ile karıştırmamak gerekir. Zira Yunan filozoflarının teistik dinlerdeki gibi bir Tanrı anlayışına sahip olmadıklarını yazdıkları eserlerden çıkarmak mümkün görünmektedir. Ancak bununla beraber bu filozofların her biri Varlık'ı anlamlandırmada bir ilk ilkenin varlığını düşünmüş, oluş ve bozuluş dünyasındaki tüm hareket ve işleyişi bu ilk ilkeye dayanarak açıklamaya çalışmışlardır. Kimileri ilk ilkeyi sabit durağan bir dayanak olarak kabul etmişken kimileri de ilkenin kendisini oluş ile eşleştirmiştir. Bu tezde ele alınacak konu ilahi değişmezlik olduğu için İlk Çağ Yunan filozoflarda ilk ilkenin özelliklerinden hareketle, bu ilk ilkenin değişim ile ilişkisinin izini sürüp nihayetinde bu düşüncelerin Plotinus'un Tanrı'nın değişmezliği düşüncesi üzerindeki etkileri incelenmeye çalışılacaktır.

1.1.1. Anaksimandros (M.Ö. 610-546)

İlk ilke hakkında fikir beyan eden filozoflardan biri Anaksimandros'tur. Ona göre ilke ve öge; birdir, sonsuzdur ve hareket edendir. Hatta *arkhe* (ilke) sözcüğünü ilk kullanan o olmuştur.³⁴ Ona göre kendisinden; bütün göklerin oluş ve bozuluş ile yinelenen, dünya ve içindekilerinin meydana geldiği *apeiron* sonsuz, sınırsız bir doğa'dır (*physis*). İlkenin hareketi ve kendisi, ebedi ve yaşlanmazdır. Şeyler, meydana geldiği sonsuz doğaya geri döneceklerdir. Anaksimandros'a göre varlığı (*ousia*), oluşu

³³ Aristoteles, *Fizik*, 21 (187a 10-15).

³⁴ *Arkhe* sözcüğünü ilk kullanan kişinin Anaksimandros olduğu Simplicios'un *Fizik Şerhi*'nde (24. 13-25) geçmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Anaksimandros, *Fragmanlar*, 55. Ayrıca bkz. Erhan Atagül, "Anaksimandros'un Metafiziği" *Dört Öge*, 14 (14 Aralık 2018): 139. Bkz: Aynı sayfanın 1. Dipnotu; Alper Bilgehan Yardımcı – Fatma Güdücü, "Arkhe ve Töz Kavramı Üzerine: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos", *Sdü Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (Aralık 2022).4, 6;

ve bozuluşu belirleyen zamandır.³⁵ Bir başka yerde ise her şeyin oluş ve bozuluşunun nedeninin *apeiron* (sonsuz) olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Kendisi ilke olduğundan ve her şey ondan çıktığından *ilkenin* başlangıcı yoktur. Bu nedenle ezelidir. Anaksimandros'a göre parçalar değişmekte ancak bütün değişmemektedir.³⁷ Oluş ve bozuluş hareket sayesinde gerçekleştiğinden hareket ebedidir. Sonsuz çoklukta dünyalar vardır ve bunlar *apeiron* sayesinde meydana gelip yok olmaktadır.³⁸ Dört öğenin birbirine dönüşümü Anaksimandros'u bu öğelerden birini dayanak yapmaktan menetmiştir. Oluşların bolca gerçekleşebilmesi için dayanak olarak temele *apeiron*'u yerleştirmiştir.³⁹

Anaksimandros'a göre oluş (*genesis*) öge değişmesine değil ebedi hareket sayesinde karşıtların birbirinden ayrılmasına dayanmaktadır.⁴⁰ Ona göre, her şeyin tohum biçimindeki kökeninin içerildiği ve kendisinden sonsuz sayıda dünyanın türediği *apeiron*, tüm şeylerin başındadır.⁴¹ Anaksimandros 'sonsuz göklerin Tanrılar olduğunu düşünmektedir.⁴² Cicero, *Tanrıların Doğası* adlı eserinde, Anaksimandros'un Tanrıları 'sonsuz dünyalar' olarak kabul ettiğini yazmaktadır. Bu da Anaksimandros'un ilk ilkesindeki sonsuzluk fikrini ortaya koymaktadır.⁴³ Anaksimandros'u burada önemli kılan şey, daha sonra felsefi olarak varlığın arkasında bir ilk ilkenin olması gerektiğini ve bunun da sonlu sınırlı bir şey yerine sonsuz olması gerektiğine varmış olmasıdır. Böylelikle Anaksimandros *apeirona* yok edilemezlik ve ölümsüzlük gibi tanrısal nitelikleri atfetmiştir.⁴⁴

1.1.2. Ksenophanes (M.Ö.570-480)

Sokrates öncesi filozoflar arasında Tanrı ya da ilahi olanın ne olduğu hakkında bazı önemli görüşler ifade etmiş olan filozoflardan biri Ksenophanes'tir. Onun ilk ilke olarak kabul ettiği şeyin ne olduğu hakkında farklı yorumlar bulunmaktadır. Kimileri

³⁵ Anaksimandros, *Fragmanlar*, 55, 57.

³⁶ Anaksimandros, *Fragmanlar*, 57.

³⁷ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 68.

³⁸ Anaksimandros, *Fragmanlar*, 61.

³⁹ Anaksimandros, *Fragmanlar*, 71.

⁴⁰ Anaksimandros, *Fragmanlar*, 73.

⁴¹ Anaksimandros, *Fragmanlar*, 75.

⁴² Anaksimandros, *Fragmanlar*, 61.

⁴³ Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 63.

⁴⁴ Hasan Yücel Başdemir, "Sokrates Öncesi Doğa Filozofları – I", *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 91.

onun ilkesinin ‘sonsuz ve hareketsiz’, kimileri ‘sınırlı ve küre’ biçiminde olduğunu söylemişlerdir. Bunlar arasında ilk ilkeyi her yönden eş kabul ettiği için bu ilkenin sınırlı ve küre biçiminde olduğu yorumu daha fazla ön plana çıkmaktadır.⁴⁵ Ayrıca Ksenophanes’e göre ilk, her şeyi akletmektedir.⁴⁶

Ksenophanes ilahi olanla ilgili hareket ve durağanlığı yok saymaktadır. Zira ona göre hareketsiz olan var olmayandır, dolayısıyla ne kendisinin bir başka şeye gitmesi ne de başka bir şeyin ona gelmesi mümkündür. Bu nedenle Tanrı hareket etmemekte ve yerinde kalmaktadır. Ancak burada hareket etmemek ile kastedilen şey, hareketin zıddı olan durağanlık değil hem hareketten hem de durağanlıktan yoksun olmaktır. Bununla birlikte Ksenophanes’e göre birden fazla olan şeylerde hareket vardır zira onlar yer değiştirmektedir.⁴⁷

Ksenophanes ne oluşu ne de bozuluşu kabul etmiştir. Ona göre âlem her daim eş/benzerdir. Çünkü oluş var olmamayı gerektirir, var olmayanın oluşması yani yokluktan çıkması, yok olanın bir şey yaratması veyahut da varolmayan etkisinde bir şeyin oluşması imkânsızdır.⁴⁸ Bu anlayışı Ksenophanes’in âlem ve Tanrı düşüncesinin şekillenmesinde ne gibi bir arka planın olduğunu göstermektedir. Ksenophanes’e göre Tanrı insana hiçbir şekilde benzemeyen küre şeklinde bir varlıktır. Tümüyle kulak, tümüyle gözdür ama soluk almamaktadır. Bütünüyle düşüncedir sonsuzdur ve akıldır.⁴⁹ Ksenophanes, Tanrı’nın her zaman görür, işitir ve akleder olduğunu, hiç hareket etmeden daima aynı yerde durduğunu; bütünüyle ezeli, zekâ ve akıl olduğunu her şeyin Tanrıyla dolu olup her yerde olduğunu düşünmektedir.⁵⁰

Theoprastos, Ksenophanes’in evreni yani varolanı ve ilkeyi bir tuttuğunu, ilkenin hareketli veya durağan, sonsuz veya sınırlı olmadığını ileri sürdüğünü söylemektedir. Ksenophanes’e göre evren Tanrı’dır. Tanrı da birdir çünkü o her şeyden güçlüdür. Eğer birden fazla Tanrı olacak olsa bir derecelenme meydana gelecek ve Tanrı her şeyden güçlü ve her şeye hâkim olan olamayacaktır. Fakat Tanrı dereceler arasında yer almaz o zaten ‘en hayırlı’ (*ariston*) ‘en güçlü’ olandır. Aynı zamanda

⁴⁵ Bu konudaki tartışma için bkz. Ksenophanes, *Fragmanlar*, 47.

⁴⁶ Ksenophanes, *Fragmanlar*, 47.

⁴⁷ Ksenophanes, *Fragmanlar*, 45.

⁴⁸ Ksenophanes, *Fragmanlar*, 49.

⁴⁹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 428.

⁵⁰ Ksenophanes, *Fragmanlar*, 27.28; Metafizik kitabının çevirmeni Ahmet Arslan, Ksenophanes’in Tanrı’yı tek kabul eden ilk kişi olduğunu ancak Bir olan Tanrı’nın doğası hakkında Ksenophanes’in herhangi bir aydınlatmada bulunmadığını söyler. bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 135. 4. Dipnot.

birden fazla Tanrı kabul edilecek olsa kimilerinde az kimilerinde çok hâkimiyet olacak ve hâkimiyet bölüşülmüş olacaktır. Fakat Tanrıların doğalarında hükmedilmemek olduğu için hâkimiyetin bölünmesi bir sorun olacak ve bu varlıklar Tanrı olamayacaktır. Birden fazla Tanrı olduğu ve bunların eşit olduğu kabul edilecek olsa, eşit olan Tanrıların birbirine her hangi bir üstünlüğü olmayacaktır. Eğer durum zaten böyleyse Tanrı'yı *bir* kabul etmek gerekecektir, aksi halde Tanrı her şeyi yapma gücüne sahip olamayacaktır. Bununla beraber *Bir*, her açıdan benzer ve eşittir. Görme ve işitme gibi tüm duylara her yerinde sahiptir. Bunlar ayrı kabul edilecek olursa her biri Tanrı parçası olan yetiler birbirine hükmeder veyahut birbirinin hâkimiyetine girebilir. Ancak bu da Tanrı için imkânsız bir şeydir.⁵¹ Her açıdan aynı olduğundan küre şeklindedir. Bu haliyle O, ne sonsuz ne de sınırlıdır. Çünkü Ksenophanes'in tasavvuruna göre sonsuzun ne başı ne sonu ne ortası ne de başka bir kısmı vardır. Çokluk söz konusu olunca şeyler birbirlerini sınırlayabileceğinden *Bir* çokluğa benzememekte, kendisini sınırlandıracak bir şeyle bağıntısı bulunmamaktadır.⁵²

Ksenophanes Tanrı'nın ezeli oluşunu, benzer şeylerin birbirinden doğamayacağı, benzemez olandan da doğamayacağı -çünkü böyle bir şey, var olmayandan bir şeyin meydana gelmesi demek olacaktır- temellendirmesiyle ilintilendirerek açıklar. Bu nedenden ötürü Tanrı ezelidir.⁵³ Tanrı'nın bilgisi konusunda ise Tanrı'nın parçalı (*kata meros*) veya tikel olarak değil, bir bütün (*katholou*) veya tümel olarak işittiğini ya da gördüğünü düşünür.⁵⁴

Theodoretos'un eserinden alıntılanan bir fragmanda Theodoretos, evrenle alakalı yukarda geçen ifadelere ek olarak Ksenophanes'in her şeyin topraktan doğduğunu söylediğini aktarır.⁵⁵ Ona göre Tanrı maddi bir şeydir ve küre biçimindedir. Ksenophanes maddi olmasına rağmen Tanrı'nın değişmez, etkilere kapalı, bir, doğa bakımından her şeyle birlikte ve akla uygun olduğu kanaatindedir.⁵⁶ Fakat Aristoteles ile ilgili başlıkta tekrar ele alacağımız üzere hareket cisimlerle alakalı bir durumdur. Aristoteles Ksenophanes'i, Tanrı'yı maddi olarak kabul etmesine

⁵¹ Simplicios, *Fizik Şerhi*, 22.26-23.14 akt. Ksenophanes, *Fragmanlar*, 45, 47.

⁵² Ksenophanes, *Fragmanlar*, 49.

⁵³ Ksenophanes, *Fragmanlar*, 47.

⁵⁴ Ksenophanes, *Fragmanlar*, 49.

⁵⁵ Theodoretos, *Yunan Hastalıklarının Tedavisi*, 4.5 akt. Ksenophanes, *Fragmanlar*, 51.

⁵⁶ Ksenophanes, *Fragmanlar*, 57.

rağmen onun hareket ettiğini kabul etmemesi nedeniyle eleştirir.⁵⁷ Hatta onu filozof olarak da zayıf gördüğü de söylenir.⁵⁸ Bunun yanında fikirleri hakkında tartışmalar olsa da ilahi olanın ezeli, bir, hareketsiz olması gibi ifadeleri ilahi değişmezlik konusunda önemlidir.

1.1.3. Herakleitos (M.Ö. 540-480)

Değişim kavramının en çok ön planda olduğu felsefi anlayışa sahip olan Sokrates öncesi filozof Herakleitos'tur. Çağdaşı Parmenides'in değişmeyi çelişkili bulduğu için inkâr etmesine karşılık kendisi değişmeyi çelişik bulmakla beraber çelişkinin yani karşıtların birliğinin, gerçekliğin özünü meydana getirdiğini düşünmektedir. Ahmet Arslan'a göre Herakleitos, kendisinden önceki filozoflarla kıyas edildiğinde onlardan farklı olarak, bir 'Tanrı kuramına' sahip olan filozoftur.⁵⁹ O, kendi zamanındaki halk dinine düşman olup insan biçimci çok Tanrı anlayışına karşıdır. Herakleitos'a göre insanlar ezeli-ebedi olan *logos*'u işittikten önce de sonra da onu anlamamaktadırlar.⁶⁰ Bu konuda Herakleitos'un düşüncelerinin anlaşılmasını zorlaştıran iki husus bulunur: Birinci husus, üslubunun kapalı ve paradoksal olması; ikincisi ise elimize ulaşan fragmanların birbirinden kopuk ve bağımsız cümlelerden oluşmasıdır. Bu nedenle onun bir mesele hakkındaki düşüncelerinin ne olduğuna hâkim olmak zorlaşmaktadır. Ayrıca Herakleitos yorumcuları genel itibarıyla Stoacılar olduğu için onların Herakleitos hakkında vermiş oldukları bilgilerin ne kadarının ona ne kadarının kendilerine ait olduklarını tespit etmek de zor olmuştur.⁶¹ Tüm bunlara rağmen Herakleitos'un ilk ilke ya da Tanrı ile ilgili bazı görüşleri hakkında bir şeyler söylenebilmiştir.

Arslan'a göre Herakleitos, Anaksimandros'un varlıkların zıtlıklar sayesinde varolduğu, en nihayetinde bu zıtlıkların *apeiron* içinde ortadan kalkacaklarına dair görüşünden etkilenmiştir.⁶² O, değişimi bir niteliğin karşısına dönüşmesi olarak

⁵⁷ Ksenophanes, *Fragmanlar*, 55.

⁵⁸ Nurdane Şimşek, "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı", *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 65-66.

⁵⁹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 1/180; Nuray Bayat Usta – İlyas Altuner, "Herakleitos Felsefesinin Temel Kavramları", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (Temmuz 2020), 97-99.

⁶⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/182.

⁶¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/185-186. Macit Gökberk Herakleitos'un, herkesin yazdığı şeyleri anlamasını istemediği için kapalı bir üslubu bilerek tercih etmiş olabileceğini düşünmektedir. Bkz: Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 23-24.

⁶² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/183.

görmektedir. Oluş, onun için bir akış halindedir ve geriye döndürülemezdir. Her ne kadar bir *arkhe* anlayışına sahip olsa da onun için bu *arkhe* değişmez bir dayanak değil aksine oluşun kendisi olup birliği temsil etmektedir.⁶³ Oluş fikrinin kendisi ile özdeşleştiği Herakleitos'un değişime yaptığı vurgu en iyi şu fragmanlarda ifadesini bulmuş gibidir: "Aynı ırmağa iki kez girilmez."⁶⁴ "Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar."⁶⁵

Herakleitos'a göre birbirinden bağımsız hatta çatışma halinde görülen şeyler esasında bir birlik teşkil etmektedir. Kendisinden önceki filozoflar gibi değişenin arkasındaki değişmeyen maddeyi, her şeyin kendisinden gelip yine kendisine döndüğü *arkheyi* yani ilk ilkeyi aramaktadır. Ona göre bu madde ateştir.⁶⁶ İlk Yunan filozofları *hilozoist düşünceye*, yani ana maddenin dışardan herhangi bir müdahaleye veya harekete ihtiyaç duymaksızın kendi kendine hareket ettiği ve dönüştüğü görüşüne sahiptiler. Herakleitos da ateş hakkında hilozoist bir düşünceye sahiptir. Ona göre ateş değişmezdir ne kadar şey yakarsa yaksın hep aynı ateştir, niceliği ve niteliği değişmemektedir. Ancak ateşin yaktıkları değişmektedir. Yanma sırasında her şey yanıp ateş olmaktadır. Ancak ateş zıtların kendisinden çıktığı değil, doğası gereği değişip zıtlaşabilecek, zıtlara evrilebilecek bir şeydir ve bu ateş fiziksel bir maddedir.⁶⁷

Herakleitos'taki ateş bir varlık olmaktan ziyade bir süreç, bir oluş-yokoluş ve bir harekettir. Varlık bir oluşturma ve zıtların çatışması varlığı meydana getiren şeydir. O oluşu kabul ettiği için çokluğu da kabul eder. Ancak bu çokluk bir ilke olarak ateşe dayandığı için aynı zamanda bir birlik de teşkil etmektedir. Yani evren hem birdir hem de çoktur. Birliği meydana getiren ve onu mümkün kılan şey, çok olan şeyin karşıtısal gerilimidir. Herakleitos bu akış içerisinde aslında iki sabit şeyi kabul ediyor gibi görünmektedir. Bunlardan biri töz olarak kabul ettiği ateşin miktarının değişmemesi diğeri ise bu değişimlerin belli bir ölçüye ve değişmeyen bir yasaya uygun olarak gerçekleşmesidir.⁶⁸ Zira bir fragmanında şöyle ifade edilmektedir: "Bütünün kendisi olan bu kozmos'u ne bir tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli

⁶³ Cevizci, "Değişme", 87.

⁶⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2019), 217.

⁶⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, 53.

⁶⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, 89.

⁶⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/188-189.

⁶⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/195; Bayat Usta- Altuner, "Herakleitos Felsefesinin Temel Kavramları", 89-93; Meral Işıldak, "Geleneğin Yansıttığı Herakleitos Portresi ve Werner Jaeger'in Yorumu", *Felsefe Dünyası* 42 (Şubat 2005), 201-203.

ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir.”⁶⁹ Fakat burada akla gelen bir başka soru bu değişmez yasanın, değişmelerin üzerinde olan, yani Tanrı gibi, bir varlık olup olmadığıdır. Ancak Herakleitos evrenin dışında olan bir Tanrı anlayışına sahip değildir. Aksine Tanrı ile evreni özdeş kabul eden bir düşünceye sahiptir. Fakat bakış açısına göre bu özdeş olan Varlık, evren veyahut da Tanrı olarak farklı isimlerle çağrılabilir. Arslan, bu durumu izah edebilmek adına bu kavramlar arasındaki ilişkiyi açıklar: Esas itibariyle Herakleitos’un düşüncesinde logos, ateş, evren ve Tanrı bir ve aynı şeylerdir ancak bunlar arasında şöyle bir ayrım yapmak mümkün olabilir: “Tanrı, evrenin ilkesi olan ateşin en saf halidir. Logos, Tanrı’nın evrende iş gören bir güç, bir yasa olmak bakımından tanımlanmış adıdır. Kısaca sözünü ettiğimiz yasa veya *logos*, evrenin içinde olan, ona içkin olan, ateşin bizzat kendisinde bulunan veya ateşin kendisi olan yasadır. ... [Bu yasa ise] zıtların savaşı ve bundan doğan uyum yasaasıdır.”⁷⁰ Fakat evrenin temelinde bulunan bu logos’un herhangi bir amacı yoktur. Tanrı veyahut logos evreni belli zamanlarda bir araya getirir ve belli zamanlarda ortadan kaldırır. Bu durum tıpkı bir çocuğun oyun oynarken oluşturduğu şeyleri daha sonra bozması gibidir. Herakleitos panteisttir. Bu nedenle oluşun hâkim olduğu evren tasavvuru içinde onun görüşüne göre, her ne kadar teist bir anlayışına sahip olmasa da, Tanrı değişmektedir diyebiliriz. Ancak bununla beraber ona göre ateş-logos varlık ilişkileri değişmemektedir. Dünya düzeni, daima var olan ölçüye göre yanıp sönen bir ateştir. Dünyanın başlangıcı olmadığı gibi onun için bir son da söz konusu değildir.⁷¹

Herakleitos bir fragmanında Tanrı hakkında şunu ifade eder: “Tanrı gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır. Ancak o (tanrı), ateşin yaktığı bir tütsüden yayılan ve herkesin kendince ad verdiği koku gibi başkalaşır”⁷² Cengiz Çakmak bu fragmanı yorumlarken Tanrı (*theos*) kelimesinin kozmosa karşılık kullanılmış olabileceğini ifade eder. Bu durumda Tanrı’nın, karşıtlardan meydana gelen kozmosun bütünlüğünü temsil ettiği sonucuna varır. Ona göre kozmos bu karşıt öğelerin çatışması ile varlığını devam ettirecektir. Kozmik düzen kendisiyle aynı kalırken karşıtların çatışması nesnelerin sürekli değişmesine neden olacaktır. Çakmak

⁶⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, 89.

⁷⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/196.

⁷¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/196-198; Bayat Usta- Altuner, “Herakleitos Felsefesinin Temel Kavramları”, 95-96.

⁷² Herakleitos, *Fragmanlar*, 165.

bunu ifade ederken tütüsyü yakan ateşin tek ve aynı olmasını bununla beraber tütüden yayılan kokuların farklılaşmasını örnek olarak gösterir.⁷³ Fragmandaki savaş metaforu dünyadaki karşıtların sürekli bir şekilde birbirine dönüşümünü ifade etmektedir. Bu karşıtlıklar farklı şekilde tezahür edip farklı biçimlerde adlandırılırsalar da bunların arkasında veya temelindeki şey Herakleitos'un Tanrı olarak isimlendirdiği şeydir. Evrendeki tüm karşıtlıklarda bu Tanrı'ya rastlanabilir. Warner Jaeger'in de ifadesiyle: "Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir"⁷⁴ fragmanı, birliğin kendisini karşıtlıklar içinde sürdürdüğünü ima etmektedir. Karşıtlıklar kısa aralıklarla birbirleri ardınca geldiklerinden ayrı şeylermiş gibi görünmektedirler. Herakleitos birliği ifade ederken "bitişiklik" ya da "bağlantı noktası" anlamına gelen '*synapsis*' ile "uyum" anlamına gelen '*harmonia*' sözcüklerini kullanmıştır.⁷⁵ 'Bitişiklik' mekânîk bir şeyi ifade ederken 'uyum' daha dinamik olan bir şeye işaret etmektedir.⁷⁶ Herakleitos'un ifadelerinden anlaşılan o ki uyum ancak birbirini iten ve çeken öğeler arasında gerçekleşmektedir.⁷⁷ Oluş ve yok oluş süreci ise karşıtların daimi bir şekilde bir birine dönüşümünden kaynaklanmaktadır. Bu durum 'aşağı ve yukarı, inen ve çıkan yol' olarak fragmanlarda ifade edilmiştir.⁷⁸ Herakleitos esas itibarıyla evreni bir Tanrı'nın meydana getirdiğini de düşünmemektedir. Ona göre evren belli ölçülere göre yanıp sönen ezeli ve ebedi olan ateştir.⁷⁹ Bu nedenle Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkabilecek olan bir değişim sorununun Herakleitos için söz konusu olmadığı sonucuna varabiliriz. Herakleitos'a göre her şey birdir, birden gelir ve birden her şey meydana gelir.⁸⁰ Bu birlik Herakleitos tarafından Parmenides'in yaptığı gibi herhangi bir değişmez varlığa sabitlenmez.⁸¹ Fakat Herakleitos ve Ksenophanes'te, ilk ilkeyi "en yüce bilgelikle ve dünyayı hareket ettiren bir akılla"⁸² donatmak söz konusudur. Ancak bununla birlikte "tanrısal yasanın içeriğini oluşturan karşıtların birliği ilkesi

⁷³ Herakleitos, *Fragmanlar*, 165.

⁷⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, 211.

⁷⁵ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 164.

⁷⁶ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 165.

⁷⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, 49.

⁷⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, 151; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 167.

⁷⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, 89.

⁸⁰ Herakleitos, *Fragmanlar*, 49, 131, 151; 131. Sayfadaki 50. fragmanda geçen 'bilgelik' kavramını Çakmak, "her şeyin bir olduğunu anlamak" olarak yorumlar.

⁸¹ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 168.

⁸² Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 171.

tarafından açık bir şekilde belirlenmiş bir zihinsel etkinlik sergileyen bir Tanrı'yla sadece Herakleitos'ta karşılaşmaktayız.”⁸³ Bu yönüyle Herakleitos'un tanrı anlayışı Ksenophanes'in tanrı anlayışından farklılaşmaktadır.

1.1.4. Parmenides (M.Ö. 515-460)

İlk Çağ filozofları arasında değişme ile ilgili en radikal ve diğerlerine göre çok daha soyut olacak şekilde ilk ilkenin değişmezliğini ve birliğini savunup çokluğu ve değişmeyi inkâr eden Parmenides olmuştur.⁸⁴ Parmenides varlığı var, yokluğu ve boşluğu da yok kabul etmiş ve Herakleitos'un aksine *oluşu* inkâr etmiş bir filozoftur. Oluş ona göre mümkün değildir.⁸⁵ Parmenides, varlık hakkındaki açıklamalarında salt olarak mantıksal akıl yürütmeye dayanmıştır.⁸⁶ Ona göre varolanın olmadığını söylemek akılsal bakımdan kavranabilecek bir şey değildir.⁸⁷

Parmenides varlığın yalnızca akılla kavranabileceğini bunun yanında duyuların varlığı olduğu gibi gösteremeyeceğini düşünmektedir. Ona göre Miletli filozoflar daha özelde Herakleitos, değişimi duyu algılarına dayanarak var kabul etmektedir. Çünkü duyu algısına göre evrende bir çokluk, değişme ve dönüşme vardır. Değişme ancak insani perspektiften kaynaklanmakta, çeşitlilik ve çokluk duyusal tanıklığa dayanmaktadır. Fakat Parmenides akla dayanarak analiz edildiğinde oluş ve değişimin çelişik bir durum ve kavram olduğunu düşünmekte, bu nedenle de değişimi, oluşu ve çokluğu reddetmektedir.⁸⁸

Oluş, değişme ve hareket, mantıksal ifadesiyle bir şeyin hem A olması hem de A olmaması demek olduğundan dolayısıyla mantıksal bir çelişki ifade ettiğinden imkânsızdır. Zira çelişik olan bu ifadelerde bir şeyin var değilken biraz sonra var olduğu, sonra var olan bir şeyin yeniden ortadan kalktığı dolayısıyla bir şeyin hem var hem yok olduğu anlamına gelen bir önermeye bizi götürmesi Parmenides açısından aklın kabul edebileceği bir durum değildir. Bu durum; var olmayanın aslında varolduğu, varolanın ise varolmadığı şeklindeki çelişik bir önermeyle bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Böyle bir önermeyi kabul etmemize neden olan şey ise bizi

⁸³ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 171.

⁸⁴ Cevizci, “Değişme”, 86.

⁸⁵ Parmenides, *Fragmanlar*, 67.

⁸⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/214.

⁸⁷ Parmenides, *Fragmanlar*, 93. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/220;

⁸⁸ Cevizci, “Değişme”, 86; G.Skirbekk- N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017), 30-31.

yanıltan duyu algımızdır. Ancak bu bilgi alma yöntemi Parmenides'e göre değersizdir. Varlığı kavramak istiyorsak kullanmamız gereken metod *a priori* düşünce biçimi yani akıl yürütmedir.⁸⁹

Parmenides varlığın var olduğu önermesini temellendirip aksini düşünmenin çelişki oluşturacağını ifade ettikten sonra varlığa dair özellikleri saymaya başlar. İşte burası bizim asıl konumuzla irtibatlı olan değişmez bir varlığın nasıl olabileceğine dair kısımdır. Ona göre varlık tek ve birdir. Varlık, varlığa gelmemiştir ve gelmeyecektir, varlıktan hiçbir an mahrum kalmamıştır, yani ezeli ve ebedi olandır. Bir başka ifade ile varlık zaman-dışıdır. Varlığa bir kaynak veya bir başlangıç aramak onun varolmayandan meydana gelmesini beklemektir. Bu ise imkânsızdır. Parmenides varlığın varolmayandan sonra meydana gelmiş olması ihtimalini değerlendirir ve bu durumda onun neden daha önce değil de daha sonra meydana geldiğini, buna sebep olanın ne olmuş olabileceğini sorgular. Ona göre varlığın ya tamamen var ya da yok olması gerekmektedir. Fakat bizler varlığın var olduğunu bilmekteyiz bu nedenle yokluğunu düşünemediğimiz gibi sonradan varlığa geldiğini de düşünemeyiz.⁹⁰

Parmenides varolan ile dolu olmayı, varolmayan ile de boşluğu kastetmektedir. Boşluğu yani varolmayanı kabul etmediği için varlık bölünebilir bir şey de olmayacaktır. Bölünemeyen varlık homojen bir bütündür ve sürekli aynı kalmaktadır. Varlıkta boşluk olmadığı için hareket etmesini veya değişmesini sağlayacak olan parçaları da yoktur. Varlık dışında bir boşluk olmadığı için onun uzayda yer değiştirmesi de söz konusu değildir. Ne iç ne de dış bir harekete sahip olan varlık tamamen hareketsizdir. Kendi kendisinde bulunarak, başlangıçsız, bitimsiz ve aynı olarak daima kendisini her taraftan kuşatan sınırların bağları içinde kendi yerinde kalır. Bununla beraber Parmenides, varlığın sonsuz olmadığını düşünür. Tam olmak ve hiçbir şeye muhtaç olmamak onu sonlu kılmıştır. Parmenides burada ayrıntı vermese de Arslan, sonsuzluğu kusur olarak görmesinin nedeninin, Parmenides açısından sonsuzluğun tamamlanmamış olmak, eksik kalmak anlamlarına geliyor olabileceğini; bu açıdan sonsuz olanın hiçbir zaman tamamlanamayacağından mükemmel olamayacağını ifade etmektedir. Bununla beraber Parmenides'in sonsuzluğu

⁸⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/224-225; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 27.

⁹⁰ Parmenides, *Fragmanlar*, 91-95; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/226-227.

belirsizlik olarak anlaması bunu bir kusur olarak kabul etmesi nedeniyle de olabileceğini ifade etmektedir.⁹¹

Parmenides de Ksenophanes gibi varlığı küre olarak kabul etmektedir.⁹² Küre; bütün yönlerden tamlığı içinde barındırmakla beraber, her yöne eşit biçimde uzanan dolayısıyla uzamı olan⁹³, ağırlığı ve büyüklüğü her yerde aynı olan geometrik bir cisimdir. Varlık'ın küre olarak kabul edilmesi onun neden sınırlı olduğu konusunu aydınlatmaktadır. Zira küre geometrik bir cisim olması nedeniyle sonsuz olduğu kabul edilebilecek bir varlık değildir. Toparlayacak olursak Parmenides'in varlığa biçtiği sıfatlar; bir, bölünmeyen, hareketsiz ve sonlu olması, bunlara ilaveten bir bütün olup aynı türden olması, zaman-dışı yani ezeli ve ebedi⁹⁴ olması, sürekli ve küre şeklinde olmasıdır.⁹⁵

Parmenides, varlık hakkında konuşurken onu açık bir şekilde Tanrı olarak adlandırmamıştır. Ona göre tek bir varlık vardır zira sayıca çok olması değişim ve harekete tabi olacağından varlığın doğası olan süreklilik ile çelişecektir. Varlık duyularımızın bize gösterdiği gibi çok ve hareketli olamaz.⁹⁶ Parmenides'in varlığı ilk dönem filozoflarının ilk ilkesine benzeyen bir kavram olarak kabul edilmiştir. Varlığa dair özellikler duyu dünyasına ait özellikler yadsınarak elde edilmiştir. Böylelikle oluş dünyasından yola çıkıp Mutlak Varlık fikrine ulaşmıştır. Bu Mutlak Varlık'ın nitelikleri ilerleyen süreçlerde defalarca yorumlanmış olsa da Jaeger'e göre bu yorumlar Parmenides'in Mutlak Varlık'ı ile Tanrı'yı özdeşleştirmede başarılı olamamıştır. Parmenides varlığa sınırlılık, hareketsizlik, bütünlük ve eksiksizlik gibi vasıflar kazandırmıştır.⁹⁷

⁹¹ Parmenides, *Fragmanlar*, 90-97; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi*, 1/228-232.

⁹² Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 149.

⁹³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/235.

⁹⁴ B8 Fragmanının 3. ve 4. satırlarında varlığın yok edilmez ve bitimsiz olduğu ifade edilmektedir. Ancak ebedilik, Parmenides'in aslında küre varlık için kabul ettiği bir sıfat değildir. Çünkü o sonsuz değil sınırlıdır.

⁹⁵ Parmenides, *Fragmanlar*, 91-95.

⁹⁶ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 135, 145-146; Muttalip Özcan, "Aristoteles'in Varlık Görüşü" *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 13 (2009). 117.

⁹⁷ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 148, 150; W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi – II Parmenides'ten Demokritos'a*, çev. Faruk Gültekin (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2019), 43

1.1.5. Empedokles (M.Ö. 494-434)

Empedokles aalğteş, hava ve su unsurlarına toprağı da ekleyerek dört ögenin hepsini birden ilk ilke olarak kabul etmiştir. Zira bu dört ögenin hepsi de varlığa gelmemekte her daim varlıklarını sürdürmektedirler. Birleşme ve ayrılma sayesinde çoğalıp azaldıklarından yalnızca bu yönleriyle oluşa tabidirler.⁹⁸ Ona göre şeylerin ayrılıp birleşmesini sağlayan ‘Dostluk/Sevgi ve Nefrettir’. Evrendeki ögeler nefretin etkisi ile birbirinden ayrılmakta dostluğun/sevginin etkisi ile birbiriyle birleşmektedir. Empedokles, kendisinden önce gelenlere göre fail nedeni ikiye bölüp tek bir hareket kaynağını değil aksine birbirine zıt olan iki hareket kaynağını tercih etmiştir. Aristoteles’e göre maddi yapıdaki dört öğeden söz eden ilk kişidir. Fakat o bunları dört öge olarak değil bir tarafa ateşi bir tarafa da hava, su, toprağı koyarak bunları da iki şeymiş gibi ele almıştır.⁹⁹

Empedokles diğer filozoflardan farklı olarak dört maddi ilkeyi kabul etmekle beraber maddi olmayan *fail nedeni* de kabul etmiştir. Kendisi varlık konusunda tıpkı Parmenides gibi düşünmekte, varlığın değişmez, ezeli-ebedi, içine nüfuz edilmez ve sürekli olduğunu belirtir. Aynı şekilde bir şeyin sonradan varlığa gelmesi veya yok olması gibi bir durumu kabul etmez. Zira bu Parmenides’in de ifade ettiği gibi imkânsız bir şeydir. O, aynı zamanda boşluğu da reddeder. Boşluk olmadığı için varlık yok olamaz. Buraya kadar Parmenides’le aynı görüşü paylaşan Empedokles oluş konusunda ise ondan farklı düşünür. O, çokluğun, oluşun, hareket ve değişmenin varlığını kabul eder. Tabi bu, yokluktan gelme ve yok olma bağlamında değil zaten varolan şeylerin çözülmesi ve yeniden bir araya gelip yeni şeyler oluşturması bağlamında kabul edilmektedir.¹⁰⁰

Parmenides’ten farklı olarak Empedokles *tek ve değişmez bir bütün olarak varlığı* ele almaz. Ona göre birden fazla ezeli-ebedi, bölünmez ve değişmez varlık vardır. Değişme, hareket ve oluş bu varlıkların çözülmeleri, birbirleriyle birleşip ayrılmalarından kaynaklanır. İlke olarak kabul ettiği unsurlar ise Tanrı isimleri ile adlandırdığı Ateş (Zeus), Hava (Hera), Su (Nestis) ve Toprak (Hades)’tır.¹⁰¹ Yukarıda

⁹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 124 (984a 8-10).

⁹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 127-129 (985a-985b).

¹⁰⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/265-266.

¹⁰¹ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi – II*, 138-140. Unsurları tanrılaştırma işi o dönemin ilk ilke’ye karşı kutsama tutumlarından kaynaklanmaktadır. Empedokles’in bu tutumu bu çerçevede değerlendirilmelidir. Nitekim buradaki Tanrı kavramı dini manada kullanılmamaktadır. Yalnızca

ifade edildiği gibi unsurların birleşip ayrılmasını sağlayan şey sevgi ve nefrettir. Ancak bunlar tinsel kuvvetler değil maddi ve cisimseldirler.¹⁰² Bir nevi “Empedokles Anaksimandros’un zıt niteliklerini almakta ve onları Parmenidesçi anlamda varlıklara dönüştürmektedir.”¹⁰³

Jaeger, Empedokles’in kendi şiirinde *Sphairos* adını verdiği bir tanrı anlayışına sahip olduğunu söyler. Bu Tanrı, Herakleitos’taki çatışmaların sonucu olarak ortaya çıkan ‘uyum’u içermektedir. Bununla beraber bu tanrı anlayışı Parmenides’in hareketsiz küre biçimindeki varlık görüşüyle de benzerlik taşımaktadır. Empedokles, Ksenophanes gibi bu Tanrı’nın insan biçiminde algılanmasına da karşıdır.¹⁰⁴ Jaeger’e göre o, dört unsurdan kaynaklı çoktanrıcı bir anlayışı *Sphairos* formunda ifade eder. Bu en yüce Tanrı dünyada hiçbir zaman tam olarak idrak edilemeyecek olmakla birlikte Ksenophanes’in tek Tanrısına da benzemektedir.¹⁰⁵

Empedokles’in ilk ilke ve Tanrı anlayışı ile birlikte özellikle değişim ve değişmezlik konuları hakkında fikir bildiren Sokrates öncesi filozofların ilk ilke arama çabaları ve bununla ilgili açıklamaları tamamlanmış oldu. Birbirinden bazı yönleriyle oldukça farklı olmalarına rağmen bu filozofların neredeyse hepsinin değişmeyen bir ilk ilke arayışı içinde oldukları söylenebilir. Öyle ki Herakleitos’ta bile ateş için bir değişmezlik ve sabitlik anlayışı olduğu görülebilir. İlahi değişmezlikle ilgili şunun görüldüğü ifade edilebilir: Evrenin ya da evrendeki oluş ve bozuluşun bir sebebi olarak, farklı yorumlanmalarına rağmen, tanrısal olarak da değerlendirilebilecek bir değişmezlik arayışı Yunan felsefesinin ilk zamanlarında başlamış olmaktadır.¹⁰⁶ Bunun daha sonraki dönemlerde felsefi olarak gelişen bir tanrı tasavvurunun ilk nüvelerini barındırdığı söylenebilir. Bu nedenle Sokrates öncesi ismi anılan

Yunan tanrılarının ezeli-ebedi varlıklar olması ve unsurların da aynı niteliklere sahip olması onların mecazi manada tanrı olarak adlandırılmasına neden olmuştur. bkz: Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/268

¹⁰² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 273.

¹⁰³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/270.

¹⁰⁴ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 1/190-191.

¹⁰⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 1/202.

¹⁰⁶ Felsefe genel olarak İlk Çağ Yunan düşüncesi ile başlatılmaktadır. Buna gerekçe olarak da dinsel düşünceden kopuş ve akıl yürüterek bilimsel bir faaliyetin başlangıcının İlk Çağ Yunan düşüncesinde başladığına dair gelişmiş olan kanaattir. Bkz: İsmail Hakkı Kumbasar, “Herakleitos ve Lao Tzu’nun Düşüncelerinin Logos ve Tao Kavramları Merkezinde Karşılaştırılması” *Felsefe Akıvi* 46 (Ocak 2017), 112. Her ne kadar bu kanaat dinden doğaya dönüşün başlamış olduğuna dair bir iddiayı içerse de aslında olan şeyin dini hüviyete sahip bazı değer ve sıfatların başka varlıklara aktarılması olduğunu söyleyebiliriz.

filozofların görüşlerine değinmemiz oldukça elzemdir. Bunun yanında bu tür bir tanrı tasavvuruna hizmet eden bir diğer isim de şüphesiz Aristoteles'tir.

1.2. ARİSTOTELES'TE DEĞİŞİM VE İLAHİ DEĞİŞMEZLİK

İlahi olanın değişmez olduğu konusunu Aristoteles'te anlayabilmek için öncelikle Aristoteles'in fiziğinde değişimin ne olduğunu anlamak gerekecektir. Aristoteles, değişim konusunu *Fizik* ve *Metafizik* adlı kitaplarında ele alır. *Fizik* kitabında geniş bir şekilde değişim konusunun unsurlarını ve değişim ile irtibatlı bazı kavramları inceler. *Metafizik* kitabında ise bu konudaki kavramlarla ilgili zaman zaman geniş açıklamalara yer vermiştir ancak değişim konusuna doğrudan temas ettiği bölümler sınırlıdır. Aristoteles bu eserlerinde değişimi hareket kavramı ile beraber işlemiştir. Kimi zaman hareket ve değişim kavramlarını ayırt etmek ve bu kavramlar ile kastedilenin ne olduğunu tam olarak tespit etmek güçleşmişse de aralarındaki bazı temel farklar ve ince ayrıntılar konunun gidişatı içerisinde yakalanabilmektedir. Aşağıda değişimin nesne ile ve zaman ile ilişkisi ele alınacaktır. Daha sonra değişimin nasıl gerçekleştiği, ilk hareket ve ilk hareket ettiricinin ne olduğu incelenerek Aristoteles'te ilahi olanın değişim ile ilişkisi belirlenmeye çalışılacaktır.

1.2.1. Değişimin Nesne ve Zaman ile İlişkisi

Aristoteles'e göre *doğa* bir hareket ve değişme ilkesidir. Hareketi bilmeden doğa da bilinemeyeceğinden hareket; 'yer', 'boşluk' ve 'zaman' kavramlarından bağımsız düşünülemez. Aristoteles 'hareket'i tüm bu özellikleriyle birlikte değişimin bir çeşidi olarak ele alır.¹⁰⁷ Ona göre hareket ancak nesnelerde gerçekleşir. Zira hareket sayesinde gerçekleşen değişim 'varlık'¹⁰⁸, 'nicelik', 'nitelik' ve 'yer' açısından değişmektedir. 'Varlık' hariç tutulacak olursa geriye kalan kategoriler de nesneye ait kategorilerdir. Bu kategorilere girmeyen bir şey, değişme nesnesi olamaz. Bunun yanı sıra bu kategorilere girmeyen nesnelerde hareket ve değişim yoktur. Bu kategorilerin her birinde değişim iki yöne doğru gerçekleşmektedir. Örneğin niteliksel değişim ak

¹⁰⁷ Aristoteles, *Fizik*, 93 (3 200b 15-20).

¹⁰⁸ Aristoteles *Fizik* kitabında 'varlığı' değişimin gerçekleştiği bir şey olarak ele almaktadır. Ancak bu kısım metafizik kitabında geçmemektedir. Metafizik kitabında değişimin olduğu kategoriler yalnızca nitelik, nicelik ve yer olarak ifade edilmektedir. Konuyla ilgili bkz: Muttalıp Özcan, "Aristoteles'in Varlık Görüşü". 113-131.

ve kara, niceliksel değişim tam ve tam olmayan, yer değiştirme kategorisi ise aşağı-yukarı veya hafif-ağır olmak üzere iki yöne doğru gerçekleşebilmektedir.¹⁰⁹

Aristoteles’e göre hareket, hareket edebilen bir nesnenin gerçekleşme durumudur. Bu da hareket ettirme yeteneğine sahip şeyler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Bu durumda hareket ettirebilme yeteneğine sahip şey olanak halinde iken, hareket ettiren şey etkinlik halindedir. Ancak etkin hale geçme de hareket edebilme yeteneğine sahip olana bağlıdır.¹¹⁰ Aristoteles’e göre hareket ile değişme bir başka cinsin içine konabilecek şeyler değillerdir. Ancak hareket belirsiz bir şey olduğundan ve ‘olanak halinde’ veya ‘etkinlik halindeki’ varlıklara konup yeri tam tespit edilemediğinden değişimin içinde zikredilmektedir.¹¹¹ Bunun yanı sıra olanaklı bir niceliğin veya etkinlik halindeki bir niceliğin hareket etmesi zorunlu değildir. *Hareket, olanaklı halden gerçeklik haline geçerken etkinlik halinde olan ama tamamlanmış olmayan varlıkta olan şeydir.* Bu nedenle onun ne olduğunu tespit etmek zordur. Ancak Aristoteles nihai olarak hareketin bir etkinlik hali olduğuna bunu görmenin g olmakla beraber olası olduğuna kanaat getirmektedir. Olanak halinde hareket edebilen şeyler hareket eder, hareketin olmadığı hale ise ‘durgunluk’ denir. Hareket ettiren, bunu temas yoluyla gerçekleştirir dolayısıyla kendisi de etkilenir. Hareket eden, bu eylemi gerçekleştirdiği zaman hareketin ilkesi olan şeyi – bu ister bir nitelik isterse de bir nicelik olsun – kendinde taşıyacaktır. Aristoteles, ‘gerçeklik halindeki insan’ın ‘olanak halinde var olan insan’dan bir insan meydana getirmesini bu duruma bir örnek olarak gösterir.¹¹²

Aristoteles’e göre hareket yok olamaz bu nedenle ebedidir. İlk değişmeden önce nasıl ki bir değişim gerekli ise son değişmeden sonra da bir değişme olmak zorunludur.¹¹³ Aristoteles’e göre harekette üç unsur zorunludur: hareket eden, hareket ettiren ve hareketi sağlayan araç.¹¹⁴ Yer değiştiren nesneler ya kendi kendilerini hareket ettirir ya da başkaları tarafından hareket ettirilirler. Kendisi kendini hareket ettiriyorsa burada başka bir unsur yoktur, hareket eden ile hareket ettiren aynıdır. Fakat

¹⁰⁹ Aristoteles, *Fizik*, 93 (3 200b-201a). Bunlara ek olarak Aristoteles varlık sayısı adedince hareket ve değişme türlerinin var olduğunu da söylemektedir. bkz. Aristoteles, *Fizik*, 95 (3 201a 5).

¹¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 101, (3 202a 5-15).

¹¹¹ “Olanak” kelimesi bilkuvve, “etkinlik” kelimesi ise bilfiil anlamında kullanılmaktadır. Metnin ilerleyen kısımlarında da bu kavramlar yer yer birbiri yerine kullanılacaktır.

¹¹² Aristoteles, *Fizik*, 99, 101 (3 201b-202a).

¹¹³ Aristoteles, *Fizik*, 343 (5 252a).

¹¹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 365 (8 256b).

bir şey başkası tarafından hareket ettiriliyorsa burada da dört çeşit hareket meydana gelir. Bunlar; itme, çekme, taşıma ve döndürmedir.¹¹⁵

Aristoteles'e göre hareket eden şey, ya kendisi açısından, ya bir şeyin parçası olarak ya da ilineksel anlamda hareket etmektedir. Değişim türleri içinde *nitelik* değiştirme; *aynı tür* içinde 'daha çok' ile 'daha az' arasında gerçekleşen değişimdir. Bu değişim ya karşıta doğru ya da karşıttan nesneye doğru olan bir değişimdir. Karşıta doğru değişim 'daha az'a doğru yani 'mutlak değişim'dir. Karşıttan nesnenin kendisine doğru olan değişim ise 'daha çok' olana değişimdir. Buna da 'belli bir biçimde değişim' denir.¹¹⁶ Aristoteles'e göre değişme karşıolumlarda¹¹⁷ gerçekleşmektedir. Karşıolumlar; karşıtlar ve çelişkiler olarak ikiye ayrılmaktadır. Karşıt tarzda olan değişimde *ara durumlar* mevcuttur fakat çelişkilerde *ara durumlar* yoktur. Ara durumlar, kesintisiz, sürekli bir şekilde değişen nesnenin en uca varmadan önce doğal olarak vardığı değişim aşamalarıdır. Kendisinde kesinti olmayan veya çok az kesinti olan nesne, sürekli hareket halindedir. Bu sürekli hareket hali kısık sestten hemen sonra yüksek sesin çıkarılması gibidir.¹¹⁸

Aristoteles'e göre harekete karşıt olan şey *bir başka hareket* veyahut *durgunluktur*. Ama bir harekete esas karşıt olan, bir başka harekettir. Bununla beraber karşıtları olmayan nesnelerde yine kendilerine doğru olan karşıt bir *değişme* meydana gelir. Örneğin “ ‘varolan’dan olan değişme ‘varolan’a doğru değişmeye karşıttır”¹¹⁹ ancak bu bir hareket değil sadece değişimdir. Bu nesnelerde var olan durgunluk değil değişmezliktir. Aristoteles burada ‘*değişmezlik*’ kavramına değinmiş olup değişmezliğin ya hiçbir şeye karşıt olmadığını ya ‘varolmayandaki’ değişmezliğe karşıt olduğunu ya da ‘yokolmaya’ karşıt olabileceği ihtimallerini dile getirir.¹²⁰ Değişme Aristoteles’in ifade ettiği üzere hareketten farklıdır.¹²¹ Buradan anlaşılan o ki; her hareket değişimdir fakat her değişme hareket değildir. Değişimin hareket dışında başka türleri de bulunmaktadır.

¹¹⁵ Aristoteles, *Fizik*, 427 (7 243a).

¹¹⁶ Aristoteles, *Fizik*, 229 (5 226a-226b).

¹¹⁷ Burada kastedilen değişimin zıtlıklarda gerçekleşmesidir.

¹¹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 231 (5 226b).

¹¹⁹ Aristoteles, *Fizik*, 247 (5 230a).

¹²⁰ Aristoteles, *Fizik*, 247 (5 230a).

¹²¹ Aristoteles, *Fizik*, 245 (5 229a 30).

Bütün bunlarla birlikte Aristoteles hareket kavramını; varlıkların olanak halinden kendilerini tamamladıkları, gerçekleştirdikleri hale geçmeleri, bir başka ifade ile bilkuvvelikten bilfiillığe geçiş yapmaları olarak tanımlar. Örneğin bir nesnenin nitelik değiştirmesi, eksilmesi veya büyümesi, oluşması veya yok olması¹²² veyahut da yer değiştirmesi, bilkuvvelikten bilfiil hale geçtiğini dolayısıyla da hareket ettiğini gösterir.¹²³ *Nesneler zıt olan şeyleri aynı anda bilfiil olarak taşıyamamaktadırlar. Ancak nesneler, bazı özellikleri hem ‘olanak/bilkuvve halinde’ hem de ‘gerçeklik/bilfiil halinde’ taşıyabilmektedirler.* Örneğin bir nesne gerçeklik halinde sıcak iken olanak halinde soğuk olabilmektedir. Bu özellikler birbirlerini etkileyebilmektedir. Bu nedenle bu özelliklerin her biri hem etkin hem de edilgidir. Yani fiziksel alanda hem hareket ettiren hem de hareket ettirilen olmaktadır. Aristoteles bu bahsi anlattığı pasajda ‘her hareket ettirenin aynı zamanda hareket ettiğine’ dair görüşü kabul etmediğini, çünkü hareket etmeden hareket ettiren bir şeyin olduğunu dile getirir. Hareketi, nesnelerin olanak/kuvvelik halinden gerçekliğe/fiili hale geçişleri olarak açıklayan Aristoteles, buna örnek olarak bronzun olanak halinde bir heykel olduğunu, salt bronz olarak bir hareket olmadığını ve bunların birbirinden farklı şeyler olduğunu izah eder.¹²⁴ Aristoteles bu konuya şöyle bir örnek daha verir; inşa edilebilir bir nesnenin etkin yani gerçekliğe çıkmış hali inşaattır veya evdir. Ancak bu nesne kendini gerçekleştirip ev olduktan sonra artık onun için ‘inşa edilebilir olan’ demek mümkün değildir. Zira o, artık kendi hareketini tamamlamıştır.¹²⁵

Aristoteles’e göre değişim ve hareketin nesneyle olan bu ilişkisinin yanında onun zamanla ilişkisi de kayda değerdir. Aristoteles’e göre her değişen ve her hareket eden şey zamanın içindedir.¹²⁶ Hareket halindeki şeyin bir ‘nesne’ örneğin ‘altın’ veya ‘insan’ olması ve bu nesnenin ‘bir yerde’ ve ‘bir zamanda’ hareket etmesi zorunludur. Hareketin gerçekleşmiş olduğu ‘çevrenin’, ‘zaman’ın ve ‘nesne’nin bir ve bölünmez olması gerekmektedir.¹²⁷

¹²² Aristoteles konun ilerleyen bölümlerinde oluş ve yok oluşu hareketin özelliklerini taşıyamaları sebebiyle hareket olarak değil yalnızca bir değişim olarak kabul edecektir.

¹²³ Aristoteles, *Fizik*, 95 (3 201a 10-15).

¹²⁴ Aristoteles, *Fizik*, 97 (3 201a).

¹²⁵ Aristoteles, *Fizik*, 99 (3 201b).

¹²⁶ Aristoteles, *Fizik*, 209 (4 222b 30); Hareket ezeli olduğundan hareketin kendisiyle ilişkili olduğu zaman ve cisim de ezelidir. Bkz. Süleyman Taşkın, “Aristoteles’te Evrenin Ezeliği Problemi”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (26 Eylül 2023) 1630.

¹²⁷ Aristoteles, *Fizik*, 237 (5 227b).

Bununla beraber değişen şeyler ya *ilineksel* anlamda ya da *mutlak* anlamda hareket etmektedirler. Örneğin eğitilmiş bir kişinin yürüdüğü mevzubahis olduğunda burada kişinin eğitilmiş olması ilineksel bir durumdur. Nesnelerdeki parçaların değişmesi, örneğin göz gibi vücut azalarının iyileşmesi ise mutlak anlamda bir değişimdir. Aristoteles'e göre bu ikisinin dışında ilineksel ve mutlak anlamda değişmeyen bir şey vardır ki Aristoteles ona *kendinde hareket eden* demektedir.¹²⁸

Hareket ettiren şeyler nesneleri ya *ilineksel anlamda parçalarını* ya da *kendinde dolaysız bir şekilde* hareket ettirir. Tüm hareketler bir şeyden bir şeydir. Harekette *üç unsur* olduğu görülmektedir. Bunlar; 'Asıl anlamda hareket eden', 'kendisine doğru hareket edilen' ve 'kendisinden hareket edilen' şeylerdir. Örneğin tahta, sıcak ve soğuk kavramları göz önüne alınacak olursa: Tahta, nesne; sıcaklık ve soğukluktan birisi kendisinden hareket edilen, öbürü ise kendisine doğru hareket edilendir. Ne 'yer' ne 'biçim' ve ne de 'nicelik' hareket etmez. Hareket, 'ilineksel manada', 'parça olarak', 'bir başkasına göre' ve de 'asıl anlamda' meydana gelmekte olup hareket, hareket eden ve hareket ettirilen nesnede etkinlik halindedir.¹²⁹

İlineksel anlamda hareket her zaman her yer yerde ve her şeyde mümkün iken 'asıl/mutlak anlamda' hareket; çelişkilerde, karşıtlarda ve karşıtların ara durumlarında meydana gelmektedir.¹³⁰ Değişme ise karşıtlar arasındaki yerlerde söz konusu. Bu değişme, karşıtların arasında olduğu için kıyaslandığı şeye göre isim almaktadır. Örneğin orta ses yüksek sesle kıyaslanınca kısık, kısık sesle kıyaslanınca yüksek ses olmaktadır. Gri renk ak ile kıyaslanınca kara, kara renk ile kıyaslanınca ak olmaktadır.¹³¹

Aristoteles'e göre 'asıl/mutlak değişme', nesnenin bizzat kendisinde/özünde gerçekleşen değişme olup değişme denilince asıl olarak kastedilen değişme türüdür. Örneğin gözün iyileşmesi dolayısıyla da bedenin iyileşmesi bu tür bir değişmedir. 'İlineksel değişme' ise nesnenin özünde değil de harici hareketlerden meydana gelen

¹²⁸ Aristoteles, *Fizik*, 217 (5 224a 15-30).

¹²⁹ Aristoteles, *Fizik*, 219 (5 224b 5-20). Aristoteles 'parça olarak ve bir başkasına göre' olarak ifade ettiği hareket türleri üzerinde çok fazla durmamış olup yalnızca örneklendirmiştir. Örneğin 'ak'ı rengin bir parçası olarak kabul etmiş ve bunu parça olarak hareket etmeye örnek göstermiştir.

¹³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 523 (11 1067b 10).

¹³¹ Aristoteles, *Fizik*, 221 (5 224b).

değişmedir. Örneğin bir müzisyenin yürümesi müzisyende harici bir değişmeye neden olduğundan ilinekseldir.¹³²

Buraya kadar anlatılanlardan ortaya şu hususların çıktığı söylenebilir. Aristoteles için hareket veya değişim öncelikle nesne ile ilişkili bir şeydir. Değişim onda nesneye ait kategorilerle ilişkilidir. Bunun yanında değişim ve hareket bir şeydeki bilkuvvelik durumuyla da doğrudan bağlantılıdır. İçinde bilkuvvelik barındıran ve bunu bilfiil hale çıkarabilecek olanlar için değişim ve hareket söz konusudur. Bu da değişimin içinde karşılımlar taşıyan şeyler için mümkün olduğu anlamına gelir. Ayrıca değişim ancak zamanda olan varolanlar için geçerlidir. Bütün bunlar ilahi olanın neden değişmediği hakkında bize bazı ipuçları vermektedir.

1.2.2. Değişim Nasıl Gerçekleşir?

Değişimin olması için bir öznenin olması gerekmektedir. Aristoteles bunu *Metafizik* eserinin on birinci kitabında şöyle ifade eder: “Nihayet varlığa gelen ve değişen şeyin taşıyıcı öznesi olan bir madde olmalıdır.”¹³³ Buradan yola çıkarak Aristoteles muhtemel değişim senaryolarını bir şeyden bir başka şeye doğru adım adım gerçekleştirecek şekilde şöyle sıralamaktadır:

- 1) **HAREKET**: Öznenen (A) → Özneye (B)
- 2) **YOKOLUŞ (corruption)**: Öznenen (A) → Özne olmayana (A')
- 3) **OLUŞ (generation)**: Özne olmayandan (A') → Özneye (A)
- 4) **DEĞİŞME**: Özne olmayandan (A') → Özne olmayana (A')¹³⁴

Şekil 1: Aristoteles'te Değişimin Türleri

Aristoteles ‘özne’ kavramı ile olumlu/pozitif bir şeyi kastetmektedir. Aristoteles'e göre burada *esas olarak* ‘değişme’ diye adlandırılabileceklerimiz arasında ilk üç madde bulunmaktadır. Zira dördüncü maddede, ‘hareket’, ‘zıt’ olan yani ‘çelişik’ veya ‘karşıt’ olan şeyler arasında gerçekleşmediğinden bu seçenekte gerçek bir değişim veya hareket söz konusu değildir. İki ve üçüncü maddeler ‘hareket’

¹³² Aristoteles, *Metafizik*, 522 (11 1067b 5).

¹³³ Aristoteles, *Metafizik*, 528 (11 1068b 10).

¹³⁴ Afra Konyalı, *İslam Felsefesinde Zaman Teorileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 11. Bu şekil, adı geçen tezden yararlanılarak hazırlanmış olup şekle bazı eklemeler yapılmıştır.

olmayıp yalnızca çelişkiler arasındaki değişimlerdir. Bu maddeler var olmayandan var olana, var olandan var olmayana doğru değişimlerdir, birincisi ‘oluş’ ikincisi ‘yok oluş’ olduğundan hareket ve sükûnetin şartlarına elverişli değildirler. Yok oluşun hareket olamamasının nedeni, mutlak manada belirli bir varlığı olmayan bir şeyin hareket edemeyeceği gerçeğidir. Oluş ise meydana gelendir. Meydana gelen de aslında var olmayandır. Var olmayan şey bir yerde veya sükûnette olamamaktadır. Hareket eden şey ise vardır ve bir yerdedir. Bu nedenle hem yok oluşun hem de oluşun hareket olması imkânsızdır. Geriye sadece birinci madde kalmaktadır. Burada görülmektedir ki hareket yalnızca özneler arasında meydana gelmektedir. Bu öznelerin özellikleri ya birbirlerine karşıt olmaları ya da karşıtlar arasındaki aracı varlıklar olmalarıdır. Bu karşıtlıklar siyah, çıplak veya dişsiz gibi olumlu kavramlardır.¹³⁵

Aristoteles varlığı; *töz, nitelik, yer, etkinlik, edilginlik, görelilik, nicelik, zaman, sahip olma* ve *durum* olmak üzere on kategoriye ayırmaktadır.¹³⁶ *Metafizik* kitabının on ikinci bölümünde Aristoteles hareketin yalnızca nicelik, nitelik ve yer kategorilerinde gerçekleştiğini söylemektedir. Ona göre tözün karşıtı olmadığı için onda hareket yoktur.¹³⁷ Zira hareket ancak karşıtları olan varlıklar arasında meydana gelebilmektedir. Hareketin olmadığı diğer kategoriler ise ‘görelilik’, ‘etkinlik’ ve ‘edilgindir’. Etkinliğin ise kendisi bir harekettir ve aynı şekilde edilgi kategorisindeki varlık da hareket halindedir. Bunlar için tekrar hareketin hareketi gibi bir şey söz konusu olamaz.¹³⁸ Nihayetinde adı geçen dört kategoride yani töz, görelilik, etkinlik ve edilginlik kategorilerinde hareket yoktur.

Bunlarla birlikte ilk hareket Aristoteles’e göre yer değiştirmedir. İlk yer değiştirme hareketi ise dairesel harekettir ve ebedidir. Yalın, mutlak ve mükemmel olduğundan düz çizgi üzerindeki hareketten öncedir. Düz çizgi üzerinde ise sonsuz sayıda yer değiştirme imkânsızdır. Bu nedenle bu hareket değiştirme biçiminde sonsuzluktan bahsedilemez. Düz çizgi üzerindeki değişimde bir başlangıç ve bir son vardır. Ancak dairesel hareketin sınırları, başlangıcı veya sonu yoktur. *O bir yandan hareket ederken bir yandan da durur çünkü aynı yeri tutar.* Aristoteles bunlarla birlikte dairesel harekette hızın sabit olmasını olası görür ancak düz çizgi üzerindeki harekette

¹³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 523-525 (11 1067b-1068a).

¹³⁶ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 29.

¹³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 525 (12 1068a 10). Bkz. 3. Dipnot.

¹³⁸ Aristoteles, *Fizik*, 225 (5 225b 10-15).

değişik hızlarda hareket etmek mümkündür. Mesela her nesne duran şeyden uzaklaştığı nisbette hızlı hareket eder. Dairesel hareketin başı ile sonu ise kendinde değil dışarıdadır.¹³⁹

Niteliksel değişim karşıta doğru bir değişim olduğundan ve bu da yer değiştirmeden bağımsız olamayacağından niteliksel değişim ‘yer değiştirme’den sonradır. Niceliksel değişim niteliksel değişim olmadan gerçekleşmeyeceği için niceliksel değişim de ilk iki değişimden sonradır. Zira niteliği değişmeyenin büyümesi yani nicelik değiştirmesi olanaksızdır. Böylelikle nihai değişim niceliksel değişim olmaktadır. Yer değiştirme hareketi olmazsa diğerlerinin de var olması olası değildir. Yer değiştirme hareketi aynı şekilde zaman bakımından ilk olmalıdır. *Ebedi nesnelere gelince ise ancak yer değiştirme açısından hareket edebilmektedirler. Ancak oluş taşıyan nesnelerde ‘yer değiştirme’ hareketlerin sonuncusudur.* Çünkü bu nesnelerde ilk gerçekleşen hareket nitelik değiştirme ve büyümedir (niceliksel değişimdir). Yer değiştirme ise tamamlanmış nesnelerin hareketidir, bunlar da ebedi nesnelerdir.¹⁴⁰ Oluş, yer değiştirmeden; nitelik değiştirme, büyüme, eksilme ve yok olma ise oluştan sonra gelir. Oluş içindeki tüm nesneler için yer değiştirme hareketi en sondur. Çünkü oluş sırasında tamamlanmamış bir organ düşünüldüğünde bu organın yer değiştirme hareketi yapamadığı görülür.¹⁴¹

Aristoteles’e göre tek, sürekli ve sonsuz bir hareketin varolması mümkündür. Bu hareketi dairesel bir hareket olarak tanımlar. Ona göre yer değiştiren nesneler *daireysel, düz* veya *ikisinin karışımı* bir şekilde hareket etmektedirler. İlk iki şekilden birinin hareketi sürekli olmadığı takdirde üçüncü şeklin de sürekli olma ihtimali yoktur. Zaten doğrusal harekete sahip olan nesnelerin sürekli hareket etmediği bariz bir durumdur.¹⁴² Dairesel devinimde ise son başlangıca bağlanır, bu nedenle bu hareket tam, mükemmel, sonsuz ve sürekli.¹⁴³

¹³⁹ Aristoteles, *Fizik*, 407-409, (8 265a-265b).

¹⁴⁰ Bu cümleden yola çıkarak Aristoteles düşüncesine göre tam ve ebedi olan Tanrı’nın yer değiştirmesinin mümkün olabileceği gibi bir sonuca varmak mümkün gibi görünmektedir. Her şeyi maddi dünya ile izah etmekte olan Aristoteles’in görüldüğü üzere hareket ve değişim konusunu izah edışı de fizik dünya temellidir. Bu nedenle Tanrı ile ilgili düşüncelerini maddi âlemden soyutlayarak anlamak pek mümkün görünmemektedir.

¹⁴¹ Aristoteles, *Fizik*, 385-387 (8 260b-261a).

¹⁴² Aristoteles, *Fizik*, 391 (8 261b 25-30).

¹⁴³ Aristoteles, *Fizik*, 405 (8 265a 25).

Aristoteles bu hareketlerin de başında ‘kendi kendini hareket ettirmekte olan nesne’ nin ‘hareket ettiren’ ve ‘hareket ettirilen’ nesnelerin ilkesi olduğunu ve onlardan önce geldiğini ileri sürer.¹⁴⁴ Bu da bizi Aristoteles’in felsefesinde hareketsiz hareket ettiriciye getirir.

1.2.3. Hareketsiz Hareket Ettirici veya İlk Hareket Ettirici

Aristoteles Tanrı’yı ‘ilk hareket ettirici’ olarak tasavvur eder.¹⁴⁵ Aristoteles’e göre evren ezeli olduğu için Tanrı yoktan var eden değil var olan üzerinde etkiye bulunan bir Tanrı’dır.¹⁴⁶ Zaten genel itibarıyla bakıldığında zaman Antik Yunan düşüncesi içerisinde madde ezeldir ve yoktan var eden bir Tanrı anlayışı bulunmamaktadır. İlk hareket ettirici kavramına Aristoteles, hareket kavramının kendisinden ulaşmaktadır. Ona göre hareket evrenin temel ilkesi olduğundan hareket varlıkla beraber vardır. Hareket dairesel ve doğrusal olmak üzere iki çeşittir ve dairesel hareket kesintisiz, sonsuz ve mükemmeldir. Varlıklar tesadüfi olarak değil bir nedene bağlı olarak hareket etmektedirler. Bu durumda kesintisiz olan bu hareketi kendinde gerçekleştiren bir şey olmalıdır. Bu şey ise ezeli-ebedi olan göktür. Ancak onu da hareket ettiren bir şey olmalıdır. Hem hareket edip hem de hareket ettirilen varlık ancak aracı bir varlık olabileceğinden ve hareket sonsuza kadar bu şekilde götürüldüğünde hiçbir açıklama sunmadığından hareket etmeyen ezeli-ebedi, madde-dışı ve uzamsız bir tözü kabul etmek gerekmektedir. O da hareket etmeksizin hareket ettiren Tanrı’dır. Onun varlığı hareket ettirmesi ise fiziki bir yolla gerçekleşmemektedir. Varlıktaki hareket, ilk hareket ettiricinin *nous* ile gerçekleşen sezgisel bir düşünce ile kendini düşünmesi sayesinde ve varlığın ereksel nedeni olması nedeniyle gerçekleşmektedir. Tanrı’nın düşünerek varlığa hareket vermesi dışında başka bir fiili bulunmamaktadır.¹⁴⁷ Şayet ilk hareket ettirici birden fazla olabilir mi diye düşünülecek olursa Aristoteles, aynı şeylerin söz konusu olduğu bir durumda sınırlı olanın tercih edilmesi gerektiğini

¹⁴⁴ Aristoteles, *Fizik*, 387-389 (8 261a-261b).

¹⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 547-551 (1071b -1072a)

¹⁴⁶ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011) 289; Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 42-43;

¹⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 553-554 (1072a 22-28); Taşkın, *Aristoteles’te Evrenin Ezeliliği Problemi*, 1635-1636; Hümeysra Özturan, “Sistematik Felsefe – II (Aristoteles), *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 188-190; Aristoteles’te hareket kavramı ve bunun Platoncu gelenek ile karşılaştırması için ayrıca bkz. Mehmet Murat Karakaya, “Sudûr Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi”, *Tetkik* 4 (2023), 232-238.

savunur.¹⁴⁸ Bu nedenle diğer her şeyin hareket ettiricisinin ‘bir’ olması yeterli ve ebedi olması zorunludur.¹⁴⁹

Aristoteles evrendeki tüm hareketleri hareketsiz olan bir ilk hareket ettiriciye dayandırıp ondan yola çıkarak da evrendeki diğer hareketleri açıklamaktadır. Bu bağlamda ‘A’ hareket etmeyen hareket ettirici kabul edildiğinde; A, B’yi B de C’yi hareket ettirmekte ve A doğrudan C’yi hareket ettirememektedir.¹⁵⁰ Aristoteles *mutlak* veya *ilineksel* anlamda değişmeyen ama başkasını hareket ettiren böyle hareketsiz bir varlığı zorunlu görmektedir.¹⁵¹ Aristoteles hareket kavramını açıklarken hareket ettirenin de hareketten etkilendiğini dile getirir. Bu durumda hareket etmeyen hareket ettiricinin ilineksel anlamda dahi bir değişime uğramaması kendi yaptığı tanımla kıyaslanınca doğru görünmemektedir.

Aristoteles’e göre ilk hareket ettiren ebedi bir şey varsa onun ilk hareket ettirdiği şey de ebedi olmak zorundadır. Şayet böyle olmazsa diğer nesneler için ‘değişme’, ‘oluş’ ve ‘yok oluştan’ bahsetmek mümkün olmaz. Burada neden bazı nesnelerin kimi zaman hareket edip de bir başka zaman durağan olduğu konusu açıklığa kavuşmaktadır. Bunun nedenini Aristoteles, sürekli devinen nesnelerin ‘ebedi olan’ ve ‘hareket etmeyen bir hareket ettirici’ tarafından devindirilmelerine bağlarken, durağan nesnelerin ise ‘hareket eden’ ve ‘değişen bir varlık’ tarafından hareket ettirilmeleriyle izah etmektedir. Aristoteles’e göre ikinci gruptaki nesneler zorunlu olarak değişmektedirler. Hareket etmeyen hareket ettirici ise mutlak olarak aynı şekil ve yerde kaldığından mutlak ve tek bir şekilde hareket ettirmektedir. Hareket ilk hareket ettirici aracılığıyla ilk, sürekli, aynı ve tek olan hareketi gerçekleştirmektedir.¹⁵²

Aristoteles’e göre ‘hareket etmeyen ilk hareket ettirici’ bir büyüklük taşıyamaz. Bir büyüklüğü olduğu takdirde bu ilk hareket ettirici ya sınırlı ya da sonsuz olmaktadır. Sonsuz büyüklüğün varolması imkânsızdır. Sınırlı olanın da sonsuz güç taşıması imkânsızdır. Bununla beraber bir şeylerin sonsuz zaman süresince sınırlı bir nesne tarafından devindirilmesi de olanaksızdır. Hâlbuki ilk hareket ettirici sonsuz bir

¹⁴⁸ Aristoteles’in bu düşüncesi Ockham’ın Usturası olarak bilinen ilkenin zeminini teşkil ediyor gibi görünmektedir.

¹⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, 377 (8 259a 10-15).

¹⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, 373 (8 258a 5-20).

¹⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, 375 (8 258b 10-15).

¹⁵² Aristoteles, *Fizik*, 381-383 (8 259b-260a).

hareketle sonsuz zaman süresince hareket ettirir. Bu nedenle ilk hareket ettirici herhangi bir büyüklük taşımaz, bölünemez ve parçası yoktur.¹⁵³ Bu da bizi tanrısal niteliklere getirir gibidir. Aristoteles'e göre hareket ve değişme nasıl ki nesnelerle, zamanla, bölünebilir olan ve kendi karşıtlıklarının olduğu şeylerle ilişkiliyse hareket etmeyen ilk hareket ettiricide durum bunun tam tersidir.

Son olarak Sokrates öncesi filozofların ve Aristoteles'in değişim ile ilgili görüşlerinin ele alındığı bu bölümde Yunan felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren evrendeki değişimin dikkat çektiği ve bu değişimin arkasında bir neden arayışı olduğu görülmektedir.



¹⁵³ Aristoteles, *Fizik*, 419 (8 267b 15-25).

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON VE PLOTİNUS'DA İLAHİ DEĞİŞMEZLİK

Birinci bölümde Sokrates öncesi filozofların ilk ilke anlayışları ve bu ilk ilkenin değişim ile ilişkisinin yanında Aristoteles'in değişim ve hareket anlayışı ve hareketsiz hareket ettirici görüşü ele alındı. Burada Plotinus'da ilahi değişmezliğin nasıl olduğunu belirleyebilmek için Yunan filozoflarından özellikle Platon'u ele almak kaçınılmazdır. Platon'un, Plotinus düşüncesine etkisi, diğer filozoflara kıyasla daha yoğun olduğundan ve Plotinus kendisini Platon yorumcusu olarak takdim ettiğinden¹⁵⁴ Platon'u diğerlerinden ayrı bir bölümde ele almayı uygun bulduk. Bu bölümde Platon düşüncesinde ilahi değişmezliğin izlerini sürdükten sonra Plotinus felsefesindeki üç hipostazlar kuramının kökenlerini arayacak, üç hipostazların yer aldığı taşma teorisini inceledikten sonra değişimin asıl mahalli olan madde ve fizik dünyasını Plotinus'un nasıl anlamlandırdığını ve değişimin aslında ne ile ilgili olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. PLATON'DA DEĞİŞİM VE İLAHİ DEĞİŞMEZLİK

Birinci bölümde Platon öncesi filozofların ilk ilke anlayışları ve bu ilk ilkenin değişim ile ilişkisi ele alınmıştı. Bu bilgilere göre Platon öncesi doğa filozoflarının ilk ilke hakkında maddi ilkeye tekabül eden bir *arkhe* anlayışı geliştirdikleri söylenebilir. Platon'da ise durum değişmiştir. Platon, doğa filozoflarının maddi ilkeye tekabül eden *arkhe* anlayışlarının yanında maddi olmayan gerçeği ve idealist bir felsefeyi gündeme getirerek oluş ve yok oluş karşısında değişmez, sabit ve bilimi yapılabilir bir gerçekliğin yani tümellerin var olduğunu göstermek istemiş, bu özelliğe sahip olan varlığı *idea* olarak tanımlamıştır. Buradan hareketle Platon varlık alanını 'maddi' ve 'maddi olmayan' olarak ikiye ayırmıştır. Gerçek olan varlık alanı madde dışı olduğundan burada bilgi verme noktasında duyular önemini yitirmekte, onu kavrayacak şeyin de tinsel olması gerekmektedir. Bu ise ruh veya ruhun en yüksek seviyesi olan akıldır, zihindir.¹⁵⁵ Tarihsel arka planı incelendiğinde ezeli-ebedi ve değişmez olarak kabul edilen idealar öncelikli olarak ahlaki normların belirlenmesi

¹⁵⁴ Plotinos, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 28 (5.1.8).

¹⁵⁵ Platon, *Devlet*, 226-229, (509a-511a); Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 2/198-212.

adına üretilmişken, daha sonraları hakiki varlık ile ilgili konularda metafizik bir bağlamda ele alınmıştır.¹⁵⁶

Diyaloglarda Platon'un idealara dair düşüncelerinin değişip geliştiğini kimi zaman da *Parmenides* diyalogunda olduğu gibi teorinin çeşitli yönlerinin eleştirildiğini görmek mümkündür. Bazı yerlerde her şeyin ideası olduğunu ifade eden Platon kimi zaman da - ideaların iyi ve Tanrısal şeyler olması nedeniyle - kıl, çamur ve pislik gibi aşağı ve bayağı olan şeylerin ideasının olamayacağını ifade etmiştir. Ahmet Arslan, Platon diyaloglarında nelerin ideaları olduğunu sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmaya göre dindarlık, adalet ve cesaret gibi erdemlere tekabül eden 'ahlaki değerler'in; bu ahlaki değerlere iyi veya güzel denmesine neden olan, iyi ve güzel ideasına tekabül eden 'estetik değerler'in; Aristocu anlamda kategoriler olarak ifade edilebilen hareket, sükûnet, hız, aynılık, başkalık, benzerlik ve benzemezlik gibi varlığın genel durumunu ifade eden 'varlığın genel cinsleri'nin; insan elinden çıkmış yatak ve masa benzeri şeylerin yani anlam itibarıyla bir çokluğa işaret eden 'doğal ve yapma şeyler'in; bir, iki, üç gibi sayıların; üçgen, kare, daire gibi şekillerin; büyük, küçük, eşit gibi 'matematiksel nesneler ve oranlar'ın ideaları vardır. Fakat bireylerin, bireysel olayların veya tek tek varlıkların ideaları yoktur. Örneğin Ahmet'in, Mehmet'in, Türk devletinin veya Fransız devletinin ideası yoktur. Fakat 'insan'ın ve 'devlet'in ideası vardır. Platon için esas olan şey ahlaki değerlerin mutlaklığı, nesnelliği ve evrensel geçerliliği olduğu için matematikçi kimliğinin de etkisiyle idealar kuramıyla özellikle savunmaya çalıştığı şey ahlaki değerler ve matematiksel nesnelerin karşılığı olan idealardır. Zira bunlarda bir sabitenin olmaması objektif bir ahlaki sisteminin olmamasına ve bilimin yapılamamasına neden olacaktır.¹⁵⁷

İdealara dair bu genel bilgilerden sonra kendisini yeni şeyler söyleyen biri olmaktan ziyade Platon'un bir yorumcusu olarak gören Plotinus'un, İlahi değişmezlik düşüncesine zemin hazırlayan unsurlar ve düşüncenin kökenleri Platon felsefesinde incelenecektir. Bu nedenle bu bölüm içerisinde Platon'un hareket ve değişim, ideaların özellikleri ve iyi ideası hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

¹⁵⁶ Karakaya, *Plotinus'un Fârâbî'ye Etkisi*, 50-51. Platon'un Tanrı anlayışı ile ilgili tartışmalar için aynı sayfanın 119. Dipnotuna bakınız. Ayrıca bkz. Behiye Bilge Budak, *Platon'da Tanrı Sorunu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 86-90.

¹⁵⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2/249-253.

2.1.1. Platon'da Değişim ve Hareket

Platon diyaloglarında değişim konusu daha çok bilgi meselesi ile irtibatlı olarak ele alınmıştır.¹⁵⁸ Platon 'bilgi' olarak adlandırılabilen bir şeyin değişmemesi gerektiğini vurgulamakta, değişen bir şeyin bilgisinin elde edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte değişimin ontolojik bağlamda ele alındığını söyleyebileceğimiz, söz konusu çalışmamızda üzerinde duracağımız konu ise *idealar teorisi* olarak sistemleştirilmiş teori bağlamında ifadesini bulmuştur. Bu teoriye göre varlığın değişmeyen sabit özleri bulunmaktadır ve evren, değişmeyen bu sabit özlere bakılarak yaratılmıştır.¹⁵⁹

Platon'a göre değişim, şeylerin ya kendisini değiştirmesi ya da başkası tarafından değiştirilmesi ile mümkündür. Bununla beraber şeyler, yapısının güçlülüğü oranında değişime karşı dirençlidir ve gücü nispetinde değişme olasılıkları azdır. Eşyalar, elbiseler işçiliklerinin güzelliği oranında; yiyecekler, bitkiler, güneş ve ruh, kendi güçleri ve sağlımlıkları oranında başka şeylerden etkilenmekte ve güçleri nispetinde dış etkenlere kapalı hale gelmektedirler.¹⁶⁰

Platon'a göre değişimin bir türü olan hareket ile; ruh, düşünce ve hayat evrensel ve mutlak varlığın merkezinde yer almaktadır. Varlıkta 'akıl, ruh ve hayat' bulunmakta olup hareketsiz olan varlıkta ise akıl bulunmamaktadır. Yani akıl sahibi olmak hareketin sebebidir. Fakat her şeyin hareket etmesi ve yer değiştirmesi de bir nevi akli varlık alanından dışlamak anlamına gelmektedir. Çünkü bu durumda sükûnet ortadan kalkmış olmakta, hiçbir hal ve tavırda sükûnet olmadığından aklın kendisine yerleşip gerçekleşebileceği bir yer olmamaktadır. Bu nedenle Platon; Bir'in ve ideaların çok olduğunu savunanların, 'bütün'ün hareketsizliği ile ilgili öne sürdükleri fikri reddetmeyi, diğer taraftan da varlığı tüm yönlerde hareket ettirenlere kulak asmamayı filozofa bir görev olarak biçer. Ona göre filozof, varlığın, bütünün hem sükûnette hem de harekette olduğunu kabul etmelidir.¹⁶¹ Yalnız burada birbirlerine karşıt olan hareket ve sükûnetin nasıl bir arada bulunabildikleri ve aynı anda gerçek olabildikleri bir problem oluşturmaktadır. Bu durum şu şekilde çözülmektedir: Hareket ve sükûnet

¹⁵⁸ Bkz. Cengiz İskender Özkan, "Timaios'ta Oluş ve Devrimin Nedenselliği ve 'Neden' Kavramının Dört Anlamı", *Felsefi Düşün*, (Ekim 2015) 170-173.

¹⁵⁹ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, 29-30 (29).

¹⁶⁰ Platon, *Devlet*, 70-71 (381a).

¹⁶¹ Eflatun, *Sofist*, 69-71.

varlığın içinde olup, varlık ise ruhta üçüncü bir şey olarak sonradan bunlara eklenmektedir. Varlık içinde olmaları nedeniyle hareket ve sükûnet var olarak adlandırılmaktadır. Fakat varlık, onların toplamı değil onlardan başka bir şeydir.¹⁶²

Platon'a göre 'varlık', 'hareket' ve 'sükûnet', cinslerin en büyüğüdür. Platon diyalektik akıl yürütmenin sonucunda 'aynılık'ı ve 'farklılık'ı da cins olarak kabul eder.¹⁶³ Hareket, bir cins olarak varlık cinsinden farklıdır. Bu nedenle hareket gerçekte yokluktur fakat varlık cinsinden pay alması nedeniyle aynı zamanda vardır. Varlık ve yokluk açısından diğer dört cins de hareket cinsinin durumu ile aynı durumda olup hepsinde yokluğun da varlığın da bir varlığı vardır. Dolayısıyla tüm cinsler yokluktan ve varlıktan pay almaktadır.¹⁶⁴

Nesnelerde sürekli bir hareket yoktur fakat nesneler hareket halinde olup oluş ve değişime tabidirler. Nesneler isimlerini de bu oluş ve hareketten almaktadırlar.¹⁶⁵ Platon hareketin altı yöne doğru olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bunlar, aşağı-yukarı, sağ-sol ve ileri-geri yönlerine doğru hareketlerdir.¹⁶⁶ Hareket konusu Platon'da kimi zaman mitolojik öğelerle izah edilmiştir.¹⁶⁷ Cisimlerin oluşumunu ise geometrik şekillerle açıklayan Platon en az tabana sahip olan şeklin en hareketli öze sahip olduğunu ifade eder.¹⁶⁸

Platon "hareket ettirici olmadan hareket eden bir nesne, yahut da hareket eden bir nesne olmadan hareket ettirenin bulunması"nı¹⁶⁹ imkansız görür. Ona göre bu

¹⁶² Eflatun, *Sofist*, 72-73.

¹⁶³ Eflatun, *Sofist*, 81-84.

¹⁶⁴ Eflatun, *Sofist*, 86-87.

¹⁶⁵ Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 65, 105.

¹⁶⁶ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, 53 (43).

¹⁶⁷ Platon *Timaios* adlı eserinde kozmoloji anlayışını anlattığı sırada Yunan kültürüyle de uyumlu olan mitolojik öğelerle bezeli bir yaratma modeli sunar. Bu modele göre cismani âlem yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir düzenle Tanrı Demiurgus'un ideaları örnek alarak kaos halindeki maddeye biçim vermesi ile varolmuştur. İdea nesnelerin varolup görünür olmasını sağlayan unsurdur. Nesneler ise sürekli değişime maruz kalan ve özütibariyle varolmayandır. İdea ve nesne arasında bulunan Tanrı ise İlk neden ve akıldır. Evreni ideaya bakarak yaratmaya başlayan Tanrı *ölümsüz tanrılar* soyunu yaratmış ve yaratma hiyerarşisinde *ölümlü insanları* yaratma işini ise ölümsüz Tanrılar gerçekleştirmişlerdir. Platon, ölümlü insanın en önemli yetisi olan gözün insana verilmiş nedenini açıklarken Tanrı'nın bu yetiyi insana verme gerekçesini insanların gökyüzündeki hareketleri izlemeleri ve böylece de değişmez hareketlerle aynı soydan meydana gelen insanın kendi öz hareketleriyle uyumu yakalayabilmesi için olduğunu ifade eder. Böylece gökyüzündeki hareketleri inceleyerek kendi payına düşeni alan insan, bir yanlış yapmamak adına Tanrı'nın değişmez hareketlerini görüp kendi hareketlerini düzenleyecektir. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, 58, (47); Gamze Kaynak, *Platon'da Tanrı ve Evrenin Oluşumu* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 80; Eyüp Çoraklı, "Platon'un Ruh (Psykhē) Anlayışı", *Felsefe Arkivi* 56 (05 Temmuz 2022), 13, 16.

¹⁶⁸ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, 74 (56).

¹⁶⁹ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, 77 (57).

unsurlar olmaksızın hareket meydana gelmez. Bununla beraber bu unsurların cinsleri de farklı olmalıdır çünkü hareketin her zaman bir cinsten bulunamayacağını düşünür. Hareketi bir cins, hareketsizliği de başka bir cins olarak kabul eder.¹⁷⁰ “Cisimlerin hiç durmadan devam edip giden hareketine sebep olan ayrı cinsten olmanın her an gerçekleşmesi, işte bugün böylece, bu yüzden sürüp gider, her zaman da böyle sürüp gidecektir.”¹⁷¹ Platon hareketin sürekliliğini farklı cinslerin varlığı ile ilişkilendirmektedir.¹⁷² Zira hareket, bir cinsten bir başka cinse doğru gerçekleşmektedir.

2.1.2. Görülen ve Kavranan Âlem Ayrımı

Platon’da değişim ve hareketin ne ile ilgili olduğu ve nasıl gerçekleştiği konusuna değindikten sonra değişimin gerçekleştiği nesneler ve gölgeler âleminin yanında bir de değişimden uzak olan idealar âlemine değinmemiz gerekmektedir. Platon, *Devlet* kitabında âlemi, ‘kavranan’ ve ‘görülen’ olarak ikiye ayırmaktadır. Yazmış olduğu diyaloglarda görülen âlem için görme yetisine ve göze büyük bir önem atfetmektedir. Fakat gözün görme yetisinin yanında onun görmesini sağlayan ışığa dolayısı ile onun kaynağı olan güneşe ihtiyaç vardır. Güneşe en yakın yeti gözdür. Görmenin kendisi görülemese de görmenin sebebi olan güneş görülebilmektedir. Güneş, ‘iyi’nin doğurduğu bir varlıktır. Platon’a göre iyi, güneşi kendisine eş olarak yaratmıştır. “Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur.”¹⁷³ Platon, iyi ve güneş arasında bir analogi kurup göz ve güneş ilişkisinden yola çıkarak kavranan dünyayı açıklamaya çalışır. Platon’a göre gece ışığında göz, nesneleri görmekte nasıl zorlanıyorsa, göz kör olmuş veyahut da keskinliğini yitirmiş gibi hissediyorsa fakat gün aydınlandığında gözün kör olmadığı anlaşıyorsa bunun gibi ruh da ‘varlığın’ ve ‘gerçekliğin’ aydınlattığı nesnelere baktığı zaman onları kavrayıp bilir ve tam bir anlayışa sahip olur. Fakat karanlıkla karışık olan, doğup ölen geçici şeylere

¹⁷⁰ Aynı yer.

¹⁷¹ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, 78 (58).

¹⁷² Tanrı’da farklı cinsler imtizaç etmez bu nedenle onda hareket yoktur diyebiliriz şayet zorlama bir yorum olarak kabul edilmeyecekse.

¹⁷³ Platon, *Devlet*, 224 (508c).

çevrildiğinde onları yarım yamalak ve bulanık görür. Bu görünüşler arasında zihni sıçramalar yapar ve akıl yürütemez hale gelir.¹⁷⁴

Platon, bir çizgi örneğinden yola çıkarak ‘kavranan’ ve ‘görülen’ dünyayı biraz daha detaylandırır. “Bölünmüş Çizgi” örneği olarak da ifade edilen bu analojinin daha iyi anlaşılabilmesi adına öncelikle bir tablo üzerinde bütüncül bir şekilde örneğin unsurlarına yer vereceğiz.¹⁷⁵

İyi İdeası		Güneş	
Kavranan Dünya		Görünür Dünya	
Düşünce Nesneleri (Noeta)		Sanı Nesneleri (Doxasta)	
Ontoloji	Formlar (İdealar) (Eidos)	Matematiksel ve Geometrik Nesneler, Kavramlar	Nesneler, Canlılar, İnsan Yapısı Şeyler
	Saf Akılla Kavrama (Noesis)	Akıl Yürütme (Dianoia)	Gölgeler, Yansımalar, İmgeler (Eikones)
Epistemoloji	Bilgi (Episteme)		İnanç (Pistis)
			Tahmin (Eikasia)
		Sanı (Doxa)	

Şekil 2: Platon’da Görünen Alem Kavranan Alem Ayrımı

Platon çizgi örneğinde, farklı uzunluklarda ortadan kesilmiş bir çizginin bir parçasını ‘görülen dünya’ öteki parçasını da ‘kavranan dünya’ olarak adlandırır. Bölünmüş çizginin sol tarafı yani kavranan dünyayı ifade eden kısmı Platon’un “Mağara Analojisi”nde mağaranın dışını, akılla kavranan idealar âlemini; görülen dünyayı ifade eden sağ kısmı ise mağaranın içini yani duyu ile algılanan fenomenler dünyasını temsil etmektedir.¹⁷⁶ Platon nesnelerin hem aydınlık hem de karanlık

¹⁷⁴ Platon, *Devlet*, 224-225 (508a-509b).

¹⁷⁵ Bu tablo Soner Soysal’ın çalışmasındaki tablonun çevrilerek kullanılmasıyla hazırlanmıştır. Bkz. Soner Soysal, “Platon’da Bilgi, Öğrenme ve Ruhun Ölümsüzlüğü”, *Sosyal ve Beşerî Bilimlerde Teori ve Araştırmalar*, (01 Ocak 2022), 157.

¹⁷⁶ Mağara Analojisi Platon felsefesinde bilgi teorisinin anahtarını veren ve insanın bu dünyadaki konumunu verip hakikate nasıl ulaşacağını anlattığı bir analogidir. Bu benzetmede yer altı mağarasında bulunan insanlar dışarıda yanan bir ateş sayesinde yine mağara dışında bulunan varlıkların önlerindeki duvara yansıyan gölgelerini görebilmektedir. Mağaradaki elleri, boyunları ve ayakları bağlı olan mahkûmlar dışarıdan gelen bir takım seslerin gördükleri gölgelerden geldiğini

derecelerine göre görülen dünyayı iki parçaya böler. Bunlardan birisi ‘yansılar’; yani gölgeler, su veya parlak yüzeylerde görülen şekiller ve bunlara benzer başka görüntülerdir. Bir tarafı yansı olarak kabul edilen çizginin diğer tarafında ise bitkiler, canlılar ve insan ürünü olan ‘nesneler’ vardır. Görülen dünya böylece kendi içinde ‘sahte’ ve ‘gerçek’ olarak ikiye ayrılmıştır. Netice itibarıyla ontolojik olarak tablo incelendiğinde varlık hiyerarşisi bakımından en üstte, mağaranın içini temsil eden duysal dünyadaki varlıkların özleri, onun altındaki kısımda ise matematiğin konu aldığı ideal varlıklar bulunmaktadır. Mağaranın içini temsil eden görülen âleme geçildiğinde birinci kısımda ideaların gölgeleri olan değişen bireysel varlıklar, ikinci kısımda ise duyu ile algılanan bireysel varlıkların parlak yüzeylerdeki yansılarının olduğu dörtlü bir varlık yapısı oluşmaktadır. Hareket ve nedensellik ilişkisi yukarıdan aşağıya doğru işlemektedir. Kavranan âlem gerçekliği temsil ederken görülen âlem gerçek âlemin bir yansısidir. Epistemolojik olarak bakıldığında, görülen dünyadaki yansılar ve kopyalar, asıllarından ne kadar kopuksa sanı ve bilgi de o düzeyde birbirinden ayrıdır. İkiye bölünmüş olan kavranan dünyasının birinci çizgisinde Ruh, görülen dünyada asıl olarak kabul edilen nesneleri bir yansı olarak ele alır bu nedenle de araştırmalarına varsayımlardan gider. Dolayısıyla ilkeye değil, sonuca götürecek olan bir yola girer. Ruh, bölünen diğer parçada ise yansılara başvurmaksızın varsayımdan ilkeye gider. Araştırmalarını sadece kavramlarla yapar.¹⁷⁷ Akıl burada diyalektik gücüyle kendiliğinden bazı şeyleri kavrar, varsayımları ilke olarak değil yalnızca bir varsayım, bir dayanak ve basamak olarak kabul eder; böylece varsayımların üstündeki ilkeye yükselir. Bu sefer elde ettiği bu ilkeden hareketle ondan çıkabilecek tüm sonuçlara dayanarak ulaşacağı son yere varır. Bu faaliyet esnasında hiçbir duyu nesnesine dayanmaz. Kavramdan kavrama geçip nihayetinde tekrar bir kavrama varır. Bu şekilde elde edilen kavram ve varlık bilgisi, varsayımlara dayalı olarak ulaşılan bilgidен daha açıktır. Bu nedenle Platon’a göre bilimsel konuları inceleyenler duyularını değil, düşüncelerini kullanmalıdırlar. Fakat bilim adamları bu konuları ilkeye ulaşmadan varsayımlara dayanarak incelediklerinden, ilkeyle

düşünmektedirler. Platon’a göre bu mahkûmlardan biri, bir şekilde mağaradan çıkacak olsa gördüğü gölgelerin gerçeklerini ve ışığın bizzat kendisi olan güneşi çok sancılı bir süreçle de olsa görecektir. Karanlık mağaranın içindeki gölgelere bedel güneşi ve güneş tarafından aydınlatılan dünyayı fark edebilecektir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 78-79.

¹⁷⁷ Platon, *Devlet*, 226-227 (509d-510b); Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 80-81.

anlaşılabilecek olan nesneleri anlayamazlar.¹⁷⁸ Platon bu örnekten hareketle düşünce/bilme biçimlerinin nasıl olduğunu, dörde bölünmüş bu çizgi örneği üzerinden, gerçekliğe yakınlık derecelerine göre sıralar: Kavranan dünyaya dair en yüksek bilme biçimi “kavrayış”, sonraki “çıkarış”; görülen dünyaya dair bilme biçimlerinden ilki “inanç” diğeri ise “sanı”dır.¹⁷⁹ Görülen bu âlem evrenin tasarımcısı tarafından tasarımcının zihnindeki ebedi fikirlere bir başka deyişle idealara yani kavranan âlemin değişmez unsurlarına göre yaratılmıştır. Bu tasarımcı sebeplerin en mükemmelidir.¹⁸⁰

2.1.3. Platon’da Değişmeyen Âlem Olarak İdealar

Platon’a göre duyulur alemdeki varlıklar zıtlarıyla beraber bulunmaktadır. Örneğin görelî olanın mutlak olanı, basitin bileşik olanı ve kusurlu olanın da mükemmel olanı gerektirmesi gibi maddî olan da maddî olmayanı gerektirmektedir.¹⁸¹ Önceki başlıkta yapılan ‘kavranan’ ve ‘görülen’ âlem ayrımında, görülen âlem maddî olana, kavranan âlem ise maddî olmaya tekabül etmektedir. Platon bu zıtlar arasında bileşik ve maddî olmayan mükemmel varlığı, felsefe tarihine katmış olduğu en özgün kavram olan ‘idea’ ile tanımlamaktadır. Bütün filozoflar evrene ve varlığa dair görüşlerini açıklarken bu açıklamalarını belli başlı teoriler üzerine bina eder ve sistemlerini öyle geliştirirler. İdealar teorisi de Platon’un, evrenin kendisinden çıktığı mutlak olan birincil hakikatin ne olduğuna dair geliştirmiş olduğu bir teoridir. Platon idealar ile evrendeki nesnelerin açıklamasını vermeyi hedef edinmektedir.¹⁸² İdealar, Herkaleitos’un değişim ilkesi ile Parmenides’in değişmezlik ilkesinin sentezi sonucunda ‘çok’ ile ‘bir’in varlığının izahında değişmeyen kısma tekabül etmektedir. Çokluk ise değişen ve gerçeklik olan ideaların gölgesi olarak vardır. Çokluğun ardındaki asıl, mutlak değişmez gerçeklik olan ve doğadaki varlıkların kendisinden pay aldığı ilk örnekler olan idealardır.¹⁸³

İdealar teorisinin genel olarak ne olduğu nasıl ki çeşitli diyaloglar incelenerek ortaya konulmuşsa bunların özelliklerinin ne olduğu da benzer bir çıkarımla tespit edilmeye çalışılmaktadır. Yalnız *Şölen* diyalogunda güzellik ideasından bahsedilirken

¹⁷⁸ Bu düşünce Platon’un tümdengelim metoduna verdiği önemin derecesini göstermektedir.

¹⁷⁹ Platon, *Devlet*, 228-229 (511).

¹⁸⁰ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, 29 (29a).

¹⁸¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 85.

¹⁸² Budak, *Platon’da Tanrı Sorunu*, 85.

¹⁸³ Sevil, *Platon’un Tanrı Anlayışı*, 31-32.

ideaların ana özelliklerine dair bazı açıklamalara değinilmiştir. Buradan hareketle söz konusu özellikleri diğer idealar için de genellemek mümkündür.¹⁸⁴ Platon, *Şölen* diyalogunda farklı karakterlerin ağzından aşka dair çeşitli tanımlamalara değindikten sonra güzel şeyleri doğru bir şekilde ve sırasıyla temaşa edenin, temaşa edilebilecek şeylerin en nihai noktasına ulaştığında, doğası gereği bir benzeri ve eşi olmayan bir ‘güzel’ ile karşılaşacağını söyler. Bu güzel, ne var olan ne yok olan, ezeli-ebedi olan kendinde çirkinlik bulundurmeyen ve güzelliği göreceli olmayan, gelişmeyen, büyümeyen, zeval bulmayan, bir beden şeklinde olmayan, ne bir söz veya bilgi ya da hayvan gibi farklı bir varlığın içinde olmayan, mekândan münezzehtir mutlak, kendisiyle yekpare, zatı ile kaim bir varlıktır. Onun dışındaki tüm güzel şeyler ondan pay almaktadır. Ancak bu şeylerde değişim, artma-azalma, var olma-yok olma gibi durumlar meydana gelirken ezeli-ebedi olan güzelde herhangi bir değişim meydana gelmemekte herhangi bir etkiye maruz kalmamaktadır. Bu nihai güzele ulaşmak, daha alt seviyedeki güzellerden hareketle basamak basamak somut güzelliklerden soyut güzelliklere doğru gerçekleşmektedir.¹⁸⁵

Platon felsefesinde idealar, kendinden belirlenmiş olan ve diğer şeylerin temeli olan konumdadır. Onların kendilerinden başka bir temeli yoktur. Mutlak ve biricik gerçekler olan idealar evrenin birincil prensipleridirler. Onlar hiçbir şeye dayanmazken diğer her şey onlara dayanmaktadır. İdealar düşünce yoluyla kavranmaktadır. Evrenseldirler, sübjektif düşünceler olmadıkları için belli bir zihne ait değildirler. Bu nedenle zaman dışıdır. Akılla kavranabilir olup değişmeyen, ezeli-ebedi ve bozulmazdır. Bu yönleriyle mükemmel ve mutlak olan idealar var olan her şeyin özü ve ilk örnekleridirler.¹⁸⁶ Duyular ve algı aracılığı ile oluş halindeki nesnelerle temas halinde olunurken, gerçek varlık olan idealar ile ruh ve akıl yürütme yoluyla temas kurulur. Varlık hep aynı kalırken oluşlar zamandan zamana değişir. Oluş halindeki tikeller değişen bir doğaya sahipken varlık veya idealar sabit ve bilginin tek nesnesi olmalarını sağlayan değişmez bir doğaya sahiptirler. İdeaların nasıl bir doğaya sahip olduğunu anlamak için nesneler ve onların resimleri arasındaki ilişkiden yola çıkılabilir. İdealar fiziksel değildirler ve bu nedenle duyular ile kavranamazlar

¹⁸⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2/255.

¹⁸⁵ Platon, *Şölen*, 144-145 (211).

¹⁸⁶ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 41 (132d); Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, 46-47 (38); Budak, *Platon'da Tanrı Sorunu*, 51; Platon, *Phaidon*, 74-75 (78c-79a).

ancak düşünceyle bilgileri elde edilir olan akledilen nesnelerdir. Her zaman ne iseler odurlar. Değişmedikleri için kendilerinde zıt özellikler barındırmazlar.¹⁸⁷ Görülen dünyada ise tikeller zıt özelliklere sahip olabilmektedir. Çünkü tikeller parçalara sahiptirler. Bu durum tikellerin değişip dönüşmelerine farklı zamanlarda zıt özelliklere sahip olmalarına neden olmaktadır.¹⁸⁸ ‘İyi, güzel ve adil’ gibi idealar ise her ne iseler o olduklarından ve örneğin ‘kötü, çirkin, haksız’ gibi karşıtı olan kavramları dışladıklarından her zaman aynı kalmakta ve değişmemektedirler.¹⁸⁹ Formlar ebedi, fiziksel dünyadan bağımsız ve çelişkisizdirler. İdeaların temel işlevi Tanrı’ya evreni tasarlaması için ideal bir model sağlamaktır.¹⁹⁰

2.1.3.1. *Parmenides* Diyaloğunda Bir’in Değişmezliği

Platon değişimi yetkin olamamanın, eksikliğin, ihtiyaç içerisinde bulunup kendi kendine yetememenin sonucu olan ve dolayısıyla duyulur âleme ait bir özellik olarak kabul eder. Bu nedenle Tanrı yetkin olduğu ve hiçbir eksikliği olmadığı için değişmezdir. *Devlet* diyaloğunda Platon’un ifade ettiği üzere, bir şeyin değişmesi iki nedene bağlıdır. Birinci ihtimal şeyin kendi kendini değiştirmesi ikinci ihtimal ise bir başkası tarafından değiştirilmesidir. Tanrı’nın kendi kendini değiştirmesi de iki şıkkı doğurur. O ya daha iyiye ya da daha kötüye doğru değişecektir. Ancak Tanrı iyi ve mükemmel varlık olduğundan daha kötüye doğru değişmesi söz konusu olmayacaktır. Benzer şekilde Tanrı zaten mükemmel ve iyi varlık olduğundan daha iyiye doğru değişmesi onda bir muhtaçlık ve eksiklik olduğu izlenimini uyandıracığından Tanrı’nın değişmesi yine söz konusu olmayacaktır. Bir başka varlığın onu değiştirme ihtimalini değerlendirecek olursak bu da kendi içinde bir başka şeye muhtaçlık manasını içerdiğinden ve Tanrı mükemmel varlık olduğundan onun başka bir şey tarafından değiştirilmesi dolayısıyla başka bir varlığın etkisi altında kalması imkânsızdır.¹⁹¹

¹⁸⁷ Eflatun, *Sofist*, 67, (248a); Saniye Vatansever, “An Interpretation of Plato’s Theory of Forms”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (24 Ekim 2018), 106-107. Aristoteles felsefesinde de değişimin zıtlar arasında gerçekleştiğini hatırlamakta fayda var. Bu bilgi değişimin anlaşılmasında önem arz etmektedir.

¹⁸⁸ Platon, *Şölen* (212a).

¹⁸⁹ Platon, *Devlet* (475d).

¹⁹⁰ Vatansever, “An Interpretation of Plato’s Theory of Forms”, 114.

¹⁹¹ Platon, *Devlet*, 70-71 (380e, 381b-c); Sevil, *Platon’un Tanrı Anlayışı*, 39-40.

Tanrı'nın neden değişmeyeceğine dair sunduğumuz bu gerekçelerin ardından bu başlıkta Platon'un, Parmenides felsefesini geliştirdiği felsefi anlayışı içerisinde Tanrı ile özdeşleştirebileceğimiz *Bir* hakkında yapılan yorumları inceleyeceğiz. Varlık metafiziğinin tartışıldığı *Parmenides* diyalogunda varlık bir diğer deyişle *Bir* hakkında yapılan yorum ve değerlendirmeler ideaların özellikleriyle aynıdır.¹⁹² 'Bir' olarak karşımıza çıkan bu kavrama ait nitelikler idealar için de geçerli olduğundan *Bir*'e ait özelliklere ve onun neden değişmeyeceğine dair yapılan gerekçelendirmeler önem arz ettiğinden bu kısmı ayrı bir başlıkta ele almayı uygun bulduk.

Parmenides diyalogunda da *Devlet* diyalogundakine benzer şekilde değişimin; şeylerin ya kendisini değiştirmesi ya da başkası tarafından değiştirilmesi ile mümkün olacağı ifade edilmektedir. Bununla beraber şeylerin, yapısının güçlülüğü oranında değişime karşı dirençli olabildikleri ve gücü nispetinde değişme olasılıklarının azalabildiği belirtilmiştir. Örneğin eşyalar, elbiseler işçiliklerinin güzelliği oranında; yiyecekler, bitkiler, güneş ve ruh, kendi güçleri ve sağlamlıkları oranında başka şeylerden etkilenebilmekte ve güçleri nispetinde dış etkenlere kapalı hale gelebilmektedirler. Buradan hareketle diyalogun devamında Tanrı'nın dış etkenlerden etkilenip değişmeyeceği ifade edilmektedir. Fakat bu sefer gündeme Tanrı'nın kendisini değiştirip değiştiremeyeceği meselesi gelmektedir. Şayet Tanrı kendisini değiştiriyorsa bu durumda iki seçenek söz konusu olacaktır. Tanrı ya daha iyiye ya da daha kötüye doğru değişecektir. Fakat Tanrı zaten olabilecek en mükemmel durumda olduğundan ve Tanrı'nın kendini daha kötüye doğru değiştirmesi söz konusu olamayacağından Tanrı değişmezdir sonucuna varılmaktadır.¹⁹³

Parmenides diyalogunda *Bir*'in, bir olması durumunda bütün (*holon*) veya parçalarının (*mere*) olamayacağı, parçası olamayacağı için başının (*arkhe*), sonunun (*teleute*) ve ortasının (*mesos*) olamayacağı bu nedenle de 'sonsuz' olması gerektiği ifade edilmektedir. Yine parçaları olamayacağı için biçiminin de olamayacağı, bununla beraber kendisinin içinde veyahut da başka bir şeyin içinde bulunamayacağı, aksi durumda hem etkin hem de edilgin bir duruma geçeceği fakat böyle bir durumun oluşması durumunda *Bir*'in bir oluşunun zarar göreceği ifade edilir. Buradan hareketle onun hiçbir yerde olamayacağı sonucuna varılır.¹⁹⁴

¹⁹² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2/256.

¹⁹³ Platon, *Devlet*, 98-100 (381).

¹⁹⁴ Platon, *Parmenides*, 21-22.

Değişim, Platon’a göre bir çeşit devinimdir.¹⁹⁵ Ancak Bir’in ne devinmesi (*kinesis*) ne de durması mümkündür. “Çünkü devinme (*kinesis*) ya yer değiştirme (*pheresthai*) ya da biçim değiştirme (*alloiosis*) yoluyla olur. Oysa Bir, biçim değiştirirse kendi kendinden başka bir şey olması gerekecek, bu durumda da artık Bir olmayacaktır.”¹⁹⁶ Yer değiştirme söz konusu olduğunda iki tür yer değiştirme mevzu bahis olur. Bir, ya kendi ekseninde döner ya da bir yerden başka bir yere gider. Kendi eksen etrafında dönmesi onun bir ortasının ve onu kendi eksen etrafında döndürecek parçalarının olmasını gerektirir. Ancak Bir için bir ortadan ve parçadan söz edilemez. Yer değiştirme de onun için söz konusu değildir zira o bir şeyin içinde değildir. Böyle bir şeyin ‘oluşması’ (*gigne-sthai*) ise olanaksızdır. Bir şeyin içinde oluşma fikri hem bir şeyin içinde hem de dışında olma fikrine neden olur. Ancak Bir, aynı anda bir şeyin içinde ve dışında olsa onun parçaları olması gerekir. Ancak Bir’in parçaları yoktur. Bu nedenle bir yerde oluşması imkânsızdır. Buradan Bir’in tüm yönlerden devinimsiz olduğu anlaşılır. Bir ne kendi içinde ne de başka şeyin içinde olmadığı için her neredeyse orada da olamaz. Bu nedenle onun hiçbir zaman aynı yerde olmadığı söylenebilir. Aynı yerde olmadığı için duran bir şey olmadığı anlaşılır. Bu nedenle ne durur ne de devinir.¹⁹⁷

Parmenides adlı diyalogda idealar hiyerarşisinin en tepesinde yer alan iyi ideasına tekabül eden Bir veya varlık hakkındaki değerlendirmelere değindik. Bir sonraki başlıkta Platon’da ‘iyi ideası’nın nasıl anlaşıldığını inceleyeceğiz.

2.1.3.2. Platon’da İyi İdeası

Platon diyaloglarında değişmez hakikatler olarak ifade edilen ideaların en nihai basamağında ‘iyi’ kavramıyla ifade edilen idea bulunmaktadır. Bu idea ilerde değineceğimiz üzere kimileri tarafından Tanrı ile eşleştirilmiş iken kimi araştırmacılar tarafından da bunun bu kadar net olmadığı ifade edilmiştir.

B. Budak, ideaların Tanrı ile ilişkisi hakkında dörtlü bir sınıflandırma yapmıştır: “1. Tanrı ile iyi **ideasının** aynı olması durumu 2. Tanrı ile iyi **ideasının** ayrı ama aynı derecede hakikat olması durumu 3. Tanrı’nın iyi ideasından üstün olması 4.

¹⁹⁵ Platon, *Parmenides*, 105 (162b).

¹⁹⁶ Platon, *Parmenides*, 22.

¹⁹⁷ Platon, *Parmenides*, 49-53.

İyi **ideasının** Tanrı'dan üstün olması"¹⁹⁸ Budak bunlar arasında en çok kabul gören görüşün, iyi ideasının Tanrı olarak kabul edildiği seçenek olduğunu söylemektedir. Böylelikle iyi ideası, bir başka deyişle Tanrı, kendi kendine yeten ve mükemmel olan ideaların, görünen dünyada tezahür edip kendilerini dünyada gerçekleştirmelerinin izahını vermektedir.¹⁹⁹ Platon diyaloglarında rastladığımız Tanrı ifadesinin iyi ideasına yani gerçek ve felsefi Tanrı'ya tekabül ettiği, Tanrılar ifadesinin ise mitolojik öğelerden alınmış olan temsili Tanrılar için kullanıldığı görüşü de bulunmaktadır. Bu mutlak Tanrı'nın ise Demiorgus'a tekabül ettiği dile getirilmektedir.²⁰⁰ Alfred Weber'e göre iyi'ye verilmiş olan sıfatlardan yola çıkarak mutlak ideanın ve diğer diyaloglarda Tanrı olduğu düşünülen Demiorgus'un bir ve aynı şey olduğu zaten açıktır. Weber bu durumu şöyle izah eder:

“Tanrı ve İde Platon'da o kadar birleşmektedirler ki, bazan Tanrı İdeden, bazan İde, her şeyin ezeli ve ebedi kaynağı olan Tanrı'dan çıkar. Eğer Tanrı, İdenin bazan aşağısında, bazan yukarısında gibi gösteriliyorsa, bizim için ortasını almaktan ve Platon'un Tanrı'sının ne İdeden aşağı, ne ona üstün olduğunu, ama onunla bir olduğunu, etkileyen, şekil veren, yaratıcı olarak düşünülen İdenin kendisi olduğunu söylemekten başka yapacak şey yoktur. Demiurgos'un ve mutlak İdenin bir ve aynı şey olduğu, zaten Platon'un İyiye ve en yüksek Varlığa verdiği sıfatlardan açıkça anlaşılmaktadır.”²⁰¹

Weber'in bu görüşlerinin yanında iyi ideası'nın Tanrı olamayacağına dair görüş belirten filozoflar da vardır. A. H. Armstrong, Platon'un Tanrı'sının iyi ideası gibi bir form değil de bir ruh olduğunu düşünmektedir.²⁰² Ancak Şamil Öçal ise Platon'un metinlerinden Tanrı'nın bir ruh olduğu görüşünün çıkarılmasının güç olduğunu, iyi ideasının kimi zaman Tanrısal özellikler ile özdeşleştirilmiş olmasına rağmen Tanrı kavramına doğrudan karşılık gelen bir kavram olmadığını dile getirerek Armstrong'un Tanrı'yı ruh olarak tanımladığı görüşünü eleştirmektedir. Öçal'a göre ruh ve iyi ideası Tanrı'nın bütün sıfatlarını kendinde taşıyan kavramlar olmamakla

¹⁹⁸ Budak, *Platon'da Tanrı Sorunu*, 86.

¹⁹⁹ Budak, *Platon'da Tanrı Sorunu*, 85-86.

²⁰⁰ Sevil, *Platon'un Tanrı Anlayışı*, 13, 23.

²⁰¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 57.

²⁰² A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, (London: Methuen & Co. Ltd. London, 1949), 39.

birlikte tanrısallığın en üst düzeyde olduğu iki varlık alanıdır.²⁰³ İyi ideasının Tanrı olamayacağını düşünen filozoflardan bir diğeri olan Étienne Gilson, *Devlet*'te iyi ideası hakkında anlatılanlardan hareketle iyi ideasının Tanrı olarak anlaşılmasının mümkün olduğunu fakat Platon'un iyi ideasına Tanrı demeyişini gerekçe göstererek Platon'un söylemediği bir şeyi iyi ideasına yakıştırmanın doğru olmayacağını ifade eder. Gilson iyi ideasının bir kişi veya ruh olmadığını yalnızca akledilir bir sebep, bir 'şey' olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁴ Demiorgus'un Tanrı olarak kabul edildiği yorumu baz alarak iyi ideasının Demiorgus ile eşleştiremeyeceğini düşünen Ernst Cassirer ise iyi ideasının ne mantıksal ne de metafiziksel düzlemde Demiorgus ile eşleştiremeyeceğini savunur. Ona göre iyi ideası nesnel bir anlamı ve hakikati olan ilk modeldir. Demiorgus iyi olmakla beraber iyyinin kendisi değildir.²⁰⁵ Özkan da bu görüşe katılarak iyi ideasını Tanrı olarak kabul etmenin Platon'un düşünceleriyle bağdaşmayacağını ifade eder.²⁰⁶

Bu tartışmaların yanında Arslan'a göre Platon'un iyi ideası ile temellendirdiği idealar anlayışı varlığın iyi, hak, doğru, anlaşılabilir ve anlamlı olma ihtimalini seçmek, bu varsayımın kabulünden yola çıkarak felsefenin, doğrunun, bilginin, ve ahlakın imkanını kabul etmek anlamına gelmektedir ki aksi bir durumda tüm bunların imkanını reddetmek sofistçe bir tutuma neden olur.²⁰⁷ Platon'da idealar, deney dünyasının varlığını olanaklı kılan zemini oluşturmaktadır. İyi ideası ise en son ereğ olarak diğer ideaların kavranmasını olanaklı kılan koşuldur. Bu ereğe ulaşmak ve iyiyi kavramak, Plotinus felsefesinde olduğu gibi mistik bir tecrübe (*ekstasis*) ile değil aritmetikten başlayarak sırasıyla geometri, astronomi, matematik ve diyalektik basamaklarından geçerek mümkün hale gelmektedir.²⁰⁸

Bölünmüş çizgi örneği ile görülen âlem ile kavranan âlem arasında ayırma yapan ve daha sonra da kavranan âlemi matematiksel akıl ve saf akıl olarak ayıran

²⁰³ Şamil Öçal "Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 71.

²⁰⁴ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 37-38.

²⁰⁵ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 97.

²⁰⁶ Özkan, "Timaios'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği", 181. İyi ideasının ve Demiorgus'un Tanrı'ya tekabül edip etmeyeceği konusundaki tartışmalar için ayrıca bkz. W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi – V Geç Dönem Platon ve Akademi*, çev. Ahmet Ergenç – İbrahim Şener (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), 254-257; Ayrıca bkz. Serdar Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 162-167.

²⁰⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2/237.

²⁰⁸ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 75; Özkan, "Timaios'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği", 175, 180.

Platon, saf akıl dünyasını iyi ideasına özdeş kılar. Bunun görülen dünyadaki karşılığı ise güneştir. Güneşe bakmak ve onu çıplak gözle izlemek nasıl mümkün değilse ve fakat fiziksel nesneler onun sayesinde görülüyorsa bunun gibi de kavranan dünyada iyi ideası görülemez, ona bakılamaz fakat onun sayesinde akılsal şeyler olan idealar kavrama yoluyla akılsal olarak görülür. “Görünen dünyada göz ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada *düşünce* ve *düşünülen şeyler* için iyi odur. Yani nesnelere *gerçekliğini*, akla da *bilme gücünü* veren, iyi ideasıdır.”²⁰⁹ Bilimin ve gerçeğin kaynağı ve konusu olan iyi ideası, onlardan ayrı olup onların çok üstündedir. Işık ve göz güneşe yakındır ama güneş değildir. Bunun gibi bilim ve gerçek, akla yakındır fakat onlar iyi’nin kendisi değildir. İyi, bir varlık değildir aksine varlıktan daha güçlü daha parlak bir şeydir. Esasında iyyinin ne olduğu da kesin olarak bilinmemektedir, iyi o denli yüksek bir şeydir ki kendisi değil ancak onun bir parçası veya bir benzeri anlatılabilmektedir.²¹⁰ Akılsal gerçekliklerin varlığı ve idealar kuramı duyuşal dünyanın açıklanması ve anlaşılması için gereken bir varsayımdır. İdeaları varsayım olmaktan çıkarıp kendisi hiçbir varsayım içermeyen bir ilkenin tespit edilmesi gerekmektedir. Görülen âlemin açıklamasını idealardan alması gibi idealar da açıklamasını iyi ideasından yani almaktadır.²¹¹

İyi ideası varlıktan, gerçekten daha parlak daha güçlü ve daha fazla bir şeydir. Arslan iyi ideasınının ‘kayıtsız-şartsız, mutlak ve açıklanmaya ihtiyacı olmadığını, “varlığın, hayatın, hakikatin, kısacası tüm gerçeğin kendisinden kaynaklandığını veya bunların ta kendisi olarak ifade edilen Tanrı olduğunu söylemektedir.”²¹² Arslan’a göre iyi ideasına dair bu anlam Plotinus tarafından kavranmış gibi görünmektedir. Plotinus kendi sistemi içerisinde gerçeğin nihai ilkesi olarak tüm akılsallığın ilkesi olan Akıl’ı değil Ruh’u ve Akıl’ı aşan mutlak, kayıtsız şartsız bir ilkeyi, ‘Bir’ olanı kabul etmektedir. Arslan, konuyu bir benzetme ile açıklar: Metre ile her şeyi ölçmek mümkün fakat metreyi metre ile ölçmek mümkün değildir. Metre mutlak olanın kabulü olup metre ile ölçüm yapılmakta fakat metre ölçülen olamamaktadır. Metrenin kendisini metre ile ölçmek kısır bir döngüye neden olacağından bu bir saçmalığı

²⁰⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2/235.

²¹⁰ Platon, *Devlet*, 219 (505a), 222 (506e), 225 (509b).

²¹¹ Sevil, *Platon’un Tanrı Anlayışı*, 22; Benzer ve daha detaylı bir açıklama için bkz. Özkan, “Timaios’ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği”, 175, 177-178.

²¹² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 2/236.

doğuracaktır. Buna benzer şekilde Plotinus da Bir hakkında konuşulmasını doğru bulmaz. Ona göre Bir tanımlanmaz ona herhangi bir şey yüklenemez. Bir, kendisi hakkında konuşulamayan herhangi bir şekilde ifade edilemeyendir. Üçüncü bölümde Plotinus'un bu teoriyi nasıl anladığına ve Bir'in değişmezliği noktasındaki fikirlerinin neler olduğuna yer verilecektir.

Bunlardan hareketle vardığımız nokta, Platon'daki iyi ideasının Tanrı olduğuna dair bir takım kanaatler bulunsada konunun ele alınış biçimine göre farklı yorumlanmaya müsait olduğudur. İyi ideası Tanrı olarak kabul edilse de edilmese de, diğer idealarından üstün ve farklı olmakla beraber onlarla ilişkili olduğu muhakkaktır. Bu farklılık iyi ideasının evrensel dinlerin Tanrı'sı ile özdeşleşip teolojinin konusu haline getirilmesine neden olmuştur. İyi ideasının Tanrı olarak kabul edildiği durumlarda diğer idealar Tanrı'nın sıfatları veya özellikleri olarak yorumlanmıştır.²¹³

Buraya kadar Sokrates öncesi filozofların Plotinus düşüncesine zemin hazırlayan felsefi görüşlerine ve ilahi değişmezlik bağlamında değerlendirebileceğimiz ilk ilke anlayışlarının ne olduğuna ve bu ilkenin değişim ile ilişkisine yer verdik. Özellikle Plotinus'un kendisini yorumcusu olarak takdim ettiği Platon'un iyi ideası ve Parmenides diyalogunda Bir olarak nitelendirdiği varlığın değişmezlik ile ilişkisi ve neden değişime uğrayamayacağına dair gerekçelerini açıklamaya gayret ettik. Bundan sonraki başlıkta Plotinus'un taşma teorisinin önemli unsurları olan hipostazların ve bu hipostazların Plotinus'dan önce hangi filozoflarda yer aldığına değinecek ve ardından üçüncü bölümde Bir, Akıl ve Ruh'tan oluşan bu üç hipostazı detaylı bir şekilde incelemeye gayret edeceğiz.

2.2. PLOTİNUS'TA ÜÇ HIPOSTAZ VE DEĞİŞİM

Filozofların çoğu kendilerinden sonraki filozofları etkiledikleri gibi pek tabi kendilerinden önceki filozoflardan da etkilenmiş, kendi felsefi sistemlerinin yapıtaşlarını kendilerinden önce serdedilmiş fikirlerden yararlanarak oluşturmuşlardır. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere Plotinus da bunu açık bir şekilde dile getirerek kendisini Platon yorumcusu olarak takdim etmiştir.²¹⁴ Plotinus'un, eserlerini ve fikirlerini üzerine bina ettiği felsefi düşüncesi nedeniyle o, Yeni-Platonculuk'un

²¹³ Sevil, *Platon'un Tanrı Anlayışı*, 36-39.

²¹⁴ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 28, (5.1.8).

kurucusu olarak kabul edilmiştir.²¹⁵ Ancak Plotinus felsefesine katkı sunan tek kişi elbette Platon olmamıştır. Platon’un yanı sıra Aristoteles, Stoacı filozoflar, Yeni-Pisagorcu Moderatus ve Numenius, Geç Dönem Platoncu filozoflardan Yahudi Philon ve Albinus gibi pek çok filozofun çeşitli konularda Plotinus felsefesine katkıları bulunmaktadır. Özellikle Plotinus’un birden çokluğun nasıl türediğini kendisi ile açıkladığı “üç hipostaz” kuramı, kendinden önceki filozofların felsefi sisteminde -bazı nüanslarla beraber- bulunmaktadır.²¹⁶ Bu filozoflar Bir, Akıl/Zeka ve Ruh kavramlarına dayalı olarak bir taşma sürecinden bahsetmiş, buradan yola çıkarak bir varlık ve kozmoloji anlayışı ortaya koymuşlardır. Tezimizin odak noktası Plotinus’un felsefesi olduğu için diğer filozofların felsefi görüşlerine detaylı bir şekilde yer vermeyecek olup yalnızca ‘üç hipostaz’ ile ilgili düşüncelerine değinip ardından sırasıyla Plotinus’un taşma/sudur anlayışına ve üç hipostazın değişim ile ilişkisine yer vereceğiz.

2.2.1. Hipostazlar Kuramının Yer Aldığı Filozoflar

Plotinus’un kurucusu olduğu Yeni-Platonculuk, İlk Çağ felsefesinin son döneminin en etkili felsefesidir. Pythagorasçı ve Platoncu felsefelerin uzun bir süreç içinde gelişiminin ve mezcedilemesinin bir ürünü olan Yeni-Platonculuk kimilerine göre Plotinus’un hocası olan Ammonios Saccas ile başlamıştır. Ammonios Saccas, Platon ve Aristoteles felsefelerine hakimiyeti yanında Hind ve İran felsefesine de vakıftır. Yazılı bir eseri olmadığı için hakkında çok az şey bilinmektedir. Öğretileri hakkında bilinenler Numenius tarafından aktarılmıştır.²¹⁷ Aktarılan bilgilere göre Ammonios Saccas tüm gerçekliğin Tanrı’dan türediğini düşünmektedir. Ona göre Tanrı üç farklı gerçekliğe sahiptir bunlar; (i) Tanrı’nın yüce gerçekliği, (ii) aracı konumdaki iyi ruhlar ve (iii) insanların ve diğer varlıkların bulunduğu en düşük düzeydeki varoluş biçimidir.²¹⁸

Doğa felsefesi olarak başlayan Yunan felsefesi, Yeni-Platonculuğa gelindiğinde bir teoloji veya Tanrı felsefesi biçimini almıştır. İlk Yunan filozofları

²¹⁵ Cahid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Temmuz 2023).

²¹⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/16-33; Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”; Ayrıca bkz. Karakaya, “Sudûr Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi”, 221-222.

²¹⁷ Henri Bergson, *Plotinus -Tanrı, Ruh ve Mit-*, çev. Adnan Akan (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 16.

²¹⁸ Giannis Stamatellos, *Plotinus and Presocratics*, ed. Anthony Preus (State University of New York Press, 2007), 4.

evrenin ana maddesini ve ana maddedeki oluş ve değişmeyi araştırmışlardır. Buna bir tepki olarak Sofistler ve Sokrates doğayla değil insan ve toplumu ilgilendiren meselelerle ilgilenmiştir. Platon ve Aristoteles, oluşan bu iki kolu birleştirerek insan ve topluma dair problemleri evrene ve Tanrı'ya dair geliştirdikleri metafizik düşünce içinde incelemişlerdir. Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan Helenistik felsefe insan merkezli bir felsefe biçimini almış, İsa'nın doğumundan sonraki süreçte ahlaka dair meselelere ek olarak ruhun kurtuluşu, ölüm sonrası hayat, Tanrı ve evren arasındaki ilişkiler gibi dini mahiyet taşıyan konular felsefenin merkezine yerleşmiştir. Stoacılığın son döneminde kendisini bariz bir şekilde hissettiren bu gelişme, Yeni-Platonculuk ve temsilcisi olan Plotinus'da zirveye ulaşmıştır. Büyük Yunan filozoflarının sonuncusu olan Plotinus, içinde yaşadığı çağın meselelerinin ve ilgilerinin bir seslendiricisi olmuştur.²¹⁹

Bahsettiğimiz sürecin çıktılarından biri olan Plotinus felsefesi, kendinden önceki pek çok filozofun felsefi anlayışını başarılı ve rasyonel bir sistem içerisinde eritebilmiştir. Bu sistemin ana omurgasını hipostazlar kuramı oluşturmaktadır. Hipostaz kelime anlamı olarak 'altta duran, töz, cevher ve gerçek varlık' anlamına gelmektedir. İngilizce karşılığı *substance*, *standing under*; Latince karşılığı *substantia*; Osmanlı Türkçesindeki karşılığı ise *uknum* ve *kavm* kelimeleridir. Bu kavram *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde, Platon'un idealarına tekabül eden bir kavram olarak açıklanmıştır. Fakat bu kavram Platon'un, Yeni-Pisagorascı yoruma dayalı olarak yukarıdan aşağı hiyerarşik bir düzende inen sayılar sistemini temele olarak geliştirmiş olduğu, hiyerarşinin en üstünde 'iyi ide'sinin yer aldığı düşüncede kendini göstermeye başlamaktadır. Hipostazlar, senkretik bir anlayışın ürünüdür. Bu teori Parmenidesçi Bir'in, Platon'un Demiorgus'u ile birleştirilip Aristotelesçi Akıl ile Platon'daki Dünya Ruh'u'nun harmanlanmış halidir. Bu Hipostazlar Albinus, Numenius ve Moderatus gibi İlk Çağ filozoflarında görünmekle birlikte bir metafizik ve ahlaki bir sistem içerisinde ele alınışı Plotinus felsefesinde gerçekleşmiştir.²²⁰

Plotinus'a göre felsefenin önemli olan tüm hakikatleri Platon tarafından ortaya atılmıştır. Bu nedenle Plotinus, yapması gereken tek şeyin bu hakikatleri açıklığa kavuşturmak olduğunu düşünmektedir. Plotinus, Platon eserlerinde yer alan ruhun

²¹⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/5-6.

²²⁰ Peters, "Hupostasis", 167-169.

bedene inişi, evrenin zaman içinde yaratılıp yaratılmadığı ve maddenin Tanrı karşısındaki konumu ile ilgili görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Plotinus bu çalışmaları içerisinde yine Platon'a dayanan meşhur kuramı 'üç hipostaz'ı ortaya atmıştır.²²¹ Platon'un idealar teorisi ile *Timaios* diyalogunda olduğu şekilde Tanrı-evren arası ilişkiler üzerine yoğunlaşmıştır. Plotinus özellikle idealar kuramının, tikellerin esas ontolojik gerçekliğe sahip olan tümellerden nasıl pay aldığını gösteren ontolojik-kozmolojik işleviyle ilgilenmiştir. Netice itibariyle Plotinus metafizik, ontolojik, kozmolojik ve psikolojik öğelerin ağır bastığı Platonik diyaloglara ağırlık vermiştir.²²² Bu diyaloglar aracılığı ile Plotinus kendine ait bir akılsallar teorisi geliştirmiş, ruhun ölümsüzlüğü ve aşk aracılığıyla akılsal dünyaya yükselişe dair öğretilerini ortaya koyma imkânını vermiştir.²²³

Plotinus, eklektik bir filozof olarak her ne kadar ağırlıklı olarak Platon felsefesine bağlı bir şekilde sistemini geliştirmişse de Aristoteles'in Nous (Akıl), madde-form, kuvve-fiil, ilk madde kavramlarını ve psikoloji anlayışının bazı unsurlarını kabul edip kendi felsefesinde kullanmıştır. Bununla beraber Aristoteles'te reddettiği bazı unsurlar da vardır. Örneğin; 'kuvve'yi Aristoteles gibi 'değişmeyi kabul etme' anlamında değil 'aktif güç' anlamında ele almıştır. Aristoteles'te reddettiği bir diğer husus ise bireysel ruhların ebedi olmadığı görüşüdür. Aristoteles'in en yüksek ilkeyi yani ilk neden olan Tanrı'yı kendi kendine düşünen bir düşünce²²⁴ olarak 'Akıl'a indirgemesi Plotinus'un kabul etmediği önemli hususlardan biridir. Zira Plotinus açısından Tanrı 'Akıl'ın kendisinden çıktığı, Akıl'ın üstünde, Bir ve iyi olandır.²²⁵

Plotinus'un kendisinden etkilendiği bir diğer anlayış ise Stoacıların evrendeki her şeyi birbirine bağlayan 'evrensel sempati' anlayışıdır.²²⁶ Fakat Plotinus, Stoacıların 'Âlem Ruhu'nu Tanrı olarak ve Ruh'u da maddi bir varlık olarak kabul etmelerine karşı çıkar. Çünkü bu görüşün, tanrısal ve ruhsal dünya arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığını düşünür. Bu, Plotinus için ontolojik olarak mükemmel ve yüksek

²²¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/15.

²²² Bunlar: *Parmenides*, *Theaitetos*, *Sofist*, *Phaidon*, *Phaidros* ve *Şölen* diyaloglarıdır. Bkz. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/16.

²²³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/16.

²²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 567 (12 1074 b 30-35).

²²⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/17.

²²⁶ Bkz. Emine Gören Bayam, "İbn Sînâ'nın Dua Anlayışı", *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (20 Nisan 2023), 159-160.

olan Tanrı'yı aşağı ve mükemmel olmayan bir şeye tabi kılmak anlamına gelmektedir.²²⁷

Plotinus üzerinde etkide bulunan bir diğer akım Yeni-Pythagorasçılıktır. İsa'dan sonraki iki yüzyıl içinde ortaya çıkan bu yeni akım, Platon, Aristoteles ve Stoacılığı telif etmeye çalışmış olup; tanrısal vahyi kabul eden, mistik unsurları içeren, sayı sembolizmini önemseyen bir akımdır. Pythagoras'ın (M.S. 570-495) temel zıtlıklar cetvelindeki Bir'i (*Monad*); 'mükemmel' ve 'iyi' olan her şeyin ve düzenin ilkesi olarak kabul eden Yeni-Pythagorasçılar Bir'i; Tanrı, Ruh ve Form ile eş kabul etmişlerdir. Diğer unsur olan İki (*Dyad*) ise maddeye tekabül etmektedir. Aralarında Tanrı'yı evrenin hem aşkın hem de içkin ilkesi olarak kabul edenler de vardır. Bu nedenle Tanrı'yı Akıl'dan üstün görenler varlık hiyerarşisinde birinci sıraya Tanrı'yı, ikinci sıraya Akıl'ı ve üçüncü sıraya da Ruh'u yerleştirirler. Bu hiyerarşi Plotinus'un varlık felsefesinin ana omurgasını oluşturmuştur. Bununla beraber Yeni-Pythagorasçılar'ın bir kısmının benimsediği ruhun ölümsüzlüğü görüşü ve 'ruhun en yüksek yetilerini kullanarak aydınlanmaya erişmesi'ni ifade eden 'temaşa' kavramı Plotinus felsefesinde önemli bir yer tutmuştur. Temaşa kavramı Plotinus'da evrilerek evrendeki tek yaratıcı eylem ve tek etkinlik manasına bürünmüştür.²²⁸

Yeni-Pythagorasçı filozoflar arasında görüşleri Plotinus'a en çok benzeyen iki filozof vardır. Bunlar Moderatus (M.S. 1. yüzyıl) ve Numenius'tur (M.S. 2. yüzyıl) Moderatus felsefesinde Plotinus felsefesinin ana hatları bulunmaktadır. Varlık felsefelerinde her şeyin üzerinde bir Bir vardır. Başlangıç ve son olması nedeniyle hareketsiz ve sükûnet halindedir. Bir'den sonra akılsal bir mahiyete sahip olan 'ikinci Bir' gelir. İkinci Bir bölünmez idealara yani akla ve forma tekabül etmektedir. İkinci Bir'den sonra ilk iki Bir'den pay alan ve Ruh'a tekabül eden 'üçüncü Bir' gelir. Üçüncü Bir fiziksel bir yapıdadır. Bunu ise duyusal dünya izler. Duyusal dünya Bir ve ikinci Bir'den pay almamaktadır. Ancak Bir ve İdealara tekabül eden ikinci Bir duyusal âlemdeki maddi varlıklara yansımakta böylece kosmos meydana gelmektedir. Madde ise her türlü akılsallıktan ve orandan yoksun olan saf bir niceliktir. Ancak şekil, form, biçim, ayırım vb. alma kabiliyetindedir. Moderatus'un tanımladığı madde, Platon'un 'boş kap' ve 'uzam', Pythagoras'ın 'dağılma' ve 'yoksunluk' olarak

²²⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/17-18.

²²⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/21; Aydoğan, "Plotinus Felsefesinde Sudur", 133.

adlandırdığı şeydir. Bu haliyle bu şema Plotinus felsefesindeki üç hipostaz ve duyusal dünya anlatımı ile büyük benzerlik göstermektedir. Ancak bununla beraber Moderatus'un varlık felsefesinde varlığın Bir'den sudur etmesinden ziyade 'ilk varlık'ta bir çatlama (*fissure*) meydana gelmesi sonucu varlığın ortaya çıkışı söz konusudur. Bu varoluş biçiminde ilk ilke iki zıt parçaya bölünmektedir. Burada taşmanın aksine bir durum gerçekleşmektedir. Çünkü taşma teorisinde Bir'de herhangi bir değişim olmaksızın varlık taşarken Moderatus'un öğretisi ilk ilkede bir değişimi gerekli kılmaktadır. Çünkü varlıkların Bir'den çıkışı onun iki zıt parçaya bölünebilir olmasıyla mümkün olmaktadır.²²⁹

Yeni-Pythagorasçı olan ikinci önemli isim Numenius'tur. O, doğu hikmetini, Platon ve Pythagoras felsefesini mezcetmek istemiş, Eski Ahit'e ilgi duymuştur. Bu nedenle felsefe ve din arasında uzlaşma yapan ilk kişilerden olduğu kabul edilmiştir. Numenius'un varlık hiyerarşisinin başında İlk Akıl, Varlık ve İyi olarak tanımladığı en yüksek Tanrı vardır. İlk Akıl; değişmez, iyi, basit, sonsuz ve aşkındır. Onun yanında idealara tekabül eden ikinci bir akıl, Demiorgus olarak isimlendirdiği ikinci bir Tanrı vardır. İkinci Tanrı'nın bir yandan İlk Akıl'ı ya da akılsalları temaşa eden ve diğer yanıyla da akılsallara bakarak görünen dünyayı yaratan ikili bir tabiatı vardır. Bir, 'varlık' alanını yani akli âlemi yönetirken Demiorgus 'oluş' alanıyla ilgilenmektedir. İlk Akıl'ın yaratma ile ilişkisi yokken Demiorgus'un yönettiği oluş âlemine gösterdiği aşırı dikkatten ötürü ona düşme tehlikesi bulunmaktadır.²³⁰ Numenius, İlk Akıl olan Tanrı'yı tüm varlığın üzerinde tanımlamaktadır. Bu tanım Numenius ile Plotinus düşüncesini benzer kılsa da Tanrı'yı, Akıl olarak kabul etmesi Plotinus'un karşı çıktığı bir konu olmuştur. İkinci Akıl'ın duyusal dünyadan sorumlu olarak ona aşırı ilgi göstermesi nedeniyle ona düşme tehlikesi içinde bulunması ise Plotinus'un karşı çıktığı bir diğer husustur. Çünkü ona göre duyusal dünyayı idealara ve akılsallara bakarak meydana getiren, Akıl'ın altında yer alan Ruh'tur. Numenius, Ruh ve Akıl arasında bir ayırım yapmayarak bunları Demiorgus'un iki yönüne indirgemıştır. Plotinus'un karşı çıktığı husus budur. Duyusal dünyaya düşme tehlikesi olan Plotinus'a göre Ruh'tur Akıl değildir. Numenius'un Plotinus'a etki eden görüşlerinden biri de ikinci Tanrı'nın âlemi var ederken kendisinde hiçbir eksikliğin olmadığına dair

²²⁹ Karakaya, *Plotinus'un Fârâbî'ye Etkisi*, 80-81, 83; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/22-23.

²³⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/23; Ayrıca bkz. Aydoğan, "Plotinus Felsefesinde Sudur", 133. Dipnot 49.

görüştür. Bunu izah etmek üzere Numenius bilgisini öğrencisine aktaran bir öğretmeni ve bir meşaleyi örnek olarak verir. Bilgisini aktaran öğretmen kendi bilgisinden bir şey kaybetmediği gibi meşale de etrafındaki cisimleri aydınlatırken kendi aydınlığından bir şey kaybetmemektedir. Plotinus benzer şekilde Bir'in taşmasını güneş örneği üzerinden vermektedir. Bir taşarak varlıkları meydana getirdiğinde onun tözünde herhangi bir eksilme meydana gelmemektedir.²³¹ Numenius felsefesinde Tanrı hareketsiz, sabit ve basittir. Bunun nedeni Tanrı'nın yalnızca akli alanla irtibatla olmasıdır. İkinci Tanrı ise hareketlidir. Bunun nedeni akli alanla irtibatının olmasının yanında aynı zamanda duyulur alanla da ilişki içerisinde olmasıdır. Plotinus felsefesinde İkinci Tanrı'ya tekabül eden Akıl ise yalnızca akli alanla ilişki içerisinde olup hareketsizdir. İkinci Tanrı, Plotinus felsefesindeki Ruh konumundadır. Çünkü Ruh; akletmesi yönüyle akli âlemle, evreni inşa etme ve yönetme yönüyle duyulur âlemle ilişki içindedir. Bu da Ruh'u hareketli kılmaktadır. Numenius'ta İlk Akıl olan Tanrı hareketli değildir ancak statik de değildir. Doğal hareketi (*innate motion*) içeren bir hareketsizlik içindedir. Bu durum Plotinus felsefesinde 'apostatis' kavramı olarak geçmektedir. Plotinus'da da Tanrı hem sakin hem de hareketli olma kudretine sahiptir. Yani Tanrı hareketin ve sükunetin kaynağıdır. Hareket bir gayeyi gerektirdiğinden Bir'deki hareket Akıl'a ve diğer türeyen varlıklardaki harekete kaynaklık etmesi yönüyledir. Bilfiil hareket halinde olan ise Akıl'dır.²³²

Plotinus düşüncesinin uzantılarını bulduğumuz bir diğer düşünür Yahudi Philon'dur (M.Ö 25-M.S. 50). Yahudi Philon kendi felsefi anlayışında Eski Ahit'i ve Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmıştır.²³³ Ona göre Tanrı, Eski Ahitte ifade edildiği üzere aşkın ve zati bir varlıktır. Bununla beraber Platon'un ve Pythagorasçıların ifade ettikleri üzere Tanrı, madde-dışı, saf, kendine yeten bir akıl ve hareketsiz olan Bir'dir. İyi ve cömert olan bu Tanrı kendi kendine yeten, sonsuz ve değişmez olandır. Evren kendi varlığını Tanrı'nın bu iyiliğine ve cömertliğine borçludur. Tanrı iradesiyle, biçimsiz maddeye kendi Akıl'ını empoze ederek ona akıl ve düzen kazandırmıştır. Akıl ve düzen kazandırma fiziksel değil akılsal ve entelektüel

²³¹ Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 54-55; Karakaya, *Plotinus'un Fârâbî'ye Etkisi*, 86-87; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/24-25.

²³² Bkz. Karakaya, *Plotinus'un Fârâbî'ye Etkisi*, 117-118.

²³³ Bergson, *Plotinus*, 14.

bir yolla gerçekleşmiştir. Yahudi Philon’a göre evren ikili bir yapıya sahiptir. Evren ilk olarak Tanrı’da bir Akıl veya İdealar dünyası şeklinde mevcutken bunların fiziksel olarak gerçekleşmesiyle, düşünceler duyusal bir biçim kazanmıştır. Bu nedenle esas itibariyle evren akılsal olanın bir kopyası durumundadır. Ona göre evren var edilirken bütün madde kullanılarak zaman içinde meydana getirilmiş, tek ve ebedidir. Philon düşüncesine göre Tanrı bir Akıl’dır. Tanrısal Akıl olan ideaların ideası ise İkinci Tanrı’dır. Tanrı’nın ve İkinci Tanrı olan Tanrısal Akıl’ın duyusal âlem ile irtibatını sağlayan aracı varlıklar ‘melek’ ve Yunan felsefesinde ‘diamon’ adı verilen varlıklardır.²³⁴ Değişmez olan Tanrı’nın zihin ile teması ve görülmesi mümkün olsa da esasında o, özü itibariyle var olduğu bilinebilir ancak ne olduğu bilinemezdir. Bu düşünce ilerde Plotinus düşüncesinde de kendini gösterecek ve Plotinus Tanrı’yı pozitif sıfatlarla nitelemekten uzak duracaktır.²³⁵

Bir başka Yeni-Platoncu filozof Albinus’tur (M.S. 2. yüzyıl). Ona göre Tanrı, Akıl ve Ruh’tan oluşan üç ilke vardır. Albinus’a göre Tanrı evrenin yaratıcısı olsa da fail nedeni değildir yani yaratmayı doğrudan değil Akıl aracılığı ile yapmıştır. Akıl’ın Tanrı’nın düşüncelerini düşünmesi sonucu evren meydana gelmiştir. Tanrı onun düşüncesinde de Numenius’ta olduğu gibi hem hareketsiz hem de fiil halindedir. Tanrı, kendinde kalarak arzu nesnesi olduğundan varlıklarda bir arzu uyandırarak evren üzerinde fiilde bulunmaktadır. Bu nedenle Tanrı hareketsiz olduğu gibi aynı zamanda hareket halindedir de. Bu düşüncesi, hareketsiz bir Tanrı’nın kozmos üzerinde etkin olmadığı düşüncesini önlemeye yönelik bir açıklamadır.²³⁶ Albinus’un Tanrı anlayışında Platon’daki idealar ve Demiorgus ile Aristoteles’in kendi kendini düşünen hareketsiz Tanrı anlayışı bir araya gelmiştir. Albinus, Aristoteles’in Tanrı’sının zihnine Platon’un idealarını yerleştirmiştir. Akıl bu ideaları düşünerek evreni meydana getiren ilkedir. Plotinus, Albinus’un bu varlık hiyerarşisini ve evrenin meydana gelişi hakkındaki izahını aynı şekilde kabul eder. Albinus, Tanrı hakkında negatif bir dil kullanması bakımından ve ‘iyi’den pay alması anlamında dahi Tanrı’nın iyi olarak adlandırılmayacağı konusunda Plotinus’u önceler. Albinus, evrenin zamansal değil de ezeli olarak kendinden üstte olan bir nedene bağlı olarak ortaya çıktığı görüşü ile de Plotinus’daki maddenin ezeli olarak Bir’den çıkmış olduğu yönündeki düşüncesine

²³⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/26-27; Köroğlu, *Yeni Platoncu Felsefe*, 45.

²³⁵ Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/28.

²³⁶ Karakaya, *Plotinus’un Fârâbî’ye Etkisi*, 115-116.

öncülük eder. Madde, Albinus için niteliksiz bir mahiyete sahiptir bu görüş Plotinus açısından da kabul edilmiştir.²³⁷

Bir başka Yeni-Platoncu filozof Apuleios'tur (M.S. 2. yüzyıl). Albinus'taki Tanrı, Akıl ve Ruh üçlemesi Apuleios'ta daha net ortaya çıkar. Apuleios, ideaları Tanrı'ya değil ikinci Tanrı olarak adlandırdığı ilkeye yerleştirir. Bu görüş Plotinus'daki akılsalların, akıl dışında bir yeri olamayacağına dair görüşün temelini oluşturur.²³⁸

Sonuç olarak Yeni-Platoncular hipostazları eskiden beri bilmektedirler. Ancak bu hipostazların içeriği ve Platon'daki karşılıkları konusunda ihtilaflıdır. Plotinus'a göre ise üç hipostaz kişinin kendisine bakarak kendinde keşfettiği şeylerdir. Üç hipostaz teorisinin kaynağı eski filozoflar ve daha özelde ise Platon'dur. Hipostazlar Platon'un yorumlanmasından ortaya çıkmıştır.²³⁹ Plotinus'un Demiurgos'u Akıl ile eşleştirmesi bu duruma bir örnektir. *Ennead*'lar eserini Fransızcaya çeviren Émile Bréhier, Plotinus'un hipostazları eşleştirmede *Philebos*'a²⁴⁰ dayandığını ifade etmektedir. Ona göre Ruh'u meydana getirenin Demiurgos olması bu eşleştirmeyi kuvvetlendirmiştir. *Mektuplar*'daki 'her şeyin kralı', *Devlet*'teki 'İyi', *Parmenides*'teki 'bir olan Bir', Plotinus'un Bir'ine karşılık gelmektedir. *Timaios*'taki 'Demiurgos', *Philebos*'taki 'Akıl ve Neden' Plotinus'da 'Akıl'a karşılık gelmektedir. *Parmenides*'teki 'Bir ve çok', *Timaios*'taki 'Âlem Ruhu' Plotinus'un Ruh olarak adlandırdığı üçüncü hipostaza karşılık gelmektedir.²⁴¹ Şimdi bu hipostazların birbirinden türeme sürecini inceleyeceğiz. Bu incelemede Plotinus'da özellikle hareket ve değişimin taşma ile ilişkisini ve bu konuda Bir'in durumunu ele alacağız.

2.2.2. Tasma Teorisi (*Emanation, Sudur*) ve Bir'in Değişmezliği

Bir'den çokluğun nasıl çıktığı meselesi Grek felsefesinin eski bir problemidir. Plotinus bu problemin cevabının ancak temaşa yoluyla Tanrı'ya yönelerek

²³⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/30-31.

²³⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/31-32.

²³⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 9; Bkz. Platon, *Devlet*, 225 (509 b).

²⁴⁰ Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2013) 58 (28 c-e). Buradaki pasajda Sokrates Akıl ve bilgelik hakkında konuşmakta ve Akıl'ı yeryüzünün ve gökyüzünün hakimi olarak tanımlamaktadır.

²⁴¹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 15; Karakaya Plotinus'taki üç hipostazın *Timaios* ve *Parmenides* adlı eserlerinin zemin teşkil ettiğini ifade eder.

cevaplandırılabilceğini düşünür.²⁴² Plotinus bu problemi kendi felsefesinin en belirgin ve dikkat çekici teorisi olan, varlığın nasıl meydana geldiğini, Bir'den çokluğun nasıl çıktığını taşma (*emanation*) kavramı ile izah eder. Bu teori Plotinus'un temel varlıklar olarak kabul ettiği üç hipostaz olan; Bir, Akıl/Zeka (*Nous*)²⁴³ ve Ruh'un yetkinlikleri nedeniyle taşarak, ezeli bir şekilde birbirlerini meydana getirmeleri ve son hipostaz olan Ruh'tan duyu âleminin taşıp meydana gelmesi ile taşmanın sona erdiği bir teoridir. Platon'un metinlerinin etkisinin yoğun olduğu üç hipostaz kuramında Plotinus, Platon'un gerçekliği üç farklı seviyede ve adlandırma ile açıkladığını aktarır. Bu hipostazların Platon'da tekabül ettiği kavramlar ise sırasıyla İyi, Demiorgus ve Ruh'tur (Âlem Ruhu).²⁴⁴ Bir; yetkinliği, mükemmelliği ve cömertliğinden dolayı Akıl'ı meydana getirmiştir. Fakat buradaki meydana getirme iradi ve düşünmeye bağlı değil, her yetkin şeyin yetkinliğinden bir şey meydana getirmesi prensibinden kaynaklı olarak zorunlu olarak gerçekleşmiştir. Benzer şekilde Akıl da yetkinliği dolayısıyla Ruh'u meydana getirmiştir. Türetilen varlık, türeten varlıktan üstün değildir. Çünkü türeticinin imgesi olan varlık ondan aşağı konumda olmalıdır.²⁴⁵ Bu nedenle Bir sınırsız olmakla birlikte ondan türeyen Akıl sınırlıdır. Ruh hipostazının Akıl'dan taşmasından sonra artık duyuşal âleme geçiş gerçekleşmiş ve taşma Ruh ile son bulmuştur. Değişim esas itibariyle Ruh'ta başlayarak duyuşal âlemde gerçekleşen bir olgudur. Plotinus'a göre değişme, oluş ve bozuluş Bir ve Akıl için söz konusu değildir. Zira Bir, mutlak yetkinliğe sahip olandır bu nedenle değişmesini gerektirecek hiçbir gerekçe bulunmamaktadır. Akıl ise Bir'e en yakın varlık olarak Bir ile yüksek bir benzerliğe sahiptir. Dolayısıyla değişme onda da söz konusu değildir. Şimdi taşma teorisinin detaylarına geçip burada Plotinus'da ilahi

²⁴² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 23 (5.1.6.); Karakaya, "Sudûr Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi", 239, 247.

²⁴³ Plotinus'da ikinci hipostaz olan *Nous* İslam dünyası ve Ortaçağ Hristiyan Batı dünyasında Akıl olarak açıklanmıştır. Çağdaş dönemde *Nous* kavramı "*esprit* (ruh), *sprit* (ruh) ve *geist*" kavramlarıyla karşılanmaya başlanmıştır. Bkz. Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 63. bkz. 15. Dipnot; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/158-159. Zeki Özcan Plotinus'un *Dokuzluklar* adlı eserinin çevirisinde *Nous* kavramını Zeka ile ifade ederken Ahmet Arslan bu kavramların karşılıkları konusunda ihtilaflar olduğunu ifade ederek *Nous* yerine Akıl, Nefs yerine ise Ruh kavramını kullanmıştır. Biz tezimizde hipostazları karşılayan kavramları Bir, Akıl ve Ruh olarak ifade edeceğiz.

²⁴⁴ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 27 (5.1.8.).

²⁴⁵ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 27 (5.1.7.); Taşmanın zorunluluğuna dair bir değerlendirme için ayrıca bkz. John Michael Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press: 1967), 66-69.

olanın değişmezliğinin izini sürebiliriz. Bu konuda şu hususların bilinmesi faydalı olacaktır.

Öncelikle (i) Taşma teorisinde Bir’de hareket yoktur.

Plotinus’a göre Bir’den bir nesnenin çıkması Bir’in kendisine dönmesiyle mümkün olmaktadır. Bu açıklama Bir’de bir hareket olduğunu düşündürmekte, bu hareket ise Bir adına düşünüldüğünde Bir’de bir irade veya niyetin olduğunu hissettirmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde Bir’den sonra gelen nesne ikinci terim olan Akıl değil ‘hareket’ olmakta ve Akıl hareketten sonra gelen üçüncü bir terim konumuna düşmektedir. Bu durumda Bir’den taşan ilk varlık Akıl değil hareket olmuş olacaktır.²⁴⁶ Ancak bu durum Plotinus’un kurduğu varlık sistemindeki varsayıma karşıttır. Bununla beraber hareket, bir öznenin bir objeye yönelmesiyle meydana gelmektedir. Ancak Bir’in yöneldiği herhangi bir obje yoktur. Bu nedenle Plotinus’a göre Bir, eylemde bulunmaksızın ‘hareket’siz bir şekilde etki eden olarak düşünülmelidir. Plotinus soğuk, sıcak veya ışıklı bir nesnenin kendilerinde olanı etraflarına yayması örneğinden hareketle taşma esnasında Bir’de hareket olduğu düşüncesini çözüme kavuşturmaya çalışır ve Akıl’ı, varlık hiyerarşisinde yine ikinci terim olarak konumlandırarak, Bir’de hareketin ortadan kalkacağını ifade eder. Bu durumu ateşin sıcaklığı, karın soğukluğu yaymasına benzetir.²⁴⁷ Bu varlıklar özlerindeki gerçekliği kendilerinde saklayamaz ve dışarı çıkmasına mani olamazlar. Kokulu nesneler de gerçekliğin varlıklardan dışarı çıkmasının onlarda hapsolamamasının bir örneğidir. Aynı zamanda yetkin varlıklar kendi cinslerinden bir şeyler türetirler. Buradan hareketle tüm zamanlarda yetkin olan varlığın her daim türeteceği sonucuna varılır. Yetkin olan varlığın türettiği bu obje ezelidir ve her varlık kendisinden türediği varlıktan daha az yetkindir. Bir, güneş misali kendinde olanı yaymaktadır çünkü yetkindir.²⁴⁸ Plotinus güneşin hareket etmeksizin etrafına ışık yaymasını Bir’in hareketsiz bir şekilde varlığı meydana getirmesine örnek olarak gösterir.

²⁴⁶ Osman Mutluel, “Plotinus ve Kindi Açısından ‘Bir’ Kavramı”, *Journal of Turkish Studies* 13/25 (01 Ocak 2018), 310.

²⁴⁷ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 67 (5.3.12), 80 (5.4.1.).

²⁴⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 24 (5.1.6.); Işık metaforu ve sudur nazariyesiyle alakalı eleştirel bir değerlendirme için bkz. Fritz. Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921), 149-151; Aydoğan, “Plotinus Felsefesinde Sudur”, 138, 141-142.

İkinci olarak (ii) Bir ve Akıl ilişkisinde de herhangi bir değişim Bir'e atfedilemez.

Taşma esnasında Bir kendine döner ve kendini görür, bu görme Plotinus'a göre Akıl'dır. Akıl yalnızca Bir'i görmektedir ve ona muhtaçtır. Ancak elbette ki nihai yetkinliğe sahip olan Bir'in, Akıl'a ihtiyacı yoktur. Akıl ise diğer tüm nesnelerden üstündür. Var olan tüm nesneler ondan sonra gelirler. Akıl'dan taşan Ruh, Akıl'ın kelimidir. Ruh da Akıl'ın imgesi olarak ona bakmaktadır. Akıl ise Bir'in kelamı ve eylemidir. Akıl, Bir'i ondan ayrılmayarak görür. Türetici varlık olan Bir en iyi olduğundan türemiş varlık zorunlu bir şekilde türetici varlıklardır ve ondan ayrılmamaktadır. Aralarındaki fark imgesel bir farktır. Bölünmeyen Bir'den doğan Akıl, Bir'de bölünmemiştir ancak kendisi bölünebilirdir. Bir'de belirsiz güç halindeki şeyler, Akıl'da belirli ve sabit özler olarak yoğunlaşmaktadır.²⁴⁹ Bir'in imgesi olan Akıl, Bir'in özelliklerini korumakta ve ona benzemektedir. Aralarındaki benzerlik güneşle ışığı arasındaki benzerlik gibidir. Akıl'da birlik vardır ve bölünür. Bir bütün nesnelerin üretici gücüdür. Düşünce de bu güce göre bölünür, gücünü Bir'den alan bütün şeyler varlığı temaşa eder. Düşünce bunu yaptığı için Akıl olmuştur. Hayat, düşünce ve geriye kalan her şeyin var olma nedeni, Akıl'ın bölünemez Bir'den türedikten sonra türemesidir. Bir, nesne değildir. Sadece birdir ve diğer her şey ondan gelir, hiçbir biçim onu içermez eğer içerecek olsa Bir'i sınırlandırır. Bir, Akıl'daki şeylerin hiçbirine bu nedenlerden dolayı sahip değildir. Fakat yine de her şey ondan gelmektedir. Akıl, tüm varlığın toplamıdır. Ondaki varlıklar idealar, özlerdir. Bu nesneler bir biçime sahip olduklarından sınırlıdır. Akıl türeyişiyle beraber ideaların bütün güzelliğini, bütün varlıkları tüm düşünülürleri türetir. Akıl türettiği varlıklarla doludur, onları kendinde tutarak maddeye düşmelerine engel olur ve kendi yetkinliğine ulaştığında Ruh'u türetir.²⁵⁰ Plotinus'a göre üç hipostaz gerçeğin farklı katmanlarını oluşturmakta ve varlıkları kendilerine has bir biçimde içermektedir. "Bir, her şeyi kendisinde bir bileşiklik olmaksızın içerirken, Akıl onları birleştirmekle birlikte zihinsel düzlemde ayrıştırmaktadır. Ruh ise bu varlıklara maddi-duyulur âlemdeki varlıklarına imkân tanıyacak şekilde ayrıştırılmış olarak sahiptir."²⁵¹

²⁴⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 13, 25 (5.1.6.).

²⁵⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 25 (5.1.7.).

²⁵¹ Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", 62, bkz. 10. Dipnot

Üçüncü olarak (iii) taşma, yaratma teorilerinden farklıdır. Bir, taşma ile hem basit ve değişmez olarak kalmakta hem de evren ile nedensel bir ilişkisi devam etmektedir.

Plotinus yoktan yaratma fikrine karşıdır. Bununla beraber Yunan düşüncesindeki ezeli maddeye biçim verilerek evrenin düzene sokulması fikrini de kabul etmemektedir. Tanrı ne evreni aşkın olan kişisel bir varlık ne de tözü evrene içkin olan bir varlıktır. Evren, Tanrı'nın taşması sonucu ortaya çıkan şeyin adıdır. Evren, Tanrı'nın sanat eseri ve onun türevidir. Madde ise var olmayan, Tanrı'nın yokluğa karışmadan önceki son görüntüsüdür.²⁵² M. S. Reçber taşma sürecini açıklarken Plotinus'un iki şeye dikkat ettiğini ifade etmektedir. Buna göre Plotinus bir yandan Tanrı'nın ontolojik konumunu muhafaza etmeye çalışmakta, bir ve basit oluşuna engel olacak bir açıklamadan uzak durmakta diğer yandan ise kendisinden taşan varlıklardan tamamen farklı olmakla beraber onların Bir ile bağıını koparmamaya çalışmaktadır.²⁵³

Evrenin ortaya çıkışında Tanrı'nın iradesi emri ve zaman gibi faktörlerin etkisi yoktur, Tanrı'nın varlığı onun zati özelliği olduğundan ve her kemale erenin kendi kemalini tabii bir zorunlulukla dışarı yansıtmasından kaynaklı olarak evrenin de Tanrı'dan taşması söz konusudur ve Tanrı kendinde kaldığı halde evren ondan taşmaktadır. Akıl da sürekli bir yapı arz etmekte ve Bir'e dönüp kendini düşündüğü için Akıl olmaktadır. Akıl, Bir'den sonra geldiği için varlık, kendini düşündüğü içinse Akıl'dır.²⁵⁴ Bir'e benzediğinden o da kendinden bir şey türetir. Akıl'dan meydana gelen şey onun imgesi olan Ruh'tur. Tıpkı Bir'in, Akıl'ı türetirken hareketsiz kalması gibi taşma sırasında Akıl hareketsiz kalır. Ancak Ruh bir şey türetirken örneğin kendi imgesini meydana getirirken hareketlidir ve ezeli bir hareket tarafından canlandırılmıştır.²⁵⁵ Evrenin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlı olduğundan Tanrı evrenin fail nedenidir. Tanrı'nın olmaması demek diğer hiçbir şeyin var olmaması demektir. Evrenin varoluşu gibi içindeki şeylerin özü yine Akıl aracılığı ile Tanrı'ya bağlı olduğundan Tanrı aynı zamanda evrenin formel nedenidir. Her şeyin Tanrı'dan taşması Tanrı'yı bir nevi evrenin maddi nedeni de kılmaktadır. Tanrı'dan akıl aracılığı

²⁵² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/83; Aybakan Salıya, "Plotinus'un Hayatı", 151. Aybakan Salıya makalesinde evrenin aynı zamanda Tanrı'nın tecellisi ve tezahürü olduğunu ifade eder.

²⁵³ Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", 63.

²⁵⁴ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 35 (5.2.1).

²⁵⁵ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 31 (5.1.12).

ile taşan Ruh'un ve içinde ruh taşıyan insanların nihai gayesi Bir ile birleşmek olduğundan Tanrı aynı zamanda bu varlıkların ereksel nedeni olmaktadır. Bu model Aristoteles'in dört nedeninin Plotinus'un Tanrı anlayışına entegre edilebildiğini göstermektedir.²⁵⁶

Dördüncü olarak (iv) taşma teorisi sadece aşağıya doğru değil yukarıya doğru bir hareketi de içinde taşır.

Ruh, Akıl aracılığı ile Bir'e yükelebilir. Plotinus'a göre Bir'den aşağı doğru varlıkları türeten 'türüm' (*procession*) ve Ruh'un temaşa etmek maksadıyla Bir'e doğru gerçekleştirmiş olduğu entelektüel hareketi ifade eden 'yönelim' (*conversion*) olmak üzere iki çeşit hareket vardır.²⁵⁷ Ruh'un türetme hareketi bitkilere kadar yayılmaktadır. Fakat Ruh da aşağı ve üst olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Ruh'un, Akıl ile iletişimi üst bölümü tarafından gerçekleştirilmektedir ve bu üst kısım hareketsizdir.²⁵⁸ Ruh'un yukarı doğru yönelimi ise maddi dünyaya düşüp tanrısal alandan kopmasıyla beraber kendisine bulaşmaya başlamış olan kötülüklerden arınarak nihayetinde Bir'e ulaşip onunla birleşmesini ifade eder. Maddi dünyaya düşüşten kaynaklı mutsuz olan Ruh, bu manevi yolculuğun ardından kurtuluşa ve dolayısıyla da mutluluğa kavuşur.²⁵⁹

Plotinus varlık ile birlik arasında bir ilişki kurmuş Parmenides'in izinden giderek Tanrı'yı, Bir olarak tanımlamıştır. Onun nazarında 'varlık' ve 'birlik' eşanlamlıdır. Doğal dünyada varlıklar arasında bir bütünlük bulunmakta ve canlılar cansızlara göre daha büyük bir birliğe sahip olmaktadırlar. Tasma kuramında en büyük gerçekliğe sahip olan Bir yani Tanrı sistemin en üstünde bulunmaktadır. En altta ise yokluğa yakınlaşmış ve Ruh'un kendisine sağladığı birlik olmazsa mutlak anlamda bir çokluk olan madde vardır. Bu hiyerarşide Tanrı'dan sonra gelen Akıl bir yönüyle Bir, bir yönüyle çok olan yani birliği olan bir çokluktur. Bu Akıl nedenle bir-çoktur.

²⁵⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/84. Ayrıca dört nedenin *Timaios* diyalogundaki kozmolojik anlatımdaki karşılığı için bkz. Özkan, "Timaios'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği", 165, 173-185.

²⁵⁷ Bu konuda bkz. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/86; Bir'den sudur eden varlığın tekrar ona dönme imkanı ile alakalı bkz. Kılıç, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", 39-56.

²⁵⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 36 (5.2.1). bkz. 35. Dipnot

²⁵⁹ Aybakan Salıya, "Plotinus'un Hayatı", 150; Armağan Atar, "Plotinus'un 'Bir' Anlayışı'nın Kindî'ye Etkisi" *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 151; Ayrıca bkz. Aydoğan, "Plotinus Felsefesinde Sudur", 123.

Akıl'dan sonra gelen Ruh ise Akıl'a göre daha düşük bir birliğe sahip olmasına rağmen yine Bir ve Çoktur.²⁶⁰ Plotinus taşma sürecini şu paragrafla özetler:

“Böylece her şey hem İlk'tir ve hem İlk değildir. İlk'tir, çünkü İlk'ten türemiştir. İlk değildir, çünkü İlk, her şeye varlık vermekle birlikte, kendinde kalır. O halde her şey, düz bir çizgi halinde yayılan bir Hayat gibidir. Çizginin birbirini izleyen noktalarından her biri farklıdır; fakat çizginin bütünü süreklidir. Çizginin durmadan farklılaşan noktaları vardır; fakat önceki nokta, sonraki noktada kaybolmaz.”²⁶¹

Bunlarla birlikte (v) taşma, Bir'in iyiliği ve diğer her şeyden üstün oluşu ile ilişkili bir şekilde ortaya çıkar ve bu, Bir'de (Tanrı'da) hiçbir değişim ve eksikliğe sebep olmaz.

Plotinus'da önemli bir varsayım Tanrı'nın iyi olduğudur.²⁶² Arslan bu varsayımın temelinde Platon'un idealar kuramında en yüksek ideayı İyi ideası olarak kabul etmesinin etkisi olduğunu ifade eder. Platon'un da en büyük kabulü İyi ideasıdır. Plotinus da bu varsayımı ve sonuçlarını bir yorumcu olarak kabul etmiştir. Evrenin varlığını İyi ideasının varlığına yani Tanrı'nın iyi oluşuna bağlamaktadır. Plotinus mükemmel ve iyi olan Tanrı'nın 'kıskanç olmaması' nedeniyle evreni var ettiğini düşünmektedir. Plotinus bu konuda dış gözlemde hareket etmekte ve gelişimini tamamlamış her canlının kendine benzer bir varlık meydana getirmiş olmasına dayanarak mükemmel olan Tanrı'nın da iyiliğini ve mükemmelliğini kendisinde saklı tutup başka varlıkların ondan pay almasına izin vermeyerek kıskançlık göstermesinin mümkün olmadığını düşünür. Varlıklar içerisinde cansızlar da yeteri miktarda bir niteliğe sahip olduklarında bunu başka varlıklara aktarmaktadırlar. Örneğin ısınmış bir nesne etrafını ısıtmakta, parlak bir nesne etrafına ışık vermektedir. Şeylerin kendinde bulunan ve gerekli yeterliliğe ulaşmış olan niteliklerinin yayılması evrensel bir yasa olup bu durum özü Bir ve İyilik olan Tanrı'da en gerçekçi haliyle bulunmaktadır. O doğal olarak kendindeki mükemmellikleri saçmak durumundadır.²⁶³ Ancak doğal dünyadaki şeyler kendilerine benzer şeyler meydana getirirken kendilerinde bir eksilme meydana gelmektedir. Fakat doğal dünyadaki bu durum Tanrı için geçerli değildir. Bir'in varlık vermesinin sonucunda onda hiçbir eksilme meydana

²⁶⁰ Aydoğan, “Plotinus Felsefesinde Sudur”, 142.

²⁶¹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 37 (5.2.2.).

²⁶² Karakaya, “Sudûr Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi”, 219.

²⁶³ Bu konuda bkz. *Üsûlücyâ: Aristoteles'in teolojisi*, ed. Ömer Türker, çev. Cahid Şenel (Çankaya, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 226, 230, 324.

gelmemektedir.²⁶⁴ Plotinus, Güneş benzetmesinden hareketle Tanrı'yı sonsuz bir güç kaynağı olarak kabul eder, o zamanın kabulüne göre güneş ısıtması ile nasıl ki kendinden bir şey kaybetmiyorsa Tanrı da varlık verirken kendinden bir şey kaybetmemektedir.²⁶⁵ Plotinus, Tanrı'nın biricik olduğunu ifade eder ve diğer her şeyin onda olduğunu dile getirir. Ondaki güç ve yapı farklı olmakla beraber duyulur bir biçimleri olmadığından bölünmez bir nokta şeklinde Tanrı'da birlik ve dinginlik halindedirler. Bu sayede bir bütünlük arz ederler. Bu bütünlük ölçülebilen ayrımları olan bir bütünlük değildir. Sonsuz olup sonsuza kadar etkin olan toplam bir güçtür. Akli âlem maddi dünyanın şartlarından yoksundur. Bölümleri uzayda yer kaplamayan akli dünya türemez ve bozulmazdır. Bizim akli âlemin bölümleri olabileceğini düşünmemizin nedeni akli âleme dair zihnimizde oluşan imgelemedir.²⁶⁶

Tümevarıma göre türeten, türeyenden daha basit olmalıdır. Anaxogoras ve Stoacılar türetici ilkeyi Akıl olarak kabul etmektedir fakat Plotinus bunu reddetmektedir. Çünkü ilke için gerekli olan basitlik Akıl'da yoktur. Akıl basit değil çokluktur. Taşan her şeyden önce basit ve kendinden türeyen her şeyden farklı bir şey olmak zorundadır.²⁶⁷

Plotinus'a göre İlk'ten sonraki varlık yani Akıl zorunlu olarak çokluk olan bir birliktir. İlk, çok yetkin bir varlıktır ve yetkinlik açısından tüm varlıklardan üstündür. İlk aynı zamanda ilk güçtür bu nedenle diğer güçler kabiliyetleri oranında ilki taklit etmelidir. Varlıklar yetkinlik noktasına ulaştığında başka bir varlık türetir. Kendi başlarına kalıp yetkinliklerini kendinde tutamaz ve başka bir varlık meydana getirirler. Bu durum ister canlı ve iradeli ister cansız ve iradesiz varlıklar olsun hepsinde geçerli olan ontolojik bir gerçekliktir. Plotinus'a göre zehirin başka şeyler üzerinde etkili olması, karın soğutması ve ateşin ısıtması gibi tüm nesneler güçleri oranında iyilikte ve ezelilikte İyi'yi taklit eder. Aşağı varlık seviyesindeki cisimsel varlıklarda bile durum böyleyken basit, ilk iyi ve en yetkin olan varlıkta durumun bu şekilde olmadığı düşünülemez. Tabi tüm bu anlatımlar Bir'de bir hareket varmış hissi uyandırmaktadır. Hatta Plotinus soruyu şöyle sorar "İlk İyi, kendinde nasıl hareketsiz kalır?" diğer

²⁶⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/87.

²⁶⁵ Günümüzde Güneşin aslında bir yıldız olarak ömrünün olduğunu ve bir gün varlığını yitireceğini bilmekteyiz. Bugünün gözüyle bakınca güneş benzetmesi bahse konu olan nedenden dolayı çok uygun bir benzetme olmasa da kendi döneminde anlamlıdır.

²⁶⁶ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 143-144 (5.8.9.). Bkz. 114. Dipnot.

²⁶⁷ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 76, 79 (5.4.1.).

varlıklar var etme güçlerini ilk'ten almaktadırlar. Hal böyleyken onun da bir şey var etmesi gerekmektedir. Türetici olan İlke cömert olmalı ve kendinden sonra gelen tüm varlıklardan üstün olmalıdır.²⁶⁸

(vi) *Taşma teorisi zamanla ilişkili bir şey değildir. Bir basittir, değişim ve hareketten uzaktır.*

Taşma kuramını izah ederken Plotinus ezeli-ebedi gerçekliklerin zamanda varlığa gelemeyeceğini, 'varlığa gelmek'ten zamandan bağımsız olarak nedensel ilişki ve düzenin anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bir, zamanın ve zamanda var olanların sebebi olduğundan varlığı zamansal olmayıp, sebebi olduğu şeye tabi değildir.²⁶⁹ Plotinus Bir'den meydana gelen ilk şeyin Bir'de hareket olmaksızın meydana gelmesi gerektiğini savunur. Bu nedenle Bir'de değişimi ima eden, hareket, arzu, istek ve eylem olması düşünülemezdir. Bu durumu güneşin kendinde bir değişim olmaksızın etrafı ısıtması örneğinde olduğu gibi varlığın da Bir'den yayılması ile izah eder.²⁷⁰ Bir; güzel, yetkin, iyi, ve cömert olduğu için tüm bu nitelikler onun zatından taşar böylece duyuşal âlemdekiler için akli suretler aracısız olarak meydana gelir.

Plotinus'a göre mutlak manada kutsal varlıklar kendileri ne iseler o hal üzere kalırlar. Platon'un *Timaios* diyalogundaki anlatıya göre Tanrı evreni yaratırken her şeyin olabilecek en iyi kıvamda olabilmesini gaye edinmiş ve düzenin düzensizlikten daha iyi olduğunu düşünerek evrene düzen vermiştir. Platon'dan farklı olarak Plotinus düşüncesine göre yine evreni iyiliğinden yaratan Tanrı, bu yönde herhangi bir amaç taşımamaktadır. Bu doğrultuda bir niyete ve düşünüp taşınmaya sahip değildir. Evren bir planlamanın ve akıl yürütmenin ürünü değildir. Ancak bununla beraber Plotinus bu evrenin olabilecek en iyi ve mümkün olan her şeyi içinde bulunduran bir evren olduğunu kabul eder. Plotinus'un evrenin yaratılışında, Bir'e düşünüp taşınma eylemi atfetmemesinin nedeni böyle bir durumun Tanrı'yı farklı seçeneklerden birini tercih etmek gibi bir durum ile karşı karşıya bırakmasıdır. Bu, Tanrı'ya bir tereddüt ve şüphe atfetmek anlamına gelmektedir. Ayrıca Bir'in düşünmesi onda bilişsel bir bileşikliği netice verecektir. Bu da Bir'in basit ve bir oluşuna zarar verecek onu ilk ilke olmaktan çıkarıp ikinci ilke olan Akıl konumuna getirecektir. Bu nedenle Tanrı'dan Akıl'ın çıkışı bir sanatkarın sanat eseri ortaya koyması gibi değil, bir doğa olayının spontan ve

²⁶⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 80 (5.4.1.); Aydoğan, "Plotinus Felsefesinde Sudur", 116-117.

²⁶⁹ *Üsûlücyâ*, 284.

²⁷⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/89.

tabiatından kaynaklı olarak bir şeyi netice vermesi gibi ortaya çıkmıştır.²⁷¹ Taşma teorisinin bu arka planı değişmez bir Tanrı anlayışının ipuçlarını vermektedir. Şayet Tanrı bir sanatkâr gibi evreni var etmiş olsa bu durumda sanat eserinin nasıl olacağına karar vermek gibi bir iradi durum ortaya çıkacak ve bu da klasik Yunan düşüncesinde yer alan mükemmel varlığın değişmeyeceğine dair anlayışla çelişecektir.

Sonuç olarak taşma teorisi yukarıda ifade edilen altı hususla birlikte şöyle özetlenebilir: (i) *Taşma teorisinde Bir’de hareket yoktur.* (ii) *Bir ve Akıl ilişkisinde de herhangi bir değişim Bir’e atfedilemez.* (iii) *Taşma, yaratma teorilerinden farklıdır. Bir, taşma ile hem basit ve değişmez olarak kalmakta hem de onun evren ile nedensel ilişkisi devam etmektedir.* (iv) *Taşma teorisi sadece aşağıya doğru değil yukarıya doğru bir hareketi de içinde taşır.* (v) *Taşma, Bir’in iyiliği ve diğer her şeyden üstün oluşu ile ilişkili bir şekilde ortaya çıkar ve bu, Bir’de (Tanrı’da) hiçbir değişim ve eksikliğe sebep olmaz.* (vi) *Taşma teorisi zamanla ilişkili bir şey değildir. Bir basittir, değişim ve hareketten uzaktır.*

Bu açıklamalarla birlikte Plotinus felsefesinde değişimin maddi olmayan dünya ile bir ilişkisi olmadığı görülmüştür. Ancak değişim Plotinus açısından maddi dünya düzleminde farklıdır. Ona göre değişimin ne ifade ettiğini anlayabilmek için fiziki dünya ile ilgili görüşlerine geçeceğiz.

2.2.3. Madde: Duyulur Madde ve Akledilir Madde Karşılaştırması

Plotinus’da değişmeyi ve değişmezliği anlamak için maddeyi nasıl ele aldığını incelemek gerekir.²⁷² Bunu yapmak için de öncelikle onun âlemi nasıl sınıflandırdığına bakılmalıdır. Plotinus, Platon’un yaptığı; ‘görülen âlem ve görülmeyen âlem’ ayrımını andırır tarzda ‘akledilir âlem (*intelligible*) ve duyulur âlem (*sensible*)’ ayrımını yapmaktadır. Ona göre duyulur âlemde madde olduğu gibi akledilir âlemde de madde vardır. Akledilir âlemin maddesi ile duyulur âlemin maddesi hem benzer hem de farklı özelliklere sahiptir. Örneğin duyulur âlemde olduğu gibi akledilir âlemdeki maddenin de formları vardır.²⁷³ Plotinus’a göre madde cisimsizdir, cisim maddeden sonra gelen bir bileşiktir. Madde başka şeylerle yani varlıkla birlikte cisimsel bedeni

²⁷¹ Reçber, “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, 64; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/88-89.

²⁷² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/90.

²⁷³ Plotinus, *The Enneads*, 164.

oluşturmaktadır. Madde cisimsizlik bakımından varlıkla aynı konumdadır, bir başka ifadeyle varlık ve madde cisimden başkadır. Bir, ilke veya sınır değil sınırsızlıktır. Madde varlık olarak nitelendirilememektedir. O; varlık-olmayan, kütlenin bir görüntüsü, bir varoluş arzusu, durağan olmakla birlikte sabit olmayan görünmez bir şeydir. Kimse bakmadığında ortaya çıkan, kendisini görmek isteyen her şeyden kaçan, ona bakıldığında görülmeyen, zıtlıkların tümünün üzerinde görüldüğü bir görüntüdür. Madde, Akıl'dan hiçbir güç almamaktadır. Maddenin kendisinde içerdiği görüntüler bile aslında onda yer almamaktadır. Maddede görünen şeyler gerçekte var olan bir varlığın ayna üzerinde görünmesi gibidir. Maddede değişime uğrayan formlar gerçek varlıkların taklididir. Madde ise şekilsizdir ve herhangi bir etkide bulunmamaktadır.²⁷⁴

Plotinus öncesi Yunan Filozofları arasında maddenin cisim olup olmadığı, maddenin tözsel olup olmadığı, akledilir maddenin olup olmadığı konuları tartışmalıdır. Plotinus, *Enneads* kitabında kendisinden öncekilerin bu konudaki görüşlerini özetler. Ona göre, Sokrates öncesi doğa filozofları maddenin gerçekliğinden yani varlığından şüphe etmemiş ve onu farklı şekillerde tanımlamışlardır. Maddenin varlığı ile ilgili şüphe Platon'la başlamıştır. İlk etapta yalnızca ideaların varlığını kabul eden ve maddeyi reddeden Platon, daha sonraları *Timaios* diyalogunda maddeyi, 'boş uzay' ve idealara bakılarak düzen ve şekil verilen bir 'kap'²⁷⁵ olarak kabul etmiştir. Aristoteles maddeyi, belirliliğin ilkesi olan formun belirsiz ve kuvve halindeki dayanağı, oluş ve yokoluşun öznesi olarak tanımlamışken²⁷⁶ Stoacılar maddeyi Logos'un üzerinde eylem gerçekleştirdiği malzeme²⁷⁷ olarak tanımlamışlardır. Cismani dünya gözlemlendiğinde varlıkların oluş ve yok oluşa tabi oldukları aşikârdır. Varlıklar bu değişim sürecinde ne hepten yok olmaktadır ne de yoktan varolagelmektedirler. Bu nedenle değişen formlarının altında değişmeyen bir şey olmalıdır. Bu anlayışı ile Plotinus, Aristoteles'in madde-form anlayışını benimsemekte, cisimlerin ana iki ilkeden meydana geldiğini kabul etmektedir. Plotinus'a göre madde herhangi bir niteliğe sahip olmayan ve sürekli olan

²⁷⁴ Plotinus, *The Enneads*, 316-317 (3.6.7.).

²⁷⁵ Bkz. Öcal "Platon'un *Timaios* Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu", 77; Platon'un maddesinin boş uzaya tekabül etmeyeceği aksine özelliksiz ilksel bir cisim olduğuna dair değerlendirme için bkz. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi* – V, 263.

²⁷⁶ Ross, *Aristoteles*, 165-166.

²⁷⁷ Bkz. Skirbekk- Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 498-499; Celal Türer, *Helenistik Felsefe – I (Ahlaki Dönem), Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 210.

şeydir. Plotinus Yunan filozoflarından farklı olarak maddeyi gayri cismani (*incorporeal*) olarak kabul etmiştir. Çünkü ona göre cisimsellik diğer nitelikler gibi bir niteliktir ve madde hiçbir niteliğe sahip olmayandır. Plotinus’a göre topraktan yapılmış bir vazounun ana maddesi topraktır. Fakat bu ana madde saf ve basit halde değildir. Plotinus’un madde ile asıl kastettiği ise incelik, kalınlık, soğukluk, sıcaklık, ağırlık, hafiflik gibi her türlü nitelikten arınmış saf halde olan bir şeydir. Böylelikle Plotinus, *Timaios* diyalogundaki boş uzay ve uzam olarak kabul edilen madde anlayışını da reddetmektedir. Çünkü madde hakkındaki bu tanımlar da birer niteliktir.²⁷⁸

Plotinus maddeyi, formların *substratı* yani temel dayanağı olarak tanımlamakta ve yukarıda da ifade edildiği gibi maddeyi, akledilir ve duyulur olarak ikiye ayırmaktadır. Maddeyi incelemeye ‘akledilir’ kısımdan başlayan Plotinus’a göre varlıklar için akledilir bir maddenin olması zorunludur. Maddenin belirsizliği veya tanımlanmasındaki güçlük ise akledilir bir maddenin olmasına engel değildir. Akledilir maddenin yer aldığı akledilir âlem, hem bir hem de çoktur. Onun imajı ve görüntüsü olan duyulur âlemde *form* ve *madde* vardır. Bu nedenle duyulur âlemin aslı olan akledilir âlemde akli maddenin olması zorunludur. Çünkü bu imaj ve imge dünyasında bir şeylerin olabilmesi için onun özünün akli âlemde olması gerekmektedir.²⁷⁹ Plotinus bu konudaki görüşüne, Platon’un duyulur varlıkların asıllarının esas gerçeklik olan akli âlemde olması gerektiği fikrinden hareket ederek ulaşmış gibi görünmektedir. Her ne kadar Platon ontolojisinde kavranır âlemde bir madde olduğu fikri bulunmasa da akıl yürütme yönteminde Platon’dan etkilenmiş olması dikkate değerdir.

Duyulur âlemdeki maddenin töz olup olmadığı tartışmalıdır. Plotinus’a göre madde aydınlatıldığı ve entelektüel yaşama sahip olduğu ölçüde tözseldir. Akledilir âlemde, akledilir maddenin tek bir formu vardır. Akledilir âlemin görüntüsü olan duyulur âlemde hem madde hem form vardır. Bu sayede onun hakkında konuşmak mümkün hale gelmektedir. Akledilir madde ebedi olmakla beraber türetilmiştir.²⁸⁰

Plotinus herhangi bir duyu organıyla kavranamayan maddeye zihinsel bir analiz ile yani bir akıl yürütme ameliyesi neticesinde ulaşmaktadır. Plotinus akli madde hakkındaki açıklamalarının ardından duyulur maddenin özelliklerine

²⁷⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/104-105.

²⁷⁹ Plotinus, *The Enneads*, 164.

²⁸⁰ Plotinus, *The Enneads*, 164.

geçmektedir. Duyulur madde niteliksiz ve cisimsizdir. Nicelik ve büyüklüğe sahip değildir. Madde belirsizdir ancak yine de ona dair epistemik bir bilgimiz vardır. Madde aslında yoklukla ilişkilidir. Töz bakımından madde ve yokluk bir olmakla beraber tarifte, açıklamada ikidir. Akli ve duyulur maddenin ortak yönleri ise ‘sınırsızlık’ olmaları ve ‘arızı’ bir yapıda olmamalarıdır. Duyulur madde akledilir maddeden daha sınırsızdır. Duyulur madde iynin eksikliğidir. Her ne kadar maddeyi hayal etmeye çalıştığımızda zihnimizde bir kütle belirse de madde kütle ile karıştırılmamalıdır. Duyulur dünyada fiiller maddeye ihtiyaç duymadan gerçekleşmektedir ancak nitelik, büyüklük ve cisimsellik maddeyi gerektirmektedir. Fakat madde; nitelik, büyüklük veya cisimsellik değildir.²⁸¹

Plotinus, formların var olduğu kabulünden hareketle maddenin var olduğunu ispat etmeye çalıştığı şöyle bir argüman inşa eder. Çok sayıda formun olduğu var sayıldıktan sonra bunlar arasında hem bunları form kılan ortak olan bir özelliğin hem de bunların çok olmasına neden olan her birinin kendine özgü bir özelliğinin olması gerektiğine dikkat çeker. Bu kendilerine has olan özellik, her formun kendi şeklidir. Şekil var olduğu için ondan farklı olarak şekillendirilen bir şeyin de var olması gerekmektedir. Formun şeklini alan ve her zaman alt bir tabaka olarak var olan şey maddedir. Bu akıl yürütme zorunlu olarak maddeyi gerekli kılmaktadır. Ayrıca akli bir âlemin var olduğu ve duyulur âlemin onun bir taklidi olduğunun kabul edilmesi durumunda Plotinus, maddeyi içeren bir bileşikten oluşan bu duyulur âlemdeki maddenin aslının akledilir âlemde olması gerektiği sonucuna ulaşır. Bu durumda akli âlemin kendine has akli bir maddesi vardır. Zaten form olmaksızın âlem meydana gelemeyeceğinden ve formun kendisiyle var olduğu bir dayanak olmaksızın form da olamayacağından madde var olmak zorundadır. Form mutlak olarak parçasız bir yapıdadır ancak bölünebilir bir anlamı taşıyan durumu vardır. Duyulur âlemde parçalar birbirinden ayrılırsa, ki ayrılma maddenin etkisi nedeniyledir, parçalanan maddedir. Ancak akledilir âlemde, akledilir madde bölünmezdir. Bu nedenle çokluk birdir ve madde çokluğun kendisinde bulunduğu birdir. Akledilir âlemde çokluk, değişmez olan akli maddenin şekilleridir. Bu durumda aslında bir olan bu madde çok şekilli bir şey gibi düşünülebilir. Madde esasında bundan önce şekilsizdir. Bu tarz bir tahayyülde

²⁸¹ Plotinus, *The Enneads*, 165.

şekil, renk, ilkeler ve çokluk olan akledilir içerik bir kenara bırakıldığında geriye şekilsiz, belirsiz, içinde ve üzerinde hiçbir şey olmayan bir şey yani madde kalır.²⁸²

Değişmez bir unsur olan maddenin varlığına dair Plotinus delil olarak; unsurların karşılıklı dönüşümünün ve değişiminin, cisimlerin altında yatan farklı bir şeyi gerekli kılmasını gerekçe olarak gösterir. Şayet madde olmayacak olsa dönüşüme uğrayan cisimlerin yok olması söz konusu olacaktır. Varlığa gelen unsurların mutlak bir yokluktan gelmemesi; varlıkların, formların birbirine dönüşümüyle meydana gelmesi, bunların temelinde yatan ve bir formu alırken öbürünü bırakan bir şeyin olduğunu haber vermektedir. Farklı formları alan cisimler madde sayesinde yok olmamakta ve yeni aldıkları formla varlıklarını devam ettirmektedirler. Yıkım ve yıkıma uğrayan şeylerin hepsi bileşiktir bu nedenle de yıkıma uğrayan her şey madde ve formdan oluşmaktadır. Unsurlar da form ve maddeden oluşmaktadırlar. Maddeleri olmaksızın kütle ve büyüklükleri olmayacağı için biçim olamazlar. Yıkıma uğrayan şey madde olamaz. Bu nedenle unsurların madde ve formdan oluştukları sonucu ortaya çıkmaktadır. Biçim niteliğe veyahut şekle, madde ise değişen, bölünen ve farklılaşan tüm görüntülerin altında belirsiz ve biçimsiz olan alt katmana karşılık gelmektedir.²⁸³

Madde kavramına ulaşan herkes maddenin, doğanın formları için bir temel dayanak olduğu noktasında fikir birliği içindedirler. Ancak bu temel dayanağın ne olduğu noktasında fikir ayrılıkları oluşmuştur. Varlığın cisimlerden oluştuğunu ve tözün de bir cisim olduğunu iddia eden Stoacılar maddeyi bir töz olarak kabul etmiş ve tek olan bu maddenin elementlerin temelini oluşturduğunu iddia etmişlerdir.²⁸⁴ Buna bağlı olarak var olan her şeyi maddenin bir etkisi olarak görmüşlerdir. Onlara göre elementler, maddenin belli bir şekilde düzenlenmiş halidir. Madde konusundaki görüşleri nedeniyle Tanrı'nın da belli bir şekilde düzenlenmiş bir madde olduğunu iddia etmişlerdir. Stoacılar maddeye bir bedensellik (cisimsellik), vermektedirler. Çünkü onun niteliksiz bir beden ve büyüklük olduğunu düşünmektedirler. Plotinus Aristoteles gibi kimi filozofların maddeyi cisimsiz, kimilerinin de maddeyi tek olmayan bir şey olarak gördüğünü aktarır. Ancak bu farklılıklara rağmen tüm

²⁸² Plotinus, *The Enneads*, 168 (2.4.4.).

²⁸³ Plotinus, *The Enneads*, 170 (2.4.6.).

²⁸⁴ Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", 61.

düşünürler, maddenin cisimler için ve akledilir formlar için bir temel olduğunu düşünürler.²⁸⁵

Plotinus'un akledilir âlemin de bir maddesi olduğunu söylemesi klasik görüşten biraz farklı düşünülebilir. Çünkü Platoncu gelenek ve daha sonrasında ortaya çıkan görüşlerde akledilir âlemin, cisim olmayan bir töz olduğu kabul edilir ve esasında akledilebilirler basit olduğu için maddeye ihtiyaçları da yoktur. Çünkü madde, değişime mahal olan, varlığa gelip başka şeylere dönüşebilen şeyler için gereklidir. Duyulur şeylere ait olan madde bizde böyle bir izlenimin oluşmasına neden olmaktadır. Bu durum bizleri basit olan ve meydana gelmeyen akledilir âlemdeki varlıklar için maddeye ihtiyaç olmayacağı düşüncesine sevk eder. Plotinus da bunun farkındadır. Ona göre böyle bir durumda *duyulurlara ait maddenin nereden geldiği sorunu ile karşı karşıya kalırız. Şayet duyulurlara ait madde varsa bir şey aracılığı ile meydana gelmiştir*. Aksi halde sonsuz ilkeler birden fazla ve varlıklarını tesadüfe borçlu olacaklardır. Halbuki çokluk, maddeye form eklenince ortaya bileşik cisimlerin çıkmasından kaynaklanmaktadır. Plotinus bu akıl yürütme sonucunda maddenin akledilir dünyada da olması gerektiği sonucuna varır. Ancak akledilir maddede değişim ve dönüşüm yoktur.²⁸⁶

Plotinus akabinde akledilirler arasında cisimlerden farklı bir bileşiklik tarzının var olduğunu ifade eder. Bileşik yapıdaki akledilirler, Ruh gibi ilkelerdir. Bu ilkeler kendi faaliyetleri ile faaliyetlerini biçime yönlendirmiş olan doğayı bileşik hale getirmişlerdir. Plotinus'a göre bir doğa, faaliyetini bir şeye yönlendiriyor ve doğasını başka bir şeyden türetiliyorsa bu durumda bu doğa bileşiktir. Ruh ve Akıl akledilir âlemdeki bu tarzdaki doğalardır. Bununla beraber Plotinus üretime tabi olan her şeyin farklı zamanlarda farklı formlar almakta olduğunu ancak ebedi âlemde ebedi şeylerin maddesinin her zaman aynı olduğu gibi her zaman aynı forma sahip olduğunu dile getirir. Duyulur madde ise tek bir anda bir şey iken sırasıyla farklı zamanlarda farklı formlar alabilmekte ve farklı bir şeye dönüşebilmektedir (Örneğin kağıt, ateşe tutulduğu zaman diliminde kağıt olmaktan çıkıp kül formunu almaktadır). Duyulur maddede suretler peşi sıra birbirini takip ettiğinde önceki suret devre dışı kalmaktadır. Ancak akledilir âlemin maddesi aynı anda her şeydir. Bu nedenle onun dönüşebileceği

²⁸⁵ Plotinus, *The Enneads*, 166 (2.4.1).

²⁸⁶ Plotinus, *The Enneads*, 167 (2.4.2).

bir şey yoktur. Her şeye aynı anda sahip olanın değişip yeni olarak kazanacağı her hangi bir şey bulunmamaktadır. Akledilir madde akli dünyada daima bir şekle sahip olarak vardır.²⁸⁷ Çünkü duyulur dünyada dahi madde daima bir şekle sahiptir. Maddenin ezeli veya hadis olup olmaması meselesi ise maddenin ne olduğu ortaya çıktıktan sonra açıklığa kavuşmaktadır.²⁸⁸

Plotinus, duyulur âlemdeki bileşik cismin ikili bir yapıda oluşunun akıl yoluyla keşfedildiğini söyler. Akıl bu ikili yapıdaki cismi basit bir şeye ulaşıncaya kadar böler böylece duyulur nesnenin derinliklerine daldığında temelde tamamıyla karanlık olan maddenin var olduğunu keşfeder. Plotinus'a göre akıl bu cisimlerdeki ışıklık renklerin altında bulunan şeyin maddi olduğunu ve bu renkler tarafından gizlendiğini fark eder. Fakat akledilir âlemdeki bu karanlık kısım duyulur âlemdeki karanlık kısımdan farklı olduğu için iki âlemin maddeleri birbirinden farklıdır. Bununla beraber üzerlerinde taşıdıkları biçim de farklıdır. Akledilir âlemdeki ilahi madde, kendisini tanımlayan şeyi üzerine aldığı anda akli bir yaşama sahip olmaktadır. Duyulur madde ise biçim aldığı anda belirli bir şey haline gelmekle beraber bir zekâyâ ya da yaşama sahip olamamaktadır. Daha çok süslenmiş bir ceset gibi olmaktadır. Ondaki duyulur şekil bir görüntüden ibarettir. Bu nedenle ondaki alt tabaka da bir görüntüden ibarettir. Fakat akli dünyada şekil gerçek bir şekildir bu nedenle şekli taşıyan temel dayanak yani madde de gerçektir. Akledilir âlemde maddeyi üreten şey her zaman vardır. Bu nedenle akledilir kozmos her daim vardır.²⁸⁹ Plotinus'un akledilir âleme dair bu tarifinden sonra burada zamansal bir değişim ve dönüşümün vukua gelmeyeceği sonucuna ulaşabilmekteyiz. Çünkü akli âlemdeki maddenin ilkesi her zaman var olan bir şeydir.

Madde cisimleşebilmek için niteliğe ihtiyaç duyar, çünkü cisim nitelik kazanmış maddedir. Tüm duyulur şeylerin maddesi vardır. Fakat duyulur şeylerde algılanan hiçbir şey maddede yoktur. Dolayısıyla duyulurlara ait olan renk, sıcaklık-soğukluk, hafiflik-ağırlık, yoğunluk, büyüklük, şekil ve benzeri nitelikler madde için söz konusu değildir. Madde ancak nitelik kazanırsa büyüklüğü ve şekli kazanır böylece cisimleşir. Madde saf halinde iken bileşik değil basit ve tektir. Bu sayede doğası gereği tüm niteliklerden yoksundur. Madde niteliklerin kazanılmasında belirleyici değildir.

²⁸⁷ Plotinus, *The Enneads*, 167 (2.4.3.); Maurice Joseph Moore, *A Study of the Concept of Matter in the Philosophy of Plotinus*, (Chicago: Loyola University Chicago, Yüksek Lisans Tezi, 1959), 22-23.

²⁸⁸ Plotinus, *The Enneads*, 168 (2.4.3.).

²⁸⁹ Plotinus, *The Enneads*, 169 (2.4.5).

Nitelikleri bahşedenin iradesine madde yön vermemektedir. Madde yalnızca üretici ilkenin istediği kıvama girmektedir. Şayet madde büyüklüğe ve diğer niteliklere kendiliğinden sahip olan bir şey olsa bu durumda daha az yönetilebilir olacaktır. Maddeye her şeyi veren, nitelikleri kazandıran formdur.²⁹⁰ Bu durum Aristoteles ile Plotinus düşüncesi arasındaki farklardan birine işaret etmektedir. Buradaki madde-form anlayışından anlaşıldığı üzere Plotinus Aristoteles'ten farklı olarak maddenin alacağı biçimde maddenin kabiliyeti ve etkisinin değil biçim verici formun etkili olduğunu düşünmektedir.

Plotinus maddenin formsuz haliyle niteliksiz ve niceliksiz olduğunu ifade eder. Maddenin niteliksiz hali tanımsızlık durumudur. Bu durumda madde ve maddenin kavranışı belirsizdir. Bu belirsizlik onu sahte, hayali veya gölgevari bir şey kılsa da varlığına dair rasyonel bir açıklama yapmak mümkündür. Madde düşüncenin eksikliği gibidir. Renkleri görmek imkânsız olunca görülen şey karanlıktır. Ruh da bunun gibi duyusalların üzerinde bulunan tüm nitelikleri sıyırıp atınca geriye kalanı kesinleştirememekte ve karanlıkta görmeye benzer bir durum yaşamaktadır. Ruh, maddeyi düşündüğünde şekilden yoksun bir şeyin deneyimini yaşar. Şekil ve büyüklük kazanan şeyleri nitelik kazanmış şeyler olarak düşünür çünkü bunlar bileşiklerdir. Ruh'ta madde ve formun bütünü ve bileşimi olan şeylerin yani nesnenin düşüncesi vardır. Maddeye eklenen özelliklerin kendi başına olan düşüncesi ve onların alt tabakasını oluşturan dayanaklarının yani maddenin düşüncesi şekilsiz olduğu için bulanıktır. Bu, aklın erişemediği bir şeydir. Madde şekilsiz kalmaz ve duyulurlar arasında şekil alır. Şeylerin şekillerini maddeye yansıtan ise Ruh'tur.²⁹¹

Plotinus'a göre duyulur madde bir hayal, yalan ve gölgedir. Ancak yine de bir şekilde var olmalıdır. Nitelikler bir görüntü olduğundan ve görüntünün doğası başka şeyde varolmak olduğundan madde var olmak zorundadır.²⁹² Bu anlayışı Plotinus'u Aristoteles'e yakınlaştırmıştır. Zira madde hakkında benzer bir anlayış Aristoteles'te de vardır. Hatırlayacağımız üzere madde ile kastedilen, evrende herhangi bir belirleme almış olmayan, kendi başına bağımsız bir varlığı olmayan 'ilk madde' idi (*prima materia*).²⁹³ Plotinus'u, Aristoteles'ten ayıran noktalardan biri Aristoteles'te madde ve

²⁹⁰ Plotinus, *The Enneads*, 172 (2.4.8.).

²⁹¹ Plotinus, *The Enneads*, 173-174 (2.4.10.).

²⁹² Plotinus, *The Enneads*, 324 (3.6.14.).

²⁹³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/106.

form ayrımı zihni bir ayrımken Plotinus'da duyulur madde ile form arasında ontolojik bir ayrım vardır. Bir diğer fark ise Aristoteles'in maddeyi görelî olarak belirsiz kabul etmesinin yanında Plotinus maddeyi mutlak belirsiz olarak kabul etmektedir. Plotinus'a göre maddede hiçbir şekilde kendinde güç barındıran bir kuvvelik veya potansiyellik yoktur. Kendinde güç barındıran tek şey Ruh hipostazıdır. Madde mutlak belirsizlik olduğu için her şey olabilme imkânına sahip, ancak hiçbir gücü kendinde barındırmayan şeydir. Öyle ki maddede bulunan görüntü nitelik ve imgeler maddeye yansımaktadır ancak maddenin bunları tutma potansiyeli bile yoktur, çünkü kendinde hiçbir güç yoktur.²⁹⁴ Bu konu bizi Plotinus'da bilkuvvelik ve bilfiilliliğin nasıl anlaşıldığı konusuna getirmektedir. Aşağıda bu konunun değişim ile ilişkisi irdelenecektir.

2.2.4. Bilkuvve ve Bilfiil Kavramları Bağlamında Değişim

Plotinus'da değişimi anlamının bir diğer yolu Aristoteles'ten aldığı fakat farklı anlamlar yüklediği 'bilkuvve/bilkuvvelik (*dunamis*) ve bilfiil/bilfiillik' (*energeia*) kavramları ile maddeyi düşünmektir. Bilkuvve kavramının karşılığı 'güç ve yeti' anlamlarına gelen Fransızca *potentiel/potentialite* kelimesinden türeyen 'potansiyel/potansiyellik' kelimesidir. Osmanlı Türkçesinde bu kelime 'kuvve' olarak ifade edilmiştir. Bilfiil kelimesi Fransızca *actuel* kelimesinden türemiş olup 'etkinlik ve fiil halinde olan, gizli durumda olan güçlerin gerçekleşmesi, form ve şekil alabilen varlıkların form ve biçim kazanarak gerçekleşmiş olma' halini ifade eder ve Türkçede 'edimsel' kelimesine karşılık gelir. Birinci bölümde de görüldüğü üzere Aristoteles bu kavramlarla felsefe tarihinde ciddi problemlerden biri olan 'değişim' meselesini açıklamaya çalışmıştır. Aristoteles'e göre değişme nihai halini alıp tamamlanmış bir cismin değil kendisinde hala bilkuvvelik barındıran şeyin bilfiil hale gelmesini ifade etmektedir. Bilkuvvelik ikiye ayrılmakta olup bunlardan *etkin bilkuvvelik* nesnenin içsel kapasitesinden kaynaklı olup değişim için dışsal bir nedene ihtiyaç duymaması anlamına gelmektedir. Bu türde değişim nesnenin doğal eğilimi ve yetenekleri ile içsel

²⁹⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/107; Moore, *A Study of the Concept of Matter*, 21; Aydoğan, "Plotinos Felsefesinde Sudur", 126.

bir motivasyonla meydana gelmektedir. Bir diğeri ise *edilgin bilkuvvellik*. Bu türde nesne dışsal bir etki ile kendinden farklı bir şey olmaya doğru harekete geçirilir.²⁹⁵

Bilkuvvellik şeylerin almaya yatkın olduğu duygulanımların, şekillerin ve formların altında yatan bir yetiyi ifade eder. Potansiyel halde olan şey bunlara ulaşmak için çaba sarf eder. Plotinus bu nedenle bilkuvvelliği yalnızca duyulur âleme has kılıp, akledilir âlemde yalnızca bilfiilliğin olduğunu ifade eder. Akledilir âlemde bilkuvvelliğin olduğu farz edilecek olsa bile bilkuvve olan şeyin aktifleşme yani fiili duruma geçme imkânı olmayacaktır. Çünkü akledilir âlemdeki her şey, her ne iseler odurlar.²⁹⁶ Bu nedenle Plotinus, akledilir varlıkların başka şeyler üretirken kendi doğalarından ayrılmaları ve onların yerine başka şeylerin gelmesi veya bir başka şeye dönüşmelerinin söz konusu olamayacağını söyler. Örneğin Akıl, düşünmek için bilkuvvellikten bilfiillliğe geçmez. Çünkü bu durum bilkuvve olmayan başka bir aklı gerektirir. Bütün akledilir içerikler zaten akılda içerildiğinden aklı önceleyen başka bir akıldan söz edilemez. Bilfiil Akıl'da içerilen tüm bu şeyler de bu nedenle bilfiildir. Plotinus'a göre bilkuvve olan zaten bilfiil halde olana yaklaşıp bilfiillliğe sevkedilmek ister. Plotinus, bir başka şeyin bilfiil hale gelmesini sağlayan şeyin kendisiyle ebedi olarak özdeş ve zaten bilfiil olan şey olmasından dolayı bütün 'ilk ilkeler' bilfiildir sonucuna varır. Akledilir bölgede olan Ruh da aynı şekildedir. Maddedeki ruhta ise farklı bir bilfiillik vardır. Akledilir âlemde madde olarak tanımlanan bileşen aslında bir formdur. Ruh da aslında bir form olmakla beraber başka şeylerin maddesi olabilmektedir. Akledilirler en iyi hayata sahip olduklarından ve en güzel fiiller akledilir dünyada olduğundan oradaki tüm şeyler bilfiildir. Oradaki bütün her şey hayattır. Oradaki yer Akıl'ın ve Ruh'un kaynağı olan hayatın yeri ve ilkesidir. Form ile madde esasında akli âlemde birdirler tek bir doğaya işaret eden kavramlardır. Bu nedenle madde ve form düşüncede ayrıştırılan şeylerdirler. Zihin bunları ayrıştırdığında formun üzerinde kendisini açık ettiği madde ortaya çıkmaktadır.²⁹⁷ Plotinus maddeyi nesneler için bir potansiyel olarak tanımlar. Madde formları alarak varlığını sürdürür. Şekil ya da form ise bileşik olan biçim ve maddenin bilfiillliğidir. Bilkuvve haldeki şey bir başkasından meydana gelmektedir.²⁹⁸ Ancak Tanrı

²⁹⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Edimsel", 281; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* "Potansiyel", 705; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Potansiyellik", 705-706.

²⁹⁶ Plotinus, *The Enneads*, 184 (2.5.1.).

²⁹⁷ Plotinus, *The Enneads*, 186-187 (2.5.3.).

²⁹⁸ Plotinus, *The Enneads*, 185-186 (2.5.2.).

kendisinden meydana geleceği herhangi bir şey olmayandır, bu nedenle Tanrı'da bilkuvvellik olamayacağı aşikârdır. Dolayısıyla Tanrı'da bilkuvvellik olmadığından onda zamansal olarak sonradan bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Bununla beraber Tanrı'nın değişip dönüşerek daha farklı bir hal alıp yetkinleşeceği bir şey yoktur. Tanrı tam bir yetkinliğe ve mükemmelliğe sahip olup bileşiklik içermediğinden madde ve cisimlerde meydana gelen değişim ve dönüşüme mahal olmamaktadır.

Plotinus'un ele aldığı konulara karşı farklı ihtimallerden yola çıkarak yaptığı akıl yürütmeler ve bunların farklı sonuçlanması madde ve diğer başlıkların anlaşılmasını güçleştirmekte ve bunların nihai olarak ne olduğu konusunu belirsizleştirmektedir. Ancak yine de daha tutarlı olan seçenek üzerinden bizler konuyu anlamaya gayret ettik. Görüldüğü üzere Plotinus maddeyi akledilir ve duyulur madde olarak ikiye ayırmıştır. Akledilir ve duyulur maddenin ortak ve farklı özelliklerini sıraladıktan sonra nitelik kavramı üzerinden maddede meydana gelen değişime yer vermiştir. Duyulur âlemin akli âlemin bir taklidi olması hasebiyle 'madde'yi her iki âlemde de var olan bir şey olarak ele almıştır. Değişim olgusunu kuvve-fiil ayrımından hareketle yeni bir söylemle ifade etmeye çalışmıştır.

Böylece bu bölümde Platon'da değişim ve ilahi değişmezliğin ne olduğu incelendikten sonra Plotinus'un felsefesine temel olan hipostazların ne olduğunu ve bu konuda kimlerden etkilendiği, taşma teorisinin bu hipostazlar, değişim ve değişmezlik ile ilişkisi ve son olarak maddeyi nasıl anladığı ortaya konulmaya çalışıldı. Bir sonraki bölümde doğrudan üç hipostazın yani Ruh, Akıl ve Bir'in değişim ve değişmezlik ile ilişki irdelenecek ve felsefede ilahi değişmezlik denilince akla gelen önemli isimlerden biri olan Plotinus'un Bir'i ve ilahi değişmezlik görüşü belirgin kılınmaya çalışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÜÇ HIPOSTAZ BAĞLAMINDA İLAHİ DEĞİŞMEZLİK

İkinci bölümde Plotinus felsefesinde özellikle maddenin ne olduğu akledilir madde ile duyulur madde arasındaki farklar ortaya konularak açıklanmış oldu. Ancak Plotinus'da ilahi değişmezliğin ne olduğunu tam olarak anlayabilmek için onun Ruh, Akıl ve Bir hakkındaki görüşlerinde değişimin ve değişmezliğin ne olduğunu göstermek gerekecektir. Özellikle Bir'in değişmezliğinin bizim açıımızdan önemi büyüktür. Bu bölümde Plotinus felsefesinde önce Ruh ve değişimi daha sonra Akıl ve değişmezliği ve en sonunda da Bir ve değişmezliği ele alacağız.

3.1. RUH VE DEĞİŞİM

Yukarıda da ifade edildiği gibi Plotinus'da üç hipostaz vardır: Ruh, Akıl ve Bir. Bu bölümde Plotinus'un, Ruh'tan ne anladığı değişim çerçevesinde incelenecektir. Plotinus felsefesinde Ruh fiziki dünya ile tinsel dünya arasında bir konumda yer alır. Fiziki doğadan Ruh'a geçiş, varlığı gerçek olmayan bir dünyadan gerçek olan dünyaya geçişi ifade etmektedir. Ruh tinsel dünyanın son, fiziksel dünyanın ilk ilkesidir. Ruh, iki dünya ile ilişkili olup aracı rolünü görmekte ve onları birbirine bağlamaktadır. Bu, Ruh'un en önemli özelliğidir. Esas doğası itibariyle akılsal ve tinsel varlık alanına ait olan Ruh, duysal dünyanın akılsal ilkesidir.²⁹⁹

Plotinus düşüncesinde Ruh, manevi ve ahlaki farklıların açıklanabilmesi adına değişebilir bir hipostaz olarak kabul edilmiştir. Ruh'u yukarı ve aşağı olarak iki kısma ayıran Plotinus'a göre Ruh'un yukarı kısmı hareketsiz iken aşağı kısmı diğer hipostazlardan farklı olarak hareketlidir.³⁰⁰ duyguların fiziksel tezahürlerinin nedeni Ruh'un hareket etmeyen kısmı olan yukarı Ruh'tur. Ruh'un duygulanımı bir formdur. Ancak duygudan etkilenen, ruhun içinde bulunduğu maddedir. Bir başka deyişle formdan etkilenen maddedir. Örneğin büyüyen, büyüme yetisi değildir büyümenin kendisinde tezahür ettiği madde veya cisimdir. Duygular madde gibi olmayıp yok olmakta ve birbirinin yerini alabilmektedir.³⁰¹

²⁹⁹ Plotinus, *The Enneads*, 484 (4.6.3.).

³⁰⁰ Aydoğan, "Plotinus Felsefesinde Sudur", 131.

³⁰¹ Plotinus, *The Enneads*, 305.

Plotinus'un Ruh hakkındaki görüşlerinde büyük ölçüde Platon'un *Timaios*, *Phaidon* diyalogları, Aristoteles'in *De Anima*'sındaki Ruh anlayışı ve diğer eserleri etkili olmuştur.³⁰² Plotinus'a göre Ruh, evrene güzellik ve hayatı veren Âlem Ruhu ile aynı doğaya sahiptir. Ruh en yetkin kısmını ve tanrısal yönünü ise ezeli Akıl'dan almıştır.³⁰³ Akıl'ın yönü yukarı âleme, Ruh'un yönü ise bayağı âleme dönüktür. Yüce âlemdeki her şey hareketsiz ve sabit bir şekilde orada bulunmaktadır. Ruh da akledilir âlemdeki varlıklar arasında bulunmakta fakat onda diğerlerinden farklı olarak arzu, iştiağ ve istek bulunmaktadır. Ruh'ta bulunan arzunun şiddeti meylettiği âlemin niteliğini belirlemektedir. Ruh külli bir arzu duyarsa yukarıda bulunanları, cüzi bir arzu duyarsa kendinden aşağıdakileri tasavvur edip ve onlara meyletmektedir. Ancak Ruh maddi değildir. Cisim tarafından kuşatılmamış yalnızca onun içerisinde bağımsızca yer almaktadır. Bazen de cismin dışında yer almaktadır. Ruh maddi âlemde icra ettiği her şeyi ezeli varlık olan Akıl aracılığı ile yapmaktadır.³⁰⁴

Ruh duyulur dünyanın düzeninin ve gökyüzündeki hareketin nedenidir. Evrensel Ruh dünyanın her yerine yayılmakta ve onu aydınlatmaktadır. Ruh duyulur nesnelere düzen ve güzellik vermek için onlarda yayılmakta ve kendisindeki her şeyi evrene verirken birliğinden bir şey kaybetmemektedir. *Phaidros* ve *Timaios*'ta da geçtiği üzere bireysel ruhlar Âlem Ruhu'ndan gelmektedir.³⁰⁵ Ruh'un bireysel bedenlerde bulunması bir mekânda bulunan cismin durumu gibi değildir. Mekân cismi kuşatmaktadır ve Ruh cisim olmadığından bedenini onu kuşattığını veya Ruh'u beden içine doldurulmuş bir şey gibi düşünmek mümkün değildir. Cisim bir mekânda bulunduğu her bir parçası mekânda başka bir alanı işgal ederken Ruh'un fonksiyonları, beden bütünü hücrelerine fonksiyonlarıyla etki etmektedir. Ruh mekânı kuşatırken mekânın sebebi olduğundan mekân Ruh'u kuşatamamaktadır. Zaten salt mekân cisimsel değildir. Ruh da cisimsel olmadığından, Ruh'un kendisi mekân olur.³⁰⁶ Ruh zatı itibarıyla değil ancak arazlar aracılığı ile bölünebilmektedir. Ruh'un arazlar aracılığı ile bölünmesi ise cisimlerde bulunduğu ve cismin her yerine yayıldığı zaman

³⁰² *Üsûlücyâ*, 36.

³⁰³ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 9.

³⁰⁴ *Üsûlücyâ*, 88.

³⁰⁵ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 10.

³⁰⁶ *Üsûlücyâ*, 38, 130. Ruh, varlığa gelen her şeyin kendisinde ve kendisi sayesinde gerçekleştiği hipostaz olduğundan tüm varlıkların aynı zamanda mahallidir. Taşmadaki hiyerarşi bağlamında bakıldığında duysal âlem Ruh hipostazından taşıdığı için Ruh varlıkların mekanıdır diyebiliriz.

geçerli olur. Bu, Ruh'un cisme/bedene yayılması anlamındadır. Ancak Ruh bu durumda dahi bedeninin her bir uzvunda bütünüyle bulunmaktadır.³⁰⁷

Plotinus'a göre mekân, cismin en dış yüzeyidir ve cisme hareket veren de mekândır. Ancak Aristoteles'e göre mekân hayali ve gayri maddi bir şeydir. Ancak bedene hareket veren mekânın kendisi değil Ruh'tur. Mekânla var olan şey mekânın yokluğu ile de ortadan kalkmaktadır. Ancak Ruh-beden ilişkisinde Ruh bedendeyken kısmi olarak bilinirken beden ortadan kalkınca daha net bilinebilir. Ruh-beden ilişkisinin madde-suret ilişkisinden farkı; Ruh'un beden bozulmaksızın yine de ondan ayrılabilir olmasıdır. Madde-form ilişkisinde ise madde bozulmadıkça form ondan ayrılmamaktadır. Plotinus'a göre maddede formu var kılan ise Ruh'un kendisidir.³⁰⁸

Ruh yukarı doğru hareket edebilmekte ve entelektüel bir hareketle Akıl'ın üst bölümüne çekilebilmektedir. Bu bölge duyulur dünyanın imgesi olarak değişmez, hakiki, yetkin, ezeli ve duyulur dünyadaki bütün şeyleri içerir bir vaziyettir.³⁰⁹ Ruh, Akıl'ı temaşa ederek duysal dünyaya biçim ve düzenlilik kazandırmaktadır. Bununla beraber aracı varlık olması nedeniyle duysal ve tinsel/tanrısal dünya arasında sürekliliği sağlamaktadır.³¹⁰ Yeryüzündeki varlıklara Akıl aracılığı ile nüfuz eden Ruh, varlıkların canlılığının sebebidir.³¹¹ Ruh'un maddi varlıklarla ilişkisi güneş ışınlarının karanlık bir bulutu aydınlatıp yaldızlanmış gibi göstermesine benzer. Tıpkı bunun gibi gökyüzünün bedenine giren Ruh ona kendinden kaynaklı olan hayatı, dinginliği ve ölümsüzlüğü verir. Işığın güneşe bağlı olması gibi gökyüzünün bulunduğu hal Ruh'a bağlıdır. Gökyüzü sahip olduğu ezeli hareketi Ruh'tan almaktadır. Ruh gökyüzünü Akıl ile birlikte yönetmekte ve gökyüzünün kapladığı tüm uzamı kaplamaktadır. Var olan her şey Ruh ile dolup canlanmıştır. Ruh cisimlerin bir kısmının orada veya burada parçalı ve dağınık bir şekilde bulunması gibi değil kendinin bütünüyle bölünmez ve birliğini bozmayacak bir şekilde cisimleri tamamıyla kaplamaktadır. Birliğini bozmadan her yerde bulunan Ruh bu yönüyle kendisini türeten Akıl'a benzemektedir. Çokluk olan ve çeşitli bölümlerden oluşan gökyüzü Ruh sayesinde birdir. Güneş ve yıldızlar Ruh tarafından canlandırılmıştır. İnsanlarda da Ruh olduğundan insanlar

³⁰⁷ *Üsûlûcyâ*, 124.

³⁰⁸ *Üsûlûcyâ*, 30, 132, 134.

³⁰⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 11.

³¹⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/125.

³¹¹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 18, (5.1.2.).

Tanrısal bir şeyi taşımaktadırlar. İnsanlardaki Ruh, saf halde olduğu sürece Akıl ile aynı değerdedir.³¹²

Akıl'dan ayrılıp maddeyle temas halinde olan Ruh, madde ile ilişkisi sonucunda özünde bulunmayan bir bölünmeye maruz kalmaktadır. Fakat bu bölünme maddenin bölünmesine benzer bir bölünme değildir. Cisimdeki birlik, uzamın sürekliliğinden kaynaklanmaktadır. Cismin tüm parçaları kendine ait bir yer işgal etmektedir. Ruh'taki birlik ise bundan farklıdır çünkü cisimdeki gibi bir parçalanma onun için söz konusu değildir. Ruh'un bölünebilirliği kendisini kabul eden cismin her tarafına nüfuz edip bulunabilmek anlamında bir bölünmedir. Fakat cismin her bir parçasında bulunduğu için aynı zamanda bölünmezdir. Ruh, duyusal düzlemin hem içinde hem de ona aşkındır. Büyüklükten yoksun olmakla beraber her büyüklüğün içindedir. Bu nedenle hem bölünmüş hem bölünmemiştir. Esasında o kendinde toplu bir bütündür. Bölünmüş cismin parçalarının her biri Ruh'u kendine göre aldığı için Ruh'un tüm bu parçalarda yer alması onun parçalanmış olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bu yönüyle Ruh bir ve çok olandır. Bir, mutlak anlamda bir; Akıl, çokluk içinde birlik; Ruh, hem bir hem çok olandır. Duyusal dünya çokluk olduğu için Ruh'un birlik olmakla beraber çokluk olduğunun kabul edilmemesi duyusal dünyanın anlaşılmasına neden olur. Cisimler özleri itibariyle çok; Bir, öz itibariyle yalnızca bir, cisimlerdeki akılsal form hem çok hem de birdir.³¹³

Bileşik olan âlemi bir arada tutan Ruh bileşik değildir. Çünkü bileşik varlık yapı itibariyle en az iki şeyden oluşan bir cisim olması hasebiyle, cismin de oluş sürecinde var olması ve varlığının süresiz olması nedeniyle Ruh'un bileşik olması mümkün değildir. Bir diğer husus ise bileşik cisimlerin birleşmesi söz konusu olduğunda kendilerinden daha büyük mekâna ihtiyaç duymaları, ayrıldıklarında ise eski mekânlarından daha az yer kaplamalarıdır. Fakat bu durum Ruh için bu söz konusu değildir. Örneğin Ruh bedene girdiğinde bedenle beraber daha büyük bir mekân kaplamadığı gibi bedenden ayrılınca da daha küçük bir mekân kaplamamakta aksine biraz daha büyümektedir.³¹⁴ Plotinus zaten cisimleri Ruh'un mekânı olarak

³¹² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 19 (5.1.2).

³¹³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/129-130.

³¹⁴ *Üsûlücyâ*, 142.

görmemektedir. Ona göre Ruh cisimlerin mekânıdır. Çünkü Ruh sebep, cisim ise sebeplidir. Sebep, sürekliliği ve sabitliği için sebepliye ihtiyaç duymamaktadır.³¹⁵

Ruh'un üst bölümü Akıl'ın görüntüsü olan en Tanrısal bölümdür. Söz nasıl ki insan ruhundaki kelamın bir görüntüsü ise Ruh da Akıl'ın bir görüntüsü ve kelamıdır. Ruh, diğer varlıkların var oluşlarını sürdürmelerini sağlayan Akıl'ın, hayat veren aktivitesidir. Ateşin ısı yayması gibi tanrısal Ruh da nesnelere sıcaklık vermektedir. Plotinus'un ifadesi ile "iki ruh vardır; biri Akıl'dadır; dışarıya akmaz; fakat yukarıda kalır; diğeri kendi özel varoluşuna sahiptir." Akıl'dan gelen Ruh entelektüel bir yapıya sahip olup ondaki zekâ akıl yürütmektir. Yetkinliğini Akıl'dan alıp ondan beslenen Ruh, Akıl'ı temaşa ettiğinde akli eylem halindedir. Ruh'a ait olan tek eylem entelektüel iç eylemdir. Onda zaten bazı idealar bulunmaktadır. Aynı zamanda dışarıdaki varlıkların görüntüleri gibi yeni varlıklar Ruh'a gelir. Ruh'a dışarıdan gelen bu görüntüler veya varlıklar tikellerdir. Fakat böyle bir Ruh'a dışarıdan gelen şey aşağıdır. Bu durum Ruh'u pasif kılmaktadır. Akıl'ın, Ruh'ta bulunması onu daha Tanrısal kılmaktadır.³¹⁶ Aynı zamanda Ruh ile Akıl arasında özce bir fark bulunmaktadır. Akıl'dan sonra gelen Ruh, bir toplanma yeri gibi iken Akıl ise forma benzemektedir. Ruh, Akıl'ın maddesi olduğundan hem akıllı hem basittir.³¹⁷

Ruh'un akıl yürütebilmesi için bedensel organlara ihtiyacı yoktur. Ruh akıl yürütebilmek için her cisimde saf eylemini korur. Ruh bedenden ve bedensellikten tamamen izole edilmiş olup bu özelliği nedeniyle Platon'un tanımladığı gibi dünyanın dışına konulup onu kuşatmıştır. Kendindeki derin düşünme özelliği ile Ruh, varlık hiyerarşisinde yukarılara (idealara) kadar çıkar. Bu çıkış bedensel değil düşünsel bir eylemdir.³¹⁸ Ruhun akıl yürütebilmesi değişmez ideaların varlığına bağlıdır. Ancak Ruh'un düşünme faaliyeti daimi değildir. Bazen düşünmekte bazen düşünmemektedir.³¹⁹ Ruh kendini Akıl'ın onu aydınlatması ölçüsünde bilmektedir.³²⁰ Ruh zamanın sebebidir bu nedenle bildiği şeyleri zamanlı olarak bilmez. Onun bilmesi bir ağacın; gövdesi, dalları, yaprakları ve meyveleri ile aynı anda ve aslında tüm bu parçaların birbirinden ayrı olduğunun bilinmesi gibi bilmeye benzer. Ruh'un buradaki

³¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, 384 (4.2.1.); Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/129-130.

³¹⁶ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 20 (5.1.3.); Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 21 (5.1.4.).

³¹⁷ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 21 (5.1.3.).

³¹⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 30 (5.1.10.).

³¹⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 30 (5.1.11.).

³²⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 40.

bilmesi dalların yapraklarından önce olduğunu bilmesi tarzında bir öncelik sonralık ilişkisidir. Zamansal bir düzenle değil sıra düzeni ile bilmektir.³²¹

Kendini düşünen varlığın bölümlerinin olup olmaması gerektiğini sorgulayan Plotinus bu varlığın bölümleri olması durumunda bölümlerinden bir kısmıyla öteki bölümlerini temaşa edeceğini ifade eder. Bu sayede bu varlıklar kendinin yalnızca bazı bölümlerini temaşa edebilecektir. Kendini bilen varlıklar bölümlerden oluşuyorsa bir bölümüyle diğer bölümlerini biliyorsa kendini tamamen kuşatamayacağı için aslında tam olarak kendini bilmiş olmayacaktır. Böyle bir durumda kendini değil fakat başkasını bilen varlığa ulaşılmış olacaktır. Öğeleri olmayan basit bir varlık ise kendine dönemez ve kendini bilemez. Plotinus'a göre basit bir varlığın kendini bildiği iddiası bu nedenlerden dolayı araştırılması gereken bir düşüncedir. Aksi halde böyle bir varlığın kendini bildiğine dair kanaati terk etmek gerekir. Ancak bu terkedilecek bir kanaat değildir.³²² Çünkü Ruh kendini bilmeden başka şeyleri bilememektedir. Bir varlığın kendi dışındaki nesneleri algılaması duyumlama, tefekkür ve kanı ile mümkündür. Duyarlılık ile yalnızca dışardaki nesneler bilinir. Beden, kendisinde bir duygulanım gerçekleşince bunu harici ve kendi gerçeği olan bir şey olarak duyumsar. Akıl yürütme ise Ruh'ta gerçekleşir. Akıl yürütme ile duyumlama ile elde edilmiş olan imgelere ait kavramların birleştirilip ayrılması ile yargıda bulunulur. Akıl yürütme ile Ruh, Akıl'daki idealar olan türemiş nesnelerin izlerini temaşa eder ve düşünür. Akıl'ın kendindeki kavramlardan hareketle yeni ve sonra oluşan görüntüleri uyuşturup bir şeyleri anlaması ise Ruh'un hatırlamasıdır.³²³ Ruh'taki diskürsif bilgi yalnızca duyulardan ve Akıl'dan aldığı etkiyi kavramaktadır.³²⁴ Plotinus'a göre Ruh'ta bulunan ve gücünü Akıl'dan alan diskürsif akıl, gördüğü ve açıkladığı şeyi biliyor olduğunu bilmelidir. Diskürsif aklın açıkladığı şey kendinden değil kendi kaynağı olan yukarıdandır yani ondan gelmektedir.³²⁵

Akıldan gelen bir ışık sayesinde Ruh bozulup dağılmaktan kurtulmaktadır. Ruh, Akıl'ın bir görüntüsü olduğu için onu herhangi bir biçimde görebilmektedir. Ruh, Akıl'a benzemeye en müsait olan yukarı yökülebilen kısmı ile görmektedir.³²⁶ Ruh,

³²¹ *Üsûlücyâ*, 110.

³²² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 51 (5.3.1.).

³²³ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 52 (5.3.2.).

³²⁴ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 53 (5.3.2.).

³²⁵ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 58 (5.3.6.).

³²⁶ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 61 (5.3.8.).

bütün dünyayı içerdği gibi, tohumsal nedenleri de içermektedir. Dünyada döngüsellik var olmasaydı Ruh'ta sonsuz nedenler olurdu. Döngüsellik sayesinde Ruh'ta tohumsal neden olarak bulunan varlıklar tekrar tekrar yine dünyaya gelmektedir. Bu nedenle nedenler sonsuz değildir. Ancak yine de türemiş varlıklar modellerinden daha fazladır. Plotinus'a göre bireysel ruhlar söz konusu olunca ise "sonlu sayıda ruhlar, sonsuz sayıdaki insanları canlandır"maktadır.³²⁷ Ruh her şeyi içerir bir vaziyette akıldadır. Düşünülürler her daim eylemde bulunmaya yatkındır.³²⁸

Düşünülür dünyada Ruh'un ideası değil ancak kendisinin üst bölümü bulunmaktadır.³²⁹ Plotinus ilk varlıkların zaten eylem halinde olduğunu kabul etmektedir. Eylem halinde olan varlıkları eyleme geçirecek bir nedenin olması kabul edilecek olsa bu durumda o nedenin güç halindeki ilk varlıkları eyleme geçirmemesi de bir ihtimal olarak durmaktadır ve bu ihtimalin gerçekleşmemesi adına Plotinus ilk varlıkların ezeli bir eyleme sahip olduklarını kabul etmektedir. Dünyadaki her şey madde ve cisim olarak vardır. Bu nedenle dünyadaki şeylerin hiçbirisi kendine özdeş değildir. Gerek tohumsal nedenler gerekse de insan cinsi, söz konusu durumdan kaynaklı olarak ne kendilerine özdeşirler ne de ezelidirler.³³⁰ Buradan bir şeyin ezeli olmasının onun kendi kendisiyle özdeş olmasına bağlı olduğunu anlamaktayız.

Ruh bir, çok ve bölünmezdir. Ruh konusunda Platoncu çizgiyi devam ettiren Plotinus'a göre fizik evren bir bütün olarak ruhlu ve canlıdır. Âlem Ruhu'nun kısımları ya da parçaları olan bireysel ruhlar cisimsel şeylerin parçaları gibi değildirler. Plotinus'a göre *cisimsel olamayan şeylerin* de parçaları vardır ve bireysel Ruhlar bu cinsten parçalardır. Örneğin matematikte soyut sayılar hakkında konuşurken iki rakamının on'un bir parçası olması, bir daire parçasının dairenin, doğru parçasının doğrunun, bir teoremin bilimin parçası olması gibi Âlem Ruhu ve bireysel ruhlar hipostaz olan Ruh'un birer parçasıdır. Ruh cisimsel değildir, bireysel ruhların Âlem Ruhu'ndan çıkmama sebebi Âlem Ruhu'nun niceliksel bir şey olamamasıdır. Âlem Ruhu'nu on sayısı gibi düşünüp bireysel ruhları onu oluşturan bir'ler gibi saymak doğru değildir. Bir doğrunun küçük bir parçası doğru olsa bile büyüklüğü ait olduğu

³²⁷ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 121 (5.7.1.).

³²⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 123 (5.7.3.).

³²⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 159.

³³⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 162 (5.9.4.).

doğrudan küçüktür fakat Âlem Ruhu ile bireysel ruhlar arasında doğa ortaklığı vardır. Ortak forma sahip olduklarından bunlar aynıdırlar.³³¹

“Duyulur dünya tek bir yerdedir. Fakat düşünülür dünya her yerdedir.”³³² Ruh metafizik dünya’nın gezginidir. Ruh, bedenden ayrılır ayrılmaz, idealar gibi algıladığı bütün şeylerle beraber yukarıya akli âleme çıkmaktadır. Bunun nedeni tinsel dünyada Akıl’ı aşarak Bir’e ulaşma gücünün olmasıdır. İkinci hipostaz olan Akıl’ın ise ne duyusal dünyaya inme ne de Bir’e ulaşma gibi bir gücü yoktur. Plotinus’da en yüksek amaç olan mutluluk Ruh’un Akıl’ı aşip Bir’e yükselmesi ile elde edilirken kendisinin ürünü olan soluk, Ruh’un duyusal dünyaya inmesi, düşmesi, kendine yabancılaşması anlamına gelmektedir. Bu nedenle Ruh’un duyusal dünyaya inmesi, onun tözüne uygun yaşam değildir. Duyusal dünyada ancak bir yabancı gibi yaşayan Ruh’un, bu gurbetten kurtulmak için duyusal dünyayı terk etmesi gerekmektedir. Fakat onun duyusal dünyadan uzaklaşıp çekilmesi, duyusal dünyadaki düzenin, iyiliğin ve güzelliğin yok olmasına sebebiyet verecektir. Burada Ruh bir yandan duyusal âleme düzen vermesi açısından duyusal âlemlle olumlu bir ilişkisinin varlığı görünmekle birlikte, bir yandan da Ruh’un asıl yurdundan uzaklaşıp duyusal âleme düşüşünden kaynaklı olumsuz bir portre oluşmaktadır. Ruh bu düşüşten kurtulmak için duyusal âlemden uzaklaşmalıdır. Arslan’a göre bu iki farklı bakış açısının kaynağı Plotinus’un *felsefi* ve değerlerle bağlantılı *dini bakış* açısının aynı felsefi anlayış içerisinde kullanılmasından ileri gelmektedir. Bu farklı bakış açılarının diğer iki kaynağı Yunan felsefesindeki; Logos’un, Akıl’ın ya da Tanrı’nın maddeye sızarak onu düzenli, uyumlu bir kozmos haline getirmesini olumlu ve yüksek bir inayet olarak gören Stoacı yaklaşım ile Ruh’un bedendeki varlığını kötü gören, doğuşlar çarkını kırıp maddi dünyadan kaçması gerektiğini savunan Pythagorasçı felsefedir. Platon’da da benzeri bir ikilik bulunmakta o da Ruh hakkında net bir yargı koyamamaktadır.³³³ Bireysel ruhlar Plotinus’a göre göksel dünyadaki düzeni temaşa eder ve kendisinden çıkmış oldukları kaynağa dönebilmek için çaba sarf eder.³³⁴ Bireysel ruhlarda bilinç ortak mıdır, eğer farklı ise bu durumda ruh bölünmüş olmaz mı, ruhun farklı bölümleri olmuş olmaz mı gibi soruların yanıtı Plotinus’da net olmayan bir diğer konudur.

³³¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/134-135.

³³² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 169 (5.9.13).

³³³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/126-127.

³³⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/133.

Plotinus'a göre Stoacılar da olduğu gibi Ruh maddenin sıcak nefes gibi maddi bir biçimi değildir. Çünkü maddenin doğası çözülüp, ayrışıp, yok olmaktır. Bununla beraber madde sıvı-katı, sert-yumuşak, siyah-beyaz, sıcak-soğuk gibi kendini diğer maddelerden ayıracak çeşitli niteliklere sahiptir. Sahip olduğu niteliklere göre başka varlıklara etkiye bulunmaktadır. Örneğin sıcak bir cisim dışarıya sıcaklık ve aydınlık da dışarıya ışıktan başka bir şey vermemektedir. Oysaki Ruh farklı varlıklarda birbirine zıt ve çeşitli etkilere neden olmaktadır. Maddi bir cisim olması durumunda varlıklara yönelik tek ve değişmez bir etki bırakması kaçınılmaz olurdu. Bu onun maddi bir varlık olmadığını göstermektedir. Bununla beraber Ruh maddi olsaydı, duyumun gerçekleşebilmesi için gerekli olan birliğe sahip bir algılayıcı olamayacak ve dolayısıyla da duyum gerçekleşmeyecekti. Ruh'un maddi olmasını engelleyen bir başka durum ise akılsal düşüncenin maddi bir Ruh anlayışı ile açıklanamaz oluşudur. Çünkü düşünceye konu olan akılsallar uzamlı değildir bu nedenle de uzamsız bir şeyi uzamlı bir varlığın kavraması mümkün değildir. Örneğin ahlak, erdem, adalet, cesaret ve güzellik gibi gayri maddi şeyler ancak maddi olmayan bir yeti ve fiil ile kavranabilir.³³⁵ Ruh'un maddi olmaması da onun cisimlerde olduğu gibi bir değişim geçirmediğini bu yetilere zamansız ve bir bütün olarak sahip olduğunu göstermektedir.

Plotinus'un anlatımında Âlem Ruhu ile bireysel ruhlar esasında yapısal olarak aynı şeydir. Aralarındaki farklılık işlevlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Âlem Ruhu'nun görevi bir bütün olarak doğayı meydana getirip yönetmektir ve bu görevini yerine getirmesi hem tinsel dünyada kalıp hem de bedene bürünmesiyle mümkündür. Bireysel ruhlar ise Âlem Ruhu'nun meydana getirdiği duyusal dünyada kendilerine ait bireysel bedenlere bürünüp onları yönetmektedir. Âlem Ruhu görevini yerine getirirken gözünü Akıl'a dikip onu temaşa ederken, bireysel ruhlar ağırlıklı olarak kendi bedenlerini yönetmek üzere bireysel akıllarına bakarlar. Âlem Ruhu kendisinden yukarıda bulunan varlıklara yakın olduğu için büyük bir güce sahiptir, bu nedenle kendisinde kalarak kolay bir şekilde Doğa'yı meydana getirebilmiştir. Fakat bireysel ruhların bir şeyleri meydana getirmeleri o şeyin kendisine gitmeleri ile mümkündür. Âlem Ruhu'nun bütünüyle aşağıya düşmemesi, bireysel ruhların ise içinde

³³⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/131-133.

bulundukları bedenleri sebebiyle maddi dünyaya yani aşağıya çekilmelerinin nedenini Plotinus bu şekilde açıklamıştır.³³⁶

Ruh, ışık gibidir. Işık her zaman bir ve aynı töz olmasına rağmen ışığının yansıdığı şeyler açısından bölünebilir ve çok olan bir şeydir. Ruh da ışık gibi kendinde bir töz olarak bir bütünlüğe ve teklığe sahiptir. Bireysel ruhlar ve Âlem Ruhu ışığın yansımaları ve huzmeleri gibi belli sınırlar dâhilinde hipostaz olan Ruh'tan çıkmış ve onun çoklaşmış halidir. Özetle tüm ruhların kaynağı tek bir ruhtur. Diğer ruhlar ise bu tek Ruh'a dayandıkları için bir ve bölünmez ama aynı zamanda çok ve bölünebilir şeylerdirler. Bireysel ruhlar da kendine ilişen ilineklerden arındığında Âlem Ruhu ile aynı değere ve yapıya kavuşacaktır. Tüm bireysel ruhlar potansiyel olarak aynı zamanda Âlem Ruhu'dur. Bu nedenle hepsi bir birlik oluşturur. Evrendeki varlıkların birbirleriyle bağılıkları, aralarındaki sempati, büyü, uzaktan etki gibi durumların varlığı da ruhların bu birliğinden kaynaklanmaktadır.³³⁷ Ruh'un maddi yapıda olmaması ve bireysel ruhların esasında Âlem Ruh'unun bir parçası olması ve tüm ideaların ve türemiş varlıkların bir şekilde zaten Ruh'ta bulunuyor olması gibi tüm bu açıklamalar Ruh'un neden bölünemeyeceğine dair bizlere belli başlı bir fikir verse de sistemin içinde yine de açıklar kalmakta ve Ruh'un bu birliği çerçevesinde bireysel ruhların bireysel bilinçlerinin nasıl var olduğu gibi sorular cevapsız kalmaktadır.

3.2. AKIL VE DEĞİŞİM

Akıl, Ruh'un Bir'e ulaşmadan önceki son aşaması olmakla beraber Ruh'un duyuşal dünyadan, kötü olan bedenden ayrılıp mutluluğa ve kurtuluşa erişmesini mümkün kılan ilkedir. Akıl ikinci hipostaz olarak Bir'in eseri, Ruh'un nedenidir. Plotinus'a göre Bir hakkında iyi ve bir olduğu dışında bir şey söylenemezken Akıl üzerinde çeşitli belirlemeler yapmak mümkündür.³³⁸ Bu belirlemelerin en başında Akıl'ın bir varlık (*being*) ve öz (*essence*) olduğu gelmektedir. Plotinus'daki Akıl, Platon felsefesinde hem Demiorgus'un kendisine bakarak duyuşal âlemi meydana getirdiği idealara karşılık gelip ideaların işlevini yerine getirmekte hem de Platon felsefesindeki Demiorgus'un kendisine karşılık gelmektedir. Aristoteles felsefesinde Akıl'ın karşılığı ise en yüksek form olan kendi kendini düşünen düşünceye yani

³³⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/136.

³³⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/137.

³³⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 22 (5.1.4.).

Tanrı'ya tekabül etmektedir. Tüm bunlarla beraber Plotinus'daki Akıl Stoacıların Logos'u ile önemli benzerlikler göstermektedir.³³⁹

Plotinus'a gelene kadar akıl iki farklı şekilde anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki mantıksal ve bilimsel akıl yürütme biçimi olan diskürsif veya çıkarsamacı akıldır. Platon ve Aristoteles'in akıl derken kastettikleri daha çok bu akıl biçimidir. Ancak onlar çıkarsamacı aklın yanında bir başka akıl biçimini de kabul etmişlerdi. Bu ikinci akıl, çıkarsamacı aklın tersine nesnesini aracısız, doğrudan ve bütünüyle kavrayan entelektüel bir sezgi ve saf bir zihin fiili olan akıldır. Bu ikinci tanımda akıl; neden-sonuç ilişkisine göre hareket eden, nesneden bir başka nesneye, öncülden başka bir öncüle geçiş yapan çıkarsamacı akıldan farklı olarak entelektüel bir sezgi, doğrudan bir kavrayış ve temaşadır. Bu akıl doğruyu adım adım değil doğrudan ve bütüncül bir şekilde, zaman-dışı, araçsız ve anlık olarak kavrar. Aristoteles'in kendi kendini düşünen Tanrı anlayışındaki akıl ve düşünce böyle bir yapıya sahiptir.³⁴⁰

Plotinus da aklı bu iki anlamda kullanır. İnsan ruhunun en yüksek yetisi ve faaliyeti çıkarsamacı akıldır. Fakat ikinci akıl çıkarsamacı akıldan daha yüksek olan, Akıl'a özgü olan sezgisel akıl yani *temaşadır*. Ruh'la Akıl arasındaki temel farklılık işte bu kavrama biçimlerindeki farklılıktan ileri gelmektedir. Akıl, akılsal dünyanın bütününe zaman-dışı bir kavrayışla (*vision*)³⁴¹ algılarken duyuşal dünya ile ilişki içerisinde olan Ruh, nesneleri algılarken birinden ötekine geçer ve nedensellik ilişkisi içinde birbiri ardınca nesneleri algılar.³⁴² Ruh'un temasında bilen özne ile bilinen nesne birbirinden ayrı iken Akıl'ın algılamasında bilen ve bilinen aynıdır. Çünkü Akıl, tüm nesnelerin kendisidir. Ondaki tüm bu nesneler kendi yerlerinde sabit ve hareketsiz bir şekilde durmaktadırlar.³⁴³ Ruh kavrarken görüntülere ve akılsal formları temsil eden sözcüklere ihtiyaç duyarken Akıl, akılsal formları herhangi bir görüntü ve sözcük olmadan doğrudan sezgi ile kavrar. Şayet Ruh duyuşal dünya ile ilişkisini kesip kendisinden çıktığı Akıl'a yönelip onu temaşa edip taklit etse, Ruh olmaktan çıkıp Akıl olmak istese Akıl'ın hayatını paylaşarak Akıl haline gelmesi mümkündür. Hatta Ruh'un Akıl'ı aşarak Bir olması da mümkündür.³⁴⁴

³³⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/157.

³⁴⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/159.

³⁴¹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 63 (5.3.10.).

³⁴² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 52-53 (5.3.1.).

³⁴³ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 21 (5.1.4.).

³⁴⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/160.

Plotinus'a göre Akıl bölünemez bir yapıda olmakla beraber eylem halindedir.³⁴⁵ Akıl duyusal dünyanın aşkın değil içkin ilkesidir. Duyusal dünyanın hem formel hem de fail nedenidir. Akıl, duyusal dünyanın hem hayatının, hem hareketinin hem de bilgisinin nedenidir.³⁴⁶ Plotinus'da akıl ile akılsal olan, bilen ile bilinen birbirinden ayrı değildir. Hatırlanacak olursa *Timaios* diyalogunda Demiorgus ilk örnekler olan idealara bakarak âlemi yaratmaktaydı. Bu nedenle Platon'da *akılsal* (*idealar*) olan ile *akıl* (*Demiorgus*) birbirinden ayrı şeylerdir.

Akıl, Ruh ve Ruh'tan sonra gelen varlık düzeninde bulunan her şeyi içinde barındırmaktadır. Her şeyi içinde barındırdığı için değişmesini gerektirecek hiçbir şey yoktur. Her şeye sahip olduğundan gitmek isteyeceği herhangi bir yer olmayacak, mükemmel olduğundan onda herhangi bir artma olmayacaktır. Her şeyiyle mükemmel olan Akıl'ın bilgisi araştırma sonucu ulaşılan değil zaten sahip oluna bir bilgidir. Her şey ezeli ve ebedi olarak ona aittir. Ruh varlıkları sıra sıra düşünürken, örneğin önce Sokrates'i sonra atı, sonra daha farklı bir varlığı düşünmesine karşın Akıl tüm varlığı ile her zaman vardır, her şeydir, ezeli-ebedi olan saf varlıktır. Akıl'da gelecek yoktur çünkü gelecek onun için şimdidir. Onda geçmiş söz konusu değildir, çünkü onda hiçbir varlık var olmaktan kesilmemiştir. Akıl hiçbir anda değildir. Bu nedenle geçmişte ve gelecekte değil esasında yalnızca 'şu an' demenin uygun olacağı şekilde vardır. Tüm varlıklar onda ezeli olarak 'an'da ve kendileri ile özdeş olacak şekilde vardırırlar. Bu varlıkların tümü ve her biri ayrı ayrı Akıl ve 'varlık'tır. Akıl ve varlık, düşünce ve düşünüleni oluştururlar. Akıl, düşündüğü için Akıl'dır. Varlık ise düşünüldüğü için varlık'tır. Başkalık ve özdeşlik olmazsa eğer düşünce de olamaz. Plotinus bu anlatımından hareketle ilk terimlerin Akıl, varlık, özdeşlik ve başkalık olduğunu dile getirir. Bunlara hareketi ve sükunet'i de ekler. Çünkü düşüncenin varlığı hareket'e bağlıdır. Düşüncenin aynı kalabilmesi ise sükunet'e bağlıdır. Düşünülen objeden farklı olan bir şeyin varlığı başkalık'ı gerektirir. Başkalık ortadan kalkınca geriye kalan sessizlik ve belirsiz birliktir.³⁴⁷

Plotinus'un Akıl hipostazına dair düşüncelerini biçimlendiren, Platon'un *Timaios* diyalogundaki Demiorgus'tur. *Timaios* diyalogunda Tanrı'nın bütünüyle iyi bir varlık olduğu bu nedenle de onun kıskançlık ve arzu duymasının mümkün

³⁴⁵ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 57 (5.3.5.).

³⁴⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/172.

³⁴⁷ Plotinus, *The Enneads*, 21-22 (5.1.4.).

olmadığına atıf vardır. Tanrı bu duygularından dolayı her şeyin olabildiğince kendisine benzemesini istemiştir. Oluş dünyası bu nedenle varolmuştur. Düzensiz bir harekete sahip olan görünür dünyaya Tanrı düzen kazandırmıştır. Tanrı en iyi varlık olduğundan en iyi eseri meydana getirecektir. Tanrı, akıllı olan bir bütünden çıkan akılsız bir bütünün daha güzel olmayacağını, varlıkta ruh olmayınca akıl da olamayacağını bildiğinden akıllı ruha, ruhu da bedene koymuştur. Bu sayede evren ruha ve akla sahip bir canlı olmuştur.³⁴⁸ Arslan'a göre Plotinus üç hipostaza ve duysal dünyaya dair anlayışında bu ifadelerden etkilenmiştir. Platon'daki varlık ve ilke aşamaları dört tane olduğu gibi Plotinus'da da dört tanedir.³⁴⁹ Plotinus Akıl'ı idealar dünyasına denk tutar. Platon'da olduğu gibi Akıl ve akılsal nesneler duysal dünyanın açıklayıcısıdır. Ancak duysal âlemin idealara bakılarak yaratımında Platon düşüncesinde Demiorgus rol oynarken Plotinus böyle bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Duysal dünya Ruh aracılığı ile Akıl'dan çıkmaktadır. Bunun nedeni Akıl'ı meydana getiren ideaların cansız ve hareketsiz varlıklar olmayışlarıdır. Akılsal ilkeler duysal dünyayı meydana getiren fail nedenlerdir. Platon'da duysal şeyler idealardan pay alıp varlığa gelirken Plotinus'da idealar duysal şeyleri meydana getiren aktif güçlerdir.³⁵⁰

Plotinus Akıl kuramında iki noktada Aristoteles'ten etkilenmiştir. Bunlardan biri kuvve-fiil ayrımı diğeri ise Tanrı'da düşünen ile düşünülenin aynı olmasıdır. Plotinus kuvve-fiil ayrımını izleyerek kuvve halinde bulunanın fiil haline geçmesi için kendisinde kuvvelik bulundurmeyen mutlak bir fiilin olması gerektiğini kabul eder. Her daim bilfiil olan, varlığın kendisinden sudur ettiği yalnızca Bir'dir. Akıl ise şeylerin tamamı olduğu için kendini aklettiği vakit eşyanın tamamını akletmiş ve görmüş olmaktadır. Bakışı kendine yöneldiğinden her daim bilfiil iken bakışını eşyaya yönelttiğinde, eşya tarafından kuşatıldığından böyle bir durumda bilkuvve olarak her ne ise o olur. Akıl kendi âleminde iken bakışını yalnızca kendine yönelttiğinden onda değişme olmaz. Ancak Akıl'ın Ruh gibi ve Ruh aracılığı ile duyular âleminde yer alıp bedenle karıştığı zaman, bakışı bir defa eşyaya bir defa kendine yönelmekte ve kuvve-fiil arası geçişi böyle durumlarda yaşamaktadır.³⁵¹

³⁴⁸ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, 38-40 (29-30).

³⁴⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/162.

³⁵⁰ Muharrem Hafız, "Platon, Aristoteles ve Plotinus'da Mimesis Teorisi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 26/1 (2015), 51.

³⁵¹ *Üsûlücyâ*, 112.

Plotinus'a göre görülebilen tüm varlıklar bileşik bir yapıya sahiptir. Örneğin bir heykel ya da ev kendisini oluşturan bir malzemenin ve onları ev ya da heykel haline getiren sanatın ürünüdür. Doğal şeyler de son derece karmaşık olup bir malzeme ve o malzemeye biçim veren bir formun eseridir. Bu nedenle her şey bir madde ve formdan meydana gelmektedir. Formun kaynağı ise Ruh'tur.³⁵² Ruh ise formu, fiil halindeki Akıl'dan almaktadır. Fiil kuvveden öncedir. Daha güçlü olan daha güçsüz olandan önce gelmektedir. Ruh en mükemmel haliyle bile kuvve halindedir ve kendisini harekete geçirecek bir fiile ihtiyaç duymaktadır. İlk gerçekler bu nedenle bilfiil, mükemmel ve kusursuz olmalıdırlar.³⁵³

Akıl'ın yöneldiği akılsal kendisinden başka bir şey değildir, Akıl'ın kendini kavraması gerçek bilgiye erişmesini sağlayacaktır. Burada Akıl kendi dışında bir şeyi akledecek olsa duyuların nesneler hakkındaki yanılgısı gibi Akıl'ın da yanılgısı söz konusu olacaktır. Doğru bilgiye ulaşmasından emin olunmasını sağlayan şey Akıl'ın kendi içindeki şeyleri akletmesidir. Böylece Akıl gerçek ve hakikatleri kavrayan bir Akıl olabilecektir.³⁵⁴ Bu nedenle hiçbir şey Akıl'ın dışında değildir. Akılsallar kendisinde olduğu için onlar için bir kanıtı ihtiyaç yoktur. Gerçek bilgi aklın kendisinde bulunan akılsalları idraki, tasdik ve uygunluğudur. Akılsal akıldan başka bir şey değildir. Akıl kendi düşüncesine konu olur bu nedenle o düşündüğü şeyin kendisidir.³⁵⁵ Akılsallar salt kavramdan ve düşünceden ibaret olmayıp onların kendilerine ait tözsel gerçeklikleri vardır.³⁵⁶ Bu özdeşlik ve bütünsellikten dolayı akılda değişmeye ve harekete dair herhangi bir emare veya buna ihtiyaç yoktur.

Platon'a göre şeylerin varlığı, onların ezeli ve ebedi değişmez özleri ile mümkündür. Asıl var olan (*being*) şeylerin özüdür. Aristoteles'e göre ezeli-ebedi değişmez olarak varolan formlardır, salt form ise Tanrı'dır.³⁵⁷ Plotinus'a göre Akılsal şeyler Akıl'ın onları düşünmesinden dolayı meydana gelmiş değillerdir. Çünkü şeyler düşünceden önce gelmektedir. Aksi takdirde üzerine düşünülecek bir şey olmayacaktır. Bu nedenle düşünce fiili şeylerden sonradır. Dolayısıyla Tanrı, Tanrı

³⁵² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 161-162 (5.9.3.); Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/164.

³⁵³ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 162 (5.9.4.).

³⁵⁴ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 92-93 (5.5.1).

³⁵⁵ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 93-94 (5.5.2.); Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 163, (5.9.5.).

³⁵⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/168.

³⁵⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/175-176.

düşüncesinden sonra değil öncedir. Aksi takdirde Akıl'ın onu bilmesi mümkün değildir.³⁵⁸

Plotinus'a göre Akıl'da çokluk vardır³⁵⁹ fakat yine de Akıl bölünmezdir. Bununla beraber hayatsız ve kuvve halinde değil eylem halindedir.³⁶⁰ Hipostazlar arasında yalnızca Akıl kendini gerçek anlamda bilmektedir. Çünkü onda düşünen suje ve düşünülen obje özdeşdir. Bir ise kendisinde suje-obje ayrımı olmadığından kendini bilmemektedir. Bir, kendini bilmenin üstünde; Ruh ise altındadır. Ruh'un bilme biçimi diskürsif akıl iledir ancak bu yöntemle kendini bilmesi söz konusu değildir. Ruh, nesneleri ise duyumlama yoluyla bilmektedir.³⁶¹

Plotinus'a göre düşünmenin değişimle bir ilişkisi vardır. Çünkü düşünme bir hareketi, ilerlemeyi içerir. Bu nedenle Ruh'un, Akıl'ın ve Bir'in, düşünce ile ilişkisi ve düşüncenin bu hipostazlarda değişime neden olup olmadığı incelenmelidir. Örneğin Akıl'ın kendini düşünmesi onda bir çokluğa neden olmaktadır. Fakat buna rağmen değişmemektedir. Ondaki düşünce kendi ötesindeki Bir ile birleşmek için gösterdiği çabaya tekabül etmektedir. Akıl düşünürken hem kendini hem kedindeki çokluğu hem de kendi dışındaki Bir'i görmektedir.³⁶² Düşünme sonucu Akıl'da oluşan çokluk bir eksikliktir. Eksikliği olmayan ilke ise kendinde çokluk olmayan, kendini bilmeyen Bir'dir.³⁶³

İlk aktivite saf düşüncedir.³⁶⁴ Düşünce, düşünülrü içermektedir ve ona özdeşdir. Düşünülrü olan Akıl ilk töz ve ilk eylemdir. Akıl, ilk ve başlangıçtaki eylemdir. Tözü itibariyle eylem olan akıl hem eylemle hem de varlıkla bir ve aynı şeydir.³⁶⁵ Ancak buna rağmen Akıl'da bir dinginlik vardır. Bu dinginlik, eylem halindeki Akıl'da olduğu için Akıl'ın kendi hareketini koruması anlamındadır. Yöneldiği bir şey olmadığından kendinde kalmaktadır. Saf ateşin etrafı ısıtabilmek için öncelikle kendisinin ısı kaynağı olması gerektiği gibi Akıl'ın da bir şeylere etki edebilmesi ve türetebilmesi için kendi içinde ve kendine dönük bir etkinliğinin olması

³⁵⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 142 (5.8.7.). Plotinus burada bir Tanrı kanıtlaması yapmış gibi görünmektedir. Sınıflandıracak olursak bu kanıtlama ontolojik delil içerisinde değerlendirilebilir.

³⁵⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 22 (5.1.5.).

³⁶⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 42-43.

³⁶¹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 41.

³⁶² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 44-45.

³⁶³ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 49.

³⁶⁴ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 62-63 (5.3.9.).

³⁶⁵ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 57 (5.3.5).

gerekmektedir.³⁶⁶ Akıl ile eylem özdeş olduğundan ve Akıl kendisini bütünüyle bildiğinden onda bir bölünme olmamaktadır.³⁶⁷ Akıl'ın kendisini bilmesi kendisinin dışına çıkarak gerçekleşmez. Plotinus'a göre dış objesi olmadığı için Akıl'ın arzusu yoktur.³⁶⁸ Akıl, akıl yürütme olmaksızın kendi üzerine düşünmektedir. Hep kendinde hazır olduğu için onda değişme durumu gerçekleşmemektedir.³⁶⁹ Plotinus'un bu izahından anlaşılmaktadır ki bir eylemin veya hareketin gerçekleşebilmesi süjenin dışında bir objenin varlığı ile mümkündür.

Plotinus'a göre varlık, çokluktur. Akıl bir varlık olarak basit ve bölünmez bir algıya sahiptir. Algısı basit ve yapısı bileşik olmakla beraber kendinde ideaları içermektedir. Ancak en basit gerçeklik olan Bir kendini düşünmemektedir. Düşünecek olsa o da bir çokluk olacaktır.³⁷⁰

Akıl doğrudan nesneleriyle özdeştir, onlarla beraberdir, nesneler ona başka yerden gelmemiştir. Maddi olmayan varlıklar objeleriyle özdeş olduğundan Akıl'daki özler Akıl ile özdeştir.³⁷¹ Akıl'da tüm nesnelerin özleri vardır.³⁷² Akıl düşünülmeleri bilip onlarla özdeş olduğundan kanıtlamaya ihtiyaç duymamakta bildiği şeyleri apaçık olarak bilmektedir.³⁷³ Düşünümler ve hakikat Akıl'da olduğu için Akıl varlıkların merkezidir. Düşünümleri araştırırken dolanıp durmamaktadır. Dolayısıyla hareketsiz kalmaktadır.³⁷⁴ Akıldaki bu soyut cevherlerin yönelecek bir yerleri olmadığından ve etki kabul etmediklerinden sabittirler.³⁷⁵

Plotinus'a göre düşünen varlık olan Akıl, bir olmakla beraber aynı zamanda iki olmalıdır. Onda ikilik olmasa düşünülecek bir şey olmayacaktır. Bu nedenle düşünen varlık hem basittir hem basit değildir. Akıl düşündüğü için iki, kendini düşündüğü için birdir.³⁷⁶ Düşünme sonucu iki olmasının nedeni düşüncenin süje-obje ilişkisini gerektirmesidir. Bu da Akıl'da bir yönüyle bölünmeye neden olmaktadır. Plotinus'a

³⁶⁶ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 59 (5.3.7.).

³⁶⁷ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 57 (5.3.6.).

³⁶⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 58 (5.3.6.).

³⁶⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 62-63 (5.3.9.).

³⁷⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 69 (5.3.13.).

³⁷¹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 82 (5.4.2.).

³⁷² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 85.

³⁷³ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 91-92 (5.5.1.).

³⁷⁴ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 93 (5.5.2.).

³⁷⁵ *Üsûlücyâ*, 86.

³⁷⁶ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 111-112 (5.6.1.).

göre eylem, güçten; yetkinlik, eksiklikten öncedir. Akıl ezeli olarak eylem halindeyse onun düşüncesine konu olan varlıklar ondan başka bir şey değildir.³⁷⁷

Plotinus’a göre düşüncenin objeleri düşünülmeden önce vardılar. Ona göre düşüncenin objesi eyleminden öncedir. Ancak düşünce objesini ve eylemini birbirinden ayıran ve bunu böyle imgeleyen insanın düşünce biçimidir. Fakat gerçekte bunlar arasında öncelik- sonralık ya da ayrılık yoktur. Plotinus’a göre “eylem halinde bir varlık, sadece bir düşünce olabilir ve eylem halinde bir düşünce, eylem halinde bir varlıktır, idealar ya da zekanın objeleri, zekalardır.”³⁷⁸

Varlıklar Akıl dışında bir yerde değildir. Akıl sahip olduğu her şeye kendinden dolayı sahiptir. Dolayısıyla düşünce ve düşüncenin kavradığı varlıklar Akıl tarafından sonradan kazanılmamıştır. Ondaki varlıklar ezeli ve etkilenmezdirler. Bu nedenle Akıl düşünürken varlığına bir şey katmadığı için bu düşünmenin bir değişime neden olmadığını söylemek mümkündür.³⁷⁹ Akıl’ın varlıkları içermesi mekânda içirme değildir. Bu, Akıl’ın kendi kendini içermesi, varlıklar için birlik olmasını ifade etmektedir. Varlıklar burada bütünlüğe sahip olsa da yine de ayrıdır. Akıl’ın varlıkları içermesi bütünün parçaları ya da cinsin türleri içermesi gibi içermeydir. Bu içirme bir tohumun ilerde dönüşeceği şeyi kendinde bütünüyle barındırması gibidir.³⁸⁰

Akıl sahip olduğu sıfatlara öncelik-sonralık ilişkisi olmadan aynı anda sahiptir.³⁸¹ Duyu âlemi ise bölünüş ve biçimleri içermektedir. Tüm varlık ve nesnelerin her biri ayrı ayrı mekânda yer kaplamaktadır. Fakat akli âlemde her şey bütündür.³⁸² Akli âlemde ezellilik vardır. Mekân burada kavramların karşılıklı olarak birbirini içermesi anlamına gelmektedir. Çünkü akıldaki her şey entelektüel birer (t)özdür. Varlıklar kuvve değil bilfiil haldedirler. Tüm canlılar burada hareketsiz ve ihtiyaçsızdırlar.³⁸³ Akıl şeyleri bir zamansal öncelik ve sonralık ilişkisi içerisinde bir şeyden diğerine intikal ederek değil yalnızca sıradüzeni ile bilmektedir. Bu durumu Plotinus, ağacı gören kişinin onun gövde, dal ve yapraklarını ayrı ayrı değil de bir bütün şeklinde tek seferde algılamasına benzetir. Bu nedenle Akıl’da bilme işlemi

³⁷⁷ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 153.

³⁷⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 155.

³⁷⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 163.

³⁸⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 164-165 (5.9.6.).

³⁸¹ *Üsûlûcyâ*, 196.

³⁸² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 167 (5.9.9.).

³⁸³ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 168 (5.9.11.).

esnasında bir hareket ve yönelim yoktur. Akıl bilgisini elde etmek istediği şeye bakışını yöneltmediği sürece bilkuvve olarak o şeydir fakat bakışını yönelttiğinde bilfiil olarak o şey olmuş olmaktadır.³⁸⁴ Akıl şeylerin tamamı olduğu için kendini aklettiği vakit aslında eşyanın tamamını akletmiş ve görmüş olmaktadır. Bakışı kendine yöneldiğinden aslında her daim bilfiildir. Fakat bakışını eşyaya yönelttiğinde eşya tarafından kuşatıldığından böyle bir durumda bilkuvve olarak her ne ise o olur. Akıl kendi âleminde iken bakışını yalnızca kendine yönelttiğinden onda değişme olmaz.³⁸⁵

Akıl'ın bakışını kendine çevirmesi yine onda bir değişim olduğu izlenimini uyandırdığı gibi bir itiraz söz konusu olabilir. Plotinus buna, Akıl'ın İlk Sebebi bilmek dışında hareket edemeyeceğini ve bu hareketin de doğrusal bir hareket olduğunu söyleyerek cevap verir. Eşyaya olan bakışının da bir hareket olması konusunu ise yine bu hareketin doğrusal bir hareket olduğu ve bu hareketin de sükuna benzediğini söyler. Doğrusal hareket sükuna benzediğinden ve bu harekette Akıl kendini bırakıp gitmediğinden, kendi halini terk etmediğinden bunun bir dönüşüme neden olmadığı şeklinde açıklama yapar. Bu nedenle Akıl'ın her halükarda sakin ve sabit kaldığını yineler. Onun bakışının eşyaya ya da kendine dönmesi her şey onda olduğu için, eşya ve Akıl bir ve tek şey olduğu için netice itibariyle Akıl aslında hareket etmemektedir.³⁸⁶

3.3. BİR (HEN)

Plotinus'da esas olarak var olan, tek bir şeydir. O, bütün görünüşleri ve tezahürleri tinsel olan tindir. Kendinde olduğunda ve kendini hiç açmamış olduğunda Bir olarak adlandırılır. Plotinus, Bir ile Tanrı kavramlarını her zaman eş anlamlı olarak kullanmıştır. Bir'e atfettiği özellikler onun Tanrı olduğu konusunu netleştirmektedir. Çünkü Bir hakkında söylenenler Tanrı için de geçerlidir. Plotinus Bir kavramını, var olan her şeyin tek bir şey olduğunu anlatmak için kullanır. Bir, basit olup hiçbir çeşitlilik içermemekte, kendine özdeş olmakla beraber kendi içine kapanmamaktadır. Onda hiçbir şey olmamasına rağmen yine de her şey ondan meydana gelmektedir. Bir'in kendisi varlık değildir fakat varlığın türeticisidir (*generateur*). Ondandır ilk taşan da

³⁸⁴ *Üsûlûcyâ*, 110.

³⁸⁵ *Üsûlûcyâ*, 112.

³⁸⁶ *Üsûlûcyâ*, 114.

‘varlık’tır. Bir’in yetkin ve mükemmel olması; hiçbir şeye ihtiyaç duymaması, hiçbir şeye sahip olmaması ve hiçbir şey aramaması nedeniyledir. Bu yetkinlik ondan bir şey taşmasına neden olmaktadır. Bir ilk taşıdığına, hem akıl (*intellect*) hem de akılsal (*intellectual*) olarak kendini ortaya koyar. Akılsal, aklın nesnelleşmiş içeriği, dışlaşmış görüntüsüdür. Akıl ise akılsalın öz bilinci, kendisi hakkındaki bilincidir. Akıl’dan sonra gelen Ruh, Bir’in ikinci aşamasıdır. Ruh da yalnızca Bir’in tezahüründen ibarettir. Ruh ile birlikte Tanrısal taşma veya açılma sona erdiğinden Ruh ile beraber var olan şeyler dizisi sona ermektedir. Duyusal dünya Ruh’tan taşmamakta ve onunla aynı özü paylaşmamaktadır. Aksine o Ruh’un eseridir. Dolayısıyla duyusal dünya Ruh aracılığı ile meydana gelmiş olan, Bir’in başka bir tezahürüdür, farklı bir varlık değildir.³⁸⁷

Tanrı hakkında ‘Bir’ denilmesi Plotinus açısından diğer nitelikleri atfetmek gibi değildir. Plotinus’a göre varlıkla (Akıl) birlik özdeştir. Plotinus bunu açıklamak için duyusal varlıklardan hareket eder. Bir gemi, koro ya da ev birliği olan şeylerdir. Şayet birliklerini kaybedecek olsalar ortadan kalkarlar. Bitki ve hayvanlarda da benzer bir durum vardır. Bedenlerinin birliği onlardaki form sayesinde gerçekleşmektedir. Formunu kaybeden bedenler, parçalanmaya ve dağılmaya mahkumdur. Bedendeki birlik ortadan kalkınca beden sağlığını da yitirmektedir. Ruh ise bedenın birlik ilkesidir, beden kendindeki birliği Ruh’tan alır, Ruh ise kendindeki birliğe form veya idea sayesinde sahiptir. Ruh’un da bir birliği vardır. Ancak Ruh diğer hipostazlara göre düşük bir birlik derecesine sahiptir. Cisim gibi parçaları olmasa da onda algı, arzu ve akıl yürütme gibi yetiler vardır. Kendisi birliğini Akıl’dan almakta ve daha alt derecedeki varlıklara birliğini vermekte ara bir basamaktır. Akıl birlik bakımından Ruh’tan daha yüksek derecede olsa da yine de barındırdığı idealar nedeniyle aynı zamanda çoktur. Evrensel Akıl ve bireysel akıllar çokluğunu barındırmaktadır. Hem düşünen hem düşünceye konu olan, hem bilen hem bilinendir.³⁸⁸ Bu nedenle onda çokluk vardır. Bu durum Plotinus’u birliğin kendisini başka bir şeyde aramaya yönlendirir. Yaptığı akıl yürütme sonucu birliğin Akıl’dan daha üst bir şey olması gerektiği sonucuna varır. Ona göre bu şey hakkında konuşmak imkânsız olsa da böyle

³⁸⁷ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 35 (5.2.1.); Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/58-59; Atar, “Plotinus’un ‘Bir’ Anlayışı’nın Kindî’ye Etkisi”, 149-150; Aydoğan, “Plotinos Felsefesinde Sudur”, 121.

³⁸⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/181.

bir şeyin varlığı zorunludur. Bununla beraber bu şey bir ‘varlık’ değildir. Çünkü varlık gerçekliğin formuna sahip olandır. Fakat Akıl’ın üzerinde olan Bir’in formu yoktur. Herhangi bir form veya nitelik ona hiçbir şekilde izafe edilememektedir. Bir, ne hareketli ne hareketsiz; ne nicelik ne nitelik; ne zamanda ne uzaydadır, ne akıl ne de ruhtur. Meydana getirdiği şeylerden hiçbirisi değildir. Formun varlığından önce olduğu için o formsuzdur ve kendi kendisiyle tanımlanır.³⁸⁹ İlk ilkeye Bir denilmesinin nedeni onda herhangi bir çokluğun olduğu fikrinin önüne geçmek ve çokluğu yadsımadır. Plotinus buna örnek olarak Pythagorasçıların İlk’e sembolik olarak ve çokluğu yadsımak anlamında Apollan demelerini örnek gösterir. Aynı zamanda bir kelimesi en yüksek basitliği ifade ettiği için Plotinus bunu kullanmayı tercih ettiğini belirtir.³⁹⁰ Esasında İlkenin belli niteliklerle vasıflandırılması onu sınırlandıracak ve bu nedenle sonsuz olmayacaktır.³⁹¹ Kendi kendine yeten tek realite İlk’tir. Bunun nedeni onun basit olmasıdır. Çokluk içeren varlıklar ise hiç olmazsa kendi öğelerine muhtaçtır.³⁹² Örneğin türemiş olan cisimler basit değildirler. Bu nedenle ilke olmaları mümkün değildir.³⁹³

Arslan’a göre oluş ve yok oluş dünyasını izah etmek amacıyla ortaya atılan Platon’un idealar kuramı nihai bir iyi’nin varlığını gerektirmektedir. İyi’nin varlığı idealar kuramını varsayım olmaktan çıkaracak olan tek çözümdür. Böylelikle Platon Akıl’ın üzerine onun kaynağı olan ve ölçülemeyen bir şey yerleştirmiştir. Plotinus bu görüşü kabul ederek Bir’i, tüm varlığın, akılsallığın ve özün kaynağı olarak görmekte ve Bir’i tüm bunların üstünde mutlak bir varlık olarak ele almaktadır.³⁹⁴

Bir, hipostazların ilki ve taşma gerçekleşmeden önce diğer hipostazları kendinde barındıran yegâne hakikattir. Diğer iki hipostazın özellikleri en azından değişim ile olan ilişkileri belli açılardan Bir için de söz konusudur zira bunlar Bir’den taşmıştır. İlahi değişmezlik bağlamında düşünülecek olursa Bir’in en ayırt edici özelliği onun hakiki anlamda bilfiil varlık olmasıdır. Bu nedenle nesnelerin hem formlarını hem de özlerini ortaya çıkarmaktadır.³⁹⁵ Bir; her şeyden önce ve mükemmel

³⁸⁹ Plotinus, *The Enneads*, 886 (6.9.3.).

³⁹⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 97 (5.5.6.).

³⁹¹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 89-90.

³⁹² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 75.

³⁹³ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 79, (5.4.1.).

³⁹⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/185.

³⁹⁵ *Üsûlücyâ*, 148.

olması nedeniyle meydana getirdiği şeyleri, örneğin Akıl'ı, nedenleri ve niçinleri aynı anda barındıracak şekilde yarattığı için ilk faildir.³⁹⁶ Bir, ilk fail, yetkin ve mükemmel olduğundan var ettiklerini aracısız ve kimini kiminden önce değil tek bir seferde meydana getirmektedir.³⁹⁷ Varlıkları meydana getirişinde düşünmeksizin, nedenleri araştırmaksızın ve sebepsizce var etmektedir. Çünkü Bir'in varlığı, sebeplerin sebebidir. Bu nedenle tüm araştırmalardan, illetlerden ve düşüncelerden müstağnidir.³⁹⁸ Bir; güzel, yetkin, iyi, ve cömert olduğu için tüm bu nitelikler onun zatından taşar böylece duyuşal âlemdekiler için akli formlar aracısız olarak meydana gelir.³⁹⁹ Bir sebeplerin sebebi olduğu için tüm araştırma, düşünce ve illetlerden müstağnidir. O, şeylerin hepsini kendi varlığıyla meydana getirmektedir.⁴⁰⁰

Plotinus'a göre Bir'in kendi dışında bir şey olmaya ihtiyacı yoktur. O, sürekli ve bilfiil olarak her ne ise odur.⁴⁰¹ Ona bu fiiliyeti kazandıran kendi zatından dışarıya bakması değil aksine yalnızca kendi zatına bakmasıdır. Bu sayede şeyler kuvveden fiile çıkmaktadır. Bir, doğası itibariyle ve varlıklarla ilişkisinde hiçbir eksikliği olmayandır. Bir, varlığında, varlığını korumasında hiçbir şeye yönelme ihtiyacında değildir. Her şeyin nedeni olduğundan kendi dışında bir şeye yönelmez, kendi dışında bir şeye muhtaçlık göstermez. Onun varlığı başka şeyden ileri gelmediği gibi iyiliği de başka şeyden kaynaklanmaz. O, zati itibarıyla iyi olandır. Geriye kalan varlıkların çabası ve yönelimi Ona doğrudur. Ancak onun yönelimi hiçbir şeye doğru değildir. İhtiyaç durumundaki tüm varlıklar bir iyiye muhtaçtır. Fakat Bir için kendisi dışında bir iyi yoktur. O kendi varlık tarzında ve her şeyin üzerinde olan iyi'dir. Bir'in sınırsızlığı, bir genişliği ya da sayıyı ifade etmemekte, gücünün kavranamaz olduğu anlamına gelmektedir. Bir olması, onun kendi kendine yetmesini ifade eder. Çokluk, birliğe göre eksikliklidir. Ancak Bir, eksik değildir. Çokluk, kendisini meydana getiren her şeye muhtaçtır. Bir ise bileşik olmadığından kendi kendine yetendir. Başka şeylerin nedenidir bu nedenle de olduğu şeyi başkasından almaz. İyi onun bir sıfatı değil bilakis bizzat kendisidir. Bir için bir yer aramak onu 'yer'e muhtaç kılmaktır. Fakat onun yere ihtiyacı yoktur. Muhtaç varlıkların hepsi kendini koruyana ihtiyaç

³⁹⁶ *Üsûlûcyâ*, 192.

³⁹⁷ *Üsûlûcyâ*, 250, 334.

³⁹⁸ *Üsûlûcyâ*, 384.

³⁹⁹ *Üsûlûcyâ*, 226, 230, 324.

⁴⁰⁰ *Üsûlûcyâ*, 384.

⁴⁰¹ *Üsûlûcyâ*, 148.

gösterirler ancak Bir kendisini koruyacak daha üst bir şey olmadığı için herhangi bir şeye muhtaç değildir. Kendi içinde bir farklılaşma ve bileşik bir yapıya sahip olmadığından Bir, Akıl değildir. Hareket ve Akıl'dan önce olduğu için hareket değildir.⁴⁰² Harekete mahal olmadığı için bir değişime uğramamaktadır.

Plotinus'a göre Bir kendini bilmemektedir. Çünkü bilmek bilen süje ile bilinen obje arasında bir ayrımı ve bilinç de çokluğu gerektirmektedir. Kendini bilmek ise süje ve objenin aynı olması durumunda mümkündür. Fakat Bir için böyle bir ayrım düşünülemeyeceği ve onda çokluk kabul edilemeyeceği için Bir kendini bilmemekte ve düşünmemektedir.⁴⁰³ Bir, varlık olmayıp varlık olan Akıl'ın ötesindedir. Çünkü varlığın maddesi olan şeyler, başkasına bağlıdır. Bir kendinden çıkan Akıl'ın da ötesinde olduğundan düşünmemektedir. Çünkü düşünmek sonradan ve Akıl ile ortaya çıkan bir eylemdir. Onun hakkında kullanılan 'iyi' kavramı dahi nesneler için kullanılan anlamda değil ancak her şeyden önce olmasını ima edip belirtirse kullanılabilmektedir.⁴⁰⁴ Aşağıda Bir ve İyi ideasının ne olduğu ele alınacaktır.

3.3.1. Bir ve İyi İdeası

Plotinus, Platon'un İyi ideasının tüm akılsalların ötesinde olduğuna dair görüşünü esas alır ve Bir'i tüm varlığın ötesinde kabul eder.⁴⁰⁵ Plotinus'un iyi hakkındaki görüşü Platon'un iyi hakkındaki açıklamalarıyla işlev açısından örtüşmektedir. Platon'da ideaların en üstünde olan ve ideaların varlığının nedeni olan, İyi ideasıdır. İyi ideası *Devlet* kitabında güneşe benzetilmiştir. Güneş duyuşal dünyada göze görme yetisini ve nesnelere de görülme imkânını sağlamaktadır. Fakat parlaklığından dolayı kendisine bakılamayan dolayısıyla da görülemeyendir. Benzer şekilde İyi ideası akılsalların gerçekliğini sağlamakla birlikte özü itibarıyla kavranabilen bir şey değildir. Bu yönüyle İyi ideası, varlık veya gerçeklik değildir. Ancak varlıktan daha güçlü ve daha parlak bir şeydir.⁴⁰⁶

Plotinus'a göre iyi, 'mükemmel olan' ve 'kendi kendine yeten'dir. Tüm varlıklar özleri ve akılsallıklarıyla beraber kendisine muhtaç olmasına karşın kendisi

⁴⁰² Plotinus, *The Enneads*, 889-891 (6.9.6).

⁴⁰³ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 44, 46, 64-65 (5.3.10.).

⁴⁰⁴ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 66 (5.3.11-12.).

⁴⁰⁵ Aydoğan, "Plotinus Felsefesinde Sudur", 120; Ayrıca bkz. Karakaya, "Sudûr Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi", 231.

⁴⁰⁶ Platon, *Devlet*, 223-225 (508a-509b).

başka bir şeye muhtaç olmayandır. Evren Bir olan Tanrı'ya muhtaçtır. Tanrı'yı arzu etmekte ve Tanrı'yla mutlu olmaktadır. Bu manada Tanrı evrenin iyi'sidir.⁴⁰⁷ Platon'a göre iyi ideası aynı zamanda öz, varlık, güzellik ve doğruluk ideası ile aynıdır ve tüm ideaları içerisinde barındırmaktadır. Ancak Plotinus'a göre Tanrı hakkında Onun Bir ve iyi olduğu dışında herhangi bir şey söylenememekte, ona pozitif ve somut içerikli hiçbir nitelik, yüklem atfedilememektedir. Bu nedenle onun ne olduğu hakkında değil ne olmadığı hakkında bir şeyler söylenebilmekte ve olumsuz sıfatlarla işaret edilebilmektedir. Plotinus'un Bir hakkındaki bu açıklamaları Yunan felsefesinde bir ilk olan negatif teolojiyi ortaya çıkarmaktadır.⁴⁰⁸

Plotinus'da Tanrı hakkında ancak olumsuz niteliklerin kullanılabileceği yargısı bu olumsuz niteliklerin Tanrı'ya yüklenilebileceği anlamına gelmemektedir. Örneğin Tanrı'da bölünme olmamasının nedenlerinden biri de hareketsiz olmasıdır.⁴⁰⁹ Fakat Tanrı için hareketi olumsuzladığımız zaman bunun anlamı onun hareketli olmadığıdır yoksa Tanrı'ya hareketsizliği bir sıfat olarak yüklemiş olmamaktayız. Negatif sıfatların Tanrı için kullanılmasından asıl maksat hareket-sükûnet gibi sıfatların ve bunların ifade ettikleri zıtlığın Tanrı'nın bulunduğu düzlem için geçerli olamayacağıdır. Benzer şekilde Tanrı'nın varlık olmadığını söylememiz onun var olmadığı anlamına gelmemekte; akıl, bilgi gibi nitelikleri atfetmememiz de Tanrı'nın akıl ve bilgidен yoksun olduğu anlamına gelmemektedir. Varlık, akıl ve bilgi gibi nitelikleri Tanrı'ya atfetmemek Tanrı'nın bunları kendisine atfedemeyeceğimiz bir özellikte olduğunu söylemektir. Tüm bunlarla beraber Tanrı kendisine atfedemediğimiz bu niteliklerin kaynağıdır. Bir şeyin kaynağı olmakla o şeyin kendisi olmak Plotinus açısından farklı şeylerdir. Tanrı varlık veren, varlığın kaynağıdır ama varlık değildir. Akıl'ı var eden nedendir ancak akıllı, akılsal ve akılla kavranır değildir. Benzer şekilde Bir, güzelin de kaynağıdır, tüm güzellikler ondan çıkmasına rağmen Bir için güzel olduğu söylenemez. iyi kavramı bile evrendeki herhangi bir şey için kullanıldığı anlamıyla Bir'e atfedilemez.⁴¹⁰ İyi, Tanrı'nın bir özelliği ya da niteliği de

⁴⁰⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/183.

⁴⁰⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 46-47; Reçber, Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", 70; *Üsûlûciya ve Enneads* eserlerinde Bir'e atfedilen sıfatların karşılaştırması için bkz. Atar, "Plotinus'un 'Bir' Anlayışı'nın Kindi'ye Etkisi" 151-152. Ayrıca bkz. Şeyma Yazıcı, *Via Negativa Ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2015).

⁴⁰⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 31 (5.1.11).

⁴¹⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 66 (5.3.11).

değildir. Tanrı arzu edilen olduğu için kendisini arzulayan için iyi ve arzu edenin iyiliğidir. Tanrı hiçbir şeye ihtiyaç duymadığından kendisi için bile iyi değildir.⁴¹¹ İyi olan Tanrı'nın, iyiliğe ihtiyaç duyması saçmadır. Tanrı yalnızca başkaları için iyidir.⁴¹²

Plotinus Bir ve iyi kavramlarının Bir hakkında son derece sınırlı bir anlamda ve dikkatlice kullanılması gerektiğini düşünür. Bunlar Tanrı hakkında alışlageldiği anlamlarıyla yüklem olarak kullanılamazlar. Bunlar yalnızca Bir hakkında, mutlak basit olup ilk olduğu, parçaların çokluğuna dayalı bir var oluşu olmadığı ve onun hakkında kullanılabilecek en iyi işaret biçimi olduğu için kullanılmaktadır.⁴¹³ Ancak Bir'in var olduğunu söylemek bile tam anlamıyla doğru değildir. Çünkü o, en yüksek varlık olduğu için varlığa ihtiyacı yoktur. Onun hakkında var olduğunu söylemek bir özneye yüklenilen yüklem olarak ele alınmamalıdır. Var kelimesi yalnızca Bir ile özdeşliğe işaret etmektedir. İyi kavramı da benzer şekilde sahiplik anlamında bir yüklem değil Bir ile özdeşlik ifade etmektedir.⁴¹⁴ Bir'in özü yoktur. O bir töz değildir. Ancak ondan bahsederken öz gibi ifadeleri kullanmak durumunda kalmaktayız. Plotinus da zaman zaman aynı şeyi yapmaktadır. Bir varlık-üstüdür. Bu onun var olmadığı anlamına gelmediği gibi özünün olmaması da öz-üstü olması yani onun sınırlı bir öze sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Plotinus'un ana tezi de var olan biricik şeyin Tanrı olduğu ve diğer her şeyin Tanrı'dan taşıdığıdır. Tanrı tüm varlığın, akılsallığın ve özün üzerindedir. Tikel varlıklara özgü hiçbir nitelik Tanrı için kullanılamazken bu ve olumlu nitelikler ancak Tanrı'dan taşan Akıl düzeyi için kullanılabilmektedir. Ancak bu durum Tanrı'nın mükemmellik ifade eden niteliklerden yoksun olduğu anlamına gelmemekte aksine var olan her şeyin ana kaynağı olması nedeniyle bunları en mükemmel şekilde içermektedir.⁴¹⁵

3.3.2. Bir ve Değişmezlik

Bir ile alakalı tezimizin ana konusu olan değişmezliğe dair açıklamalar *Enneadlar* eserinin çeşitli bölümlerinde temellendirilerek izah edilmiştir. Değişim kavramını hatırlayacak olursak bu kavram varlıklarda bir hareketi, eylemi ve oluş-bozuluşu ima etmektedir. Plotinus'a göre bunların hiçbiri ezeli olan Bir için

⁴¹¹ Plotinus, *The Enneads*, 830 (6.7.24.).

⁴¹² Plotinus, *The Enneads*, 849 (6.7.41.).

⁴¹³ Plotinus, *The Enneads*, 208 (2.9.1.).

⁴¹⁴ Plotinus, *The Enneads*, 845 (6.7.38.).

⁴¹⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/62-63.

düşünülebilir şeyler değildir. Plotinus yazmış olduğu eserde hareket ve değişim olmaksızın birden çokluğun nasıl meydana geldiğini defaatle sorgulamış ve bunu izah etmeye çalışmıştır. Yukarıda Bir'e dair Plotinus'un yapmış olduğu açıklamalar arasında onun neden değişmediğine ve hareket etmediğine dair ifadeler yer verilmiştir. Doğrudan onun metnine müracaat edecek olursak Plotinus konuyla alakalı pasajlardan biri olan *Enneadlar*'ın V. kitabında Bir'in hareketli olmama nedenini; yöneldiği bir şeyin olmamasına bağlamaktadır. Devamında Bir'den çokluğun nasıl türemiş olduğunu izah bağlamında şu açıklamaları yapmaktadır:

“Bir'den gelen şey, hareket olmadan gelir. Çünkü bu türeme bir hareket sayesinde gerçekleşseydi, türemiş terim ikinci terim değil de, Birden sonraki üçüncü terim, hareketten sonraki ikinci terim olurdu. Sonuçta, eğer Bir'den sonra ikinci bir terim varsa, Bir hareket etmeden, ona yönelmeden ve onu istemeden, kısacası hiçbir hareket olmadan, bu terim var olmalıdır... Ondan gelen bir ışık, tıpkı güneş ışığı gibidir. Güneşi çevreleyen göz kamaştırıcı ışık, güneş hareketsiz olmasına rağmen nasıl ondan doğarsa aynı şekilde düşünülür Bir'den, hareketsiz olan Bir'den gelir. Hem zaten bütün varlıklar, varlıklarını sürdürdükleri müddetçe, zorunlu olarak, çevrelerinde, gerçek özlerinin çevrelerinde, dışarıya yönelen ve kendilerinin aktüel güçlerine bağlı olan bir realiteyi meydana getirirler... Ateş sıcaklığı kendinden dışarı çıkarır ve kar, soğukluğunu kendinde saklamaz. Özellikle kokulu nesneler, realitenin varlıklardan çıkmasının kanıtıdır... Tüm olgun varlıklar türetirler... Her zaman yetkin olan varlık, her zaman türetir; ezeli bir objeyi türetir ve o kendinden daha az yetkin bir varlık türetir.”⁴¹⁶

Bu pasaj türemenin Bir'de hareket olmaksızın nasıl ve neden meydana geldiğini ifade eden en kapsamlı ve açıklayıcı ifadeleri içermektedir. Aynı zamanda Plotinus'da var olan her şeyin ezeli olarak Bir'den çıkmış olup bu sürecin ebedi olarak devam edeceği, ondan diğer varlıkların çıkışının zamanda başlamadığı gibi var olanlar ile ilişkisinin öncelik-sonralık ilişkisi olmadığı ve evren ile Bir'in aslında eşzamanlı kabul edildiğine dair önemli detayları içermektedir. Aynı zamanda bu pasaj göstermektedir ki Plotinus, Platon'dan farklı olarak evrenin zamanda yaratılmadığı görüşündedir. Yunan felsefesinde genel olarak yoktan yaratma, evrenin zaman içinde var olduğuna dair bir düşünüş biçimi bulunmamaktadır. Ancak Platon, *Timaios* diyalogunda Demiorgus'un idealara bakarak maddeyi şekillendirip evreni var ettiğini anlattığı kısımda evrenin bir başlangıcı olduğunu kabul ettiğine dair ipuçları

⁴¹⁶ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 24 (5.1.6.).

vermektedir.⁴¹⁷ Stoacılar da evrenin belli zaman periyotları sonucu ortadan kakıp yeniden var olduğuna dair bir görüş benimsemişlerdir.⁴¹⁸

Platon ile Plotinus arasındaki farklardan biri Platon'da Tanrı'nın evreni idealara bakarak, varolan bir ham maddeye şekil vererek kaostan kozmos durumunu geçirmesidir. Kendine yeten Tanrı'nın niçin bir kozmos meydana getirdiği sorusunu ise Platon, Tanrı'nın iyi olmasından kaynaklı olarak evreni de olabildiğince iyi ve uyumlu bir hale getirmek istemesi⁴¹⁹ ile açıklamıştır. Ancak Plotinus bu cevaba karşıdır. Çünkü Platon'un açıklamalarında, yaratılış sürecinde Tanrı'nın iradesinin devreye girmesi söz konusudur. Plotinus ise evrenin meydana gelişini 'irade-dışı, zorunlu ve doğal' bir süreç olarak görmektedir. Tüm hipostazlardan türeyiş de benzeri bir süreçle meydana gelmektedir. Nasıl ki güneşin neden ışık saçtığını, karın neden temas halinde olduğu şeyi soğuttuğunu sormak anlamsız ve gereksiz bir durum ise; Bir'in neden taşıdığını ve taşma sonucunda neden Akıl ve Ruh'un ortaya çıktığını sormak da gereksizdir. Çünkü doğası gereği belli bir olgunluk seviyesinde olan şeylerin, doğasından kaynaklı ve doğasına uygun olarak bir etki meydana getirmesi gibi en mükemmel olan ve zatı varlık olan Bir'in de zatından kaynaklı olarak zorunlu bir şekilde taşması ve varlıkların ondan zorunlu bir şekilde çıkması söz konusudur. Bu anlayıştan dolayı Plotinus'da Bir yani Tanrı, Platon'da olduğu gibi iyiliğinden dolayı boş uzayı idealara bakarak düzenlememektedir. Bu şekilde iradenin söz konusu olabileceği her türlü anlatım Plotinus'un tanrı tasavvuruna aykırıdır. Zira böyle bir anlatımda Bir'in kendisinde değişim olduğu izlenimini oluşturacaktır. İradenin varlığı Bir'de bileşik bir tabiatı gerektirecektir. Bileşik bir tabiat ancak cisimlere hastır ve bu nedenle çözülmeyi ve bir zaman sonra varlığını ve birliğini yitirmeyi kendinde içermektedir. Yalnız bu sonuçlardan hiçbirisi mükemmel olan Bir için söz konusu olamayacak şeylerdir.

Bir'in sürekliliği sayesinde bir oluş vardır. Bir eylemin, kendi dışına çıkmadan nasıl meydana gelebileceğini sorgulayan Plotinus eylemi ikiye ayırmaktadır: Bunlar; *özün eylemi* ve *özden doğan* eylemdir. Özün eylemi, eylem halindeki objenin bizzat kendisidir. Örneğin ateş kendinden ayrılmadığı halde kendinde kalarak özünü gerçekleştirmektedir. Bu aktiviteyle özünü oluşturan sıcaklık ve bu ilk sıcaklığın

⁴¹⁷ Platon, *Timaios*, 46-47 (37-38).

⁴¹⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 5/59.

⁴¹⁹ Platon, *Timaios*, 39 (30).

ardından gelen başka bir sıcaklık vardır. Oluş silsilesi Bir’de de benzer bir süreçle devam etmekte, Bir taşma süreci ile kendinde kalarak eylem gerçekleştirmiş olmaktadır. Bir, kendi öz niteliğini ateşin kendindeki ısıyı korumasından daha çok korumaktadır. İşte ondaki bu yetkinlik, eylem ve tamlık ateşin ısısının etrafa yayılmasına benzer bir şekilde bir eylem, varlık türetir.⁴²⁰ Anlaşılan o ki ateşin kendi içindeki sıcaklığı gibi Bir’de de ezeli olarak aktif halde olan bir şeyler bulunmaktadır. Bunlar Bir’le aynı şey oldukları ve fiili oldukları için Bir’de zaten bir değişiklik olmamaktadır. O nasıl yetileri barındırıyorsa hepsi aktif ve ezeli bir şekilde zaten vardır ve eylem halindedir.

Bir’in varlıkları yaratma sürecinin onları evvela tasavvur edip düşündükten sonra tek tek var ettiğini düşünmek Plotinus’a göre muhaldir. Düşünerek var ettiği farz edilecek olsa bu durumda yarattığı şeylerin ya Bir’in içinde ya da dışında olduğu farz edilecek. Eğer dışında olduğu farz edilecek olursa varlıklar, Bir’in onları var etmesinden önce var olmuş olacaktırlar. Bir’in içinde olduğu farz edilecek olursa ya onunla aynı ya da ondan başka olmuş olacaktırlar. Varlıklar onunla aynı ise bu durumda onları düşünmeye gerek kalmayacaktır. Çünkü bu durumda O, yaratacağı şeylerin ta kendisi olmuş olacaktır. Eğer şeyler ondan başka iseler bu durumda Bir, basit değil bileşik olacaktır. Fakat bu da Bir için mümkün değildir.⁴²¹ Dolayısıyla Tanrı, hiçbir şeyi düşünüp taşınarak meydana getirmemiştir. Çünkü düşünüp taşınma ilksel bilgileri gerektirmektedir. Ancak Bir için bu söz konusu olamaz.⁴²² Şeylerin şimdiki varlığının bu şekilde olması İlk Hakim’in bilgisinde bu şekilde var olmalarından kaynaklanmaktadır. Fikir ise henüz oluşmamış şeyler içindir ve güç yetirememeyi ima eder. Çünkü düşünen kişi güç yetiremediğinden ve henüz fikredilen şey varlıkta olmadığından o şey hakkında düşünölmeye ihtiyaç olur. Bir diğer gerekçe ise düşünölen şeyin var olduğundan daha farklı bir hale dönüşmesi söz konusu olduğunda düşünmenin meydana gelmesidir. Fail olan Bir ise – onda her şey nasıl olması gerekiyorsa öyle olduğu için – şeylerin nasıl olması gerektiğine dair bir bilgiye ihtiyaç duyup da onun üzerine düşündükten sonra onu var kılmaz ya da onda bir

⁴²⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 81-82 (5.4.2.); Rist, *Plotinus*, 70.

⁴²¹ *Üsûlücyâ*, 386.

⁴²² *Üsûlücyâ*, 182.

değişikliğe neden olmaz.⁴²³ Çokluğu meydana getirirken artma veya eksilme ne Bir’de ne de fiilinde vuku bulmaz.⁴²⁴

Bir, yetkin ve hiçbir sebebe dayanmadığı için onun fiilleri yetkin ve eksiksizdir. İster zamansal ister zamansız olsun varlıkların tümü Bir’dedir ve onda tam, yetkin ve daimi olarak bulunmaktadır. Varlıklar ondan yayılmaya başladığında bir kısmı bir kısmının nedeni olur. İlk Sebep olan Bir, sebebi olduğu varlıklara herhangi bir gayeye yönelik etkide bulunmaz. Şeyler, Bir’de gelecekte her nasıl olacaklarsa o şekilde bulunur.⁴²⁵ Tanrı çokluğu meydana getirirken kendisinde eksilme olmaz ancak varlıkta artma olur, bütünüyle her şey onda olsa da onda çokluk yoktur.⁴²⁶ Bir tüm varlıkları zamansız bir şekilde meydana getirir, zamanın sebebi zamandan sonra var olamayacağı için Bir zamandan önce vardır. Bu durumu Plotinus gölge ve gölgenin ait olduğu şeyle arasındaki ontolojik duruma benzetir.⁴²⁷ Aslında burada Bir’in eylemi ifadesi mecazi olarak kullanılmaktadır. Çünkü Bir’de hareketin ve dolayısıyla da değişimin olmama sebeplerinden biri, Bir’de eylemin olmamasıdır. Eylemin varlığı Bir’de çokluğu meydana getireceğinden Bir için eylem söz konusu olmamaktadır. Eylem, Akıl’da ortaya çıkan ikinci bir terimdir. Tüm eylemleri önceleyen ilk terim olan Bir, kendinde kalmaktadır. Varlığı meydana getirirken Bir’de çaba da yoktur. Çünkü çaba eksiklik alametidir.⁴²⁸

Plotinus’a göre Bir, varlıkları zamansal olarak yaratmamıştır. Fakat Platon gibi bazı filozoflar yaratılıştan bahsederken, oluşu açıklarken zamandan bahsetmek zorunda kalmışlardır. Yüce sebepler ile bayağı olan ikincil sebeplerin birbirinden ayrılması da zamana vurgu yapılarak mümkün hale gelmektedir. Sebebin, sebepliden önce gelmesi gerektiğinden bunlar arasındaki ilişkiden bahsedilirken zamansal bir ilişki akla gelmekte, failin fiili zaman içinde gerçekleştirdiği düşünülmektedir. Fakat Plotinus’a göre bu her zaman böyle değildir. Plotinus’a göre “her fail fiilini zaman içinde gerçekleştirmez ve her illet malülünden zamansal olarak önce değildir.”⁴²⁹ Yani

⁴²³ *Üsûlücyâ*, 184.

⁴²⁴ *Üsûlücyâ*, 336.

⁴²⁵ *Üsûlücyâ*, 186.

⁴²⁶ *Üsûlücyâ*, 282.

⁴²⁷ *Üsûlücyâ*, 284.

⁴²⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 67 (5.3.12.).

⁴²⁹ *Üsûlücyâ*, 102.

ilk neden olan Bir kendinden taşan varlıkları zamansal olarak değil mantıksal ve zati olarak incelemektedir. Çünkü taşma ezelidir.

Plotinus’a göre ilke’yi bütünüyle kavramak mümkün değildir bu nedenle onun gücü bölüm bölümmüş gibi kavranmaktadır. Bir’den önce bir şey olmadığından onu içerecek herhangi bir şey yoktur. Aksine Bir kendinden sonraki her şeyi içermekte fakat onlarda dağılıp gitmemektedir. Bir, onlara sahip olmakla beraber onlar tarafından içerilmemektedir. Bir’e sahip olunamadığı için nesnelerde değildir. Bir hem nesnelerdedir fakat aynı zamanda onlarda değildir. Bir, nesneler tarafından içerilmeden onlara sahiptir bu nedenle onun bir mekânı yoktur. Her şeyden bağımsız olduğu için, her yerdedir. Ona engel olacak onu sınırlayacak bir şey yoktur eğer olmuş olsa bu durumda ilke’yi sınırlandıran ve ona katılmayan onda olmayan bir şey olmuş olacaktır ancak biçimin ötesinde olan ilk sınırlanamazdır. Sınırlanacak olsa sınıra kadar gider ve sınırı aşamadığı yerde kendisinden sonra gelmesi gereken bir nesneye bağlı ve tabi olmuş olacaktır.⁴³⁰ Bir basit olduğu için ilkedir. Hareket ve sükûnet onda olmamasına rağmen ondan gelir. Onun ne kendi bulunduğu bir yeri ne de hareket etmesine neden olacak bir yer yoktur. Onu sınırlayacak bir şey olmadığından sonsuzdur. Bir başkasına varlık verdiği, akıl ve akılsal hayata neden olduğu için ve başka şeylere ihtiyaç duymadığı için iyi ve dolayısıyla da mükemmeldir. Mükemmelliği sonucu taşmış ve başka şeyler meydana getirmiştir. Evren varlığını Tanrı’nın mükemmelliğine ve iyiliğine borçludur.⁴³¹

Plotinus, Bir’e dair açıklamalarında Platon’un eserlerini takip ederek orada yer alan bilgileri, diğer filozoflardan edindiği birikim ve mistik tecrübeler ile eklektik bir kıvama getirerek sunmaktadır. Plotinus’un Bir’i *Parmenides* kitabında geçen “Bir, birse” şeklinde önerme haline getirilen birinci hipotezle uyuşmaktadır.⁴³² Birinci hipotez hatırlanacak olursa Bir hakkında onun ne parçalarının (*mere*) ne de bütünlüğünün (*holon*) olamayacağı ifade edilmişti. Çünkü ister bütünlük isterse de parçalı olmak çokluğu gerektirdiğinden Bir, bir olarak kalamayacaktır. Parçalı olmayan Bir’in ne başı (*arkhe*) ne ortası (*mesos*) ne de sonu (*teleute*) olmayacağından Bir sonsuz (*apeiron*) ve sınırsız olacaktır. Kendi içinde veya başka bir şeyin içinde

⁴³⁰ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 100 (5.5.9).

⁴³¹ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 101-102 (5.5.10.); Eflatun, *Sofist*, 73 (250c); Platon, *Parmenides*, 53 (139b).

⁴³² Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 11.

olamayacağından⁴³³ herhangi bir yerde olamayacaktır. Bu durumdaki Bir’de hareket (*kinesis*), biçim değiştirme (*alloiosis*) ya da yer değişime (*phorasthaia*) olmayacağından hareket etmesi ya da sükunette olması imkansızdır. Şayet bu değişimler Bir’de gerçekleşse örneğin Bir biçim değiştirse, kendi olmaktan çıkacaktır. Yer değiştirme söz konusu olacak olsa bu ya başka yere gitmesi ya da kendi eksenini etrafında dönmesi ile olacaktır. Bir’in kendisinin bir ortası olmadığından Bir kendi eksenini etrafında dönmeyecek, hiçbir yerde olmadığı için yer değiştirip hareket etmeyecektir. Herhangi bir şeyin içinde olmadığı için neredeyse orada olması da söz konusu değildir. Dahası onun için sabit bir yerden söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle sükûnette olduğu iddia edilemezdir. Bu nedenle Bir ne hareket etmekte ne de sükûnette kalmaktadır.⁴³⁴ Tüm bu yönleriyle Plotinus’un Bir anlayışı *Parmenides*’teki açıklamalarla örtüşmektedir.

Plotinus İlk Çağ filozoflarının Bir hakkındaki düşüncelerini aktararak yorumlamaktadır. Bu filozoflardan Anaxagoras, Akıl’ın basit olduğunu kabul etmiş Bir’i hem ilk hem de ayrı bir terim olarak ortaya koymuştur. Benzer şekilde Herakleitos da akış ve oluş halindeki cisimlerin yanı sıra düşünülür ve ezeli olan Bir’i kabul etmiştir. Empedokles düşüncesinde de Bir vardır. Bu filozofların düşüncesinde Bir ile kastedilen cisim değil maddeyi biçimlendiren ögedir. Aristoteles’e gelince o da İlk’in düşünülür ve ayrı olduğunu söylemektedir. Plotinus, Aristoteles’in İlk’i kendini düşünen bir varlık olarak kabul edişini eleştirmektedir. Çünkü Bir’in kendisini düşünmesi durumunda O ilk olmayacaktır.⁴³⁵ Hatırlayacak olursak Plotinus düşünme eylemini Akıl’a vermiş bu nedenle onu ilk varlık ve aynı zamanda çokluk olarak tanımlamıştır.

Dini inanış bakımından pagan olan Plotinus’un Tanrı anlayışı elbetteki yalnızca geçmiş filozofların akli çıkarımlarla ulaştığı gibi bir tasavvuru içermemektedir. Plotinus’un tasavvuru mitolojideki Tanrı figürleri ile de mezc olduğundan ilk Tanrı’ya ulaşana dek tanrısal varlıklar olarak açıkladığı varlıkları varlık hiyerarşisinin basamaklarına eklemiştir. Bu evrenin gerçek realitesi olan asli modelinde Tanrı, Akıl, Ruh ve tüm varlıklar ezeli bir hareketsizlik içindedir. Plotinus

⁴³³ İkinci bölümde *Parmenides* başlığında bu durumun neden böyle olduğu açıklanmıştır.

⁴³⁴ Platon, *Parmenides*, 21-23, 65-69 (144 d-146 a).

⁴³⁵ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 28 (5.1.8.).

burada bu modelin zaten iyi olduğu için değişime ihtiyaçı olmadığını vurgular.⁴³⁶ Plotinus’a göre her şeye zaten sahip olan bu modelin bir yere gitmek için hareket etmesine gerek kalmamakta, yetkin olduğu için daha fazla büyümeye ihtiyaçı bulunmamaktadır. Bu modelin yetkin olarak adlandırılabilmesi ondaki her şeyin de yetkin olması ile mümkün olduğundan onda yetkin olmayan hiçbir şey bulunmamaktadır. Akıl, akıl yürüterek araştırarak değil tüm şeylere sahip olduğundan doğrudan bilmektedir. O ezeli olarak tüm nesnelerin kendisinde bulunduğu dahası tüm nesnelerin kendisidir.⁴³⁷

Dikkat çekici bir başka husus ise Plotinus’un Bir ve madde hakkında yaptığı tanımlamaların birbirine benzemesidir. Plotinus’a göre madde, Bir gibi kendisi hakkında konuşulamayındır. Madde, Bir’in en zayıf görüntüsü ve yokluğa karışmadan evvelki son parıltısıdır. Madde forma sahip olmadığından belirsizdir.⁴³⁸ Bir ise tüm formlara sahip yani var olan her şeyin imkânı olması nedeniyle onların formlarının kaynağı olması nedeniyle belirsizdir. Fakat bu belirsizlik, tüm belirlemelerin üzerinde yer alması anlamında bir belirsizliktir. Maddenin belirsizliğı esas itibariyle yokluğundan yani var olmamasından kaynaklanır. Bir’in niteliğe sahip olmayışı onun yokluğundan değil aksine, çokluğundan, sonsuzluğundan, tokluğundan ve bu sıfatların onda ayrışmamış bir biçimde bulunan bir kaynak olmasından kaynaklıdır. Madde karanlık olduğu için, Bir ise akılsal bilgiyle kavranır olmadığı için bilinemezdir. Madde mutlak anlamda bilinemez iken Bir, akılı aşan mistik bir deneyim ile bilinebilmektedir. Plotinus Bir’i, hakkında konuşulamaz olarak görmekle beraber onun basit, sonsuz, iyi ve mkemmekle olduğunu söylemekten kaçınmaz. Eserden yola çıkarak onun nedeni hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğunu düşünen Plotinus’un bu görüşü, Akıl’dan hareketle Bir hakkında konuşmanın ve bazı şeyler söylemenin imkan dahilinde olduğunu göstermektedir. Böylece Plotinus Akıl ve akılsalların Bir’den neden ve nasıl çıktığı hakkında bilgi vermekte, anlatılamaz olarak gördüğü Bir’e nasıl erişilebileceğini uzunca anlatmaktadır.⁴³⁹

⁴³⁶ Plotinus değişmeyi Ruh’da başlatsa da değişim Ruh’un aşağı kısmında gerçekleşmekte ve Akıl ile irtibatlı olan st kısımda değişim olmamaktadır.

⁴³⁷ Plotinus, *Dokuzluklar V (Enneads)*, 21 (5.1.4.).

⁴³⁸ Arslan, *İlk ağ Felsefe Tarihi*, 5/188.

⁴³⁹ Arslan, *İlk ağ Felsefe Tarihi*, 5/189.

Bütün bunlarla birlikte Plotinus'un felsefesinde ilahi değişmezliğin her üç hipostazda özellikle de Bir'de nasıl yer aldığını görmüş olduk. Özetle bu bölümde, ikinci bölümde ele aldığımız taşma teorisi ile birlikte değişimin ve değişmezliğin Ruh, Akıl ve Bir için ne anlama geldiğini ve özellikle Plotinus'un felsefesinde Bir'in değişmeyen, olumlu bir dille bilinemeyen hatta basitliğinden dolayı düşünemeyen bir anlayışı olduğunu ortaya çıkarmış olduk. Bu anlayışta, Bir'in ya da Tanrı'nın her şeyin kaynağı ve sebebi olması, mükemmelliği ve basitliği ile değişmez olmasının daha sonraki felsefi anlayışlardaki ilahi olanın değişmez olması gerektiği anlayışına oldukça etkili bir zemin oluşturduğunu söyleyebiliriz.



SONUÇ

Plotinus'da ilahi değişmezliğin ne olduğunu ele aldığımız bu tezimizde, öncelikle Plotinus'dan önce Sokrates öncesi filozofların ilk ilke anlayışlarına ve Aristoteles ile Platon'un ilahi olana dair değişim ve değişmezlik hakkındaki fikirlerine yer verdik. Plotinus'un bu konudaki görüşünü anlamak için bunu yapmak oldukça elzemdi çünkü tez çalışmamız boyunca bu konuda, Plotinus'un da Yunan felsefesi geleneğinden özellikle de Platon'dan bariz bir şekilde etkilendiğini gördük. Daha sonraki bölümlerde de doğrudan Plotinus'un bu konudaki görüşlerini açıklamaya ve değerlendirmeye çalıştık. Bu bağlamda tezimizde şu sonuçlara varabildiğimizi söyleyebiliriz:

(i) İlahi olanın değişmezliği, tam olarak ilahi olan şeklinde anlaşılmasa da Sokrates öncesi Yunan filozoflarına kadar geri gitmektedir. Bu filozofların temel olarak ilk ilke problemi, ontolojik anlamda varlık hakkındadır. Onların da bu konuda, her şeyin nedeni olan, varlığın kendisinden ortaya çıktığı, değişmeyen ve oluş bozuluşa maruz kalmayan nihai bir nedeni aradıklarını ve buna ulaşmak için çeşitli görüşler ortaya koyduklarını gördük. Sokrates sonrası filozoflardan özellikle Aristoteles'in meseleyi daha çok fizik bağlamında ele aldığı ancak fiziğin metafizik bir temelle açıklandığı hatırlanacak olursa onun ilk hareket ettirici görüşünün ilahi değişmezlik ile doğrudan bağının olduğunu söylemek gerekir. Tezimizde değişimin ve değişmezliğin onun felsefesinde ne anlama geldiği de bu şekilde ele alınmıştır.

(ii) Platon'un felsefesinin Plotinus felsefesi için temel olduğu söylenmelidir. Özellikle görünen yani maddi âlem ile kavranan yani akli âlem arasında Platon'un yaptığı ayrım bütün bu konunun zeminini oluşturmaktadır. Platon ilahi olanın değişmeyeceğini açık bir şekilde diyaloglarında belirtmiştir. Bu konuda yaptığımız çalışmalarda onun özellikle *Parmenides* diyalogunda ele aldığı 'Bir' kavramının daha sonra Plotinus'un felsefesine temel oluşturduğu ve idealardan 'İyi' ideası'nın bu konuda öne çıktığı görülmüştür. Platon'da ideaların değişmezliği de düşünülünce onun ilahi olanın değişmezliği konusunda idealara kadar genişletilebilecek bir anlayış ortaya koyduğu ifade edilebilir. Tezimizde Platon'un bu fikirleri daha sonra Plotinus'da izlenmeye çalışılmıştır.

(iii) Tezin ana konusu Plotinus'da ilahi değişmezlik olduğundan onun felsefesi bu konuda detaylıca işlendi. Plotinus'un üç hipostaz anlayışı onun ontolojisinin

belkemiğini oluşturmaktadır. Üç hipostaz Bir, Akıl ve Ruh'tur. Tezimizde Bir'deki değişmezliğe ulaşmak için maddi alemdeki değişimden başlanmıştır. Bu konuda Plotinus'da maddenin akledilir ve duyulur madde şeklinde ikiye ayrıldığı görülmüştür. Değişim ve değişmezlik bu her iki madde anlayışı içerisinde bir yerde durmaktadır. Plotinus'a göre duyulur maddenin varlığı akledilir olanın varlığını gerektirmektedir. Bu nedenle Plotinus diğer filozoflardan farklı olarak akledilir âleme de bir maddelik atfetmiştir. Ancak doğal olarak bu maddelerin birbiriyle aynı olduğu söylenemez. Duyulur madde niteliksiz olsa da nitelik kazanarak cisimleşmekteyken akledilir madde ise niteliksiz ancak bir forma hatta tek forma sahiptir. Bu durumda tek formu olan akledilir maddede değişim söz konusu değilken, duyulur maddenin cisimleşmiş halinde değişim, oluş bozuluş meydana gelmektedir. Plotinus bu düşüncelerini geliştirirken Aristoteles'in madde-form anlayışından etkilenmiş, değişimi açıklamak üzere Aristoteles felsefesinde yer alan bilkuvve ve bilfiil anlayışını da kendi felsefesine göre yeniden yorumlamıştır.

(iv) Plotinus, *Enneadlar* eserinde Bir olarak tanımladığı Tanrı hakkında yaptığı tanımlamalarda onun değişmeyeceği yönünde sürekli bir vurgu yapmaktadır. Ancak bunu yaparken açıkta kalan ve cevaplanması zor olan kimi problemler doğmaktadır. Değişmez bir Tanrı'dan değişim ve dönüşüme maruz kalan bir âlemin nasıl çıkmış olduğu başka bir ifade ile Bir'den çokluğun nasıl çıktığı çok ciddi bir sorun olarak *Enneadlar* eserinde de tekrarlı bir şekilde dile getirilmektedir. Bir'in varlığı meydana getirmesi onun mükemmelliğinin, cömertliğinin, iyiliğinin ve yetkinliğinin sonucudur. Ancak bu varlığa geliş esnasında Bir'in, araştırıp düşünmesi karar verip irade etmesi ya da varlığı zamanda yaratması söz konusu değildir. Her kemale ulaşan şeyin kendinden bir şey meydana getirmesi prensibi gereği evren ve bütün varlık, Bir kendinde kaldığı halde, ondan zorunlu olarak taşmıştır. Bu taşma Akıl'da da benzer şekilde gerçekleşmiştir çünkü o Bir'e benzemektedir. Türetme esnasında Akıl da hareketsiz kalmakta olduğundan Plotinus onda da bir değişme olmadığını düşünmektedir. Değişim ise Ruh'ta başlayıp duyuşal âlemde gerçekleşmeye devam eden bir olgudur.

(v) Bunun yanında Bir ezeli olduğu için türetme faaliyetini her an ve ezeli olarak gerçekleştirmektedir. Bir'in kendine bakması ve görmesi Akıl'dır, varlık olan Akıl'ı sonuç vermektedir. Akıl, Bir'in eylemidir. Akıl'ın Bir'i görmesi ondan

ayrılmadan gerçekleşmektedir. Bir en iyi olduğundan Akıl ondan ayrılmamaktadır. Varlığa gelen tüm şeylerin özü Akıl aracılığı ile Bir'dedir. Bir'in biçimi veya formu yoktur. Şayet olacak olsa bu durumda Bir sınırlandırılmış olur. Biçimi olmadığı için Akıl'da bulunan formların hiçbirisine sahip değildir. Çünkü bu akli özlerin bir biçimi olduğundan onlar sınırlıdır. Formsuz olan Bir'de bulunmama nedenleri de Bir'in biçimli olmamasıdır. Bütün bunlara rağmen yine de Bir, kendisinde bir bileşiklik olmaksızın her şeyin kaynağıdır, her şey ondadır. Plotinus yoktan yaratma anlayışına karşı olduğu gibi ezeli maddeye biçim verilmesi sonucunda evrenin düzene konulduğu fikrine de karşıdır. Onun anlayışında Tanrı evrene aşkın kişisel bir varlık olmadığı gibi evrene içkin bir varlık da değildir.

(vi) Plotinus Bir'in değişmezliği üzerinden Tanrı'nın düşünmeyeceğini de ifade eder. Onun Tanrı'nın düşünmesini kabul etmemesinin nedeni, düşünceye konu olacak nesnelerin henüz var olmamış olmasıdır. Düşünce nesneye bağlı olduğundan ve var olmayan bir nesne düşüncede yer edinmeyeceğinden, var olmayan bir şeyi Tanrı'nın düşünüyor olmasını Plotinus imkânsız görür. Fakat bütün her şeyin Tanrı'da olduğu var sayımını hatırlayacak olursak Plotinus zaten bütün her şeyi kendinde barındıran Tanrı'nın nesnelere dair bir düşüncesinin olamayacağını ifade ederken çok da tutarlı görünmemektedir. Ancak Plotinus, düşünülür olan her şeyin yerini Akıl olarak tayin ederek sorunu çözmeye çalışır. Akıl, Bir'e yakın olduğu için kendindeki varlıkları spontane olarak türetir. Evrenin ezeli olduğunu hatırlayacak olursak tüm bu tedrici anlatımlar aslında varoluşu rasyonel zeminde açıklayabilme çabasının bir ürünüdür. Plotinus'a göre aslında her şey zaten birlikte meydana gelmiştir. Dahası şeylerin hepsi düşünceden önce vardır. Akıl yürütme kanıtlama gibi faaliyetler varlıktan sonradır.

(vii) Plotinus'a göre Tanrı'daki güç ve yapı bölünmez bir nokta gibi birlik ve dinginlik halindedir. Ondaki bu bütünlük ayrımları olan, ölçülebilir bir bütünlük değildir. Tanrı'nın değişmeme nedenlerinden biri de bir uzamının olmamasıdır. Bu durum akli alem için de geçerlidir. Bu nedenle onlar da değişmezdir. Uzamsız olan akli alemdeki varlıklar çok olmalarına rağmen karışmamaktadır. Bu durum Ruh'taki şeyler için de geçerlidir. Plotinus bu durumu; bir tohumun kendisinden çıkacak olan canlıya dair tüm detayları nokta şeklinde ve bölünmez bir biçimde içermesine benzetir.

Bu örnek konuyu daha da netleştirmektedir ve belki de bu durum için verilebilecek en iyi örnektir.

(viii) Değişim meselesinin zamanla bir ilişkisinin olduğu açıktır. Plotinus’a göre Bir olan Tanrı zamanın ve zamansal olan şeylerin nedeni olduğundan sebebi olduğu şeye tabi değildir. Bu durum Tanrı’nın değişime uğramasına mani olan bir başka gerekçedir. Yani ona göre Tanrı zamansal değildir ve değişemez. Daha sonraki din felsefesi literatüründe ilahi değişmezliğin ele alındığı temel meselelerden biride Tanrı’nın zamanla ilişkisi olmuştur.

(ix) Plotinus felsefesinde Bir, var ettiği her şeyden tamamen farklıdır. Bu nedenle tanımlanamaz ve tarif edilemezdir. Plotinus’un bu görüşü negatif teolojiyi sonuç vermiştir. Bir’e atfedilen hareketsizlik veya sükunet gibi kavramlar Bir için kullanıldığında bir niteliği ifade etmemekte ancak bunların ifade ettikleri anlamın ve bunlar arasındaki zıtlığın Bir için geçerli olamayacağı anlamına gelmektedir. Bir’i sıfatlarla nitelemekten uzak tutan bu yaklaşımın gayesi, Tanrı’nın sıfatlarla ifade edilebilecek bir düzlemde olmadığını gösterebilme çabasının bir ürünüdür. Plotinus’a göre şeylere kaynaklık etmek ve şeyin kendisi olmak farklı şeylerdir. Her ne kadar varlık ve onlar için ifade edilen sıfatlar Bir’den taşmışsa da bunlar Tanrı’nın kendisine ait bir şeyi tanımlamamaktadır. Bu nedenle varlığa dair en temel unsuru ifade eden ‘(t)öz’ gibi kavramlar da Bir’e atfedilememektedir. Bir kavramı ise tıpkı iyi kavramı gibi Tanrı ile özdeşliği ifade etmektedir. O hem varlık-üstü hem de öz-üstüdür. Evren ve Bir eşzamanlıdır. Ezeli olarak başlayan taşma süreci ebedi olarak devam edecektir. Bu nedenle Bir ile evren arasındaki ilişki bir-öncelik sonralık ilişkisi olmadığından Plotinus’a göre evren Platon’dan farklı olarak zamanda yaratılmamıştır.

Sonuç olarak Plotinus felsefesinde, Bir’de değişimin olmamasının en temel nedenlerini şöyle sıralayabiliriz: Bir’in yöneldiği bir şey yoktur. Bir bileşik değil basittir. Bir’de arzu, istek, meyil gibi durumlar yoktur. Bir, mekanda değildir. Bir irade ederek ve düşünerek evreni var etmemiştir. Bir yetkin olduğu için kendinde kalarak evreni var etmiştir. Taşma tıpkı ateşin ısıtması ve karın soğutması gibi Bir’in özünün eylemidir. Çokluğu meydana getirirken onda bir artma ya da eksilme meydana gelmemektedir. Varlığı meydana getirirken Bir’de eksiklik alameti olan çaba yoktur. Mükemmel, tam ve basit olan Bir’in kendisine dönüşeceği ve kendisiyle kendini daha da mükemmel kılıp tamamlayacağı bir şey de mevcut değildir. Plotinus’da tüm bu

sonuçların içini dolduran gerekçeler, arkasında birikmiş olan büyük felsefi literatürün harmanlanması sonucu oluşmuştur. Her ne kadar bu tezde ilahi değişmezlik doktrini Plotinus üzerinden incelenmiş olsa da din felsefesinde konunun daha farklı boyutlarının da çalışılabileceği görülmüştür. Özellikle dinlerdeki Tanrı tasavvurunda Tanrı'nın değişim ve değişmezlik ile ilişkisi ile bu çalışmada bir kısımla ortaya konulmaya çalışılan felsefi olarak ilahi olanın değişmezliğinin karşılaştırmaları da yapılabilir.



KAYNAKÇA

- Anaksimandros. *Fragmanlar*. çev. Güvenç Şar, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım., 2021.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 3. Basım, 2021.
- Armstrong, A. H. *An Introduction to Ancient Philosophy*. London: Methuen & Co. Ltd. London, 2. Basım, 1949
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Basım, 2022.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Atagül, Erhan. "Anaksimandros'un Metafizigi". *Dört Öge* 14 (14 Aralık 2018) 137-150. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dortoge/issue/42658/514516#article_cite
- Atar, Armağan. "Plotinus'un 'Bir' Anlayışı'nın Kindi'ye Etkisi". *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019). 147-157. https://isamveri.org/pdfdr/D00064/2019_1/2019_1_ATARA.pdf
- Aybakan Salıya, Derya. "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslûbu Üzerine Kısa Bir Deneme". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 26 (Bahar 2016), 143-157. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/271710>
- Aydoğan, Hüseyin. "Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine". *Eskiye* 46 (20 Mart 2022), 115-144. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1036417>
- Bayat Usta, Nuray. –Altuner, İlyas. "Herakleitos Felsefesinin Temel Kavramları". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (Temmuz 2020), 87-106. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2154365>
- Başdemir, Hasan Yücel. "Sokrates Öncesi Doğa Filozofları – I". *Felsefe Tarihi*. ed. Celal Türer. Ankara: Bilay Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Bergson, Henri. *Plotinos -Tanrı, Ruh ve Mit-*. çev. Adnan Akan. Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Budak, Behiye Bilge. *Platon'da Tanrı Sorunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Capek, Milik. "Change". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. C. 2. New York, London: Macmillan Publishing Co., Inc, & The Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1972.
- Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Cevizci, Ahmet. "Değişme". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. C. 4. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2022.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 12. Basım, 2022.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Çalışlar, Aziz. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

- Çetin, İsmail. “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Ocak 2004), 39-52.
- Çoraklı, Eyüp. “Platon’un Ruh (Psykhē) Anlayışı”. *Felsefe Arkivi* 56 (05 Temmuz 2022), 13-28. <https://doi.org/10.26650/arcp.1128359>
- Eflatun. *Sofist*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1988.
- Gilson, Étienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Gören Bayam, Emine. “İbn Sînâ’nın Dua Anlayışı”. *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (20 Nisan 2023), 155-165. <https://doi.org/10.32950/rid.1285235>
- Guthrie, W.K.C. *Yunan Felsefe Tarihi – II Parmenides’ten Demokritos’a*. çev. Faruk Gültekin. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2019.
- Guthrie, W.K.C. *Yunan Felsefesi Tarihi – V Geç Dönem Platon ve Akademi*. çev. Ahmet Ergenç – İbrahim Şener. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017.
- Stamatellos, Giannis. *Plotinus and Presocratics*. ed. Anthony Preus. New York: State University of New York Press, 2007.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, 31. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Hafiz, Muharrem. “Platon, Aristoteles ve Plotinus’da Mimesis Teorisi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 26/1 (2015), 45-52.
- Heinemann, Fritz. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1921. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2131545>
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2019.
- İşıldak, Meral. “Geleneğin Yansıttığı Herakleitos Portresi ve Werner Jaeger’in Yorumu”. *Felsefe Dünyası* 42 (Şubat 2005), 197-217. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1455730>
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Plotinus’un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî’ye Etkisi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2016.
- Karakaya, Mehmet Murat. “Plotinus’un Hayatı Ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”. *Eskiye* 35 (Kasım 2017), 113-150. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiye/issue/36905/422295>
- Karakaya, Mehmet Murat. “Sudûr Nazariyesinin Platon ve Aristoteles Felsefeleri Çerçevesinde Analizi”. *Tetkik* 4 (2023), 215-253. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tetkik/issue/80203/1331911>
- Kaynak, Gamze. *Platon’da Tanrı ve Evrenin Oluşumu*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kılıç, Cevdet. “Plotinus’ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009), 39-56.
- Konyalı, Afra. *İslam Felsefesinde Zaman Teorileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Köroğlu, Burhan. *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Ksenophanes. *Fragmanlar*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

- Kumbasar, İsmail Hakkı. “Herakleitos ve Lao Tzu’nun Düşüncelerinin Logos ve Tao Kavramları Merkezinde Karşılaştırılması”. *Felsefe Akivi* 46 (Ocak 2017), 103-125. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/697145>
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı., 2007.
- Moore, Maurice Joseph. *A Study of the Concept of Matter in the Philosophy of Plotinus*. Chicago: Loyola University Chicago, Yüksek Lisans Tezi, 1959. https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=2651&context=luc_theses
- Mutluel, Osman. “Plotinus ve Kindi Açısından ‘Bir’ Kavramı”. *Journal of Turkish Studies* 13/Volume 13 Issue 25 (01 Ocak 2018), 305-317. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14276>
- Öçal, Şamil (2017). "Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7 (1):65-83. <https://philpapers.org/rec/ALPTD>
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basım, 1986
- Özcan, Muttalip. “Aristoteles’in Varlık Görüşü”. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 13 (2009). 113-131. <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/96604>
- Özkan, Cengiz İskender. “Timaios’ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği ve ‘Neden’ Kavramının Dört Anlamı”. *Felsefi Düşün* 5 (Ekim 2015), 165-192. https://www.academia.edu/40028718/Timaiosta_Olu%C5%9F_ve_Devinim_in_Nedenselli%C4%9Fi_ve_Neden_Kavram%C4%B1n%C4%B1n_D%C3%B6rt_Anlam%C4%B1
- Özturan, Hümeysra. “Sistematik Felsefe – II (Aristoteles)”. *Felsefe Tarihi*. ed. Celal Türer. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Parmenides. *Fragmanlar*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 48. Basım, 2022.
- Platon. *Kratylos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Parmenides*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 4. Basım, 2014.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Şölen*. çev. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney Lütü Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Plotinos. *Dokuzluklar V (Enneads)*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik, 2011.
- Plotinus. *Plotinos: The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George Boys-Stones vd. Cambridge University Press, 1. Basım, 2017. <https://doi.org/10.1017/9780511736490>
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_000000101

- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press: 1967.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Sevil, Ekrem. *Platon'un Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.
- Skirbekk, G.- Gilje, N. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- Soysal, Soner. "Platon'da Bilgi, Öğrenme ve Ruhun Ölümsüzlüğü". *Sosyal ve Beşerî Bilimlerde Teori ve Araştırmalar*.
https://www.academia.edu/77338691/Platon_da_Bilgi_%C3%96%C4%9Frenme_ve_Ruhun_%C3%96l%C3%BCms%C3%BCzl%C3%BC%C4%9F%C3%BC
- Şenel, Cahid. "Yeni Eflâtunculuk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-eflatunculuk>
- Şimşek, Nurdane. "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı". *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 65-81
- Taşkın, Süleyman. "Aristoteles'te Evrenin Ezeliliği Problemi". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 12, (2023) 1630-1640.
<https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1342664>.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5.baskı, 2004.
- Türer, Celal. *Helenistik Felsefe – I (Ahlaki Dönem), Felsefe Tarihi*. ed. Celal Türer. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Uslu, Serdar. *Platon'da Düzen Sorunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Üsûlûcyâ: *Aristoteles'in Teolojisi*. ed. Ömer Türker. çev. Cahid Şenel. Çankaya, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Vatansever, Saniye. "An Interpretation of Plato's Theory of Forms". *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (24 Ekim 2018), 98-116.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuefad/issue/39919/454596>
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 1998.
- Yardımcı, Alper Bilgehan - Güdücü, Fatma. "Arkhe Ve Töz Kavramı Üzerine: Thales, Anaksimandros Ve Anaksimenes". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (Ocak 2023), 1-11.
<https://doi.org/10.35237/sufesosbil.1169776>.
- Yazıcı, Şeyma. *Via Negativa Ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.