

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

ARİSTOTELES VE PLOTİNOS'TA RUH TEORİSİ

AKTORE KOPBAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. İSMAİL TAŞ**

KONYA-2021

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	AKTORE KOPBAY		
	Numarası	18810201086		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	ARİSTOTELES VE PLOTİNOS'TA RUH TEORİSİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

AKTORE KOPBAY
İmzası

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	AKTORE KOPBAY		
	Numarası	18810201086		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	PROF. DR. İSMAİL TAŞ		
Tezin Adı	ARİSTOTELES VE PLOTİNOS'TA RUH TEORİSİ			

Bu tez, genel olarak Antik Çağ felsefesini konu edinmektedir ve bu çerçevede söz konusu çağın büyük iki düşünürü olan Aristoteles ile Plotinos'un ruh anlayışları incelenmektedir. Konunun analizi ve işlenişi tarihsel açıdan ele alınarak felsefi bir resim sunulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle teze Sokrates öncesi doğa felsefesiyle başlandı ve sonra Sokrates'le birlikte bu dönemlerdeki ruha dair felsefi görüşlerin dönüşümü Platon'a kadar getirilerek birinci bölüm tamamlandı.

İkinci bölümde ruhla ilgili Aristoteles'in görüşlerine yer verildi. Aristoteles'i ele alırken hem öncekilerle benzerliği hem de onlardan farklı olan özgünlüğü ortaya koyulmaya gayret gösterildi. Sonra Yeni Platonculuk ışığında Plotinos irdelenmiş ve bu doğrultuda Platon'un felsefesi Aristotelesçi nedenselliğe uygulanıp uygulanmadığı sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, akıl, madde-form, bilgi, nedensellik.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	AKTORE KOPBAY		
	Student Number	18810201086		
	Department	Philosophy and Religious Sciences / Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	PROF. DR. İSMAİL TAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	THEORY OF THE SOUL IN ARISTOTLE AND PLOTINUS			

The theme of this thesis, in general, is the philosophy of Antiquity, and in this context, the two great thinkers of the mentioned age, Aristotle and Plotinus's soul understandings are examined. A philosophical picture has been tried to be presented by considering the analysis and processing of the subject from a historical perspective. That is why, the thesis started with the philosophy of nature before Socrates, and then, together with Socrates, the transformation of philosophical views on the soul in these periods was brought up to Plato, and the first chapter was completed.

In the second part, Aristotle's views on the soul were given. While dealing with Aristotle, efforts were made to reveal both his similarity with the previous ones and his originality, which was different from others. Then, Plotinus was examined in the light of Neoplatonism and in this direction, it was questioned whether Plato's philosophy could be applied to Aristotelian causality.

Keywords: Soul, mind, matter-form, knowledge, causality.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	viii
ÖN SÖZ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM MADDİ VE TİNSEL RUH ANLAYIŞLARI

1. İlk Dönem Doğa Filozofları ve Ruh.....	6
1.1. İonia Felsefesinin Ruh Anlayışı	6
1.1.1. Su Olarak Ruh	7
1.1.2. Apeiron Olarak Ruh	8
1.1.3. Hava Olarak Ruh	9
1.2. Pythagoras ve Orfiklerin Ruh Anlayışları.....	11
1.4. Logos Olarak Ruh	23
1.4. Nous Olarak Ruh.....	28
2. Sokrates ve Platon'un Ruh Anlayışları.....	32
2.1. Yeni Bir Başlangıç Noktası.....	32
2.1.1. Sofistler ve Sokrates.....	32
2.1.2. Bir Bilgi Türü Olarak Ahlak	34
2.1.3. Ruh ve Ahlak İlişkisi.....	36
2.1.4. Ruhun Keşfi	36
2.1.5. Ruh ve Benliğin Özdeşliği	37
2.2. Platon'un Dönemi ve Felsefesinin Kaynakları	40
2.2.1. Düşsel Bir Evrenden İdealara Yükseliş.....	42
2.2.2. Şeylerin Pay Alması	43
2.2.3. Bilgi ve İnanç	45
2.2.3.1. Bilgi ve Varlık İlişkisi	46
2.2.3.2. İyinin Tanımı	49
2.2.4. Platon'un Bölünmüş Çizgisinden Anımsama Kuramına	50
2.2.4.1. Anımsama İkesi Olarak Ruh	51
2.2.4.2. Hareket ve Ahlak İlkesi Olarak Ruh	55
2.3. Genel Bir Değerlendirme	59

İKİNCİ BÖLÜM ARİSTOTELES VE PLOTİNOS'UN RUH ANLAYIŞLARI

3. Ruh Olarak Physis.....	61
3.1. Biyolojiden Teleolojiye.....	64
3.2. Ruhun Biyolojik ve Formel Açıklaması	65
3.3. Aristoteles'in Ruh Anlayışı ve Ruhun Tanımı.....	70
3.3.1. <i>Energeia</i> ve <i>Entelekheia</i> Ayrımı	74
3.4. Ruh ve Beden İlişkisi	75
3.4.1. Ruh ve Türleri	77

3.4.1.1. Nebatî Ruh.....	77
3.4.1.2. Hayvanî Ruh.....	78
3.4.1.3. İnsanî Ruh.....	79
3.5. İnsanî Ruh ve Yetileri	79
3.6. Akıl ve İşleyiş Tarzı	84
3.7. Ruhun Ölümsüzlüğü Sorunu	87
4. Felsefî Bir Doktrin Olarak Platonculuk	90
4.1. Yeni Platonculuk ve Plotinos	90
4.2. Plotinos Felsefesinin Hareket Noktası	92
4.2.1. Bir ve Varlıkların Ondan Sudur Etmesi	94
4.2.2. Akıl.....	98
4.2.3. Ruh	101
4.3. Evrensel ve Bireysel Ruhlar İlişkisi.....	107
4.4. Ruh ve Beden İlişkisi	110
4.5. Ruhun Düşüşü ve Yükselişi	112
4.6. Ruh ve Yetileri	117
4.7. Nedenselliğin Mantıksal ve Mistik Yorumu	124
SONUÇ	129
KAYNAKÇA.....	132

KISALTMALAR

bkz: Bakınız

c.: Cilt

çev.: Çeviren

ed.: Editör

MÖ.: Milattan önce

M.S.: Milattan sonra

s.: Sayfa

yy.: Yüzyıl



ÖN SÖZ

Bu çalışmamızda Aristoteles ile Plotinos'un ruh anlayışlarını ortaya koymaya çalıştık. Çalışma esnasında antik dünyanın ruh hakkındaki bütün fikriyatı gözden geçirildi.

Konuya Sokrates öncesi doğa felsefesini araştırmayla başladık. Birinci bölümü tamamen bu konuya ayırdık. Bu bölümde maddi ve tinsel ruh anlayışlarıyla onları benimseyen düşünürlerin görüşleri tek tek incelendi. Söz konusu bölümde Batı'nın felsefî çizgisini öne alarak ruha ilişkin bazı Doğu unsurlarını ayırtırdık. Doğu derken özellikle Pythagoras'a geniş yer verdik. Zira Pythagoras'ın düşüncesi hem Platon'u hem de Plotinos'u anlamada çok önemli rol oynamaktadır. Ayrıca Pythagoras Doğu'dan gelen unsurları Batı felsefesine sokan insandır. Burada Batı-Doğu ayırımını mitolojideki Diyonisos kültü ile Pythagoras'ın felsefesi üzerinden yaptık. Sonra Batı'ya ait olan unsurları süzdük. Diğer maddi anlayışları Aristoteles'le ilişkilendirdik.

Maddi anlayışlardan sonra felsefede ilk dönüşüm gerçekleştiren Sokrates'in ahlak felsefesiyle ruha ilişkin yaklaşımını inceledik. Sokrates'in insandan hareketle ahlakî olarak ortaya koyduğu 'İyi' kavramı daha sonra bütün felsefede belirleyici olduğu tespit edildi. Sokrates'ten sonra öğrencisi Platon'u ayrıntılarıyla ele aldık. Platon, Batı dünyasında sistematik felsefeyi ilk başlatan filoloftur. Bu nedenle onun konumuzla ilgili görüşlerine daha yakından değindik.

Tezin ikinci bölümü konumuzun esas kısmını teşkil etmektedir. Burada Aristoteles üzerinden tekrar doğayı yorumladık. Aristo, Platon'la mukayese edildi ve ondan farklı olan biyolojik ruh anlayışı açıklandı. Sonra Plotinos'un bütün bunları kendi felsefesinde ne kadar sentezlediğini sorguladık. Burada Plotinos'un hem Platoncu hem de Aristocu yönü gösterildi.

Tezimi yazma sürecinde her zaman teşvik eden, ufukumun açılmasında akademik tecrübesiyle ilmi birikimini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İsmail Taş'a en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Harmancı'ya, tezle ilgili fikirlerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım'a, Arş. Gör. Havva Sümeýra Altınsoy hocalarıma teşekkür ederim. Tezin metnini düzeltmeye kıymetli vaktini ayıran sınıf arkadaşım Sümeýra Koyuncu hanımefendiye teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Ruh mevzusu bütün felsefe tarihi boyunca tartışmaya konu olmuştur. Özellikle Antik ve Orta Çağ düşünürlerinin gündemini meşgul etmiştir diyebiliriz. Aynı zamanda hem Hıristiyan hem de Müslüman dünyasının paylaştığı bir konudur. İnsan ruhu Sokrates'ten sonra felsefi sorunların içinde önemli bir yer edinmiştir. Ruh, presokratik felsefede maddeci anlayışla yorumlanmıştır. Daha sonra Sokrates'le ahlakî bir nitelik kazanarak soyut bir unsur haline gelmiştir. Antik Yunan felsefesinde ruhla ilgili dönüşüm Platon ile başlamıştır ki, onun geliştirdiği mücerred ruh tanımı sonraki felsefede belirleyici rol oynamıştır. Platon'a göre ruh ontolojik niteliğe sahip yüce bir varlıktı. Fakat öğrencisi Aristoteles tam bu noktayı eleştirerek ruhu biyolojik açıdan ele almış ve hiyerarşik şekilde yeniden düzenlemiştir. Yeni Platoncu geleneğin kurucusu Plotinos ise Platon'un ruh anlayışını Aristoteles'in felsefesiyle özellikle nedensellik öğretisiyle birleştirerek yeni bir felsefe ortaya koymuştur.

Ruhun varlığı ve ne olduğuna dair görüşler insanlık tarihiyle eş zamanlıdır. En ilkel toplumlar bile kendilerine mahsus ruh görüşüne sahiptir. Bu düşüncelerin ittifak ettiği ortak husus da insanda bedenden ayrı bir varlık olarak ruhun bulunmasıdır. Bunun yanı sıra ruh göçüne de (tenasüh) inanılmıştır. Ancak felsefi düşünce geliştikçe ruh hakkındaki düşüncelerin de değiştiği ve sağlıklı zemine oturduğu görülmektedir. İlkçağ Yunan felsefesinde, ruh üzerine telif edilen en ciddî ve sistemli çalışmalar Platon ile öğrencisi Aristoteles'e aittir. Ruh, Platon'da ontolojik ve metafiziksel unsurken, öğrencisi Aristoteles'te durum farklılık göstermektedir. Plotinos ise iki tarafa da önem vermektedir.

Bu çalışmanın ana gayası Aristoteles ile Plotinos'un ruhla ilgili düşüncelerini ortaya koymaktır. Çünkü Plotinos ile Aristoteles'in ruh anlayışlarına dair mukayeseli bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Fakat bu gayretimize rağmen tezin kusursuz bir çalışma olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira Aristoteles Antik dünyanın tamamlayıcısı, Plotinos ise Antik çağın sonu diyebileceğimiz Yeni Platonculuğun kurucusu ve temsilcisidir. Söz konusu iki düşünürü klasik felsefe çerçevesinde ele almak ve bununla birlikte bütün felsefi birikimi göz önünde bulundurmak çalışmanın kalitesini etkilemektedir. Söz konusu iki önemli filozofu klasik felsefe çerçevesinde ele almak zor fakat düşüncelerini karşılaştırmak gereklidir diye düşünüyoruz. Çünkü Yeni Platonculuktaki Aristotelesçi unsurların sorgulanmasının önemli olduğunu

düşünüyor ve bunu ruh düşüncesi üzerinden ele almak istiyoruz. Platon ve Aristoteles'in fikri köklerini ve düşünce dünyalarını daha iyi kavramayabilmek için konuya Platon ile Aristoteles felsefesine zemin hazırlayan felsefi birikimi gözden geçirerek başlamayı uygun gördük.

Ruh kelimesi Yunanca “*psyche*”, Latince “*anima*”, İngilizce “*soul*” olarak geçmektedir. Önce ruhun insana ilişkin anlamını, daha sonra genel anlamını vermeyi uygun bulduk. Beşerî anlamda ruh, insanın tinsel yetkinliğiyle çeşitli bilinç hallerinin merkezi, kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlakî ve duygusal yetilerin tümüdür (Cevizci, 1999: 737). Ruhunu insandan ayırarak doğayı ön plana çıkardığımızda, diğer bir deyişle doğa üzerine akıl yürüttüğümüzde insandan bağımsız ruh anlayışıyla karşı karşıya kalırız. Şimdi bu ruh hakkındaki tüm görüşler bir araya getirilerek sistematik bir tarzda ele alındıklarında hepsinin ikiye ayrıldığı görülmektedir. İşte bunlar tinselci ve maddî ruh anlayışlarıdır. Tinselcilik ruhu, özü bakımından maddeden ayrı, madde dışı, ölümsüz bir ilke ve düşünce gücü olarak tanımlar; bunun karşısında ise ruhun gerçekte var olmadığını, tinsel bir güçten yoksun bir varlık ve maddi bir ilke olduğunu öne süren maddeci ruh anlayışı yer alır (Cevizci, 1999: 738).

Şimdi söz konusu anlayışları açıklamadan önce terminolojiyle ilgili bazı hususları dile getirmek istiyoruz. Öncelikle belirtilmesi gereken husus, Türkçe *ruh* kavramı ile Yunanca *psukhe* kavramının bir ve aynı şey olduğuna dikkat çekmektir. Bu iki kelime, birbirinden farklı iki toplumun, kültürün ve tarihsel arka planın yaratımıdır. Diğer bir deyişle ruh, Türkçede ya da Arapçada hem ruh, hem de nefis anlamında birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu gerçeği aklımızda bulundurmakla birlikte Yunan felsefesinde karşımıza çıkan *psukhe* kelimesi çalışmamız boyunca Türkçedeki *ruh* kelimesiyle karşılanmıştır, bu kararın sebepleri ise şöyle sıralanabilir. Ruh kelimesinin Türkçede “Dinlerin ve dinci felsefelerin insanda vücuttan (bedenden) ayrı bir varlık olarak kabul ettiği öz, tin, can kuşu, en önemli nokta, bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, beden hayata gücü” anlamlarına geldiği kabul edilmektedir (TDK, <https://sozluk.gov.tr/>. 2021). Ruh yaşayan Türkçede -farklı bağlamlarda- hem ölümden sonra varlığını sürdüren parçamız anlamında hem bir şeyin sahip olduğu öz anlamında, hem psikoloji ve psikiyatri biliminin nesnesi olan zihin anlamında (ruh hastalıkları, ruh bilimi gibi) hem de maddeyle karşıtlık içindeki tinsel öge anlamında,

hem kişinin değerleri ve benliği anlamında hem de bedene canlılık ve hareket bahşeden güç (can) anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu farklı anlamları tezin içerisinde ayrıntılarıyla açıklamaya çalışacağız. *Psukhe* kavramının felsefe tarihi boyunca tüm bu anlamlarda kullanıldığını hesaba kattığımızda kelimenin kapsadığı alanın oldukça geniş olduğu bilinmektedir. Üstelik bu konuda çalışma yapanlar ağırlıklı olarak kelimenin Yunancasını değil kendi dillerindeki karşılığını kullanmayı tercih etmişlerdir¹. Öte yandan çalışmamızda kimi zaman kelimeyi bağlama göre kullanmaya çalışacağız.

Şimdi Sokrates öncesi veya Pre-Sokratik felsefenin bazı özelliklerinden bahsetmek istiyoruz. Pre-Sokratik dendiğinde akla ilk gelen doğadır. Bu doğa filozofları *İonia Okulu*'dan çıkmıştır. Bundan başka Pythagorasçılarla Elealıların düalist metafizikleri başta olmak üzere ahlaki, siyasi ve teolojik görüşleri mevcuttur (Lebedev, 2010: 3). Bu farklılığı Aristoteles de anlamış ve onları “Doğayı durduranlar ve doğa dışı olanlar”² şeklinde nitelendirmiştir (Lebedev, 2010:3). Burada Sokrates öncesinde büyük iki akım yaşadığı anlaşılmaktadır. Bunlar Thales'ten başlayan İonia felsefesi ile İtalyalı Pythagoras'ın felsefesidir. Bu ayrım felsefenin doğasını ve tarihi gerçekliği anlamada ipucu vermektedir (Lebedev, 2010:4). Pythagoras'ın felsefesinin doğa filozoflarından biraz farklı olduğu bilinmektedir. Daha doğrusu onun felsefesi doğanın içsel özelliğinden ziyade evrenin düzenini konu edinmektedir. Bahsi geçen iki akım felsefelerine farklı isim vermişlerdir. Doğayı öne çıkaran İonialılar felsefelerini araştırma anlamına gelen “historia” kelimesiyle, Pythagorasçılar ise bilgeliği sevme anlamına gelen “philosophia” kelimesiyle anlandırmışlardır (Lebedev, 2010:4). Birinci gruptakiler için önemli olan doğadır (physis), ikinci taraftakiler için *psykhe* yani ruhtur (Lebedev, 2010:4). Pythagorasçılarının kozmik uyum teorisi, doğa yasası olmakla birlikte ruhun asketik terbiyesine de önem veren ahlaki bir öğretilerdir (Lebedev, 2010:4). Diğer bir deyişle burada felsefe salt doğa için değil ahlaki mükemmellik, ruhun temizliği için yapılmaktadır. İonialılar metafiziklerinde son derece doğal, monist, doğa yasalarının evrenselliğini baz almaktadırlar (Lebedev,

¹ *Psukhe* kelimesi Türkçe kaynaklarda neredeyse istisnasız olarak “ruh” olarak çevrilirken, İngilizce kaynaklarda “soul”, “spirit” –İngilizce’de “psyche” kelimesi bulunmasına rağmen-, Almanca kaynaklarda ise “die Seele” olarak çevrilmektedir.

² Aristoteles'in Elealılara dair söylediği ‘Doğa dışı olanlar’ ifadesi Plotinos'u anlamada çok önemli olacaktır. Zira Parmenides'ten başlayan varlık anlayışı Plotinos'ta mistisizmle sona ermiştir.

2010:4). Pythagorasçılar ise metafizik ve kosmolojilerinde düalist tavır takınmakta ve evrene dair efsanevî açıklama yapmaktadırlar (Lebedev, 2010:4). İonialılar bilgi teorilerinde gözlemci ve duyumcuydu; Pythagorasçılar ise aşırı akılcıydı³ (Lebedev, 2010:4). İon monizmi ruhun maddî doğası ile onun ölümlü veya ölümsüzlüğü mevzusunu fiziksel açıdan değerlendiriyordu; buna karşın Pythagorasçılar ise ruhu ölümsüz, doğası gereği tanrısal ve ölümlü bedenle geçici olarak birleşmiş bir varlık olarak görüyorlardı (Lebedev, 2010:4). İşte bunun gibi sorunları ve söz konusu okulların temsilcilerini birinci bölümde tek tek ele alacağız. Anlaşılması gereken önemli husus, bunların hiçbiri maddeyi tamamen inkar etmemişlerdir. Aralarındaki farklılık bir bütün varlık olarak evrene bakışlarından ileri gelmektedir. İşte tam da burada maddi, monist, hilozoist, ereksel, düalist, idealist vs varlık anlayışları meydana gelmiştir. Aristoteles, seleflerinin görüşlerini hem eleştirerek hem de onlardan yararlanarak kendi gayeci sistematik felsefesini yaratmıştır.

Şimdi “Pre-Sokratiklerle Plotinos arasında nasıl bir bağ kurulabilir?” sorusu sorulmalıdır. Felsefe tarihinde problemler arasında mantıksal bir bağlantı olduğunu göstermek için farklı dönemlerde tartışılan sorunları analiz edebiliriz. Meselâ Pre-Sokratiklerin ortaya koyduğu sorunlar ile Plotinos’un ilgilendiği problemlere bakmak gerekiyor. M.S. 3. yüzyılda Plotinos’un tartıştığı sorunların, mantıksal olarak, Sokrat öncesi düşünürler başta olmak üzere Platon, Aristoteles’in de ele aldığı ve hepsinin yanıt bulmaya çalıştığı düşünsel çabalardan kaynaklanabileceğini iddia ediyoruz. Bu sorunlar genel olarak varlıkla ilgili, ‘varlık var mıdır’ veya ‘varsa nasıl var olmuştur’ gibi sorunlardır. Şimdi varlıktan hareketle Parmenides ile Plotinos’u ilişkilendirmeyi deneyeceğiz. Plotinos, varlığın varoluşuna ilişkin nedensel bir açıklamayı reddetmez ve Pre-Sokratikler gibi, her şeyin “başlangıçtan” yani Bir veya İyi’den geldiğini söylüyor ki, bu Sokrates öncesi döneme göre daha sistemleşmiş bir düşüncedir. Plotinos, başlangıç veya oluş yoluyla varlıkların meydana gelmesi sorununu şöyle formüle etmiştir: Bir, mutlak olarak değişmez kalırken çokluk nasıl meydana gelir (Berestov, 2007: 215)? Plotinos’un söz konusu oluş teorisi, Sokrat öncesi dönemlerin oluş anlayışlarının birçok yönünü içerdigi bilinmektedir. Plotinos, oluşun temeli olarak Anaksimandros gibi “sınırsız” ve Parmenides gibi başlangıcı olmayan mutlak “Bir”i

³ Onların akılcılığının sayılara dayandığını birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde izah edeceğiz.

düşünür (Berestov, 2007: 215). Başka bir ifadeyle Plotinos eski sorunları araştırmakta ancak ona yeni bir şekil vermekte ve kendi felsefi sistemini inşa ederek yeni bir çözüm bulmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, felsefi gelişimin seyri ile belirli bir felsefi geleneğin devamlılığını, öncelikle sorun alanının gelişimi tayin eder. Sorunların çözümü, belirli bir dönemin bilimsel ve kültürel özelliklerine bağlıdır. Şimdi burada Plotinos'un Pre-Sokratiklerden özgünlüğünü göstermek gerekiyor. Presokratikler, birinci bölümde de anlaşılacağı üzere, varlığın temel olarak bir maddeyi kabul etmiş ve düşüncede onlara öncülük vermiştir. Sonra Parmenides onlara, özellikle Herakleitos'a karşı çıkararak 'düşüncenin konusu olan madde değişse bile düşüncenin kendisi değişmiyor' fikrini ortaya atmıştır (Berestov, 2007: 235). Buradan "Var olmayan yoktur", yani "Varlık daima vardır" önermesi doğmuştur (Berestov, 2007: 235). Bu kısaca var olmayanın düşünülemediğinin ifadesidir ve aynı zamanda 'varlık düşünülebilir' demektir. Ama Parmenides 'varlık var' derken onun değişmezliğini de kabul etmiştir (Berestov, 2007: 237). Bu, Platon'u tatmin etmez. Zira Parmenides'in fikri Platon'a göre düşünceye konu olan objenin değişimi kabul ettiğini göstermektedir (Berestov, 2007: 237). Demek ki bu bizi varlığın düşünülemediğine götürür. Buradan Platon'un idealar öğretisinin başladığını tahmin edebiliriz.

Nihayet Plotinos varlığın düşünülebileceğini ispatlamak istemiştir. Böylece o, Parmenides'in akıl yürütmesini değiştirerek düşünce üstü olan Bir'in varlığını kavramaya kadar gitmiştir (Berestov, 2007: 238). Diğer bir deyişle Plotinos, Parmenides'in 'varlık düşünülebilir' önermesini 'varlık kavranabilir' önermesiyle değiştirmiştir (Berestov, 2007: 238). Plotinos'un bu yeniliği sayesinde Bir'in idrak edilmesine düşünce üstü olmasına rağmen izin verilmiştir. Varlığı kavramada değişiklik meydana getirmeyen bu yöntemle sezgi diyebiliriz (Berestov, 2007: 238). Bu hususu ikinci bölümde nedenselliğin mistik yorumunu yaparken Parmenides'le mukayese ederek tekrar değerlendireceğiz. Şimdi yukarıda bahsetmiş olduğumuz ekollerle düşünürleri incelemek için birinci bölüme başlayabiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM MADDİ VE TİNSEL RUH ANLAYIŞLARI

1. İlk Dönem Doğa Filozofları ve Ruh

Küçük Asya'da (Anadolu) İonia ülkesi özgür düşüncenin beşiği olmuştur. Avrupa bilimi ile felsefesinin tarihi İonia'dan başlar. İlk filozoflar (M.Ö. 6. Ve 5. Yüzyıllarda) alemin kökenine ve bünyesine akıl yolu ile nüfuz etmek imkanını orada aradılar. Felsefe tarihinde ilk filozof olarak bilinen düşünürler kafalarını farklı dinsel ya da mitolojik temayüllerden sıyrarak bilimsel bir niteliğe dönüşen düşünceyi ortaya koymaya çaba göstermişlerdir. Bu anlamdaki felsefe M.Ö. VI. yüzyılda, Miletos kentinde başlamıştır. Antikçağ Yunan düşüncesinin ilk üç düşünürü Miletli Thales, Anaksimandros, Anaksimenes'tir. *Milet Okulu*'na Efesli Herakleitos'u da kapsayarak *İonia Okulu* da denir. Bakışlarını dinden ayırıp doğaya çeviren ilk düşünürler işte bunlardır. Miletlilerin başlıca ayırıcı nitelikleri fizikçi, maddeci ve diyalektikçi oluşlarıdır (Hançerlioğlu, 1993: 71). Evrendeki çeşitliliğin altında yatan temel ilkeyi, felsefi tabirle arkhe'yi bulma arzusu onları sürekli düşünmeye itmiştir. Arkhe olarak ileri sürülen su, hava gibi özdekler canlı olarak kabul edilmesi sonucunda maddeci ruh telakkisi veya canlı materyalizmin (hylozoizm) temeli atılmıştır. Şimdi bu söz konusu arkhe sorunuyla felsefenin ilk tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Arkhe sorunu konumuz açısından bizi doğrudan ilgilendirmektedir. Zira burada arkhe olarak kabul edilen maddenin mahiyetinin canlı (ruhlu) olmasıdır. Bunu aşağıda ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

1.1. İonia Felsefesinin Ruh Anlayışı

Şimdi bu ruhla ilgili kavramsal ve tarihsel tanımı yaptıktan sonra Sokrates öncesi dünya hatta felsefenin ilk zuhuru kabul edilen maddeci yaklaşımları incelemeye girişebiliriz. Batı felsefe tarihi boyunca maddecilik veya materyalizm en popüler akım olmuştur (Arslan, 2018: 18). Fakat burada önemle vurgulanması gereken husus materyalizmin konumuza ilişkin boyutudur. Burada materyalizmle kast olunan sermaye toplama, üretim araçlarına sahip olma gibi iktisadî değer içeren materyalizm değildir. Bilakis kavranılabilecek gerçeğin özü itibarıyla maddi olduğunu ileri süren metafiziksel anlamda olan maddeciliktir. Bundan sonra maddeye metafiziksel anlam yüklemek kalıyor. Maddecilik şüphesiz saygı duymayı hak eden öğretilerdir. İlk Yunan

filozoflarının düşüncelerini harekete geçiren şey, yaşadığımız fiziksel dünyanın çeşitliliği üzerine akıl yürütmektir. Yaşadığımız duyuşal dünyanın görünüşteki çeşitliliği altında temel bir birlik ya da ilke olduğu fikri felsefe tarihinde çığır açmıştır. Bu ilke su, hava, toprak, ateş gibi fiziksel dünyanın yapısını oluşturan unsurlardır. Yunanlıların bunlara dair maddeci izahlarını şimdi tek tek analiz edeceğiz. Çalışmamızda “Yunanlılar” deyimini bütün Yunanlılar için değil, aralarında en ünlülerini, bilhassa İonialılar ile Athinalıları işaret etmek üzere kullanıyoruz.

1.1.1. Su Olarak Ruh

Bu maddeci yaklaşıımı hatta ilk felsefeyi başlatan şahıs Miletli Thales'tir (MÖ 624-546). Onun merak ettiği sorun “Dünyanın temel maddesi nedir?” sorunudur. Doğa felsefesi denen bu felsefenin başlangıcını Aristoteles, Thales adına bağlıyor. Temel madde olarak Thales suyu alıyor ve bunun içinde tanrısal yaratma gücünün, mıknatıs taşındaki çekme kuvveti gibi bir hayat gücünün bulunduğunu düşünüyor. Bu canlı ve ruhlu madde öğretisi monizmin ta kendisidir (Kranz, 2014: 35-36). Bu görüş bize muhtemelen ilk bakışta tuhaf görünecektir, fakat üzerinde biraz düşünürsek onun inanılmazlığı azalacaktır (Arslan, 2018: 20). Suyla ilgili olarak Thales'in dikkatini çekmiş olan şey, onun tüm hayat için zorunlu olması dışında sıvı, katı, veya gaz şeklini alabilmesiydi. O halde bütün çeşitliğin kendisinden meydana geldiği tek töz var ki, o da sudur. Tabii ki burada bütün dünyanın sudan meydana geldiğini kabul etmek biraz zordur. Ama Thales'in gerçekliğin temelde tek bir şey olduğunu suya bağlayarak kanıtlamaya çalışması düşünce bakımından değerlidir. Thales'in bu akıl yürütmesini bir şeyin kaybolup (suyun) onun yerine başka bir şeyin yaratılması olarak değil, tek bir şeyin sahip olduğu nitelikten başka niteliğe dönüşmesi olarak yorumlayabiliriz. Böylece felsefe için önemli şart koşulan potansiyellik ilkesi de korunmuş olur. Yukarıda hylozoizm öğretisini dile getirmiştik. Şimdi bunu Thales üzerinden kısaca özetleyerek diğer düşünörlere geçmek istiyoruz. Anlaşıldığı üzere Miletli filozoflar doğayı açıklamalarına temel olarak canlı bir maddeyi almışlardır. Ancak bu kavramı yanlış anlaşılmalıdır. Thales, bu anlayışında, canlı ile cansız arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırıp, bunları daha yüksek bir birlik içinde kavratacak bir kavramı ileri sürmeye kalkmıyor. Bu karşıtlık, onun için henüz bir sorun değil. Sözüünü ettiği madde, onun için kendiliğinden canlıdır. Bu madde kendiliğinden değişebilir, türlü biçimlere

girebilir, yaratıcı bir şeydir bu. Thales'in "Her şey tanrılarla dolu"⁴ demiş olduğunu Aristoteles'ten öğreniyoruz. Bu da şu demek: Her şey canlıdır, her şey, içinde tanrısal bir yaratıcı gücü taşıyan su ile doludur. Thales bir de mıknatıs ile elektrikleştirilmiş kehribarın "ruh" taşıdığını söylemiştir. Mıknatıs gibi etkin olan her şey yaratıcıdır, canlıdır, ruhludur. Ancak sonraları birbirinden ayırt edilecek bu "canlı" ve "ruhlu" kavramları, ilkin özdeştiler ve başlangıçta anamaddenin değişme yeteneğini anlatmak, bundan çeşitli varlıkların nasıl meydana geldiğini açıklamak için kullanılmışlardır (Gökberk, 2010: 21).

1.1.2. Apeiron Olarak Ruh

İlk doğa filozoflarının ikincisi Anaksimandros'tur (M.Ö 610-546). O da Miletli. Thales'ten bir sonraki kuşaktan. Onun öğrencisi, sonra da halefi olmuş. Güneş saatini bulduğu, ilk haritayı çizdiği söylenir. "*Peri physeos = Doğa üzerine*" adlı bir yapıtı vardır. Bu konuda bu adla yazılmış ilk yapıt olduğu söylenir (Gökberk, 2010: 21). Anaksimandros da Thales gibi arkhe sorunuyla ilgilenmiş ve varlıkların kendisinden meydana geldiği ana maddeyi aramıştır. Ona göre ilk madde ne su, ne ateş, ne de havadır. Anaksimandros ilk maddenin sınırsız olduğunu düşünmüştür. Söz konusu kelime Türkçede sınırsız anlamına gelen "*apeiron*" kelimesiyle karşılanmaktadır. Anaksimandros akıl yürütmeye Thales'in görüşlerini daha da derinleştirerek yeniden düzenlemiştir. Thales bütün oluşumu suya indirgemişti. Ama nasıl olup da sudan diğer şeylerin meydana geldiğine ilişkin izahatta bulunmamıştır. Anaksimandros ise bu yaklaşımı reddetmektedir. Çünkü su nicelik bakımından sınırlı, nitelik bakımından belirli ki, evrenin ilk maddesi ya da maddi tözü nitelik bakımından belirsiz, nicelik bakımından sınırsız bir madde olmalıdır. Bu nedenle Anaksimandros söz konusu özellikleri taşıyan ilk maddesini, hiçbir duyuşal maddeyle özdeş olmayan belirsiz bir varlık, soyut bir ilke anlamındaki apeiron'a bağlamıştır (Cevizci, 2009:

⁴ Bazı düşünürler ruhun bütün evreni kuşattığına ya da evrene karıştığına inanmışlardır. Aristoteles'e göre bunun temel nedeni Thales'in "Her şey tanrılarla doludur" ifadesinden kaynaklanmaktadır. Fakat bu Aristoteles'i tatmin etmekten ziyade kuşku duymasına neden olmaktadır. Ruh havada veya ateşte bulunurken neden canlı varlıklar dünyaya getirmez ki, zira ruh bunlarda en iyi durumda bulunuyor gibi görünmektedir. Burada sadece havadaki veya ateşteki ruhun hangi nedenden ötürü en iyi veya ölümsüz olduğunu araştırılabilir. Fakat ateşin veya havanın bir hayvan olduğu söylenemez. Aristoteles'e göre söz konusu Thales'in ifadesi şöyle: Thales başta olmak üzere bu filozofların öğelerinde bir ruhun bulunduğuna ilişkin inançları, bütünü parçalarına özdeş olmasından kaynaklanmaktadır. Bkn.: Aristoteles, De Anima s.392.

26). Evrendeki hem nitelik ve hem de nicelik bakımından sınırlı maddeler ancak karşıtlarıyla var olmaktadır. Apeiron'dan sıcak ve soğuk, kuru ve yaş gibi zıtlar çıkar ve bunlar sürekli çatışma halinde olur. Sınırsız olan ise zıtlar arasında toplam denge kurmaya hizmet etmektedir. Her şeyin zıddıyla var olduğu görüşü daha sonraları Herakleitos tarafından benimsenecektir. Anaksimandros'un geliştirmiş olduğu maddeye dair sınır tanımayan kuramı ileri dönemlerde göreceğimiz soyut düşünceye geçişte bir aracı vazifesi görmektedir. Anaksimandros'u tam bir düşünür yapan da budur; bu yalınlaştırıcı açıklama denemesi, onun gerçekteki çokluğu düşüncede bir birliğe bağlamak istemesidir (Gökberk, 2010: 22). Fakat konumuzla ilgili ruh hakkında herhangi bir kesin bilgi yoktur. Biz salt konumuz adına apeiron'u dinamik unsur olarak şöyle yorumlayabiliriz: Apeiron'un kendisi sonsuz, özü itibarıyla hareketli ve değişime açık olması onun canlı, ruhlu olduğu anlamına gelir. Zira evreni canlı maddelerden mürekkep olan yapı olarak kabul ettiğimizde, o yapının parçalarını meydana getiren sınırsız apeiron'un cansız olması imkansızdır. Anaksimandros'un Thales'ten farklı olan fiziksel dünyayı anlayışı düşünce açısından bir ilerleme olarak yorumlanabilir.

1.1.3. Hava Olarak Ruh

İlk doğa filozoflarından üçüncüsü ve *İonia Okulu*'nun sonuncusu Anaksimenes'tir (M.Ö. 585-525). Hayatıyla ilgili yeterince bilgi günümüze ulaşmamıştır. O da tıpkı Thales ve Anaksimandros gibi doğaya yönelen bir filozoftur. Onun felsefi ve bilimsel düşüncede, bir anlamda geriye dönüşü temsil ettiği söylenebilir. Bunu, onun astronomisinde olduğu kadar, arkhe olarak havayı seçiminde de görmek mümkündür. Buna göre Anaksimenes, Anaksimandros'un boşlukta duran silindir şeklindeki dünya anlayışı yerine, havada aynen bir yaprak gibi yüzen, bir masa kapağı şeklindeki dünya anlayışını koymuştur. Yine, Anaksimandros'un evrendeki çokluğu açıklamak üzere doğası itibarıyla belirsiz bir töz, soyut bir arkhe öne sürdüğü yerde, Anaksimenes bir anlamda Thales'in bütün bir kozmosu tek bir bildik maddeye dayandırma düşüncesine geri dönmüştür (Cevizci, 2009: 26). Fakat Anaksimenes'in yaklaşımı düşünceyi ileri götürmek yerine geriye sürüklemiş gibi görünse bile öyle anlaşılmalıdır. Çünkü arada izah edilmesi gereken ince bir fark vardır. Aksi taktirde Anaksimandros'un Thales için yaptığı belirli ve sınırlı bir şeyden tamamen farklı, zıt

şeylerin nasıl meydana geldiği eleştirisi geçerliliğini koruyacaktır. Ancak Ahmet Arslan'ın da ifade ettiği gibi konuya daha dikkatli bakmak gerekir. Anaksimenes bir taraftan tözün veya ana maddenin “belirli” olduğunu kabul ederken öte yandan onun sonsuzluğunu tasdik etmektedir, yani Thales'ten aldığı tözün belirli bir varlık olduğu öğretisini Anaksimandros'tan aldığı onun sonsuz olduğu öğretisiyle birleştirmektedir. O halde onun bütünüyle Thales'e bir geri gidiş olduğunu söylemek pek doğru değildir (Arslan, 2006: 119).

Thales gibi Anaksimenes de yaşadığımız dünyanın bir temel ilkeye bağlanması hususunda aynı görüşü paylaşıyordu. Thales'in “su” ana maddesinin yerine Anaksimenes “hava”yı yerleştirir. Anaksimandros'un tersine, ana maddeyi sınırlandırır, yani belirli bir madde ile sabit tutar. Anaksimenes'nin Thales'teki “su”yun yerine “hava”yı koymasını anlamak güç değildir. Thales'in ana madde olarak “su”yu kabul etmesi, suyun hayati öneminden kaynaklanmaktadır. Bunun gibi “hava” da yaşamsal bir ihtiyaçtır. Diğer taraftan havanın kapladığı alan suyun kapladığı alandan daha geniştir. Havanın fırtınaları suyunkinden daha sert ve şiddetlidir. Canlı varlıklar için hava sudan çok daha önemli ve gereklidir (Çetinkaya, 2017: 81).

Ruh kavramı ilk defa Anaksimenes'te görülmektedir. “Tüm canlıların ruhu vardır” görüşünü kabul eden Anaksimenes, doğada canlı-cansız ayrımını ilk kez yapan filozoftur. Ona göre, canlı olanı ayakta tutan ruhtur. Ruh bedeni terk edince, bedenin çürümesi bunun kanıtı olmaktadır. O halde ruh nedir? Ruh solunan havadır. Son nefes ile birlikte ruh bedenden ayrılır (Çetinkaya, 2017: 81). Ruhla nefes veya soluk arasındaki ilişki en ilkel insanın bile gözlemleyebileceği bir olgudur. Şimdi Anaksimenes'in düşüncesini ana hatlarıyla özetleyeceğiz. Dünya havanın sıkışması ve seyrekleşmesi sonucunda meydana gelmektedir. Bu bakımdan hava hem sınırsız hem de belirsizdir. Dünyadaki canlıların hayatini sağlayan temel madde havaysa, onun soluk, nefes, nefes, ruh olması akıl kârı bir fikir olur. Hava, evrenin oluşumunda temel metafiziksel unsur olmakla birlikte insan ruhuna da uygulanmıştır. Diğer bir deyişle canlılığı olan hava ile insanı harekete geçiren ruh aynı anlamda hatta eşit olmaktadır. Ayrıca evreni meydana getiren havanın ölümsüz olduğunu da söyleyebiliriz ki, zira Yunan mantığı “Hiç bir şey yoktan varlığa gelmez ve var olan şey de yokluğa gitmez” önermesi üzerine kuruludur. İlk defa Anaksimenes tarafından felsefi literatüre sokulan ruh öğretisi genel olarak insan ile evren arasında ilişki kurmaya çalışan ve zaman

geçtikçe olgunlaşarak iyice felsefî zemine oturan bir öğreti olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. Pythagoras ve Orfiklerin Ruh Anlayışları

Doğa filozoflarının maddeci ruh anlayışlarını izah ettikten sonra daha soyut veya mistik akıl yürütme biçimine geçebiliriz. Bunların en dikkat çekeni Pythagoras'tır (M.Ö. 580-504). Öncelikle mistik kelimesini salt dinî manada kullanmadığımızı, din dahil olmak üzere gizli, sırlı öğretilerin hepsini kastediyoruz. Onun en parlak örneği işte Pythagoras'tır. Çoğu kaynaklar Pythagoras'ın matematiği din haline getirdiğini, gizli tarikat kurduğunu söyler. Kurduğu tarikat dinî dogmaların öngördüğü yasalara göre yaşamı biçimlendirmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla evreni rasyonel bir biçimde kavramakla birlikte dogmatik öğretileri ve gizemleri kabul ederek felsefe ile dinin iç içe geçen sentezini ortaya atmıştır. Öğrencilerine ahlak, siyaset, din dersleri öğretiyor ve bu bilimlerin tümüne “mathemata” adını veriyor. İlk anlamı insan bilgisinin tümünü kuşatan demek olan matematik sözcüğü de buradan gelmektedir (Hançerlioğlu, 1993: 76). Diğer bir deyişle hayatın bütün sahası matematiğe tabi kılınmıştır.

Evrenin yapısındaki değişmeyen temel ilke olarak Pythagoras sayıları almıştır. Onun söz konusu sayı öğretisi Thales'in suyu, Anaksimandros'un apeironu, Anaksimenes'in havasından bambaşka bir niteliğe sahiptir; çünkü Pythagoras hariç herkesin ittifak ettiği nokta maddedir. Ama Pythagoras'ın sayı öğretilerine gelince zorluklar çıkmakla birlikte biraz öncekilerin betimledikleri evren tasavvuruna ters düşmüş gibi görünmektedir. Zira öncekiler temel ilke olarak maddi tözü almalarına karşın Pythagoras'ın ilke olarak tasavvur ettiği töz, sayıdır. Bu durumda sayının doğası itibarıyla somut ya da soyut olduğu sorunu gündeme gelmektedir. Bu soruyu kendi çağımıza uygun olarak modern anlamda açıklamak istiyoruz. Onun için Kant'ın a priori (önsel) diye adlandırdığı yargısını ödünç alacağız. Kant, tecrübeden önce var olan bilgiyi önsel, tecrübeden sonrakini ise a posteriori bilgi olarak ayırır. Kant'ın bu ayrımı kronolojik değil, mantıkî bir önceliği ifade eder. Kant felsefesinde önsel kavramlar şunlardır: zaman, mekan, sebeplilik ve matematiğin hemen hemen tüm yargıları (Bolay, 2018: 214). A priori ilkesinden hareketle bakıldığında sayı ki, - matematik bilimi sayılara dayanır - soyut, maddi olmayan töz ve onunla uğraşan

matematik bilimi de salt aklın iş gördüğü alandır. Şimdi bu modern yaklaşımı Pythagoras'ın felsefesine uygulayarak tekrar değerlendirmemiz gerekiyor. Matematiğin modern anlamdaki izahını Pythagoras'a geri götürerek şu soruyu sormak gereklidir: Acaba Pythagoras sayıları bizim gibi mi anlamış ya da bizden farklı mı anlamış? Şüphesiz bizim gibi anlamadığını açıkça söyleyebiliriz. Muhakkak ki Pythagoras sayıları bizden farklı şekilde anlamış olmalı ve bu nedenle onu dünyanın temeli yapmıştır (Annayeva, 2012: 13). Biraz açıklayacak olursak sayıların geometrik bir tarzda algılanması evrenin yapısını meydana getirmektedir. Örneğin Bir⁵ sayısı Pythagoras'a göre evrenin formu, akıl ve bilgelik, bütün sayılarla eşyanın kaynağıdır. İki sayısı tüm ayrılıklarla zıtlıkların kaynağıdır. Bir ve iki sayısı hem kozmos hem de yaratıcılığın başlangıcı ve cinsiyet bakımından erkek ve kadını temsil ediyor (Annayeva, 2012: 13). Kendisi Bir olan Tanrı baba ve anne olarak ikiye ayrılarak doğayı oluştururlar. Üç sayısı üçlemdir. Pythagoras insan ruhunu akıl, sebeplilik (mantık) ve tutku olarak üçe ayırmıştır (Annayeva, 2012: 13). Pythagoras'ın ruh anlayışı bilhassa ruhtaki akıl kısmının ölümsüz olmasına ilişkin düşüncesi Platon ve Aristoteles'le yakınlık arz etmektedir. Diogenes Leartio'un *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri* isimli yapıtında bu husus dile getirilmiştir. Diogenes'in metnini baz alırsak Pythagoras'a göre akıl ve tutku öteki canlılarda da vardır, ama mantık yalnızca insanda vardır. Ruhun egemenliği yürekten beyne kadardır; ruhun yürekteki bölümü tutkudur, beyindeki bölümleri ise akıl ve mantıktır. Duyular bunlardan dökülen damlalardır. Akıllı bölüm ölümsüzdür, ötekiler ölümlüdür. Ruh kanla beslenir; ruhun gücü rüzgârdır. Ruh da ruhun gücü de gözle görülmez, çünkü esir de gözle görülmez (Leartios, 2010: 442). Üçü sayısal olarak şöyle ifade edebiliriz: Tek sayı olması açısından biri, buna zıtlıkları barındıran çift iki sayısı eklendiğinde üç sayısı meydana gelir. Bu üçlem öğretisi ileride Hıristiyanlığın baba-oğul-ruhülkudüs itikadı ile Plotinos'un bir-akıl-ruh şeklindedi sudur nazariyesine zemin hazırlamıştır.

⁵ Pythagoras'ın sayıları bizden farklı bir biçimde anladığını teyit etmişim. Bizim için sayılar soyut şeylerdir. Pythagorasçılar, sayıları bugün bizim kullandığımız harf sembolizmine benzeyen bir işaret sistemiyle (1, 2, 3, 4 vb. gibi işaretlerle) ifade etmemişlerdir; tersine onlar sayıları geometrik biçimde sembolize etmektedirler. Sayılar bizim için soyut iken, onlar için uzaysaldır. Diğer bir ifadeyle sayı, bir şeyin içindeki veya üzerindeki birimlerin noklayla işaret edilmesidir. Bir, noktayı, iki çizgiyi, üç yüzeyi ve dört ise boşluğu ifade etmektedir. Her şeyin sayı olduğunu söylemek, tüm kütlelerin uzayda noktalardan veya birimlerden meydana geldiğini ve birlikte ele alındığında bir sayı oluşturduğunu ifade etmektedir.

Dört sayısı bedensel olarak insanı temsil ediyor. Pythagoras dört ve yedi sayılarına çok özen göstermiştir. Üç ve dört sayılarından oluşan yedi sayısı insanın Tanrıyla birleşmesini simgeliyor. On sayısı⁶ ilk dört sayıdan mürekkep ki en yüce düzenin birliğini ve tüm Tanrısal oluşumları sembolize eder (Annayeva, 2012: 14). Eğer her şey tamamıyla sayıların uyumu ise kozmos da parçalarının düzenli bir şekilde bir araya gelişinden oluşan harmonidir. Pythagoras harmoniyi ilk müzikte bulmuş (Antiseri, 2003: 34) ve daha sonra insan dahil olmak üzere bütün evrene uygulamıştır. Bizi burada ilgilendiren kozmoloji olmadığı için ruh ve müzik öğretisi üzerene durmayı yeğ tuttuk. Bilindiği üzere Pythagorasçılarının temel öğretisi şeylerin mahiyetinin sayı olduğudur. Hiç kuşkusuz onları bu şaşırtıcı hükme sevk eden, ahlakî hedeflerine hizmet maksadıyla yaptıkları müzik çalışmalarıydı (Zeller, 2017: 65). Gerçekten müziksel harmoninin matematiksel keşfi fevkalade bir şeydir ve bu Pythagoras'ı maddede içerilmeyen duyum üstü ilkeye götürmüştür. Peki müzik ve ahlakın ilişkisi nedir? Pythagoras, müziğin belli bir ahenkle kullanılmasının sağlığa ekseriyetle tesir ettiğine inanmıştır. Müziğin bu keyfiyeti ruhun arınmasına yardımcı oluyor. Diğer bir ifadeyle arınmanın bu türü müziksel tedaviye mukabildir (Şapoşnikov, 2003: 249). Pythagoras başta olmak üzere öğrencileri de müziği günlük hayatta terapi sanatı olarak görmüşlerdir. Ayrıca insanı ifrata kaçırmamayı amaçlayan birtakım yasalar koyulmuştur. Böylece Pythagorasçılar insan davranışlarıyla hayat tarzlarını müzik aracılığıyla onaran faydalı yöntemi ilk uygulayanlar olmuştur (Şapoşnikov, 2003: 250). Şimdi bu ruhun arınması veya tedavisi anlayışından ruhun kurtuluşu ve ruh göçü gibi mevzulara geçerek Pythagoras'la ilgili mütalaamızı noktalamak istiyoruz. Çünkü ruh ölümlü töz olarak kabul edildiğinde kurtuluş, ruh göçü ve ölümsüzlük gibi konular olmayacaktı. Oysa ruhun bedenden farklı açıklamaları da vardır.

Öncelikle Pythagorasla birlikte felsefe literatüründe ruh-beden düalizminin başladığını teslim etmek yerinde olur. Gerçi ruh öğretisi kadim dünyanın hemen hemen hepsinde rastlanabilecek olgudur. Örneğin, eski Hint, İran, Mısır gibi uygarlıklar zikredilebilir. Ama ruha felsefi izah getirilmesi konunun en can alıcı cephesini teşkil etmektedir. Pythagoras'ın ruh-beden öğretisi ile ruhun göçü ve

⁶ $10 = 1+2+3+4$; Antik Yunanlılar'da "0" sayısının olmadığını dikkate alırsak 10 sayısı 1 sayısına denk geliyor. Bir sayısı da bizim bildiğimiz anlamda "1" değil bütün everi kuşatan Bir ya da evrenin ta kendisidir.

ölümsüzlüğü doktrinini yaşadığı zamanla birlikte ele alınması icap eder. Zirâ herhangi bir felsefeyi ya da filozofu yaşadığı zamandan ayırarak incelemek bizi gerçeklikten alıkoyacaktır. Bu nedenle onun yaşadığı zamanda yaygın olan öğretileri gözden geçirmekle işe başlamak isabetli olur.

O dönemde⁷ eski Yunan felsefesinin teşekkülüne ve bilhassa Pythagoras, Eflatun gibi filozoflara tesiri olan Orfik öğreti yaygındı. Aynı zamanda “Orfeus” denen tanrı, adını efsanevî bir şarkıcının isminden alır. Bu Tanrı önce ölmüş ve sonra tekrar dirilmiştir (Bolay, 2018: 203). Böyle bir itikada inanan kimse de Tanrı’nın akıbetine ortak olur, yani ruhen ölümsüz olacaktır. Daha açıklayacak olursak insan ruhu Tanrı sayesinde ölümsüz olmaktadır ki, tıpkı Hıristiyanlık’taki İsa sayesinde ölümsüz olduğu gibi. Orfik akidesinde bu yaşadığımız dünya, önceden işlenmiş günahların cezalarının çekildiği bir hayat, çile çekme yeri olarak görülür ve ruhun bedenden bedene dolaşarak arınmasına imkan verir (Bolay, 2018: 203). Basit bir kelimeyle ifade edersek, bu dünya imtihandır ve insanın bundan kurtarılması gerekir. Orfik dininin, kendisine paralel olarak gelişen Pythagoras öğretisine, özellikle ruh göçü doktrininin benimsenmesine yakından veya uzaktan etkisi olmuştur. Çünkü ikisinde de aynı inaç mevcuttur. Orfeuşçulukta beden, ruhun mezarı sayılmakta ve ruhun bedenden kurtulması esas gaye olarak önümüze çıkmaktadır ki, bu ileride Platon ile Plotinos’un da benimseyeceği düşüncelerdir. Ama Orfiklerle Pythagoras’ta ruhun kurtuluşu onların tarikatlarına girmek suretiyle gerçekleşir. Daha önce Pythagoras’ın dinsel tarikat kuduğu ve ruhun arınması ve kurtuluşu için tarikatın fertlerinin davranışlarına ahlaksal yasa konulduğu belirtilmişti.

Ruh göçü öğretisinin kökenlerini, Pythagoras’ın tarikatı için önemini, ondan çıkarılan ahlaksal sonuçlar ile tarihsel konteksti kavramak çok zordur. Yunan dünyasında bu öğretiyi ilk telkin eden kimdir, Orfikler mi ya da Pythagorasçılar mı sorusunun da açıklanması zordur. Onun için Öncelikle ruh göçü öğretisi Yunanlılara yabancı bir unsur mu sorusuyla başlamak uygundur. Orfeuşçuluğun günümüzdeki bu yeniden kurgulanma şekli, teoloji ve dogmanın kesinkes Doğu’ya özgü bir zihniyetin belirtileri olduğu kabulüne dayanmaktadır. Buna göre, böyle bir zihniyetin Orpheuşçulukta mevcut olması ihtimali herhangi bir şekilde söz konusuysa, bu ancak

⁷ M.Ö. 6. yüzyılda Orfeus denen gizli dinî tarikat tedavülde olmuştur.

bu inancın Doğu kaynaklı olduğu hipotezine dayandırılabilir. Kern'e göre dogma ve teoloji, bizim kullandığımız anlamıyla, Yunanlara tamamen yabancı şeylerdi (Jaeger, 2012: 99). Fakat biz burada Batı-Doğu karşıtlığı kurarak Yunanlıları Doğu'ya üstün yapmak, dinsel dogmaları salt Şark topraklarına isnat etmek gibi amaç gütmüyoruz. Sadece Yunan dininin herhangi bir teolojik dogması ya da amentüsü olmadığını vurgulamak istiyoruz. Bununla birlikte sadece daha önceki Doğu'daki teolojik dogmaların değil daha sonraki Kilise doktrinlerinin felsefi bir hüviyet kazanmasını da Yunan felsefesine borçlu olduğunu teslim etmek gerekmektedir (Jaeger, 2012: 99). Bu hususta Yunanlıların özelliği Doğu'ya özgü din anlayışlarını kendi kültürleriyle uyumlu hale getirebilmek için ona Yunan felsefesinin problemleri ve yöntemleriyle yaklaşmalarıdır (Jaeger, 2012: 99). Ayrıca Yunanlıları özgür düşünceli kimseler olarak sunarak naif bir modern tutum takınmaktan da kaçınılmalıdır. Biz burada Doğu'ya ait olan teolojik dogmayla Batı'nın akılsal dogmasını ayırmak istiyoruz. Çünkü aklın tabiatında da dogmatik eğilim vardır. Örneğin ilk doğa filozofları dahil olmak üzere Pythagoras'ın düşünceleri de dogmatik bir anlayışın ürünüdür. Çünkü onlar da kendi varsayımlarının yanlış olabileceğini akıllarına getirmemişler ve doğruluğundan hiç şüphe etmemişlerdir. Demek ki Doğu'nun teolojik dogmaları Yunan dünyasında akli dogmalara dönüşmüştür ki, Pythagoras bunun besbelli bir timsalidir. Şimdi Doğu menşeli ruh göçü öğretisinin Pythagoras felsefesine geçişte nasıl bir değişim geçirdiği açıklanmalıdır. Bu soruna çalışmamızda tekrar değinilecektir.

Antik Yunan dünyasındaki Orfik eğilimleri bir kenara bırakarak konuyu farklı verilerle aydınlatmaya çalışalım. Ruh göçü düşüncesinin anavatanı, Hindistan'dır. Ruhun ölümsüzlüğüne veya ölümden sonraki hayat düşüncesine gelince, buna da Mısırlılarda, Giritlilerde ve Miken uygarlığında rastlanmaktadır (Cevizci, 2009: 28). Ruh göçü öğretisinin ilkin Mısırlılara özgü olduğunu, daha sonraları Yunanlıların bazıları erken, bazıları geç dönemler olmak üzere bu öğretiyi onlardan devralarak tıpkı kendilerininmiş gibi takdim ettiklerini ve bu kimselerin isimlerini vermek istemediğini Heredotos kaydetmiştir (Lebedev, 1989: 140). Heredotos'un vermek istemediği isimler içinde Orfikler ile Pythagoras'ın olması muhtemeldir. Bu nedenle Pythagoras istisnai olmamalıdır. Fakat Heredotos'ın ileri sürdüğü ruh göçü öğretisinin Mısır'dan ithal edilmesi söz konusu olamaz. Mısır'da ruhun ölümden sonra varlığını sürdürdüğü

fikri mevcut olmakla birlikte onların bedenden bedene dolaştığı görüşü mevcut değildir (Arslan, 2006: 142). Pythagoras'ın doğu-batı sentezi açısından ele alınması ve düşüncesinde Yunan fikriyatına yabancı unsurlar taşıması onun illaki Doğu'ya seyahat yaptığını varsaymamıza imkan verecektir. Bahsi geçen bilgileri genel olarak Pythagoras'ın hayatı, özel olarak yaptığı seyahetlerden çıkarabiliriz. Pythagoras yaklaşık 18 yaşında eğitim için Miletos'a gelmiş ve Pherekydes, Anaksimandros, Thales gibi üstatların sohbetlerine katılmıştır. (Iamblikhos, 1998: 9) Thales, Pythagoras'ı zamanını aşan çok büyük üstünlüklerinden dolayı sevgiyle ve büyük şaşkınlıkla karşılamıştır (Iamblikpos, 1998: 9). Thales ona elinden geldiği kadar ilim öğretmiş ve kendisinin yaşlandığından şikayet edip geri kalan öğrenimini ancak Mısır'dan öğrenebileceğini söyleyerek (Iamblikos, 1998: 9) o ülkeye gitmesini telkin etmiştir. Thales, Mısır rahiplerini dinlediği taktirde onu sıradan insanların önünde büyük bilge yapacak şeyleri öğreneceğini iddia etmiştir. Böylece Thales'in tavsiyesiyle Mısır'a gitmeye karar veren Pythagoras, zor bir yolculuktan sonra nihayet Mısır'a ulaşır. Thales'in Mısır'a gitmeyi önermesi gerçek olarak kabul edilebilir ki, zira farklı kaynaklarda kendisinin de Mısır'a gittiği söylenmektedir. Mısır'da yaklaşık 22 sene kalan öğrenci Pythagoras, ülkenin bilge olan bütün rahipleriyle tanışmış ve bilme merakını gidermek için her yeri gezmiştir. Mısır'da geometri, astronomi, ilahiyat tahsil ederken Pers kralı Kambisos ülkeyi ele geçirmiş ve Pythagoras esir alınarak Babil'e götürülmüştür. Babil'de Magoslardan⁸ (magi) eğitim almıştır. Babil'de kaldığı 12 sene zarfında Magoslardan Tanrı doğası hakkında çok şey öğrendikten sonra vatanına geri dönmüştür (Iamblikhos, 1998: 11). Bilindiği üzere hayatının toplam 34 senesi eğitime adanmıştır. Şimdi Pythagoras'ın bu topraklarda öğrendiklerinin kendi felsefesine yansımaları, daha doğrusu Doğu'dan aldıklarını kendince temellendirme teşebbüsü ele alınmaya çalışılacaktır. Öncelikle şunu belirtmek isteriz ki, ruh göçü öğretisini ister Orfiklerden ister Mısırlılardan almış olsun fark etmez. Öğretinin ilk kimden alındığını tespit etmek peşinde değiliz ki, bu zaten günümüzde de tartışılmalı bir konudur. Dikkatimizi çeken şey, Yunanlıların yabancı

⁸ Magos denen cemaat, kadim Pers ve Midia'nın kalıtsal rahipleridir. Bu magoslardan daha sonra Zerdüştlük çıkmıştır. Dikkat edilmesi gereken nokta, Iamblikhos zamanında İran kökenli tüm dinlerin rahiplerine magos veya magi deniyordu. Bkn.: Iamblikhos, *Pythagoras'ın Hayatı*, Rusça baskısında yer alan not, çev. V.B. Çernigovsky, Moskova, Aleteya, Noviy Akropol Yayınları, s.11. Ayrıca Porphyrius'un aynı başlıklı eserine de bakılabilir.

unsurlara, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kendi problemleri açısından yaklaşımlarıdır. Başka bir deyişle kendinden olmayan ögeyi problemlerini çözmek için içselleştirmeleridir. Bu iddiamızı desteklemek adına birkaç örnek göstermek yerinde olur. Ruhu göçü öğretisi ister Mısır ister Hint kaynaklı olsun Pythagoras bunu kozmosun kanunluğunu ileri süren (Kranz, 2014: 49) yeni Millet öğretisiyle birleştiriyor: Kozmik hareketin öncesiz-sonrasız çemberine insan ruhunun bir kanuna uyarak çeşitli insan ve hayvan şekillerinden geçerek aynı şekle dönüşünün çemberini karşılık kuruyor. Onun yine Doğudan aldığı dünyayı karşıtlıklar üzerinden açıklamaya çalışan düşüncesinin esini İran'dan gelmedir. Ama Pythagoras burada da aldığını kesin bir tarzda değiştirip ona başka bir kılık vermiştir. Karşıtlıklar doktrini tek ve çift olarak sayılar dizisine uygulanmıştır (Kranz, 2014: 49). Geriye söz konusu doğu-batı noktasından hareketle yaptığımız değerlendirmelerin epistemolojik özelliklerini, sonra da dinsel boyutunu açıklayarak Pythagoras okulunun ne kadar dinsel bir okul olduğunu tespit etmek kalıyor.

Önce epistemolojiden başlayalım. Şark'tan öğrenilen matematik ile geometri bilimi iç içe girmiş ve sonra müzikteki seslerin uyumu teorisiyle birlikte bütün evrene uygulanmıştır. Belirtilmesi gereken husus, eski Mısır, Babil, Sumer'de matematik pratik ihtiyaçları karşılamak için kullanılıyordu ve deneysel karaktere sahipti. Oysa Pythagoras bunu mutlak evrenin yapısına oturtarak evrensel hale getirmiştir. Diğer bir ifadeyle pratik ihtiyaçların yasası teoriye dökülmüştür ki, hem fiziksel hem de metafiziksel nitelik kazanarak akli dogmaya dönüşmüştür. Pratik ihtiyaçların bizzat kendisinde dinsel motifler olmadığı dikkate alındığında olay sadece pratiğin teoride genişlemesi ve temellendirilmesinden ibarettir. Tabii ki arkasında Yunan akılcılığının doyumsuz arzusu vardır. Mısırlılar ile Pythagoras matematiğinin ayırt edici özelliği metotlarındadır; Mısırlılarda tümevarım, Yunanlılarda tümdengelim yöntemi kullanılmıştır (Zhmud, 1990: 57). Öbür karanlık ve aydınlık gibi karşıtlıklar ilkesine dayalı Zerdüş inancı ise tek ve çift olarak sayılara uygulanmış ve dünyanın meydana gelişinin metafiziksel temeli olmuştur. Bu dini inancın akli dogmaya dönüştüğüne işaret ediyor. Ancak Pythagoras Zerdüş dininin ahlakî öğretilerinden kurtulamamıştır. Zerdüşlükte aydınlık iyiliği, karanlık ise kötülüğü temsil eder ki, bu ikisi sürekli savaş içindedirler ve çatışma sonucunda iyilik kötülüğe üstün gelecektir (Aster, 2005: 57). Dinin kosmolojisinin temelindeki ahlakî tutumun Pythagoras'ın sayılara da tatbik

edildiği görülmektedir. Phytagorasçılar iyi şeyler ve kötü şeyler başlıkları altında, iki ayrı sütun düzenlediler, iyi şeyler sütununda, ışık, birlik ve erkekle birlikte, sınır (limit) yer almaktadır; buna karşın, kötü şeyler sütununa karanlık, çokluk ve dışıyla birlikte, sınırsız yerleştirilmiştir (Guthrie, 1999: 42). Buna göre, evrende bir bütün olarak sınırın baskın çıkması ve bir kosmosun oluşumu, dünyadaki iyiliğe ve güzelliğe bir kanıttı ve insanlarca izlenecek bir örnekti. Ruh göçü öğretisi evrenin sürekli değişen hareketine tekabül ediyor ki, hareketin öncesiz-sonrasız, sonsuz olduğuna göre ruh da ölümsüz kalarak sonsuz olmak zorundadır. Böylece Doğu mistisizmine Yunan akılcılığı sokularak bir sentez oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Bütün bu epistemolojik keyfiyet belirtildikten sonra ruh göçü doktrinine tekrar dönülerek onun Orfiklerle benzerliğinin olup olmadığı ve Pythagoras okulunun ne kadar dinsel bir tarikat olduğu sorunu üzerinde duralım.

Orfik inancını izah etmek için öncelikle bu inancın temeli olan Diyonisos kültünden başlanması gerekir. Diyonisos'u kısaca şöyle anlatabiliriz: Diyonisos, Thebai kral Kadmos'un kızı güzel Semele ile Zeus'tan doğar (Kun, 1979: 84). Semele ölümlü bir insanın kızıdır. Demek ki Diyonisos iki aleme ortak bir şahsiyettir ve bunun bedelini de ağır bir şekilde ödemiştir. Dionysos, coşku ile doğayla bütünleşmeyi amaçlayan tüm Helen dünyasını sarmış bir doğa tanrısıdır. Zeus'un eşi Hera'nın Diyonisos'a karşı duyduğu kıskançlığın sonucu onu bir tuzak kurmaya sürüklemiştir. Tuzak akıbetinde Diyonisos'un annesi doğum anında ölmüş ve çocuğu Zeus kurtarıp beline bağlamıştır. Mitteki bahsi kurtarma olayına göre Diyonisos Zeus'un belinden ikinci kere dünyaya gelmiştir (Kun, 1979: 85). Dikkat edilmesi gereken çok önemli husus buradadır. Diyonisos'un ikinci kere doğumu artık onun Doğulu değil Yunanlı olduğunun işaretidir. Demek ki kimliği değişmiştir. Diğer bir efsaneye göre tiranlar Hera'nın emriyle Zeus'un yeni doğan çocuğu Diyonisos'a saldırmış ve paramparça etmiştir. Sonra uzuvlarını kazanda kaynatmıştır. Diyonisos'un kanının damladığı yerde nar ağacı yetişmiştir. Fakat bebeğin babaannesi Rhea Diyonisos'un uzuvlarını bir araya getirerek tekrar hayata döndürmüştür (Graves, 1960: 64). Bu mitolojilerden yeryüzünün Diyonisos'ın geçirdiği faciaya tanıklık ettiği anlaşılmaktadır. Demek ki insanların olaya müdahale etmemeleri çok ayıp bir şey olup yeryüzü ahalisinin mühayyilesinde gühah duygusunu uyandırmıştır. Bu günah fikrini farklı yorumlayacak olursak, dünyanın başlangıcında bir günah işlenmiştir ki, sonraki

nesiller bu g nahtan sorumlu tutulmaktadır. Diyonisosla ilgili aktardığımız mitolojinin arka planı konumuz açısından Şüpheli görünmektedir. Zira yarı Tanrı yarı insan olan Diyonisos kültü Yunan dünyasına yabancıdır.  l ml  bir kadın olan Semele bir tanrı doęurmuŐtur. Yunanların ilgisini çeken de Diyonisos'un bu çeliŐkili ikiliğiydi; çünkü yalnızca böyle bir ikilik onun kendine özgü halini açıklayabilirdi (Eliade, 2003: 436). Diyonisos dıŐaradan gelen ve Hellen panteonuna aykırı düşen tanrıdır hatta efsanede Diyonisos'un Doğu topraklarından kendisini tanıtmak amacıyla Hellenlere doğru yöneldiği dile getirilmektedir (Erhat, 2020: 93). Bu tanrıyı benimsemekte Yunanistan'ın güçlük çekmeleri ve ona karşı direnmeleri Diyonisos hakkında anlatılan efsane ve masallardan belli olmaktadır. Diyonisos'ın annesi Kadmos, Hera'nın kandırmasıyla Zeus'un tanrısal gücünden kuşku duyarak sorgulamaya kalkmıŐ ve Zeus da onun isteğini yerine getirince yıldırımla çarpılarak ölmüŐtür. Mitolojiden anlaşıldığına göre Yunanlılara aykırı olan Diyonisos kültü, Hera'nın eliyle öldürülmek istenmektedir, diğer taraftan da baŐtanrı Zeus yabancı kültü kendi buyruğuna sokarak tıpkı özünden çıkmış gibi göstermek amacındadır. İŞte Semele efsanesi bu hedef yoluna uydurulmuŐtur. Epistemolojide de ileri sürdüğümüz Doğu'yu Batı problematiği çerçevesinde okuma eğiliminin mitolojide de izlendiğine tanık olmaktadır.

Pythagoras ile arasında ilişkisi bulunduğu varsayılan Orfik inancının temeli olan Diyonisos kültü kısaca böyledir. Zira o da Diyonisos ile aynı hali paylaŐmaktadır. İŞte onlardan en önemlileri ruh göçü, arınma, çilecilik gibi öğretilerdir. Dini motifler taşıyan Orfik anlayışı Őarkıcı, kahin, büyücü Orfeus'a bağlanır (Erhat, 2020: 231). Orfeus, Orfik dinin kurucusu sayılır. Trakya'da doğan bu hareket, oradan M. . 6. yüzyılda Yunanistan'a ve aşağı İtalya'ya geçmiştir. OrfeuŐluk, Diyonisk-mistik bir kurtuluş dinidir. Dionysos kendinden geçme ve sarhoŐluk durumlarını kutsar. Bu dinin inananları kendinden geçme ve sarhoŐluk durumunda Tanrıya tapınırlar ve Orfik inanca göre, insan ancak kendinden geçerek Diyonisos ile birleŐebilir. (Aster, 2005: 78). OrfeuŐlulara mezkur günah inancı Diyonisos'tan tevarüs edilmiş fakat Diyonisosla kıyasla daha sistematik hale gelerek  rg nlenmiŐ ve tarikat haline gelmiştir. OrfeuŐluk, Homeros'taki tanrıların dindiremedikleri bir ruh ihtiyacını karŐılar, giderir (Erhat, 2020: 231). Şimdi Orfeus ile Diyonisos'un ortak noktalarını izah ederek Pythagoras'a tekrak döneceğiz. OrfeuŐlukta günah fikri Yunan mitolojisindeki titanlarla ilişkilidir. Toprak ana Gaia ile gökyüzü baba Uranos

evlenerek ilk ölümsüz üçüz yüzer kollu dev çocuklar doğurdular. Uranos bu çocuklarından çok korkmuş ve her çocuk doğduğunda, onu annesinden alıp elini kolunu bağlayarak Gaia'nın bağrının, yani toprağın derinliklerine fırlatmıştır. Her çocuk dokuz gün, dokuz gece boyunca düşmüştür. Onuncu günde hükümdarının adıyla anılan bölgeye, Tartaros'a inmiştir (Rosenberg, 2003: 34). Böylece çocuklarını yerin dibine hapsedmiştir. Gaia ile Uranos'un diğer ölümsüz çocukları yani ikinci nesil on üç titandı (Rosenberg, 2003: 35) her biri birer tanrıdır. Onlardan birisi Kronos yeryüzü tanrıçası olan kız kardeşi Rhea ile evlendi ve zamanla Yunan tanrılarının ebeveyni oldular. Bundan kısa bir süre sonra en zeki, en akıllı titan olan Prometheus suyla çamurdan ölümlü insanı ortaya çıkardı (Rosenberg, 2003: 35). Mitten anlaşıldığı üzere tanrı insanları direkt yaratmıyor, araya titanları koyarak yaratıyor ki, insan ile titanın yaratılışı aynı sahada cereyan ediyor. Sonra cesur titan Kronos⁹ yerin dibine fırlatılan kardeşlerinin intikamını almak üzere babası Uranos'u devirmiş (Rosenberg, 2003: 36) ve kendisi onun saltanatını sahiplenmiştir. Ama ne yazık ki kardeşlerini kurtarmaktan korkup kendisi de babası gibi zorbaya dönüşmüştür. Babasının kaderini tekrar etmemek için her yeni doğan çocuğunu yutmaya karar verir. Ama kaderden o da kurtulamadı. Altıncı çocuk anneannesi Gaia ve annesi Rhea tarafından kurtarılmıştı ve bu çocuk da Zeus'tu. Zeus, bütün kuvveti toplayıp babasına darbe indirdi ve iktidar Zeus'un taraftarlarınca yeniden paylaşıldı (Rosenberg, 2003: 42). Efsaneden bütün mitoloji karakterlinin insan muhayyilesinde savaştıkları görülmekte ve kimse de ölmemektedir. Söz konusu sadece değişimdir. Yani tanrıların kudretleri sık sık yeniden düzenlenmektedir. Mitoloji, bir anlamda ilahi varlıklar hakkında uydurulmuş hayal mahsülü olarak bakıldığında, onun gidişatını belirleyen insan zihnidir. Günah olayını önce insan kendi düşüncesinde keşfetmiş, sonra ondan bir şekilde kurtulmaya çalışması sonucunda onu kendinden sıyrarak tanrıya veya tanrı işi gören titanlara isnat etmiştir. Ama kendisi de işlenmiş günahattan sorumlu tutulmuştur. İnsanlar yaratılışında titanlarla ortak yanları olduğu için günahlar işlerler. Bu günahların cezası ise ruhun bedene hapsedilmesidir. Tam da buradan beden ruh için bir mezar olduğu fikrinin başladığı tahmin edilebilir. İnsanın bedeni titan menşeliyken ruhu Dionisos menşelidir. Yani tanrısaldır ve öyle olduğu için aynı zamanda ölümsüzdür. Bundan

⁹ Mitolojideki Kronos kültü ileride Plotinos'un hipostazları üzerinde etkili olacaktır.

dolayı ruhun gerçek tekamülü veya varlığı bedenden bağımsız olarak yaşama biçiminde bulunur. Bundan insanın gerçek özünün ruh olduğu, bu ilahi unsurun bedene girip kirlendiği sonucuna ulaşmak zor değildir. Orfik dininin Diyonysik tarafı, ruhun titanik unsurlardan temizlenmek istemesidir. Bunun içindir ki ruh, temizlenmek üzere bedenden bedene dolaşır. Oysa Pythagoras'ta bu durum evrenin kanununa tabi olmakla gerçekleşiyordu. Ruhun temizlenmesi ise dürüst yaşam tarzına bağlıdır ve bu beden zevklerini kısıtlamakla mümkündür. İşte Pythagoras'ın Orfiklerle ittifak ettiği husus budur. Pythagoras cemaati Orfeus cemaatine benzemektedir. Fakat Orfeusçuların tanrılarının Diyonisos olmasına karşılık, Pythagorasçılarinki bir Anadolu tanrısı olan Apollon'dur¹⁰. Bu tarikat de, Orfeuşçu tarikat gibi mistik ve eğitimsel bir amaca sahiptir (Arslan, 2006: 141). Orfiklerin özellikle Pythagorasçılarının dürüst yaşam ve ruhun arınmasıyla ilgili benimsedikleri kurallar kısaca şunlardır: Hayvanları öldürmemek; etini yememek; sıkıntılara katlanmak; baklagillerden sakınmak; yere düşeni kaldırmamak; dörtlük esasına dayanan bir ölçüye göre yapılmış cisimlerin üzerinde oturmamak; yürek yememek (Russell, 1972: 182). Ancak Pythagoras'ın özgünlüğü, kendileriyle arınıp, saflaşma ve tanrısalla birleşme hedefine ulaşabileceğimiz yolların neler olduklarını sorduğumuz zaman ortaya çıkar. Pythagorasçılara dek, arınma dinsel birtakım törenlerde, ölümlerden sakınma gibi mekanik yasakları yerine getirmede aranmıştı. Pythagoras bunların çoğunu korudu, ancak kendi filozof kişiliğine uygun kimi yeni yollar getirmekten geri kalmadı (Guthrie, 1999: 42). İşte o Pythagoras'ın ruh göçü öğretisine Yunan akılcılığının eklenmesidir. Yani ruhun arınmasında tutulan en mükemmel yol, Yunan çizgisine özgü olan aktif düşünsel etkinliktir (Antiseri, 2003: 34).

Orfik eğilimler ile Pythagoras arasındaki benzerlikleri ortaya koyduktan sonra ayrıcalıklarına değinmek isabetli olur. İlk ve basit ayrıcalık biraz önce de ifade edildiği üzere ruhun arınmasının en olgun seviyesi olarak aklî faaliyetin kabul edilmesidir. Fakat Orfiklerin etkisinin hala kendini hissettirdiği bellidir. Zira normal şartlarda aklın arındırma veya kurtarma gibi görevi yoktur. Diğer bir ifadeyle söylersek, Pythagoras'ı

¹⁰ Ayrıca Apollon kültünün Batı geleneğinde aklı, düzeni, ölçüyü ve dengeyi temsil etmesi Pythagoras'ın kendi kültürü içinde kaldığına daha net bir kanıt olur. Çünkü kendini yüceltmek ve ölçüyü aşmak gibi akıl dışı davranışlar Apolloncu olmayan evrenin asıl düşman daimonlarıdır. Bkn.: Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, çev. Mustafa Tüzel, s. 40.

Orfiklerin arınma yöntemleri tatmin etmemektedir. Bu nedenle Yunan akılcı mecbur devreye girmektedir. Akıl bilgi elde etme yetisi salt bilgi için değil ruhun arınmasına hizmet etmektedir. Diğer bir deyişle felsefenin ahlaksal boyutu baskın gelmektedir. Orfeusçular ile Pythagoras'ın ayrıldığı diğer bir husus da ilk günah meselesidir. Araştırma esnasında Pythagoras'ın Orfikler'den etkilendiğini varsayarak hareket etmiştik. Oysa Pythagoras'ın Orfikler hakkında hiçbir bahsi yoktur. Varsaydığımız etkileşim de ruh göçünden öteye gitmez. Biraz önce ruh göçü öğretisinin mitolojik arka planını anlattık. Şimdi Orfeus ile Pythagoras'ın öğretisi hakkındaki görüş ayrılıklarını anlatarak günah mevzusunu tekrar değerlendireceğiz. Önce Orfeus denen dinsel dehanın kişiliğinden söz etmenin son derece zor olduğunu itiraf etmeliyiz. Ama ikisi arasında geçen etkileşimin yokluğunu ispat etmektense varlığını kabul etmek daha gerçekçi tutum olur. Ayrıca ruh göçü öğretisinin kesin olarak nereden transfer edildiğini de ortaya koyamıyoruz. Bu yüzden öğretinin doğuşu M.Ö. VIII-VI. yüzyıllarda Grek dinindeki insan hakkındaki eski görüşlerin, onun tanrılarla ilişkisinin ve nihayet ruhuyla ilgisinin dönüşümüyle değişimi bağlamında anlaşılabilir (Zhmud, 1990: 140). Böylece Orfeus'u fazla kelime kalabalığı yapmadan uygarlığın geçirdiği tarihsel şartlara bırakıyoruz. Konuya dikkatle bakıldığında Orfeusçulukla Pythagorasçılık arasında bazı genel hatlarda farklılık olduğu bilinmektedir. Pythagorasçı taraf daha sonraları ödünç alınmış öğreti gibiymiş gibi görünür ve Orfeusçuluktan farkı ilk baştaki içeriğini kaybetmesidir. Kaybedilen hususlar insani eğilimler ile eskotolojilerdir (Jmud, 1990: 141). Orfik doktrine göre insan tanrılarla titanlar soyundan yaratılır ve doğduğu andan itibaren ilk günah duygusunu taşır. İlk suç olayına katılım ve kirlilikten dolayı günahkar olan ruh bedenden göçmeye mahkumdur. Bu belli kurallara göre yaşayıp arınmak suretiyle kurtarıma inancı Orfeusçu eskotolojiye götürür. Pythagoras'ta tam tersine böylesi bir algı ve onunla ilgili eskotoloji yoktur. Pythagorasçılıkla ilgili eski kaynakların hiçbirine ruhun göçü fikri önceden işlenmiş günaha verilen ceza olarak tasvir edilmemiştir (Zhmud, 1990: 141). Böylece kalıtsal günah fikrinin Pythagorasçılığa bulunmadığını iddia edebiliriz. Ama Pythagoras'ın geçmiş tüm hayatını hatırladığı ve ruhunun her 216 sene tekrar bedene döneceğini anlatan efsaneler nasıl yorumlanabilir? Bunların hepsi Orfiklerde olduğu gibi bedeni ızdırıp çemberinden tamamen kurtarma ve tanrıyla birleşme arzusundan farklıdır. Söz konusu günah fikrinin olmadığını, en azından onun

varlığının şüpheli olduğu noktastndan hareketle Pythagoras cemaatinin salt dini değil, dinden etkilenmiş felsefi cemaat veya daha doğrusu topluluk olduğunu söyleyebiliriz. Pythagorasçılıkta ruhun dolaşımı sadece dünya düzeninin bir parçasıdır (Zhmud, 1990: 143) bu nedenle ruhun her gelecek hali geçmiş günahların cezası olamaz. Aksine her aşama gelecek mutluluğa bir başlangıçtır. Ama her yeniden doğum çarkında Pythagoras tanrı olabilmış mi ya da ruhu Orfiklerin düşündüğü gibi tanrıyla birleşmiş mi bilemiyoruz. Bu soruları yanıtlamak imkansızdır.

Epeyce bahsettiğimiz Pythagoras'ın felsefesinin genel bir değerlendirmesini yapalım. Bu izahattan Pythagorasçılarının geliştirdikleri felsefenin öncekilerden farklı olduğu gayet iyi anlaşılmiştir. Pythagorasçılarının ruhun göçü ve ölümsüzlüğüne dair inançlarını felsefi zeminde temellendirmeleri başarılı olamamıştır. Çünkü bu öğretinin doğası Diyonisosçuluktan kaynaklanan dini kabullere dayanmaktadır. Dini kabuller ise bedenın ruh için bir hapis olduğu, bedensel yaşamın bir pislik, ruhun kirlenmesine neden olduğu gibi öğretilerdir. Pythagoras ve sonra Platon da dini kabullerden kurtulamamıştır. Pythagorasla birlikte felsefenin asıl amacı Milletlilerden ayrılarak evren ile insan arasında ilişki kurmaya çalışan yaşam tarzına dönüşmüştür. Batı felsefesinde Pythagoras'tan başlayan bu dönüşüm sonra Platon üzerinde çok etki yaratmıştır. Platon'un felsefenin en önemli şahsiyetlerinden biri olduğunu düşünürsek, onun düşüncelerinin beslendiği kaynakları gözden geçirdiğimizde Pythagoras'ın önemi artar. Pythagoras'ın Platon'a yaptığı etkinin en önemlisi işte ruh göçü ve ölümsüzlük konusudur. Gerçekten Pythagoras'ın ruh öğretisi Platon'la birlikte bütün felsefe tarihini etkisi altına almış ve bugün de tartışma mevzusu olmaya devam etmektedir.

1.4. Logos Olarak Ruh

İmdi Pythagoras düşüncesindeki düalizmi ve onu öncekilerden ayıran epistemolojik özellikleri açıkladıktan sonra yine bir Yunan düşüncesinin meyvesi olan "logos"a geçebiliriz. Logos deyince de ilk akla gelen şahıs Herakleitos'tur. Herakleitos ile birlikte Miletos okulunun rasyonel karakteri tekrar gündeme gelecek ve felsefenin doğayı akıl yoluyla muhakeme etme yöntemi öne çıkacaktır. İonia geleneğinin sonuncusu sayılan Herakleitos soylu bir ailenin çocuğudur. M.Ö. 541 yılında doğmuş ve ölüm tarihi kesin olarak belli değildir (Bogomolov, 2006: 70). Onun felsefesi kısaca

şu konular üzerine odaklanmaktadır: Kozmosun tözü olan ateş, logos, karşıtlıkların mücadelesi (diyalektik akıl yürütme), ruh, tanrı, erdem ve devlet (Bogomolov, 2006: 71). Biz araştırma açısından kozmostan başlayıp insana gelmeyi uygun bulduk. Önceki İyonia düşünürleri gibi onun da ana sorunu evren olmuştur. Bu evren bütün olarak birdir, onu kimse yaratmamış, o her zaman olagelmıştır hem de olacaktır. O, yanma ve sönme ölçülerine tabi olan ebedi canlı ateştir (Bogomolov, 2006: 71). Tam burada maddî açıdan İonia felsefesinin temel tutumu görünmektedir. İlke olarak ateşin seçilmesi, ateşin en az istikrarlı olan ve başka şeylerin de ona hiç tahammül edemeyeceği bir töz olmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle ateşten anlaşılan ne kor ne de alevdir; genel olarak sıcaklık ve buhar veya nefestir (Zeller, 2017: 76). Zira Herakleitos sürekli değişimi açıklamayı amaçlamıştır ki, ateş duyuşal şeylerin içinde buna en uygun unsur olmuştur. Bu noktadan evrenin diyalektik şekilde açıklanması başlamaktadır. İşte bunlar yukarıya ve aşağıya götüren yollar, gündüz ile gece, erkek ile dişi, uyanıklık ile uyku, gençlik ile yaşlılık, hayat ile ölümdür (Kranz, 2014: 66). Dünya bu karşıtlıkların sürekli mücadelesi neticesinde oluşmaktadır ki, mücadele de sürekli olduğu halde kalıcı hiçbir şey yoktur ve her şey durmadan değişmektedir. Bu karşıtlıkların arkasında daima hazır ve nazır olan Bir durur ve o Tanrı'dır (Kranz, 2014: 66). Herakleitos'un lügatiyle logos'tur. Fakat Herakleitos logos'un Tanrı olmasında fazla ısrar etmediği bilinmektedir. Bu husus onun kozmoloji öğretisinde görülmektedir. Burada Anaksimandros ile Pythagoras'ın düşüncelerinin derinleştirildiği anlaşılmaktadır. Evreni oluşturan bütün karşıtlıklar ikiliklerine rağmen aynı şey olup birin farklı tezahürleri konumundadır. Logos kelimesi sadece evreni ayakta tutan yasa değil aynı zamanda ateş, akıl ve birliktir (Bogomolov, 2006: 76). Bu nedenle Herakleitos'un geliştirdiği teoriyi salt soyut akletmeden ziyade gerçek, canlı karşıtlıkların uyumuna dayalı sezgisel kavrayış diyebiliriz. Bu bir taraftan mitolojik düşüncenin anımsaması gibi görünebilir, fakat mitolojiye karşın manzara daha rasyonelleşmiş, kesin ve nettir. Bundan dolayı antik Yunan'daki kavramsal düşünce biçiminin gelişimi, felsefi literatürde “efsaneden logosa geçiş” olarak adlandırılmaktadır. Çünkü tanrısal güçlerle olağanüstü yaratıklardan tamamen temizlenmiş bir diyalektik açıklama ortaya koyulmuştur.

Şimdi değişimin düzeninden bahsedilebilir. Biraz önce yukarıya ve aşağıya götüren yollar ile bir nevi sıcaklık olan ateşi zikretmiştik. Bunlar Herakleitos'un

kozmojisinde birbiriyle sıkı ilişki içerisinde ve evrenin diyalektik açıklamasında önemli rol oynarlar. Değişim üzerine kurgulanmış kozmoloji özetle şöyledir: Ateş sıkışarak ıslaklık oluşturur, bu da bir araya toplanıp su olur, su da katılıp toprağa dönüşür: Bu, aşağı inen yoldur. Ardından toprak gene erir ve suyu oluşturur, sudan da öteki şeyler çıkar; o, neredeyse her şeyi denizdeki buharlaşmaya çevirir; Bu da, yukarı çıkan yoldur. Gündüz ve gece, aylar, mevsimler, yıllar, yağmurlar, rüzgârlar ve benzerleri farklı buharlaşmaların sonucudur (Leartios, 2010: 476). Buharlaşarak yukarı giden yol tanrısal tarafa, sıkışarak aşağı inen yol dünyevi tarafa tekabül ediyor. Bundan sonra insanı evrenle ilişkilendirme çabasına girişilir. Bu girişimin hareket noktası ruhtur. Öncelikle kozmosu diyalektik şekilde sürekli harekete geçiren ateşin kendisinin de ruh olduğu kabul edilmesi gerekir. Ruh buharlaşmadır ve hep akış halindedir (Muravyov, 2012: 115). Ruhun malzemesi havadır. Ruh harekettir. Kozmosun ruhu ıslak parçaların buharlaşmasıdır (Muravyov, 2012: 166). Canlı varlıkların ruhu kozmosun ruhuyla aynıdır (Muravyov, 2012: 117). Böylece insan ile evren arasında mutabakat sağlanmıştır. Şimdi insan ruhuna nasıl geçildiği izlenerek onun ölümsüz olup olmadığını sorgulayacağız. İnsanın ruhu da vücuttaki kanın kaynamasıdır. Bedenden ayrılan tek tek ruhlar evren ruhuyla birleşeceklerdir (Muravyov, 2012: 117) çünkü ikisinin de kaynağı aynıdır. Bireysel ruhun evren ruhuyla birleştikten sonraki durumu ilgi çekicidir. Zira burada Platon'un tersine bir akıl yürütmeye karşı karşıyayız. Platon'a göre insanın bilgisi hep hatırlamadan ibarettir. İnsan, ruhen veya aklen o idealar dünyasında gördüğü şeyleri hatırlar. Oysa Herakleitos bunun tam tersine inanmaktadır. O, ruhunun evren ruhuyla birleşince eski vatanını ve yaşadığı bedenini hatırlayacağına kanidir (Muravyov, 2012: 118). İnsan, doğumundan ruhunun aşağıya inerek bedene girmesiyle evrenin değişimine tabi olur. Ama temiz ruhlar doğumu reddederler (Muravyov, 2012: 118). Bu hususta Pythagorasçılar ile Orfiklerin düşünceleri benimsenmektedir. Üçü de ruhun temizliği konusunda yemeklere dikkat edilmesi, temiz yemeklerin yenilmesi gerektiğinden yanadır. Keza beden ruh için bir hapis olduğu fikri de kabul edilmiştir. Ama insanın ilk başta işlediği günah fikrine hiç rastlanmamaktadır. Şimdi sözünü ettiğimiz diyalektik tarzda kullanılan yukarı ve aşağı yollar üzerinden ruhu açıklamaya çalışalım. Ruh bedenden ayrılarak buharlaşınca yukarı yükselir ve bilge haline gelir. Diğer bir ifadeyle ruhun kuru olması bilincin temel nedenidir. Aşağıda kalan ruhlar

nemlidirler ki, nemlilik ise ruhu köreltir. Tam bu yerde ruhun ölümsüz olup olmadığı sorunu karşımıza çıkar. Herakleitos'a göre bilgisiz ruhlar ölümlüdürler ve bedeni terk edince hemen ölürlür. Bu, bireysel insani ruhun ölümlülüğü meselesini evren ruhuyla birleşmemek anlamında yorumlamak gerekir. Çünkü mutlak ölümsüzlük söz konusu değildir. Bilgili ruh ise erdemlerle donatılmış olup ölümsüzdür (Muravyov, 2012: 120). Anlaşıldığına göre insan ruhu bütün kozmosun temeli olan ateşten oluşmaktadır. Ateş evrensel değişim sürecini takip eder ve bedeni terk edince ilk kaynağına geri döner. Ölümsüzlük konusunu kişisel anlamda değil tıpkı Miletoslularda olduğu gibi maddenin ezeliğine dayandırmak isabetli olur. Çünkü ruha benzetilen ateş nitelik açısından maddedir, zaman açısından ise sonsuzdur. Ruh hakkında bu kadar bahis yeterlidir ve birazcık 'logos'tan söz etmek istiyoruz.

Evrensel sürecin iç dinamiği ile düzeni logosta bulunur. Evren sürekli değişim içinde olduğundan değişmeyen tek şey var ki, o değişimin mantığıdır ya da değişimin arkasındaki sabit ölçüttür. Herakleitos bu ölçüye veya yasaya logos adını verir (Arslan, 2006: 195). Logos teriminin anlamını tek kelimeyle vermek imkan dışıdır. O, söz, dil, anlatım, hikaye, öğreti, hesap, orantı gibi farklı anlamlara sahiptir (Bogomolov, 2006: 72). Bunların içinde yasa ve ölçü kelimeleri logos'a yakın düşmektedir. Zira Herakleitos güneşin bile kendi ölçülerini aşamayacağını ve eğer aşarsa adaletle zarar vereceğini söylemektedir (Arslan, 2006: 195). Sonra bu yasanın sosyal hayata da uygulandığına tanık olmaktayız. Çok şey bilmenin insanı akıllı yapmayacağını öne süren Herakleitos, tek şey olan logosu bilmeye çağırır. Polisin yurttaşları surları için dövüştükleri gibi kanun için de dövüşmelilerdir ki, zira bir olan logosun dileği zaten budur (Kranz, 2014: 76) ve burada kanundan anlaşılan adalettir. Herakleitos'un düşüncesindeki tanrı, ateş, logos kavramlarının özeti kısaca şöyledir: Aslında evren, tanrı, ateş veya logos, bütün bunlar bir ve aynı şeylerdir. Onlar arasında olsa olsa şöyle bir ayırım yapılabilir; Tanrı, evrenin ilkesi olan ateşin en saf halidir. Logos, Tanrı'nın evrende iş gören bir gücü ve 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 (Arslan, 2006: 196). Yasanın ne olduğuna gelince o, daha önce de üzerine hayli durduğumuz karşıtlıkların mücadelesi sonucunda meydana gelen uyumdur.

Herakleitos'un ateş veya logos merkezli felsefesini ortaya koyduktan sonra Miletlilerle karşılaştırmak ve sonra Aristoteles'e ne kadar etkide bulunduğunu göstermek istiyoruz. Herakleitos'un da başlıca ilgisi, Miletliler gibi, varlık sorununa yönelmiştir. Başka bir ifadeyle çeşitli değişiklikler içinde birliğini yitirmeyen o gerçek varlığın ya da ana maddenin (töz) ateş olduğuna kanaat getirmiştir. Dünyanın maddi açıklanması açısından Herakleitos, Miletlilerle ittifak içindedir. Burada sadece bir madde yerine başka madde tercih edilmektedir. Fakat Herakleitos'un bu savını kanıtlayışına gelince durum biraz farklılık arz eder. Milletli düşünürler töz olarak kabul ettikleri ana maddeyi değişmeyen, kendi kendisiyle özdeş ve doğanın sabit temeli sanıyorlardı. Oysa Herakleitos ateş üzerinden evrenin hep akıp giden süreç olduğunu söyler. İşte ateşin niteliği değişimi açıklamaya en uygun kanıt olmaktadır. Örneğin bir şeyi yakıp süreci izlediğinizde ateşin onu yakarak duman ve buğuya çevirdiğini görürsünüz. Sonra bu durumu diyalektik yöntemle bütün evrene uyguladığınızda kozmosun kendisi de sürekli yanan süreç haline geliverir. Böylece Herakleitos Miletlilerden farklı olarak değişimi savunmuştur.

Herakleitos'un logos öğretisi, ontolojik değerini kaybetmişse de kendinden sonrakileri üzerinde düşünmeye zorlamıştır hatta bazılarını etkilemiştir de. Etkilenenlerin içinde önde gelenlerden biri Stoacılık'dır. Özellikle Stoacılık'ta logos, evrenin ateşli ruhu ve aşağıdaki varlıkları başlatan ilke olarak tarif edilerek Herakleitos'un tanımladığı tözsel kozmik logosa geri dönmüştür (Averintsev, 1983: 323-324).

Şimdi Aristoteles üzerindeki etkisine gelelim. Önce ruh açıklamaları arasında benzerlik görünmektedir. Ruh ikisinde de hareket ilkesi olarak tanımlanmaktadır. Aradaki fark ancak ruhun mahiyetiyle ilgilidir. Herakleitos ruhun mahiyetinin ateş olduğunu iddia ederken, Aristoteles'e göre ruh, bilkuvve hayata sahip doğal cismin formudur (Aristoteles, 1976:b394).

Logos kavramı Aristoteles felsefesinde de önemli yere sahiptir. Bilhassa metafizik öğretilerinde buna rastlanmaktadır. Bunların içinde ontolojiyle ilgili "madde" ve "form" doktrini muhafaza edilmiştir. Geri kalanları düşünme ile dil sahasına hizmet etmektedir. Buna ilaveten, logos kavramı Aristoteles felsefesinde çok önemli bir rol oynayan ve anlaşılması zor olan "entelecheia" kavramıyla yakınlaşmaktadır (Vinyukova, 2013: 142). Bu kavram Aristotelesle ilgili bölümde incelenecektir.

Şimdi Herakleitos'un Aristoteles üzerinde ne kadar etki yarattığını şöyle özetleyebiliriz: Herakleitos'un logos öğretisi, insanın sürekli değişim halinde olan dünyadan, daha doğrusu çokluktan birliğe uluşmasında atılan ilk adımdır; çağdaş lisanla ifade edersek, fenomenler dünyasından numenler dünyasına geçiştir ki, Aristoteles felsefesinde tözleri aramaya sevk etmiştir. Herakleitos'un ortaya koyduğu dünyayı tanıma yöntemi, logosa, akıl ve muhakeme yoluna öncülük vermesidir; fenomenleri ise ikinci plana atmıştır. Ama bu muhakeme etme yolu epistemolojik değil ontolojik anlama sahiptir. Dolayısıyla bu değişmeyen ontolojik logos'u anlayabilmenin herhangi bir kıstası yoktur ve bütün bilgelik "Her şey akmaktadır"¹¹ ifadesinden ibarettir (Kranz, 2014: 67). Demek ki değişimden hareketle değişmeyi anlamak biraz şüpheli görünmektedir. Ayrıca Herakleitos logos'u hem ruhsal hem de maddî olarak görüyor (Kranz, 2014: 67) ki, bundan onun akıl ve ruhu birbirinden ayırmadığını söyleyebiliriz. Aristoteles ileride bunları ayırtacaktır.

1.4. Nous Olarak Ruh

Herakleitos'tan sonra daha bir önemli gördüğümüz düşünür Anaksagoras'tır. Gerçi çok sayıda filozof var ki, fakat biz konumuz açısından bunların arasında seçim yapmayı uygun bulduk. Anaksagoras, M.Ö. 500-428 yıllarında yaşamış, Sokrates

¹¹ Şimdi burada Herakleitos'un değişime dayanan öğretisini Parmenides'le mukayese etmek gerekir. Zira onun düşüncesi bir sonraki düşünür olan Parmenides'le çelişir gibi görünmektedir. Parmenides'e tez içerisinde özel yer ayırmadığımızdan dolayı açıklayıcı dipnotla yetineceğiz. Parmenides'in varlık öğretisi tüm paradokslarına rağmen Herakleitos'un öğretisiyle karşılaştırıldığında daha basit ve beklenmedik bir şey gibi görünmüyor. Bu iki düşünürün de ortak sorunu varlık'tır. Herakleitos'un değişim üzereine kurulan varlık anlayışı Parmenides'e göre bizzat varlığa aykırıdır. Bu yüzden Parmenides varlığa değişmezlik ve homojenlik atfediyor. Bu varlık anlayışı mekan ve zamanda kendi kendine özdeştir. Varlık, bir ve değişmezdir. Herakleitos belirli bir tözün başka bir töze dönüşümünü savunarak değişimin kendisini töz haline getirmiştir. Parmenides buna karşı çıkarak tözün değişmeyen, kendine özdeş ve homojen olduğunu ileri sürmüştür. Aslında sadece değişmezlik, özdeşlik ve homojenlik vardır ve o zaman bu yüklemelerin öznesi ortadan kalkar. Zira bunlara atfedebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Parmenides'in görüşü Herakleitos'un görüşünün tersine çevrilmiş bir aynası, yansıması gibidir. Herakleitos'un sakındığı tehlike hareketin öznesinin yok edilmesi sonucunda hareketin de yok olacağı düşüncesidir. Eğer her şey değişmeden aynı kalırsa, yine benzer bir yıkıma yol açar. Değişim ortadan kalkarsa değişmezliği nereye dayandıracamız? İşte mantığın özdeşlik ilkesi buradan çıkmaktadır. Aslında bu sorun söz konusu iki düşünürün düşüncesinden kaynaklanmıyor ve bu bizzat varlık sorunudur. Varlığın kavranmasına iki farklı perspektiften bakılmaktadır. Herakleitos varlığı değişim açısından algılarken onu maddeye yüklemiştir. Parmenides ise varlığı doğrudan akla yüklemiştir. Böylece Herakleitos-Parmenides çarpışması iki varlık anlayışı arasındaki bir çatışmadır. Bunlar değişmeyen bir alt aypı ile değişen yüklemelerin çatışmasıdır. Bkn.: Kuznetsov Boris, *Razum i Bytie: Etyudy o Klassičeskom Rasyonalizme i Neklassičeskoj Nauke (Akıl ve Varlık: Klasik Rasyonalizm ve Klasik Olmayan Bilim Üzerine Denemeler)*, Nauka Yayınları, Moskova, 1972, s. 29.

öncesi felsefi problemleri sistemleştirici ve Athina’da uzun süre kalan ilk filozoftur (Solopova, 2008: 108). Anaksagoras’ın felsefe için tarihsel önemi büyüktür. O, İonya’ya bilimsel (akılcı) bir gelenek getirmiştir. Felsefeyi Atinalılara ilk sunan ve ilk kez ergiyi (nous, zihin) fiziksel değişmelerin baş nedeni yapan odur (Russell, 1972: 205). Grek tarih yazımı Anaksagoras’ı sürekli düşünen, dünyevi işlerden sıyrılan ve mutluluğu zenginlik ve iktidarda aramayan biri olarak tasvir eder (Solopova, 2008: 109). Örneğin ondan “Yaşamaya değer ne var” diye sorulduğunda gökyüzü ve evrenin düzenini düşünmek diye cevapladığı söylenir (Solopova, 2008: 109). Anaksagoras’a göre mutlu insan çile çekmeyen, yasa önünde temiz ve aklını tanrısal düzeni kavramaya yönlendiren kimsedir (Solopova, 2008: 109). Anaksagoras, ana vatani Klazomenai’deyken Anaksimandros ve Anaksimenes’in eserleriyle tanışmış ve kendi felsefesini ortaya koymada onlardan epey etkilenmiş olmalıdır (Rozhanskiy, 1983: 15). İonialılarda olduğu gibi onun felsefesinin de ana problemi kozmoloji meseleleri olmuştur. Bir başka ifadeyle onun ana sorunu evrenin bir bütün olarak meydana gelişi ve düzenidir. Anaksagoras’ın kozmoloji görüşünü ayrıntılarıyla açıklamaya lüzum duymuyoruz. Kozmolojinin sadece felsefesinin hareket noktası olduğunu belirtmek isteriz. Evrenin tümü akıllı bir nizam olarak Anaksagoras’ı hayran bırakmıştır ki, zira bu muazzam manzara kör, düzensiz güçlerin eseri olamaz. Bu nedenle kozmosa düzen veren, onu bütün olarak evrensel sürecin gelişimine tabi tutan bir şey olmalıdır. Tam burada Anaksagoras’ın ortaya attığı Yunan felsefesinin gene en önemli kavramlarından birisi olan “nous”un devreye girdiğini görüyoruz.

Nous, Anaksagoras’a göre oluşu gerçekleştiren doğal devimdir. Yunanca nous kavramı gerek Batı dillerine, gerek dilimize *anlık, us, ruh, anlıksal ilke* vb. gibi çeşitli deyimlerle çevrilmiştir. Gerçekte bu deyimlerin hiç biri Antikçağ Yunan düşüncesinin öğelerinden biri olan Anaksagoras’ın verdiği anlamı dile getirmez. Çünkü nous Anaksagoras’a göre maddeyi düzenleyici ilkedir (Kranz, 2014: 155).

Anaksagoras, hareket noktasını madde olarak belirleyip yola çıkmış fakat maddeyi temenlendirmede akli ondan hariç tutmuştur. Diğer bir deyişle maddeyi kendi fiziksel karışma ve ayrışma yasalarına bırakmıştır. Bundan Anaksagoras’ın akli maddeyle birlikte değerlendirmedeği anlaşılmaktadır. Onun maddeye verdiği birtakım hafif, saf, ince gibi benzetmeler doğrudan değil metaforik olarak algılanmalıdır (Rozhanskiy, 1983: 94). Nous, kozmostaki bütün maddi şeylerin düzenli bir şekilde

kendisine bağlandığı evrensel kanundur. Yani nous asla maddeye bitişik değildir. Zira akıl doğası itibarıyla duyuşal şeylerden bambaşka bir varlık olduğu gibi nous da buna karşılık gelmektedir. İşte Anaksagoras'ın en büyük başarısı burada yatmaktadır. O, ilk defa maddeden, ona hareket veren ve hükmeden kımıldatıcı gücü, nousu ayırmıştır. Anaksagoras'la felsefe tarihinde düalizm başlar ve bugüne kadar devam eder.

(Kranz, 2014: 151).

Anaksagoras, az önce incelediğimiz Herakleitos'a zıt bir iddiada bulunuyor:

- 1) Dinamizme zıt olarak mekanik bir kozmogoni ortaya atıyor;
- 2) Hilozoist monizm yerine, zekadan yoksun ve cansız bir cevherle, hareketin nedeni olan zeki bir prensibin düalizmini koyuyor (Weber, 1998: 31).

Anaksagoras, Herakleitos'tan farklı olarak maddenin tek bir unsura indirgenemeyeceğini vurgular. Diğer bir deyişle cismin başka bir cisim olmasını akıl alamaz. Doğada sayısız ve sonsuz eleman bulunur. Bunlar hiçbir zaman yaratılmamışlardır. Ama Anaksagoras, kendinden evvelki "Hiçbir şey yoktan gelmez ve hiçbir şey yokluğa gitmez" ilkesinin yerine "ilk maddelerin ayrılması"nı koymuştur. Zira başlangıçta bütün maddeler birbirleriyle karışmış durumdaydılar ve büyüdükçe ayrışmalar meydana gelmektedir. Anaksagoras'a gerçek ününü kazandıran onun madde öğretisi değil, tersine tamamen özgün ve bağımsız bir öğretisi, yani maddeyi hareket ettiren ve biçimlendiren nous öğretisidir. Herakleitos'ta olduğu gibi evrene logos denilen tanrısal bir kanunun hükmettiği varsayımı, Anaksagoras'ta, o düzenlenmiş tanrısal kanunu yalnız nous yaratabilir düşüncesiyle sonuçlanmıştır. Anaksagoras'a göre nousun iki temel işlevi vardır: düşünmek (idrak etmek) ve şeyleri hareket ettirmektir (Capalle, 1995: 14).

Anaksagoras'ın geliştirdiği nous öğretisi başarılı olmakla birlikte eksiklikleri de vardır. O, nousu her şeyin nedeni olarak gösterirken yeri geldiğinde nousu ruhla bir tutar ve bu bütün canlılarda bulunuyormuş gibi görünür (Capelle, 1995: 34). Fakat nousun akla tekabül eden vasfı tüm canlılarda, hatta insanlarda bile aynı değildir. Nous ile ruhun aynı kabul edilmesi neticesinde çelişki meydana gelmektedir. Diğer bir eleştirisi de Platon tarafından yöneltiştir. *Phaidon*'da, Sokrates Anaksagoras'ın kitabını okuduğunu ve kendisine nedeni öğretecek birini bulduğunu söyler. Ama umudu fazla devam etmemiştir. Zira Anaksagoras evrensel ilke olarak takdim ettiği nousu, evrenin gerçek düzenini açıklayacağı yerde hiç kullanmamış ve onun yerine

hava, su gibi başka şeyleri neden olarak göstermiştir (Platon, 2013: 102). Demek ki Anaksagoras maddeci yaklaşımı benimseyerek evren ile nous arasına uçurum koymuştur. Aynı eleştiriyi Aristoteles de yapmıştır. Anaksagoras nousu evrenin oluşumunda zorunlu bir araç olarak görmüş ve sadece tıkanıdığı konularda ona müracaat etmiştir; Diğer hususlarda neden olarak nousu kullanmamıştır (Aristoteles, 1976: 74). Tabii ki bu eleştiriler Anaksagoras'ın önemsiz olduğu anlamına gelmez. Aksine onun akli maddeden ayırması düşüncenin gelişimi için büyük katkıdır. Ama o ruhu akılla karıştırmıştır. Anaksagoras'ın yaptığı bu ayrımı dikkate alırsak, daha sonra Aristoteles'in akıl ve ruh ayrımı yapmada etkili olduğunu hemen söyleyebiliriz.

Şimdi Anaksagoras'ın nous kavramıyla Herakleitos'un logos kavramını karşılaştırarak aralarında bir benzerliğin olup olmadığını tespit etmemiz gerekiyor. İlk bakışta bu iki kavramın benzerliğine kapılabiliriz. Ama derinlemesine baktığımızda ikisinin arasında az da olsa bir fark olduğunu anlarız. Biraz önce Herakleitos'un logos'u Tanrı olmaktan ziyade canlı varlıklara uygun olduğunu söylemiştik. İşte kavramsal farklılık burada meydana gelmektedir. Bu nedenle logos dünyanın dışında değil içinde bulunur ve bütün şeylerle birliktedir (Vinyukova, 2013: 140). Buna karşın nous, şeylerin dışında hiçbir şeyle karışmaksızın kendi başına tektir (Vinyukova, 2013: 140). Demek ki logos dünyadan aşkın değildir. Logos, bizzat maddenin ve insanın içindedir (Vinyukova, 2013: 140). Herakleitos'un yorumlarından da gördüğümüz üzere logos, açıklanması karmaşık olan bir kavramdı. Zira logos sadece akıl değil aynı zamanda hem yasa hem de ateşti. Yasa olarak dünyayı düzenleyici logos, kozmik bir kanun olduğuna göre maddeye karışık olmak zorundadır. Bundan hareketle nous'tan farklı olarak logos'un mahiyetinin maddi olduğunu söyleyebiliriz. Logos, her şeyi temsil eden ve her şey olabilen ateşin ta kendisidir (Vinyukova, 2013: 140). Anaksagoras'ın nous'u için ayrıca bahsetmeye gerek yoktur ve onun için yukarıda Aristoteles'in yaptığı eleştiri yeterlidir. Bu söylediklerimizi kısaca özetlersek, logos'un içkin bir töz (ilke), nous'un ise aşkın bir töz (ilke) olduğu bilinmektedir.

2. Sokrates ve Platon'un Ruh Anlayışları

Tüm Avrupa biliminin temelini atan İonia'nın doğa bilimi felsefenin vazgeçilmez kaynağı hatta felsefenin bizzat kendisi olduğu buraya kadar anlaşılmiş oldu. Onun dışında Pythagoras merkezli mistik veya soyut akıl yürütme formları ele alındı. Bu büyük başarılar öznenin nesneden tamamen ayrılması ve nesne üzerinde bağımsız düşünebilmesinin sonuçlarıdır. Şimdi bu felsefelerin niçin Sokrates'in beklentilerini karşılamadığı sorununa gelmiş bulunuyoruz. Eğer Sokrates'ten öncekiler hakikaten felsefe aracılığıyla gerçekliğin akılcı açıklamasına ulaşmayı hedeflemişlerse neden Sokrates'i hayal kırıklığına uğrattılar? Bundan dolayı 'Yeni Bir Başlangıç Noktası' diye adlandırdığımız olgu gerçekleşmiştir. İşte bunu ele almaya çalışacağız.

2.1. Yeni Bir Başlangıç Noktası

Sokrates döneminde önceki doğaya yönelik rasyonel açıklamalar yavaş yavaş itibardan düşmeye başlıyor ve onun gençlik döneminde insanlar fiziksel dünyadan yüz çeviriyorlardı (Taylor, 2020: 40). "Yeni Bir Başlangıç Noktası" olgusunun belirtileri burada görülmeye başlar. Meselâ Abderalı Protagoras gibi insanlar düşüncelerini farklı istikamete yönlendiriyorlardı. Çünkü o zamanda ortaya çıkan hızlı ahlaki ve politik ilerleme süreci iyi düşünülmüş ve açıkça formüle edilmiş ilkelere ihtiyaç duyuyordu. Bu durum yeni bir mesleğin 'sofist'in ya da paralı eğitmen mesleğinin ortaya çıkışına neden olmuştur (Taylor, 2020: 40). Sofistler daha sonra Sokrates ve Platon'un muhalifleri haline gelecektir. Söz konusu yeni olguyu sofistlerle birlikte ele almamız Sokrates'i anlamada konumuz açısından katkı sağlayacağını düşünüyoruz ve aşağıda ikisini bir arada inceleyeceğiz.

2.1.1. Sofistler ve Sokrates

Sokrates'in birtakım farklı meslek sahipleriyle bilgelik üzerine tartışma yaptığı ve onların hiçbirisinin bilge olmadığı, sadece doğal yetileri gereği çılgınlığa uğradığı diyaloglarda kaydedilmiştir (Kessidi,1988: 53). Bu tartışmalar sonucunda Sokrates'in şu sonuca ulaştığını tahmin edebiliriz: Bilge olan ancak Tanrıdır. O, kendi örneğiyle insani bilgeliğin en aşağı veya hiçbir değeri olmadığını göstermektedir; Ama burada mutlak insani bilgeliğin tezahürü olarak (örneğin peygamber gibi) Sokrates kast edilmemiş aksine onun ismi insanîyet için bir örnek olarak kullanılmıştır. Sokrates'in

ünü önemli sorular hakkında kendi bilgisizliğinin farkına varmasından ileri gelmektedir. Diğer bir deyişle onun bilge olması kendi bilgisizliğini anlamasıydı. Başkaları bunun farkında olmadan bilge gibi davranırlar. İşte Sokrates'i öncekilerden ayıran husus budur. O, eski filozoflar gibi doğa araştırmalarıyla ilgilenmeyi reddetmiş ve ilgisini insanın ahlaksal yönüne çevirmiştir. Ama felsefenin yüzünün insana çevrilmesini sırf Sokrates'e atfetmek yanlış olur (Kessidi, 1988: 54). Çünkü bu konularla biraz önce dile getirdiğimiz Sofistler uğraşmıştır (Kessidi, 1988: 54). Sofistler tarihen Sokrates'ten önce gelir. Sokrates ile Sofistlerin arasındaki fark konuya olan yaklaşımlarındadır (Zhebelyov, 1923: 111). Burada ikisi arasındaki farklılıkları ayrıntılarıyla ortaya koymak konumuz dışına çıktığı için kısaca değineceğiz. Sofistlerin önem verdikleri nokta yurttaş insan modeli idi (Arslan, 2006: 21). Bu yurttaş meselesinin ön plana çıkması demokrasiyle ilişkilidir. Demokrasi halkın siyasal hayata katılımını hızlandırmış ve bundan dolayı dünya işleri konusunda yurttaşları bilgili kılmak, meclislerde, mahkeme salonlarında, pazar yerlerinde kendi davalarını savunmak veya karşı davaları, tezleri çürütmek konusunda maharetli ve becerikli kılmak onların temel hedeflerini oluşturuyordu (Arslan, 2006: 21).

Felsefe tarihinde ilk defa Sokrates'le birlikte insanın ruhu en ciddi bir konu olmuştur. Bu hususta Sofistlerin hakkını teslim etmek gerekir. Neden? Sofistlere haklarını teslim etmemizin nedeni, onların insan ruhu üzerine çok önemli düşünce üretmeleri değil, onların insan ve insanın tabiatı hakkında ciddi sorular sormaları ve insanın neyi bilip bilemeyeceği ya da insan bilgisinin ve ruhunun doğası hakkında bütün taşları yerinden oynatacak zihni bir kaos yaratmalarındadır. Sokrat ve benzerlerini ruh, akıl ve bilgi sorgulamasına götüren gerçek neden sofistlerin sorgulamaları neticesinde geçirilen bir sarsıntı ve bir dayanak arayışıdır. Onları metafizik soruşturmalara götüren ve fizikdışı sağlam bir dayanak arayışlarının nedeni budur. Gerçekte Sofistlerle birlikte dil, düşünce, etik ve siyaset konularındaki tartışmaların merkezinde ana sorunun bilgi felsefesi olduğunu söyleyebiliriz. Gerçek sorun şuydu: "İnsan neyi bilebilir?" Bilgiyi, etiği, siyaseti vb. belirleyecek temel sorun buydu. Burada şu soruyu sormanın tam zamanıdır diye düşünüyoruz. Bizce Sofistlerle ilgili düşüncemizi ifade etmeden önce insan felsefesi, insanın potansiyelleri ve özellikle insanın neyi, nasıl bilebileceği ve onu nasıl dile getirebileceği sorununun nedeni MÖ. 5. yüzyılda felsefi bir sorun olarak dahil olduğunu sormalıyız. Felsefe, bir düşünce ve

yaşam biçimi kültürünün adıdır. Dolayısıyla bir çevre ve ortamda varlığa gelir. Yaşamdan kopuk ya da yaşamın dışında bir düşünce fenomeninden söz edemeyiz. O halde Doğa Filozoflarının tartıştığı teorik sorunların aksine daha pratik olan yukarıdaki söz konusu problemler MÖ. 5. yüzyılda hangi nedenlerden dolayı Yunan yaşam ve düşünce biçimine dahil edilmiştir? Diğer bir ifadeyle Sofistleri hangi yaşam ve düşünce biçimi var etmiştir? Bu soruların cevabını 5. yüzyılın sosyal, siyasal ve kültürel yaşamında aramak gerekir. Bu yüzyılda Yunanlıların yaşam ve düşünce biçimlerinin kurucu unsurlarını gözden geçirdiğimizde, en temel unsurların Kent/Polis, Demokrasi, Vatandaşlık ve Felsefe olduğunu görürüz. Bu anlamda ancak bir çevre, ortam ve maddi unsurlarda kendini ifade edebilen felsefe; polislin bir ruhu, bir “dini”, diğer bir ifade ile maddi olan çevreyi yöneten ve anlamlandıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır ¹².

Görüldüğü üzere Sofistlerin ilgi alanları insanın birtakım pratik ihtiyaçlarını karşılamak olmuştur. Bu nedenle onların geliştirdiği felsefi yöntemler diyalektik ile hitabettir (Kessidi, 1988: 54). Gerçi Sokrates’in tartışmaları da diyalektik tarzda yürütülmüştür. Fakat ikisi arasındaki fark amaçlarındadır. Felsefenin Sofistlerde olduğu gibi birtakım pratik amaçlar için kullanılması Sokrates’i tatmin etmemiştir ve bunlar Atina’nın manevi buhrana düştüğü anlamına gelir. Böylece toplumu yeniden yapılandırma ameliyesi, onu, sofistlik tecavüzlerden kurtararak insanın gerçek öz dünyasını (ruhunu) bulmak olmuştur diyebiliriz.

2.1.2. Bir Bilgi Türü Olarak Ahlak

Şimdi Sokrates’in bilgi teorisinden ruh anlayışına geçmek isabetli olur. Önce şu soruyu soralım: İnsanı insan yapan şey nedir acaba? Evet, basit olarak insanın akla, zihne sahip olmasıdır ve düşünme yetisiyle bilgi üretebilmesidir. Bilgi ise aklın ürünüdür. Sokrates’in burada bilgiden ne anladığı önemlidir. Zira o, “Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz” önermesinden hareket ediyordu. Bu tabii ki ahlaki bir önerme idi. Sokrates’e göre bilgi sadece ahlaki değerleri uygulamakla kalmayıp kendi başına bağımsız bir anlama sahipti. Bilgi ahlakla bağlantılı olduğundan hakikati kavramak sonuçta ahlak işi olarak görülecektir. Bu ahlaki bilgiler nelerdi ve niçin Sokrates’i

¹² Bkn.: Havva S. Altınsoy, İsmail Taş, *İnsan Yaşamı Bağlamında Ahlaki Değerlerin Göreceliği veya Evrenselliği Problemi Üzerine*, Eskişehir’de Sunulan Bildiri.

ruhun ölümsüzlüğüne götürdü? Önce bilginin ahlaki vafsa nasıl büründüğünü ele alalım. Bundan önce açıklamaya çalıştığımız üzere bilim, Sokrates'e kadar gayretle sürdürüldü ve nihayet Sokrates'e gelince hiçbir şeyin kesin olarak bilinemediği fikriyle sonuçlandı. Sokrates, öncekileri okumuş olmalıdır ki, bu dönüşümü gerçekleştirebilsin. Evet, *Phaidon* bize bu hususta açık deliller verir. *Phaidon*'da geçen diyaloga göre Sokrates felsefeye 'şeylerin ortaya çıkma ve yok olma nedenlerini' keşfetme arzusuyla başlamıştır (Platon, 2019: 99). Sonra bunların arasında fikir birliğinin olmadığını görür. Bu da felsefenin insana doğru evrilmesine sebebiyet vermiştir. Doğayı reddeden Sokrates'i insan konusunda bilgili kılan nedir acaba? Bu husus Delfi kehanetinin 'Yaşayan hiçbir insan Sokrates'ten daha akıllı değildir' bildiriminde dile getirilmiştir (Şestov, 2001: 108). Bu kehanet olayı üzerinde durmak önemlidir ki, zira bu kehanet Sokrates'in yaşamında spritüel bir neden olmuştur. Sokrates hakkındaki bahsi geçen kehanet bildirisi Apollon tarafından söylenmektedir. Sokrates ilkin tanrının kendisi hakkındaki bu kanaatinden dolayı çok şaşırması olmalıdır. Çünkü belirli bir bilgeliğe sahip olmadığının çok iyi farkındaydı. Bundan hareketle Apollon'un yalancı olduğunu veya yanlış düşündüğünü kanıtlamaya giriştiği tahmin edilebilir. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz üzere Sokrates'in farklı meslek sahipleriyle yaptığı tartışmanın arka planı buydu. Bunların bazıları kendi mesleklerinde gerçekten becerikli olsa bile maalesef başka önemli konularda yetersizdiler. Böylece Sokrates kehanetin gerçek anlamını anlamaya başlamış olmalıdır. Bilinmesi en elzem olan tek şey yaşamın nasıl doğru dürüst yönetileceği, insanın ruhuna nasıl bakacağı ve onu mümkün olduğunca nasıl iyi kılacağıdır (Taylor, 2020: 55). Fakat insanlar bu konularda Sokrates hariç tamamen cahildir. Diğer bir deyişle Sokrates bunların mutlak bilgisine sahip değilse de onun önemini bilir ve onu bilmediğini bilir. Fizik alanında şey'lerin nedenini bulamayız, ama kendimizin ne olmamız gerektiğini bilebiliriz. İnsan erdemli olmalıdır ki, çünkü erdemli yaratılmıştır. İnsan kendi yapısındaki erdemi keşfetmelidir. Bundan başka konularda felsefe yapılamaz ve insana yabancıdır. Eğer insanlar erdemsiz olurlarsa toplumları da eksik olur. Erdemsizlik bilgisizliğin sonucudur. Erdeme yönelen insan bilgeliğe adım atmış insandır. Özetle ifade edersek erdem bilgidir. İşte Sokrates'in ahlak felsefesinin hareket noktası buydu.

2.1.3. Ruh ve Ahlak İlişkisi

Şimdi Sokrates'in ruh ve ahlak ilişkisini açıklamak yerinde olur. Öncelikle ahlaki bilgiden neyin kast edildiğini anlamak gerekir. Sokrates'in ahlakının formel ilkesi az önce dile getirdiğimiz 'Erdem bilgidir' şeklindeki tezidir (Zhebelyov, 1923: 124). Eğer insan neyin doğru ve yanlış olduğunu bilirse buna göre nasıl davranacağını da bilecektir. Sokrates'in ikinci önemli tezi de 'Kimse bilerek kötülük yapmaz' önermesidir (Zhebelyov, 1923: 124). Yukarıda da dile getirdiğimiz mezkur bu önermenin içeriği neydi acaba? Şimdi bunun Sokratesçi yorumunu yapalım. Bütün insan istisna olmaksızın iyiliği isterler. Eğer birisi kötülük yapıyorsa yanılmakta veya cahilliğini aşamamaktadır. Sokratesçi bu yorumu şöyle temellendirebiliriz: İnsanlığın peşinden koştuğu yegane hedef mutluluk ya da mutlu olmaktır. Kim kötülük yaparsa kendi önüne engel koymuş olur. Zira kötülük zarar verici bir şeydir ve kendisi de o zarardan pay alacaktır. Eylem ile düşünce arasında uyumsuzluk meydana gelirse felsefenin amacına aykırıdır. Böyle yapanlar ise ne bilgedir ne de erdemlidir. Bundan Sokrates'in teori ile pratik arasında ayırım yapmadığını anlayabiliriz. Ahlaki vasıf bu ikisinin birleştiğinde tamamlanacak ve bilgelik doğacaktır. Peki insan mutlu olmak için bu bilgiyi nasıl elde edecektir? İşte tam burada ruh devreye girmektedir. Böylece Sokrates insanın mutlu olabilmesi ve ahlaki açıdan mükemmelleşmek için ruhuna önem göstermesi gerekir. Ahlaki mükemmeliğe erişen insan neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırt edebilir ve buna göre tercihte bulunur. Fakat bu bilginin başkalarına öğretilmesi zordur. Çünkü insanlar dış etkenler tarafından dayatılan bazı fikir ve davranışları iyi olarak kabullenmişlerdir. Ama Sokrates'in bilgiden kastı bu değildir. Ahlaki bilgi doğrudan bir içgörü meselesidir ki, bunun için insan ahlaki bakımdan özerk hale gelmeli ve hayatını kontrol altına almalıdır (Cornford, 2019: 31). Sokrates'in kendi ve başkalarının hayatını sorgulamaya koyulması söz konusu ahlaki bilgiyi pratiğe uygulamak istemesidir.

2.1.4. Ruhun Keşfi

Ahlaki veya töresel bilgiden hareketle yaşamı sorgulama teşebbüsü Sokrates'i ruhun keşfine götürmüştür. Sokratesçi ruh anlayışı, Atinalılarca yadırganmakla birlikte tanımı da doğadan insana doğru evrilmiştir. Bu ruh tanımı öncekilerde olduğu gibi maddenin değişimiyle dönüşümü bağlamında anlaşılan tanımdan farklıdır. Orfik inancını incelediğimizde ruhun Yunanlılara yabancı unsur olduğunu ama Yunan

çizgisine göre içselleştirildiğini söylemiştik. Sokrates'in ruha önem verilmesini ileri süren ahlaki öğretisi de Atina polisinde kabul görmemiştir. Zira o, Atinalılara yaşamda önem verilecek tek şeyin zenginlik ve sosyal statü değil, ruh olduğunu söylediğinde onları bayağı rahatsız ediyordu. Bu durum Atinalıların ruha ilişkin anlayışlarını gözden geçirilerek açıklanabilir. Sıradan Atinalı ruhunu cismi olmayan havadan oluşan bir hayalet ya da ölüm anında duman gibi dağılan bedeninin ikizi olarak düşünmüşlerdir (Cornford, 2019: 34). Eğer kendi nefsinden bahsedecekse beden, bilincinin ılık ve yaşayan yuvasını kastediyordu ve bu bilinç ise zamanla solmaya ve ölüm anında bedenle birlikte çürümeye mahkumdu (Cornford, 2019: 34). Şimdi böyle birisine esas ödevinin ruhuyla ilgilenmek olduğunu söylemek, bedenini ihmal edip gölgesini beslemek gibi görünür. Ama Sokrates'in keşfi gerçek benliğin beden değil ruh olduğuydu. Bu ruhtan kastı, ruhun iyiyi kötüden ayırt edebilen ve yanılmaksızın iyiyi seçebilen kavrayış yeteğinin meskeni olmasıdır. Kendini tanımak bu gerçek benliği tanımak demektir. Fakat Sokrates ruhun yanılmazlığı konusunda en ufak bir neden göstermemiş ve iyi ruhları tanrıya benzeterek -zira tanrı mutlak iyidir- tüm felsefesinin temelini teşkil eden bu önemli soruyu geçiştirmiştir.

2.1.5. Ruh ve Benliğin Özdeşliği

Ruh ve benlik ilişkisini açıklamadan önce ruha dair tarihsel bakış açısını ortaya koyalım. Böyle yaptığımız takdirde Sokrates'in ruh anlayışı açıklık kazanacaktır. Burada söz konusu olan asıl mesele ruhun benliği ifade eden gerçek öz olması ve insanın ahlaki davranışını yönetmesidir. İşte Sokrates'in böylesi düşüncesi Avrupa'nın o zamandan beri yaşadığı entelektüel ve ahlaki geleneği yaratmıştır. Bunun nasıl gerçekleştiğini izah etmek gerekir. Aslında bu konu basit bir şekilde cevaplanabilir. Önce şuna vurgu yapalım: Avrupa düşüncesinde hakim olan ruh anlayışını yaratan Sokrates olmuştur. Zira Sokrates öncesine baktığımızda insan merkezli ruh anlayışlarına hemen hemen rastlanmaz. Sokrates, Atinalılara ruhlarına özen göstermeyi öğütlerken vatandaşları şok geçirmiştir. Zira böyle bir öğüt saçma olarak algılanmıştır. Sokrates'in iyi ve kötüyü temyiz eden bilgelik olarak tasavvur ettiği ruh anlayışını ondan önce kimse zikretmemiştir (Burnet, 1916: 13). Ruh kelimesi geçmişte bu anlamda kullanılmamakla birlikte Sokrates'in yüklediği anlamda hiçbir zaman var olmamıştır bile (Burnet, 1916: 13).

Şimdi dikkat edilmesi gereken husus insan zekası ile karakterinin merkezi olarak algılanan ruh düşüncesinin Sokrates öncesinde mevcut olmamasıdır. Ancak Sokrates'ten sonra yayılmaya başlamıştır. Elbette Homeros'tan itibaren psike (psyche) denilen isime rastlıyoruz. Ama bu benlik diyebileceğimiz akıl, bilinç ve ahlaki özelliği ifade etmiyor. Bunu mitolojiden de okuyabiliriz. Homeros destanında ruhun ölümden sonraki hayatı sönük çizgilerle tasvir edilmektedir. Mesela, Akhilleus öbür dünyada bir kral olmaktansa bu dünyada en ağır şartlar altında yaşayan bir ırgat olmayı tercih edeceğini söyler (Arslan, 2006: 57). Bilindiği üzere Akhilleus öbür dünyaya yaşadığımız dünyayı tercih etmektedir. Homeros'ta "psike" kelimenin tam anlamıyla hayalet demektir (Taylor, 2020: 87). Şimdi bu noktayı biraz açıklayacağız ve sonra İyonia bilimiyle Pythagoras'a geri götüreceğiz. Aslında psike terimi 'nefes' anlamına gelir (Burnet, 1916: 13). Tarihsel süreç esnasında kelime bu anlamda sabit kalmamış ve anlamı ikiye ayrılmıştır. Birinci anlamı 'cesaret', ikinci anlamı ise 'yaşam nefesi'dir (Burnet, 1916: 13). Birinci anlama ilişkin kesin bilgimiz yoktur. Burnet, bu hususta, gurur ve cesaretin pek çok dilde zor nefes alma anlamına geldiğini söyleyerek ilkel fikirlere dayandığını söylemekle yetinir (Burnet, 1916: 13).

Kelimenin ikinci anlamı konumuz açısından önemlidir. Zira 'yaşam nefesi' anlamında ruh, canlı ve cansızın arasındaki en belirgin ayrıma tekabül eder. İşte hayalet dediğimiz şey bu bağlamda anlaşılacaktır. Bir insanda yaşadığı sürece var olan ve insanın ölüm anında vazgeçtiği şeydir hayalet. Bu tespiti hayaletin geçişi olarak bedeni terk etme hali, yani bayılma ve uyku fenomeniyle açıklayabiliriz. Fakat bu benlik değildir. Demek ki Homeros'un kahramanı yaşayan bedendir. Bir adamın ruhu, onu terk ettiğinde halihazırda sürmekte olan zihinsel yaşamla ilişkisi kesilir. Bu nedenle psike esasen bir insan yaşadığı sırada içine çektiği ve nihayetinde öldüğünde çıkardığı nefesten başka hiçbir şey değildir. Bu husus İonia düşüncesinin, özellikle Anaksimenes'in temel görüşünü yansıtır. O da aynen öyle düşünüyordu. Havanın bireysel vasfı yoktur. Yani her sefer içimize çektiğimiz hava genel metafiziksel anlamdaki havanın bir parçasıdır. Diğer bir deyişle o metafiziksel vasıf taşıyan havanın kendisi bilinç, ruh, akıldır. İnsanın son nefesi olan hava ise evrendeki ortak havayla kavuşmak için tamamen ondan çıkacaktır. Ama insanın, onun benliği ile kişiliğinin gerçek ve ebedi taşıyıcısı değildir (Taylor, 2020: 88). Demek ki Sokrates'in ruh anlayışı insanı temel alıyor ve evrenden tamamen kopmuştur. Sokrates'in bu tarafı

Orfiklerle Pythagoras'ı hatırlatıyor. Zira onlarda da ruh kalıcı bir bireyselliğe sahipti ve ölümsüzdü. Orfiklerle Pythagoras arasındaki gerek yöntem gerek felsefi farkları daha önce ortaya koymuştuk. Şimdi Orfiklerin benlik anlayışına değinerek Sokratesle mukayese edeceğiz. Orfiklerin kalıcı bireyselliği Sokratesçi benliği ifade etmiyor. Orfiklerin normal uyanık benlik olarak gördüğü şey rüyalarda, translarda faaliyete geçer ve insana önemli meseleleri bildirir (Taylor, 2020: 88). Bu yüzden Orfiklere göre benim zekam ve karakterim içimdeki ruha ait değildir ve onların önemli gördükleri ruhun ölümsüzlüğü meselesi benim ölümsüzlüğüm değildir (Taylor, 2020: 88). Pythagoras'ın böyle bir derdi yoktu. Bu iki büyük akımın ortak amaçları insanı kurtarmak ve öbür dünyaya hazırlamaktır. Yani ikisi de öbür dünyaya yöneliyordu. Şimdi bu ikisinden Sokrates'in farkı bu dünyayı baz almasıdır. Sokates, Orfiklerin ahlaki ve dini açıdan gelişmek için ruha duyulan ısrarcı kaygıları, normal kişisel zeka ve karakterin merkezi olarak gördüğü ruh tanımıyla birleştirmiştir. Bu gerçekten büyük bir başarıdır. Bundan dolayı Sokrates hem Pythagoras ve Orfiklerden ayrılmakta hem de öncekilerin doğaya verdikleri merkezi konumu insan yaşamına vermektedir. Bundan dolayı Cicerocu tabirle “Felsefeyi cennetten yeryüzüne indirmiştir” (Taylor, 2020: 89) diyebiliriz. Şimdi insan olarak ortak görevimiz kendisine eğilmek olan ruhun normal benlikle nasıl özdeşleştiğine bir bakalım. Ruha eğilme yönteminde davranışa yasa koyma veya arınma gibi pratik uygulamalar yoktur. Oysa Pythagoras bunları koruyordu. Bunlar yerini rasyonel düşünme tarzına bırakır. Fakat bu Pythagoras'ta olduğu gibi metafiziksel düşünme tarzı değildir. Bir insanın görevi, yaptıkları ile inandıklarını açıklayabilmek ve onlara dair rasyonel gerekçe bulundurmadır. Hiçbir rasyonel gerekçesi olmayan şeyi yapmak ruhumuza karşı kayıtsızlığımızı gösterir. Bu nedenle Sokrates'in yapmaya çalıştığı ilk görevi bilgisizliklerini bilmeyenleri mahkum etmek olmuştur. Bu sofistlik susturmayla karıştırılmamalıdır. Çünkü o, bunun için ölümü bile göze almıştır. Sokrates'in felsefesinin Atinalılarca iyi karşılanmamasının sebebi, ruh telakkisinde ahlaki yönün baskın gelmesi ve son derece bireysel olması ya da topluma uygulama yönteminin diyalektik olması olabilir.

Şimdi Sokrates'in felsefesinin genel bir değerlendirmesini yaparak konuyu noktalayacağız. Anlaşıldığı üzere Sokrates'in ilgi alanı Atinalıların ahlakıydı ve düşünürümüz ahlaki düzeltmek için çaba harcıyordu. Sokrates sayesinde felsefenin

doğadan yüz çevirerek insana, onun ahlakına dönmesi gerçekten büyük bir dönüşümdür. İşte bu dönüşümün hareket noktası ruh olmuştur. Başka bir ifadeyle Sokrates, pratik hayatın ilkelerini ahlakla ilişkilendirmiş ve onun temelini ruha yerleştirmiştir. Sokrates, ruh-beden problemini felsefesine konu etmemiştir. Onun doktrini, ‘sayesinde zeki veya aptal, iyi veya kötü olduğumuz söylenen o her ne ise içimizdeki şey’ olduğu ve hiçbir duyuyla görülemeyeceği ya da akılla kavranamayacağı dışında bize ruh nedir sorusuna hiçbir cevap vermez. Burada vurgulamak istediğimiz husus şudur: İnsandaki bu ilahi unsurun işi veya işlevi sadece bilmektir; şeyleri olduğu gibi kavramak ve özel olarak iyi ve kötüyü bilmek ve buna uygun bir şekilde insanın eylemlerini yönlendirmek veya yönetmektir. Öyle görünüyor ki, kötülüklerin engellendiği ve iyinin gerçekleştiği bir hayata yol açsın. Sokrates’in ruh dediği bu yeti, epistemoloji ile ahlakın ortak bir ilkesi olduğuna inanıyoruz. İnsan, önce ruhla varoluş bilgisini elde edecek ve onu iyileştirerek ahlaki değerler bilgisine oturtacaktır. Sokrates’in ruha ilişkin anlayışını şöyle özetleyebiliriz: Sokrates’in gerçekten ruhun var olup olmadığını tartışmamıştır; O, ruhun varlığını besbelli bir olgu olarak kabul etmiştir, mantık diliyle ifade edersek hareket noktası olarak kabul edilen önermenin doğruluğu tartışılmamalıdır. Aksi takdirde bununla çelişen sonuçlar doğacaktır.

2.2. Platon’un Dönemi ve Felsefesinin Kaynakları

Helenistik felsefenin üçüncü ve sonuncu dönemi, Platon ve Aristoteles gibi iki büyük filozofun felsefelerinden oluşan sistematik dönemdir. “Sistematik” nitelemesi bu döneme iki bakımdan çok uygun düşer. Her şeyden önce, Yunan felsefi düşüncesinin ulaştığı bu düzeyde, Platon ve Aristoteles insanın bilgiye ulaşırken kullandığı güç ve yetilerin güvenilirlik ve yeterliliklerini sorgulamaya başlar ve dolayısıyla, eleştirel, sorgulayıcı ve analitik bir tutum takınmak anlamında sistematik felsefeyle meşgul olurlar. Ya da başka türlü ifade edildiğinde, bu dönemin iki büyük filozofu olan Platon ve Aristoteles, felsefelerinde, kendilerine dış dünya hakkında düşünme ve spekülasyonda bulunma izni vermezden önce, yetilerimiz, zihinsel faaliyetlerimiz ve işlemlerimizi çözümlenmenin ve sınımadan geçirmenin zorunlu olduğu inancıyla, epistemolojiyle meşgul olurlar (Cevizci, 2009: 64). Sistematik felsefe döneminin tek bir merkezi vardır ki, o da Atina’dır. Atina, bilimsel araştırmayla

felsefe faaliyetinin, eğitim ve öğretimin kurumsal bir nitelik kazandığı merkez olmuştur. Bu çağda, eğitim ve araştırma faaliyeti için Platon *Akademi*'yi, Aristoteles de *Lise*'yi kurmuş ve araştırma faaliyetlerini burada sürdürmüşlerdir. Bu iki filozof eğitim ve araştırma merkezlerinde hem bilimsel ve felsefi araştırma faaliyetini yönlendirip yönetmiş, dersler vermiş hem de ortalama okuyucu için popüler felsefe kitapları yazdılar (Cevizci, 2009: 64).

Platon'un düşünce sistemi tüm mitolojik, teolojik ve felsefi doktrinlerin bir araya geldiği bir kavşak gibidir. Platon'da hem doğa felsefesinin rasyonel açıklamaları hem de mistik tutumların izlerine rastlanmaktadır. Platon'un önemi kendinden önceki çeşitli düşünce akımlarını yorumlayarak yepyeni bir sentez yaratması ve kendine özgü sistem inşa etmesidir. Hare'in de haklı olarak ifade ettiği gibi felsefede özgünlük, çoğu zaman yeni fikirler ileri sürmekle değil, daha önce yeterince aydınlanmamış, boyut kazanmamış fikirleri derinleştirmekle sağlanır (Hare, 2002: 19). Fakat bu salt dışsal ve inorganik bir eklektizm anlamında anlaşılmalıdır (Zeller, 2017: 198). Platonculuğun teşekkülünde asli önemi haiz olan dört felsefi eğilim vardır: Herakleitos, Sokrates, Pythagorasçılar ve Elealılar (Zeller, 2017: 198). Bunlar arasındaki etkileşimi sonraki başlık altında açıklayacağız. Platon'un oluşturduğu devasa sistemin bütünlüğünü ve iç tutarlılığını korumak ve herhangi bir fikri izole etmemek gerekir. Dolayısıyla onun ruh ve ölümsüzlük konularını genel hatlarıyla bilgi, varlık, ahlak, siyaset gibi alanlara girmeden ele almak imkansızdır. Platon'un düşünce sistemine geçmeden önce onun içinde doğduğu kültürel, toplumsal ortamı ve onu felsefeye yönlendiren yaşam öyküsünü kısaca özetlemek yerinde olur. Platon (Eflâton, Latince: Plato) M.Ö. 427 yılında Atina'nın ileri gelen soylu ailelerinin birinde dünyaya geldi. Yaşam yolunda Sokrat'la karşılaştığında ve ondan, 'edebiyat yapmayı bırak, felsefeye çalış' (Störig, 2000: 245) önerisini aldığı anda yirmi yaşındaydı ve sekiz yıl onun öğrencisi olmuştur. Sokrat'ın yargılanarak idam edilmesi karşısında duyduğu üzüntü ve öfkeyle doğduğu kente sırtını dönmüş ve Mısır başta olmak üzere farklı ülkelere seyahat etmiştir. M.Ö. 387 yılında doğduğu şehre geri döndüğü zaman "Platon Akademisi" diye adlandırılan ve yüzyıllarca ayakta kalan bir okul açmıştır (Störig, 2000: 245). Platon, Atina'nın gücünün ve ihtişamının dorukta olduğu döneme tanıklık edememiştir. Ama Perikles demokrasisinde, politik gerileme ve moral çöküntülerinin tohumlarını bütün açıklığıyla gözlemlemiştir. Hayatının akışını değiştiren birinci olay

Sokrates'le tanışması olduysa, ikincisi söz konusu koşullar altında hocasının dinsizlikle suçlanarak yargılanmasıdır.

2.2.1. Düşsel Bir Evrenden İdealara Yükseliş

Antik Çağın fizikötesi ve idealist hayalleri Platon'la doruğa ulaşır. Platon'la birlikte bu çağın tasarladığı düşünce yapısı yaşadığımız evreni gerçek bir evren görmeyip yanıltıcı veya hayali bir evren olduğunu iddia ediyordu. Henüz bildiğimiz bugünkü çeşitli bilimlerin yardımından ve deneyden yoksun bulunan insan düşüncesi düşsel varsayımlarını şöyle ifade ediyordu: Elealılar tek ve değişmez bir varlık olduğunu ileri sürmüşler, çokluğun ve değişirliğin (değişmenin) bir kuruntudan ya da görüntüden başka bir şey olmadığını söylemişlerdi¹³. Dayandıkları temel gerekçe duyusal olanın yanıltıcılığı, akılsal olanın gerçekliği idi. Elalıların bu savı Platon'u ilgilendirdiği kuşkusuzdur. Şüphesiz ki Platon Elalıların bu savına hemen gelmemiştir. Önce Herakleitos'un öğretisiyle tanışmış olmalı ki, Elealılara gelebilirdi. Platon, Sokrates'le tanışmadan önce Herakleitos'un akış doktrininden haberdar olmuş ve bilginin mümküniyeti mevzusu onu negatif yönde etkilemiştir (Zeller, 2017: 198). İşte bu kayıp bilgiyi bulup yeniden ele geçirmek Platon'un göreviydi. Bu görevi yerine getirirken ilk yardımını iyiyi ve duyumüstü olanı araştırmasıyla Sokrates'ten almıştır (Zeller, 2017: 198). Her şeyi belirleyen etken bir bilgi olmalıydı. Fakat Platon'un düşüncesi Pythagorasçılıkla temasa geçmesinden sonra yeni bir renge bürünmüştür. Gerek metafiziğine gerekse psikoloji ve etiğine bu dönemden sonra felsefesinde baskın unsur olarak kalan ve onun İon monizmine karşı yer almasına neden olan düalizm sokulmuştur (Zeller, 2017: 198). Matematik, duyum

¹³ Elealılar deyince akla ilk gelen şahıs Parmenides'tir. Onun öğretilerine Sokrates öncesi felsefeyi incelerken değinilmemişti. Şimdi biraz izahat getirebiliriz. Güney İtalya'nın Elea şehrinden olan Parmenides Herakleitos'un çağdaşı olmakla birlikte düşünceleri onunla taban tabana zıttır. Parmenides çıkış noktası değişim olan Herakleitos'ın gözlem ve duyularla algının asla doğru olamayacağını ileri sürer. Parmenides'e göre doğruyu yalnız akıl verir ve bu akıl meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi, yani var olan bir şeyin var olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz, var olmayan bir şeyin varlığını yadsımak zorundadır. Diğer bir deyişle aklın var olmayan geçici dünyayı bir bütün olarak kavraması anlamsız hatta imkansızdır. Herakleitos'un karşıtlıklar öğretisi geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Var olanın yok olması ve sonra tekrar var olması duyuların hokkabazlığıdır ve duyular dünyası düştürden daha gerçek değildir. O Bir olan doğmamış, değişmeyecek son bulmayacak olandır. Dolayısıyla çokluk diye bir şey yoktur. Böylece Parmenides Bir'i varlıkla özdeş kılmıştır. Ama Platon için bunlar yeterli olmayacaktır. Parmenides insandan bağımsız bulunan eidos veya idealar ile çokluk dünyası arasında aşılmaz bir uçurum kazmıştır. Platon, bu Bir ile Çok arasındaki ilişkiye çözüm yolu arayacaktır. Bkn.: Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Cinius-Sosyal Yayınları, 2014, çev. Suad Y. Baydur, s. 85.

dünyasıyla salt zihni bağlayan köprü vazifesi üstlenmiştir. Neyin asli, değişmez ve kalıcı olduğu meselesi Platon'u kaçınılmaz olarak yukarıda bahsettiğimiz Elealıların özellikle Parmenides'in öğretilerine, daha doğrusu Bir ve Çok problemine yöneltmiştir. Bu Sokratesçi, Pythagorasçı ve Parmenidesçi sistemlerin sentezinden Platoncu idealar teorisi doğmuştur. Herakleitos'un karşıtlıklar üzerine inşa edilen maddeci öğretisi fiziksel dünyanın temeli olmuştur. Ama fiziksel dünya Platon'u doğrudan ilgilendirmemiştir. Herakleitos'un dünyayı açıklayış tarzının maddi olduğuna daha önce dikkat çekmiştik. Bu maddi dünya kalıcı niteliğe sahip olmadığı için Platon'un duyuyüstü dünyaya yönelmesine neden olmuştur. Gerçi Parmenides'in öğretisi de maddi olandan uzak değildi. Fakat Platon'un bir sentezci filozof olduğunu unutmamak gerekir. Platon, Sokrates'ten gelen "İyi" fikrini felsefesine temel kılmış, sonra Pythagoras'ın öğretisiyle Parmenides'in düşüncelerini bu sistemde birleştirmiştir.

2.2.2. Şeylerin Pay Alması

Platon'un idealar teorisine geçmeden önce pay alma doktrinini izah etmek isabetli olur. Bu izahı da Sokrates'i merkeze alarak yapacağız. Zira Sokrates, Platon'u 'dogmatik uykusundan uyandıran' adamdır. Sokrates'in kafasını karıştıran 'varlığa gelmenin ve yok olmanın nedeni' sorunuydu ve bundan bayağı rahatsız olmuştu. Neden bir şey dünyada görünür ve veya ortadan kaybolur? Neden bir şey daha önce sahip olmadığı bir niteliği sergilemeye ya da sahip olduğu bir şeyi kaybetmeye başlıyor? Daha önce fizikçiler bu soruyu maddenin değişimi ile dönüşümü bağlamında meydana gelen kanuni olgu olarak açıklıyordu. Sokrates bunun üzerine detaylı bir şekilde düşünmüş olmalıdır ki, düşüncüyü fiziksel dünyadan soyutlayabilsin. Bundan evvel Anaksagoras'ın dünya düzeninin kaynağı olarak nitelediği zihin (nous), fiziksel dünyanın olması veya eşlik etmesi gereken en iyi örneğiydi. Başka bir deyişle söylersek, zihin düzeninde her şey olması gerektiği gibi en iyi şekliyle gerçekleşmektedir. Bu noktadan hareketle felsefe muhitine teleolojik dediğimiz erekçi kavrayış sokulduğunu anlayabiliriz. Bu daha sonra Platon, Aristoteles ve Plotinos felsefesinde esas düşünce olarak işlenecektir. Bu, Sokrates'in her şeyde anlaşılır ve akıllıca bir düzen olduğu inancı ona her şeyin neden varlığa geldiği veya yok olduğu sorusuna yaklaşacağı karakteristik bir bakış açısı sağlamıştır (Tylor, 2020: 105). Bu yaklaşımı şöyle açıklayabiliriz: Bir şey daha önce olmadığı bir hale gelmişse, örneğin

güzelleşmişse, güzellik bu şeyde mevcut hale gelmiştir ya da aksine güzelliğini yitirmişse güzellik ondan geri çekilmiştir. Demek istediğimiz şu ki, güzellikten pay aldığı için ve pay aldığı sürece güzel olan bir şey tam da böyledir. Bu örnek verdiğimiz ‘güzellik’ ifadesi Yunan dilinde formlar olarak adlandırılmıştır (Tylor, 2020: 105). Şimdi bu formlar hakkında bilinmesi gereken bazı hususları belirtmek icap eder.

- a) Bir formdan pay alan şeylerin tümü bozulabilir; onlar var olmaya başlar ve yok olurlar. Ama örnek verdiğimiz güzellik formu ne var olmaya başlar ne yok olur; Bunlar Whitehead’in ‘sonsuz nesne’ dediği şeydir (Tylor, 2020: 106).
- b) Duyularımızla algıladığımız şeyler formlardan eksik şekilde pay alırlar veya formlara benzerler (Tylor, 2020: 106). Bunu örneklerle açıklayabiliriz. Gerçekte kusursuzca yapılan bir masayı ve kusursuz bir üçgen olan yaprağı asla göremeyiz ve belki de kusursuz bir adalet eylemiyle asla karşılaşamayız. Biz sadece yaklaşık olarak farklı biçimde olan masaları ve üçgen biçimli yaprakları görüyoruz ve yaklaşık olarak adil eylemlerle karşılaşıyoruz. Ancak geometrinin bize gösterdiği masa biçimi ve üçgen yaprak duyusaldır. Ahlakçıların görev olarak konuştuğu adalet de mükemmel bir adalettir.
- c) Formlardan pay alan şeyler sınırsız biçimde yok olabilir. Ama formun kendisi sabit ve tektir. Söz konusu üçgen geometrinin ilgilendiği birçok üçgenin özellikleri değil, form olan üçgenin özellikleridir. Vurgulamak istediğimiz husus şu ki, bilimde söz konusu olan nesne bir formdan pay alan bu ya da şu şey değil daima formdur.

İlk nişanesini Sorkates’te bulduğumuz bu formlar öğretisi Platon’un felsefesinde en müthiş bir nitelik kazanmıştır. Bu doktrin bilgi elde etmede a priori faktöre öncülük veriyor. Geometrik ve ahlaki önermelere dayalı olarak ortaya konan bu teori bilimsel düşüncenin evrenselliğine doğru atılan ilk adımdır. Bu form daha sonra tümeller, kavramlar olarak tanımlanacaktır. Fakat Sokrates adına onlardan bu şekilde bahsetmek abartılı olur. Bu, Sokrates’i Aristoteles veya Kant gibi konuşturmadır. Sokrates’in doktrini bunların nihai kaynağı olmakla birlikte yanlış anlaşılmalardan kaçınarak şunu söyleyebiliriz: Form kesin ve mutlak doğru önermenin nesnesidir. Bunlar duyu organlarıyla algılanan şeyler değil tamamen gerçek olan tek

şeydir. Ruhun tek bir temel faaliyeti var ki, o da formları kavramaktır. Zihin formu keşfetmediği takdirde sadece görüş ve inancımız vardır. İnançlarımız günlük yaşamda önemli olabilir. Fakat bilgimiz yoktur.

2.2.3. Bilgi ve İnanç

Platon'un bilgi teorisine geçmeden önce böyle bir ayırım yapmayı lüzumlu gördük. Zira yapacağımız bu ayırım Platon'un epistemolojisini anlamada yardımcı olacaktır. Burada inançtan kastedilen de dini inanç değil, olgulara dair bir inanç olduğunu özellikle belirtmek isteriz. Şüphesiz bu ikisi de zihin halleridir. Fakat filozofun zihin hali formun kendisi olan bilgidir, sıradan bir insan için zihin hali ise inançtır ve onun inancının nesnelere birçok tikel şeylerdir. Şimdi bu ikisi arasındaki ayırımı izah ederek Platon'a geçmek istiyoruz. Bu ayırımı kendi örneklerimizle yapmaya çalışacağız. “Filanı biliyorum” demek “Filana inanıyorum” demekten mantıksal olarak farklı bir şey söylemektedir. Örneğin X'i biliyorum dersem X'i biliyorum ifadesi X'in doğru olduğunu gerektirir. Demek ki ben bunu bildiğimi öne sürerken kendimi onun doğru olduğuna bağlamışım. Eğer X'in gerçekte yanlış olduğu ortaya çıkarsa benim bilgi savım yanlış olacaktır. Şimdi inanma üzerine akıl yürütelim. Ben “İsmail hocam metni okuduğuna inanıyorum” derken hocanın metni okuduğuna inandığımı söylüyorum ama kendimi onun gerçekten metni okuduğu hakkında yanlışla düşmeyeceğime bağlamıyorum. Metni hocaya gönderdiğimi, telefonda arayarak okumasını istediğimi anımsıyorum ve onun metni okuduğuna inanıyorum. Burada X'in yanlış olabileceğini kabul etmeye hazırım. Şimdi bunu ‘bilme’ fiilinin kullanılış tarzıyla karşılaştıralım. “İsmail hocanın metni okuduğuna biliyorum” dediğimde X'in yanlış olabilme ihtimalini dışarı bırakıyorum demektir. Sonra hocanın okumadığı ortaya çıkarsa benim bilgi savım yanlış olur ve ‘biliyorum’ ifadesini geri almak zorunda kalırım. Eğer düşüncüyü ‘inanma’ fiiliyle sınırlı tutarsam yanlış olduğum durumda onu geri almaya hiç gerek yoktur. Sadece söz konusu inancım yanlış olup yanlış bir biçimde inanmışımdır. Burada bilme fiiline ilişkin “İsmail hocanın metni okuduğuna yanlış biliyordum” diyemeyeceğim. İnanma hususunda “Hocanın metni okuduğuna yanlış inanmışım”, ya da “Onunla ilgili inancım yanlışmış” derim. Ama hocaya inanmıyordum diyemeyeceğim. Bundan dolayı inanç yanlış olsa bile anlamını kaybetmez, bilgi söz konusu olduğunda ise

anlamdan söz edilemez; Bir şeyi ya bilirsiniz ya da bilmezsiniz. Bu kısa değerlendirmeden ‘bilmek’ fiiliyle ‘inanmak’ fiili arasında mantıksal fark olduğu bilinmektedir. Bu bilgi ile inanç arasındaki ayrımı biraz farklı olarak Platon da yapmıştır. Platon’da inanç doksa, kesin bilgi ise soyut kavrayıştır. Aşağıda onu incelemeye çalışacağız.

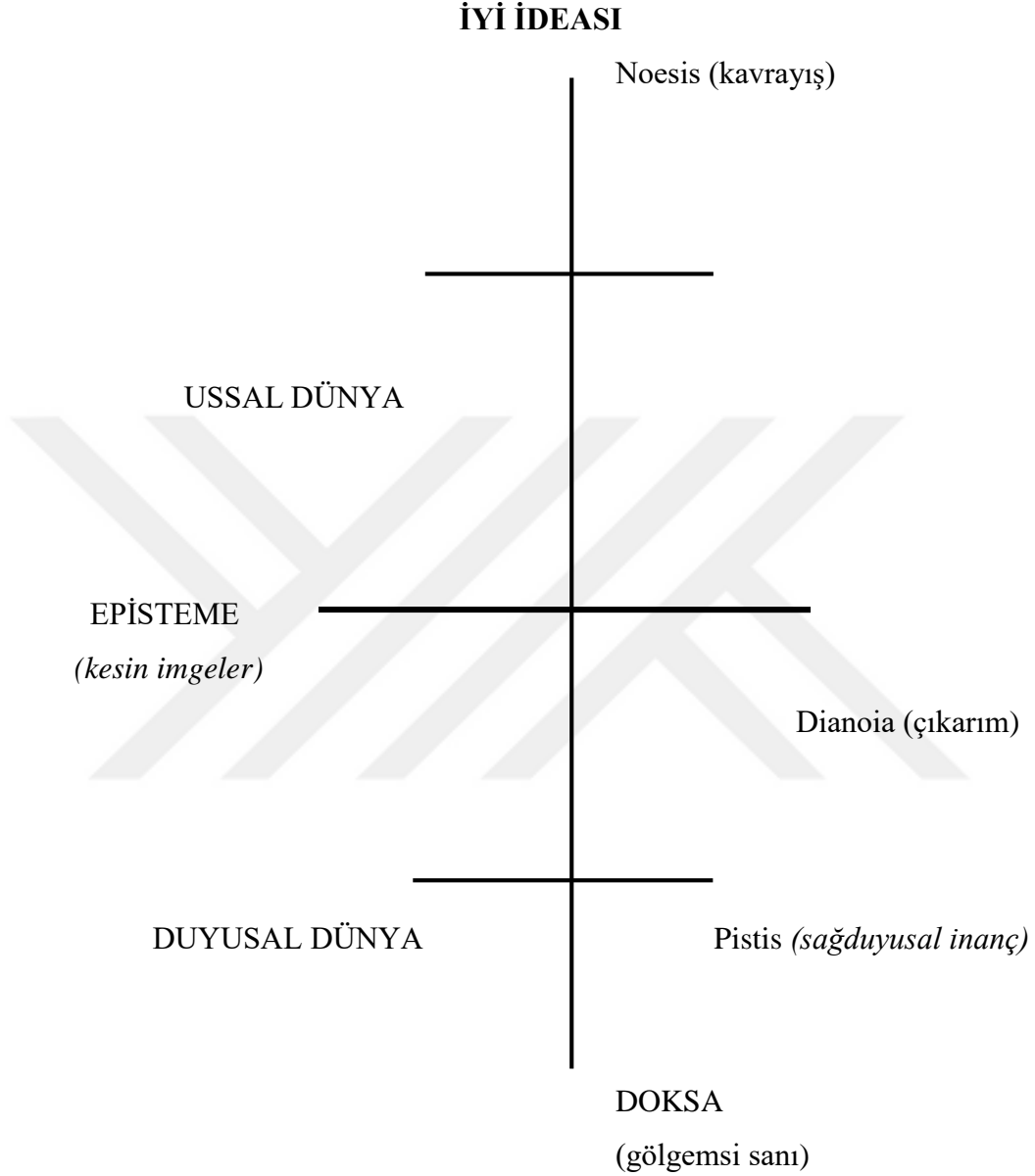
2.2.3.1. Bilgi ve Varlık İlişkisi

Whitehead’in, “Avrupa felsefe geleneğinin en sağlam genel ırası, Platon’a düşülmüş bir dizi dipnottan oluşmasıdır” (Whitehead, 1979: 39) ifadesi Platon’un felsefe tarihinde önemli yer tuttuğuna işaret ediyor. Biz de bunu kabul ederek işe başlayalım. Gelip geçici hakkında sağlam bilgi ortaya koyma arzusu felsefe tarihinde meşhurdur. Herakleitos, sürekli akış halinde olan duyusal dünya hakkında kesin bilgi konusunu reddetmişti. Pythagoras, duyulur dünya değil ancak sayıların bilgisi olabileceği görüşündeydi. Maddi olan gelip geçici olmakla bir tutulmuş, bunlar hakkında duyuların sağladığı bilgi ise hep yanıltıcı sayılmıştır. Aristoteles’e göre Platon Herakleitos’un duyulur dünyanın akış doktrininden etkilenmiştir (Aristoteles, 1976: 79). Doğaya yüz çeviren Sokrates de tümeli ahlakta aramaktaydı (Aristoteles, 1976: 79). Platon bu öğretiyi benimseyerek daha geliştirir. Böylece Platon sürekli değişen duyulur dünyanın ortak tanımının olmadığı fikrine geçer (Aristoteles, 1976: 79). Bunun sonucunda duyulur dünyadan üstün olan formun, ideanın var olduğu düşünülmüştür. Aristoteles burada Platon’un söylediklerinde yeni olan şeyin ‘pay alma’ olduğunu belirtir (Aristoteles, 1976: 79). Bu Pythagorasçıların teorisinin bir dönüşümü olarak yorumlanabilir. Zira onlar şeylerin sayıları taklit ederek var olduğu kanısındaydı ve Platon bunu pay alma olarak görmüştür (Aristoteles, 1976: 79). Yine Aristoteles’e baktığımızda Platon duyular nesnelere ile idealar dışında matematik nesnelere varlığını da kabul etmektedir (Aristoteles, 1976: 1976: 79). Bu matematik nesnelere gerek sonsuz gerek değişmez oldukları için duyulur şeylerden, benzerleri çok olduğu için de idealardan -çünkü idea her zaman birdir- ayrı nitelenmiştir (Aristoteles, 1976: 79). Platon’un matematiksel nesnelere duyulur dünyanın nesnelere ile idealar arasında bir yeredir. Bunun için matematik idealere bilgisini veren diyalektik düşünme için önemli bir hazırlık sağlar. Böylece değişmeyen şeylerin duyulur değil zihinsel olduğu önem kazanmıştır. Kesin bilginin olanaklığı sağlandıktan sonra idealere

varlığından şüphe edilemez. Bundan sonra daha bir bilgi türü gelir. Bunlar varlıkla yokluk arasında bulunan hem var olanlar hem de yok denebilecek şeylerdir (Platon, 2019: 186). Varlıkla yokluk ortasında yer alan bu yeni bilgi sanı'dır (Platon, 2019: 187). Sanı görünüşe göre düşünebilmemizi sağlayan şeydir (Platon, 2019: 188). Ama bu bilimin konusu değildir. Bilginin konusu varlığın özü, sanının konusu ise görünüşlerdir.

Platon, *Devlet*'te kuracağı devletin yöneticisinin filozof olması gerektiğini vurguladıktan sonra filozofun nasıl birisi olduğunu tartışır (Platon, 2019: 182). Platon'a göre devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe devletin başı dertten kurtulmaz. Platon bundan sonra bilgi türlerine, bunların yöneldiği nesnelere neler olduğuna bakar. Bilgi türlerini nesnelere göre ayırır. Bu temellendirme meşhur çizgi örneğiyle yapılır. İki ayrı uzunlukta ortasından kesilmiş çizgi düşünelim. Bu iki parçadan biri görülen dünya, öteki de kavranan dünya olsun (Platon, 2019: 226). Parçaların her birini aynı orantıyla tekrar ikiye ayırsın. Nesnelere aydınlık ve karanlık derecelerine göre görülen yanda bir parça elde edilecektir: Yansı, önce gölgeler, sonra suda ya da parlak düzeylerde görülen şekiller ve bunlara benzer bütün görüntüleri kapsar. Sonra yansı dediğimiz çizginin öbür tarafına bakalım. Orada canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesnelere bulunur (Platon, 2019: 226). Anlaşıldığı üzere Platon duyulur dünyayı gerçek ve sahte diye ikiye ayırmaktadır. Bir şeyin kopyası aslından ne kadar ayrıysa, sanı ile bilgi de birbirinden o kadar ayrı olmak zorundadır. Şimdi yukarıdaki kavranan dünyaya bakalım. Bu dünyayı da bir çizgiyle ikiye ayıralım. Çizginin ilk parçasında, az önceki asıllarını koyduğumuz nesnelere imgeleri vardır, ruh bu nesnelere hareket ettiği için varsayımlara dayanmak zorunda kalır. En yüksekteki ikinci parçada ruh, artık imgeleri varsayım olarak değil dayanak olarak alır. Şimdi bunun iyi anlaşılması için çizgi şeklinde göstermek ve tek tek ele almak isabetli olur.

Platon'un Bölünmüş Çizgi Benzetmesi



Platon dört türlü düşünüş tarzı ortaya koymaktadır. En yüksek bölüme kavrayış, ikincisine çıkarım, üçüncüsüne inanç, dördüncüsüne de sanı adını vermektedir (Platon, 228). Bunların işleyişini kısaca izah etmek gerekir:

- 1) Noesis (kavrayış), gerçek bilgi olmaya layık tek bilgidir. Apaçık ilkelere dayanan, herhangi bir duyusal öge içermeyen veya hiçbir şekilde varsayımsal ve koşullu bir nitelik taşımayan, nesnesini veya konusunu doğrudan ve saf bir

kavrayışla ortaya koyan bilgidir. Böyle bir bilgi, ideaların kendisinin, özellikle kendinde İyi'nin bilgisidir.

- 2) Dianoia (çıkarsamacı bilgi): Matematiksel konuları içeren çıkarsama bilgisi olarak bu üçüncü tür bilgi, ussal dünyaya ve epistemeye karşılık gelen bilgidir. Ancak bu bilgi de Platon'un idealindeki bilgi ölçütünü karşılamaz. Çünkü bu tür bilgi, akıl yürütmelerini doğru kabul edilen birtakım postülalar veya varsayımlar üzerine kurar. Bu varsayımlar ise duyulur üçgen, dörtgen veya tek, çift şeklinde olan aritmetik sayılardır. Fakat gerçek kavrayış onların duyusal şekillerini değil, asıl soyut formlarını kavrar (Platon, 2019: 227).
- 3) Pistis (İnanç), Platon'un inanç veya inanma diye adlandırdığı bilgi türü duyusal, tikel nesnelere dünyasına tekabül eder. Zira bunların bilgisi duyulara verilir. Ancak oluş ve yok oluşa tabi olduklarından dolayı bunlar hakkındaki bilgi değişmez ve kesin olamaz. Ancak bu, tikel ve duyusal şeylerin hiçbir varlığa sahip olmadığı veya bunları konu alan duyuların hiçbir bilgi içermediği anlamına gelmez. Bu şeylerin bilgisi, bilimin sahip olması gereken tümellik, değişmezlik, evrensellik ve zaman-dışılık ölçütlerini karşılamaz. Diğer deyişle, bu tür ampirik bir bilginin ölçütleri düşük olduğu için, insanın gerçek bilgi veya bilim ihtiyacını karşılamaz. Bunun dışına çıkıldığı zaman kesin bilgiye ulaşılır.
- 4) Doksa Platon'a göre yanılgı veya illüzyon, yanılsama diye adlandırılan bilginin konusu, nesnelere gölgeleri veya onların su veya parlak yüzeyli cisimler üzerindeki yansımaları hakkındadır. Bu bilgi, sanat eserindeki taklitleri de içerir. Çünkü sanat eserleri de doğal veya insan elinden çıkmış ürünlerin taklididir. Dolayısıyla gölgenin gölgesi olan bu bilginin bir gerçekliği de yoktur.

2.2.3.2. İyinin Tanımı

Platon, insanı duyan yanı ile düşünen yanı olan varlık olmak üzere ikiye ayırmakla birlikte bilgiye konu olan varlığı da ikiye ayırmıştır. Demek ki varlık ya duyulara verili varlıktır (duyusal) ya da duyuya verilmesi söz konusu olamayacak varlıktır. Bu iki varlık arasında bilgi bakımından bir ilişki olup olmadığını bilmek için yukarıda zikredilen hususları yorumlamak gerekiyor. Platon duyulur varlıkları,

görünen taklit şeyler (doksa) ile duyulur asıl şeyler olmak üzere ikiye bölmüştür. Keza gözle görülmez, duyu dışı olan varlıkları da ikiye ayırmıştır. Bu varlıkların biri asıl görülen şeylerin (epistemeleri) imgeleriye diğeri de idealardır. Burada duyulur asıl şeylerle asıl görülen şeylerin imgeleri, duyulur olandan düşünülür olana geçiştir ki, bu iki ayrı varlık arasında kurulan bağ vazifesi konumundadır. Bu varlıklar tasnifinin ilk üç türü bilinme bakımından birbirine bağlı zincirin halkaları gibidirler. İdealar ise duyulur olanlara ilgisi olmayan doğrudan kavranan şeylerdir. Bütün bu bilgi türleriyle onlara karşılık gelen varlık türlerine hayatiyet veren İyi idea'sıdır. Bilginin nesnelere ondan bilinme özelliğini almakla kalmaz, varlıkları ile özlerini de ondan alırlar. Ama iyinin kendisi hiçbir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir (Platon, 2019: 225) ve kelimenin tam anlamıyla Tanrı'dır. Ayrıca iyinin özünden söz edilemez. Böylece Platon iyinin tanımını zaman ve mekandan soyutlamış ve yüceltmış olur.

2.2.4. Platon'un Bölünmüş Çizgisinden Anımsama Kuramına

İnsanın bilgi elde etme arzusu ve bilgiye ulaşma yöntemi her zaman felsefenin temel konusudur. Öğrenmenin bir tür anımsamadan ibaret olduğunu öne süren bu kuram hakkında yapılan son yıllardaki çalışmalar iki sorun üzerine odaklanmaktadır. Bunlar anamnesis kuramıyla ne tür bilgilerin edinildiği ile kimlerin anamnesis ediminde bulunduğu sorunlardır. İlk kamptaki yorumcular arasında Ackrill, Gallop, Gulley ve Bluck zikredilebilir. Bunlar, anamnesis kuramının özellikle *Phaidon* diyalogunda, gündelik bilgilerimizde kullandığımız bazı soyut kavramları nasıl edindiğimizi açıkladığını, dolayısıyla her insanın, bir düzeye kadar anamnesis ediminde bulunduğunu düşünmektedirler (Temizkan, 2016: 2). Diğer kamptaki yorumcular arasında Scott ve Bedu-Addo sayılabilir. Bunlar, anamnesis kuramının, sadece üst düzey bir bilginin, formların episteme düzeyindeki bilgisinin nasıl edinildiğini açıkladığını, bu yüzden de ancak filozofların anamnesis ediminde bulunabildiğini düşünmektedirler (Temizkan, 2016: 2). Bu sorunu ele almak için Dorter'in yaptığı şu kavramsal ayırmadan hareket edeceğiz¹⁴: Dorter'e göre dianoetik

¹⁴ Dorter'a göre dianoetik anamnesis, mantıksal ve matematiksel ilişkiler üzerinde çalışarak öğrenebilme kabiliyetimizdir. Noetik anamnesis ise formların bilgisini edinebilmemizle ilgilidir. Bkz.:

(çıkarsamacı) anamnesis ve noetik (kavrayışlı) anamnesis olarak adlandırılabilen iki farklı anamnesis türü vardır. Bu yaklaşım Platon'da da aynıdır ve bu kavramsal ayrımı az önceki bölünmüş çizgi benzetmesine uygulayarak değerlendirmemiz gerekir. Platon'a göre bunlar iki farklı öğrenme ve bilgi düzeyine tekabül ediyordu. Dionoetik anamnesis türü, pistis aşamasına ulaşmış ve doğru kanılar edinmiş düzeydir. Basitçe söylersek bu düzeye erişen insan eşyanın gerçek tikel bilgisini elde edecektir. Buna karşın noetik anamnesis edimi, bilginin episteme düzeyine tekabül ediyor. Bu aşamadaki insan, bilimlerin temelleri ile varlığın zorunlu ilkelere bağlanmasını görür. Noetik anamnesis aşamasındaki insan, dianoetik düzeydeki varlıkları noetik anamnesis'ten pay alan varlıklar olarak görür. Şimdi bu kavramsal ayırmadan hareketle anımsama teorisini ele almak istiyoruz.

2.2.4.1. Anımsama İkesi Olarak Ruh

Sokrates'in öğrencisi olan Platon'a göre de ruh ölümsüzdür ve ebedî-ezeli ideler âlemiyle ilişkilidir. Platon, bilgi konusunda hatırlama¹⁵ tezini öne sürmüş ve hakikî bilginin yalnız idealarda bulunduğunu iddia etmiştir. Bu fikre dayanarak ruhun bedenden önce var olabildiğini hemen söyleyebiliriz. Zira hatırlama sürecini yüce ideler âleminden gelen ruh gerçekleştirmektedir (Ağaoğulları, 1989: 146). Şimdi bu dediklerimizi hatırlama kuramıyla birlikte ele alırsak daha iyi anlaşılacaktır. Hatırlama sürecini gerçekleştiren ruh olduğuna göre, bir gün beden öldüğünde, ruh da, ta başlangıçta bulunduğu idealar âlemine geri döner. Platon, Sokrates gibi ruhun ölümsüzlüğüne inanmakla birlikte akılsal açıklama getirmeye çalışmıştır. Platon'un hatırlama teorisi Sokrates'in "Kendini bil" ifadesinden kaynaklanmış gibidir. Fakat hatırlama Platon'un bilgi kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bunun bilgiye yükselişte bir ara aşamayı temsil ettiği ve kesinlikle noesis (kavrayış) durumunu içermediği anlaşılır. Ruhun bu dünyada gördüklerinden anımsadıkları ancak ideaların soluk ve zayıf tasarımlarıdır. Bilim bunların üzerine kurulamaz. Gerçek bilgi, ideaların

Vedi Temizkan, *Platon'un Phaidon Diyalogunda Anamnesis Kuramı*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2016, Bahar, sayı: 21, s. 217-230.

¹⁵ Anımsama teorisi ruhun ölümsüzlüğü konusu içinde gömülüdür. Kuramı kendi başına incelemek üzere onu bu bağlamından soyutlayarak ele almaya çalıştık. Bu kuramın gerçekliği hala tartışılmalı, ama Platon'a göre yani 'öğrenme bir anamnesis' ise bu durumda 'ruh ölümsüz olmalıdır' çıkarımı haklı görünmektedir. Zira Platon anamnesis kuramının gerçekleşmesi için ruh ölümsüz ve bedenden önce var olmalıdır.

sallantılı tasarımlarının değil, ideaların kendilerinin bilgisidir ve nesnel evreninde değil, idealar evreninde elde edilir. Bununla birlikte, anımsamanın bütünüyle yüceltilmediğini görmekteyiz. Çünkü ruh ölümsüz olduğu ve anımsayabildiği içindir ki, insan ideaların var olduğunu bilip bunlara ulaşmaya çalışır ve diyalektik ile idealar evrenine yükselir (Ağaoğulları, 1989: 147). Şimdi anımsama öğretisini izah edeceğiz.

Anımsama teorisi, Platon'un hem epistemolojik hem de ontolojik sistemini belirleyecek olan pek çok sonuç doğurmakta ve İdealar teorisine giden yolu hazırlamaktadır. Platon bu teoride biraz önce çıkmazlarını anlattığımız Parmenides-Herakleitosçu sistemlerden kurtulmasını sağlayacak çıkışı bulmuştur. Değişmez, ezeli ve ebedî hakikatleri duyu dünyasının dışına yerleştirmekle, hem duyu dünyasındaki daimi değişimi açıklayabilmekte hem de insandan ve onun sübjektif yorumlarından bağımsız olan mutlak bilgiye yer vermektedir. Ancak anımsamanın mümkün olabilmesi için ruhun bedenden ayrı var olabildiğinin, ölümsüz olduğunun ve tekrar tekrar dünyaya geldiğinin de kabul edilmesi gerekmektedir. (Macdonald, 2004: 45). Platon'un ruha ilişkin çıkarımları anımsama teorisinin zorunlu ögeleri olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden de ayrıca kanıtlamaya ihtiyaç duymamıştır. Bunun rasyonel temellendirmesini *Phaidon*'da görmekteyiz.

Platon, *Phaidon* yapıtında ruhun doğasını ele almaktadır. Diyalogun ana konusu ruhun ölümsüz bir varlık olduğu varsayımını temel almaktadır. Diyalogta esas konuyu temellendirmek üzere birkaç kanıt öne sürülmektedir. Diyalogta Platon Sokrates'i konuşturmuştur. İşte bu bağlamda Platon ruhun ölümsüz olduğunu ispatlamak üzere anamnesis kuramını geliştirir. Anımsama öğretisinin temellendirmesi karşılıklı konuşmalar içinde geçmektedir. Bilmek daha önce öğrendiklerimizi hatırlamaktan başka bir şey değildir diyor Kebes. (Platon, 2019: 65). Bunun diyalektik temellendirmesi ruhun bedenle birleşmeden önce bir yerde var olmamasına dayanır ve eğer bu doğruysa ruh ölümsüzdür. Sonra daha da netleştirmek için geometri devreye girmektedir. İnsanlar önünde bir geometrik şekil veya ona benzer bir şey gördüklerinde bunun gerçekliği hemen anlaşılacaktır (Platon, 2019: 65). Bununla demek istenen şu ki, insanlar bir şeyi bilmiyorken sorguya çekildiklerinde doğru yanıtlar verirler; yani insanlar bilmiyormuş gibi düşündükleri şeyleri bildiklerini anlamaya başlarlar. Diğer bir ifadeyle bildiklerini bilmeye başlarlar; yani hatırlarlar. Bu onların bilmediklerini anımsadıklarına bir delildir. Platon, anımsama fikrini

ispatlamak için başka delil de getirmeye çalışmıştır. Getirdiği delil ise deneysel karakter içeriyor görünmektedir. Zira duyusal dünyadan hareket etmektedir. İnsan bir şeyi gördüğünde ya da duyduğunda sadece onunla sınırlı kalmaz, aynı zamanda algıladığı şey dışında başka şeyleri de düşünür ve o düşündüğü şeyi de hatırlamaya çalışır (Platon, 2019: 65). Platon burada esas itibarıyla hatırlamakla “çağırışımı” ifade etmektedir. Demek ki önce bir şey duyularla algılanır ve sonra ona ilişkin başka bir şeyler de hatırlanır. Burada Platon anımsamayı zaman kavramıyla birlikte düşünmektedir. Anımsama, zaman yüzünden veya gözden ırak şeyler olduğu için unutulmuş şeylerle ilgili olmaktadır (Platon, 2019: 66). Anımsamanın diğer bir özeliği zaman zaman benzerlik ve benzemezlikle ilgili niteliklerdir. Diğer bir ifadeyle anımsama, benzer veya benzemez şeylerden çıkmaktadır. Anımsanan ile anımsatan arasında bir benzerlik olsun ya da olmasın bir şeyden yola çıkarak başka bir şey düşünmek anamnesistir (Platon, 2019: 66). Platon daha sonra benzerlik konusundan hareketle anımsanan ile anımsatan arasında bir benzerliğin aynı olmadığını iddia eder. Bunun izahını ‘eşitlik’ kavramıyla açıklar. Herkes eşit olan şeylerin varlığını biliyor. Söz konusu bir tahta parçasının başka bir tahta parçasına ya da bir taşın başka bir taşla eşitliği değil bütün bunların dışında mutlak bir eşitliğin var olduğudur (Platon, 2019: 67). Fakat mutlak eşitliğin varlığını az önceki örneklerden biliyoruz. Demek ki görünür şeylerden yola çıkarak eşitlik ideasına ulaşıyoruz. Bundan çıkarılacak sonuç ise gördüğümüz eşit şeylerle eşitliğin kendisi arasında bir benzerlik yoktura götürecektir (Platon, 2019: 67). Bir insan daha önce görmüş olduğu bir şeye benzer şey gördüğünde, onun başka bir şeye benzediğini veya benzemediğini düşünebilir. Bu durumda daha önceden kazanılmış bir bilgi elde etmesi gerekir. Yani eşit şeyleri ilk defa gördüğümüzde bunlarda mutlak eşitlik bakımından eksik varlıklar ama yine de eşit olmaya çalışıyorlar diyorsak daha önceden eşitliğin kendisini biliyoruz demektir (Platon, 2019: 68). Eşitliğin tikel tanımını duyularımız sağlar. Bu nedenle duyularımızı kullanmadan veya doğmadan önce eşitliğin ne olduğunu öğrenmiş olmamız gerekir (Platon, 2019: 69). Unuttuklarımızı yeniden öğreniyorsak bu öğrenme faaliyeti anımsamadan başka bir şey değildir. Şimdi söz konusu anımsama teorisini bölünmüş çizgi benzetmesine göre yorumlayarak çağdaşlık getirmemiz gerekmektedir.

Her insanın ruhu doğmadan önce epistemeyi (kesin imgeleri) edinmiş olmalıdır. Zira episteme deneye bağımlı değildir. Teorinin ilginç tarafı şu ki, herkes

doğum anında epistemeyi unutmuştur. Unutmamış olsaydılar şimdi herkes biliyor olurdu. Ya da doğmakla birlikte episteme farklı bir varoluş formuna girdiği için episteme doksaya dönüşmüş olmaktadır. Hatırlama işleminin anlamı da bu değişimin farkına varmak olmaktadır. Bilmek, bildiğin şeyin logosunu bilmek demektir. Bunu herkes yapamadığına göre kimse epistemeye sahip olmuyor ve dolayısıyla epistemeyi unuttuğumuz anlamına geliyor. Şimdi bundan hareketle iki türlü anımsama türünden bahsedilebilir. Birincisi sağduyusal anımsama ki, bu aşamada duyularımızı kullanarak uzun bir sürecin sonunda duyusal şeylerden farklı olan imgeleri anımsıyoruz. Duyuların epistemelerini hatırlıyoruz. İkinci aşama ise kavrayışlı anımsamadır. Bu aşamada idealar ile duyusal şeyleri mukayese ederek duyusal şeylerin görelî ve eksik olduklarını anlarız. Bundan sonra duyusal şeylere baktığımız zaman bunların pay aldıkları ya da ilişkili oldukları ideaları anımsarız. İki şeyi karşılaştırmak için onların her ikisini önceden bilmek zorundayız ki, bu bizi Platon felsefesinde birlik-çokluk problemine götürmektedir. Felsefi düşünce tikel şeylere değil, genel, tümel ve her şeye müşterek olan üzerine kurulur. Buna göre bir ideanın aynı zamanda birçok münferit şeyde var olacağı varsayılıyor. Bu en azından matematik biliminde -Platon'un da bir matematikçi olduğu kaydıyla- geçerlidir. Platon'da bu husus geometrinin matematiğe uygulanmasıyla çözülmüştür. Bu diyalektik akıl yürütmenin istikameti kavramdan ideaya değil ideadan kavrama doğrudur. Bu Sokrates'te olduğu gibi ahlak alanıyla sınırla olsaydı bir güçlük çıkarmazdı. Fakat bu her şeye uygulanırsa güçlüğe yol açar. İki tikel nesne benzerliklerini bir ideaya borçlu olduklarında, idea ve iki tikel varlık arasındaki benzerliği neye atfedeceğiz? Bu kısır döngüye yol açmaktadır (Zeller, 2017: 203). Birlik ve çokluk meselesi nasıl çözülecektir? Bir idea ona iştirak eden birçok şeyde nasıl olabilir? Bu ancak bir'in çok, çok'un bir olabilmesi halinde mümkündür (Platon, 2018: 35). Böylece Platon Sokratesçi bir ahlaki temelden metafiziksel düalizme geçmiştir. Anımsama kuramını incelemek üzere bilgi teorisinin farklı kısımlarından söz ettik. Bunun tezin adına nasıl bir katkı sağladığını açıklamamız ve tezimiz doğrultusunda gerekçelendirmemiz gerekmektedir. Anlaşıldığı üzere bilgi teorisi anımsama öğretisine dayandırılmıştır. Platon'a göre anımsama ruhun bir fiili olduğunu söyleyebiliriz ve bu aynı zamanda ruhun bedenden önce var olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bütün bu söylediklerimizden şunu çıkarabiliriz ki, Platon'a

göre ruh aşağıda da ele alacağımız gibi ahlakın ve hareketin nedeni olduğu gibi bilginin de kaynağı ve nedeni olarak ortaya çıkmaktadır.

2.2.4.2. Hareket ve Ahlak İlkesi Olarak Ruh

Platon, *Devlet*'in dördüncü kitabında üç yönlü ruh fikrini öne sürer ve bunun en önemli sonuçlarından biri de ruhtaki iç çatışma düşüncesidir¹⁶. Önceleri ruh ile beden arasında gerçekleşen çatışma artık bizzat ruhun içinde yaşanan çatışma olarak görülmektedir. Platon bu çatışmanın nasıl ortadan kaldırılacağı sorusuna *Phaidros*'ta cevap aramaktadır.

Diyalog aşkın ne olduğu hakkında bir tartışma ile başlar. İnsanın içinde onu yönetip yönlendiren iki ilke vardır. Biri hazlara karşı duyduğumuz doğal ilgi, diğeri de sonradan edinilmiş en iyiye yönelme düşüncesidir (Platon, 2020: 16). İçimizdeki bu iki yön uyum içindedir ve bazen de çatışarak biri diğerine üstün gelir (Platon, 2020: 16). İçimizdeki mantık yönümüze sağduyu ve mantık dışı dürtülerimize ise hybris¹⁷ adı verilir. Bu ayırmadan hareketle aşkın kötü mü yoksa iyi mi olduğu konusu araştırılır. İlkın aşk arzularla ilişkilendirilerek arzular tatmin edildiği zaman artık aşk olmaktan çıktığı söylenir. Aşkını arzulayan aşkın ilgisi iyi niyetten değil bir açlıktan doğan arzu olduğundan (Platon, 2020: 21) aşk da kötü olmak zorundadır. Ama bu tespitten hemen sonra yapmak istediklerini daima kontrol eden Tanrısal ses Sokrates'i uyarır. Bu uyarı Sokrates'in farkına varmadan yanlışa düştüğünü bildiriyor ve aşkın insanda yarattığı birtakım deliliklerin aslında kötü olmadığı anlamına geliyor. Zira aşk daha sonra

¹⁶ Platon'un toplum ve siyaset konularını yansıtan en önemli eseri *Devlet*'tir. *Devlet*'in Dördüncü kitabında ruh hakkında bir açıklama bulunmaktadır. Daha önce *Phaidon*'da anımsama teorisinin ilkesi olan ruha bu defa siyasi bir rol verilmiştir. Devletle toplum ilişkisini inceleyen Platon, devletin temelinde insanların birbirlerine bağımlılıkları olduğunu söylemektedir. Diğer bir deyişle toplum hali insanların doğal olarak ihtiyaçlarını karşılamak için birbirlerini tamamlaması ve yardımlaşmasıdır. Platon'a göre toplum üç sınıftan meydana gelir. Bütün toplumun menfaatini düşünen bilgelik sınıfı, sonra devleti düşmanlara karşı koruyan savaşçılar sınıfı ve üçüncüsü devleti oluşturan bireylerin ihtiyaçlarını karşılayan üretkenler sınıfıdır. Platon, bu toplumsal ayırmadan hareketle insan ruhunu da üç ayrı bölüme kategorize etmektedir. Buna göre göre insanın düşünen, hesaplayan yanı akıldır; İkincisi düşünmeyen sadece arzulayan yandır; Üçüncüsü de kızgınlık, azgınlık gibi bir yan ki, bu akıl ile arzu arasında dolaşır. Ruhun bireysel tanımı ile toplumsal tanımına denk gelmektedir. Platon, ruh ve toplumu üç bölüme ayırma da genele olarak devlet yönetenler ve yönetilenlerden ibarettir. Dikkat edilmesi gereken yine bir husus bu toplumsal ayırım kast sistemi olarak anlaşılmalıdır. Zira Platona göre insanı belli bir sınıfa tabi kılan soy değil liyakattir. Bkn.: Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, s. 140.

¹⁷ Antik Yunanca "hayasızlık", "ölçsüzlük" anlamına gelir. "Aşırılık" olarak da çevrilebilir. Bkn.: Platon, *Phaidros*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, çev. Ari Çokona, s. 80.

tanrıya bağlanacaktır. Bu yüzden konuyu yeniden izah ederek ruhun doğasını tekrar gözden geçirmeye karar verilir. Bu yeniden değerlendirme ruhu ilahî ve beşeri olmak üzere ikiye ayırarak ele almaktadır. Şimdi hemen bu ayırmadan yola çıkarak hareketi izaha çalışalım.

Ruhun ölümsüzlüğünü ispatlayan net bir kanıt harekettir. Yani ruhun ölümsüzlüğü hareket açısından açıklanmaktadır. Önce ruhun ilahî yönü gösterilmeye çalışılır. Buna göre sürekli hareket eden şeyler ölümsüz olduğu için her ruh da ölümsüzdür. Ruh bir yandan kendiliğinden sürekli hareket eder, diğer yandan da hareket eden diğer şeylerin hareketinin kaynağı ve başlangıcı olur. Başlangıcın yaratılışı yoktur. Yaratılmadığı için de zorunlu olarak yok edilemez (Platon, 2020: 26). Demek ki başlangıcı ve sonu olamayacağına göre ruh da ölümsüzdür. Anlaşıldığı üzere bu diyalogta ruhun ölümsüzlüğü farklı bir şekilde kanıtlanmaktadır. Bu açıklama Platon düşüncesinde önemli bir noktaya işaret eder ve ilk kez Aristoteles tarafından ana hatları çizilecek olan kozmolojik argümanın doğrudan bir belirtisine rastlanmaktadır (MacDonald, 2004: 46). Bu argümanın diğer bir özelliği de kişisel ölümsüzlüğü konu edinmemesidir. Ruhun bedeninin ölümünden sonra da var olması tıpkı doğa filozoflarında olduğu gibi fiziksel bir şekilde yorumlanabilir ve bu kişinin benliğinin korunmasını garanti etmez.

Ruhun ölümsüzlüğünü bu şekilde kanıtladıktan sonra onun biçimi üzerine konuşulur. Platon, ruhun ne olduğunu söylemek uzun bir anlatım gerektirdiğinden dolayı onun neye benzediğini söylemekle başlar. Onun için ruhu anlamamıza yardımcı olacak bir imgesel benzetme sunar. Söz konusu benzetmede insanı bir sürücü ve iki attan müteşekkil araba olarak tasvir etmektedir (Platon, 2020:27). Arabayı çeken atların biri iyi ve üstün soydan, öbürü de kötü soydan gelir. Sürücünün vazifesi atların dizginini elinde tutup istediği yere doğru sürmektir. Bu yüzden arabayı sürmek zor ve yorucudur (Platon, 2020: 27). Platon, at ve arabayı detaylı bir şekilde anlatmadan önce ölümlü ve ölümsüz kavramlarıyla ne kastedildiğini açıklar. Ruhlar bedenden önce gökyüzünde dolaşır ve bütün evreni yönetir (Platon, 2020: 27). Kanatlarını yitirdiği zaman tutunacak bir katı cisim bulana kadar düşer. Bedene yerleşince dünyevî olur ve bedeni hareket ettirir. Ruh ve bedeninin birleşiminden oluşan bu bütüne canlı denir ve onun hali ölümlü olarak tanımlanır (Platon, 2020: 27). Ruhta tanrısal olan güzellik, bilgelik, iyilik ve buna benzer şeylerdir (Platon, 2020: 28). Açıkçası ruh bunlarla

beslenerek gelişir. Çirkinlik, kötülük ise ruhu tahrip eder. Platon bunu mitsel bir dille anlatır. Gökyüzünde kutlu tanrıların mutlu hayatları vardır ve onlara iyi ruhlar eşlik ederler. Kötülükten pay alan ruhlar yeryüzüne doğru çekilirler ve zahmetler yaşar. Ölümsüz ruhlar ise gökyüzünün arkasına geçerek ideaları seyrederler (Platon, 2020: 28). Tanrısal yaşam dediğimiz işte budur. Eksikliklerinden dolayı yere düşen ruhlar kendi seviyesine uygun düşen bir bedene düşer. Bunların içinde en iyi ruhun girdiği beden filozof olur. Her ruh ayrıldığı yere on bin yıl geçmeden geri dönmez (Platon, 2020: 30). Bunların içinde bilgiyi seven ruhlar üç bin yıl sonra ancak idealar âlemine dönebilirler. Şimdi burada tekrar anımsama doktrini zikredilmektedir. İnsan kavramı olarak ifade edileni anlamalı ki, bu ruhun gerçek varlık olan ideaları hatırlamasıyla mümkündür (Platon, 2020: 31). Platon bundan hareketle gerçek tanrısal yaşamı filozofun hak ettiğini iddia eder. Fakat her insanın ruhu gerçek varlıkları gördüğü zaman geçerlidir bu; aksi durumda ruhun bedene girmesinin imkansız olacağı söylenir. Önemli olan ruhun anımsama kabiliyetidir ve bu insanlara göre değişir. Bundan sonra güzellik, çılgınlık gibi âşık halleri meşrulaştırılmaya girişilir ve onun meşruiyeti Homeros'la bağlantılı bir şekilde izah edilmeye çalışılır. Bu anlatımlardan sonra ilk baştaki at ve araba benzetmesine tekrar dönülerek atların keyfiyetleri işlenir. Nihayet uzun mücadele sonunda ruhun akıl kısmı galip gelir. Platon kötü yaşam süren ruhlara da tekrar yükselme fırsatı vererek insana pozitif bakar (Platon, 2020: 39). Şimdi bu Platoncu fikirlere genel bir yorum yapmak yerinde olur. Platon'un *Devlet* ve *Phaidros*'ta sergilediği ruh anlayışı öncekilerden hayli farklıdır. Daha önceleri insanın yaşadığı çatışmanın beden ile ruh arasında gerçekleştiği kabul ediliyordu. Bu anlayış Orfikler başta olmak üzere Pythagorasçılar'ın benimsediği düşünce idi. Bedenin ruh için bir mezar olup beden ruhun kirlettiğine ve ruhun bedenden kurtulduğu an gerçek tanrısal yaşama kavuşacağına inanılmıştı. Dolayısıyla kötülüğün yegane kaynağı da bedendi. Platon eski görüşlerden ayrılarak yeni bir ruh anlayışı ortaya koymaktadır. Bu yeni anlayışta insanın ahlaki zaaflarının, kötü davranışlarıyla yanlış tavırlarının kaynağı olarak beden değil bizzat ruhun kendisi görülmektedir. İki at benzetmesi açıkça buna işaret ediyor. Tabii ki beden fiziksel ihtiyaçları vardır dolayısıyla beden tamamen reddedilmiyor. Fakat burada doğru anlaşılması gereken en kritik nokta, beden ahlaki bir fail olamayacağının ifade edilmesidir. Beden, ruh olmadan hareketsiz, duygudan yoksun bir maddedir. O halde insana ahlakî eylem yaptıran

ruhtur ve bu durumda ruh, iyi ve kötü arasında seçim yapabilir. Ruhların idealar dünyasında dolaşırken kanatlarını yitirdiğinde bedene düştüğünü dikkate alırsak, iyiliğin de kötülüğün de ruhtan kaynaklandığını kolayca anlayabiliriz. Böylece Platon bedeni yeren öğretilerden ayrılmış ve bedeni artık ruh için aşılması zor engel olmaktan çıkarmıştır.

Platon'un düşüncesindeki izini sürmeye çalıştığımız ruh anlayışı özellikle ruhun ölümsüzlüğü öğretisi felsefesinin hemen hemen her alanına yansdığı ve zaman içinde değişerek olgunlaştığı bilinmektedir. Ruh hakkındaki genel izahat ruhun gayri-maddi olması, bedenden üstün olması ve ahlaki bir bakış açısına dayandırılmasıdır. Şimdi Platon'un ruha ilişkin görüşünün nerede ve nasıl değiştiğine bir bakalım. *Devlet*'te bilindiği üzere ruh üç bölümlü varlık olarak nitelendirilmişti. Bu aynı ayrım *Timaios*'ta daha net bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Söz konusu üç bölüm burada üç farklı ruh olarak betimlenmektedir. Bunu açıklamak için bedende bir ayrım yapılmaktadır. Tanrı bütün şeyleri düzenledikten sonra ölümlü ve ölümsüzleri kapsayan evreni oluşturur. Ölümlü insanların yaratılması ruhtaki ölümsüzlük ilkesinden hareketle ruhun etrafında ölümlü bedenın koyulmasıyla gerçekleşmiştir. Bedenin öncelikli görevi o ilahi ruhu taşımasıdır. Sonra bedene bir ruh daha verilir ki, bunda kötü arzular vardır. Sonra kötülüğü en çok besleyen haz ve atılganlık, öfke gelir. Bütün bu şeyler düşüncesi olmayan duyumla birleşerek ölümlü ruhları oluştururlar (Platon, 2018: 87). Ölümlü ruhlar tanrısal ruhla çelişmemeleri için farklı yerlere yerleştirilmiştir. Platon bu iki ruh arasında bir ihtilaf olmaması için kafa ile göğüs arasında bir sınır çizmiştir (Platon, 2018: 88). Böylece ölümsüz ruh beyinde bulunun rasyonel ruhtur, diğer öfkelenen ve arzulayan ruhlar sırasıyla göğüs ile midede bulunup ölümlüdürler. Platon, *Devlet*'te ruhun bir bütün olduğu kanısındaydı hatta *Phaidon*'da bile ruhun ölümsüzlüğünü onun birleşik olmayışına dayandırmıştı. Fakat *Timaios*'ta bu fikirlerini değiştirmiş ve ölümsüz kısmın ancak akıl olabileceğini savunmuştur. Bu ilerde göreceğimiz Aristoteles'in de benimseyeceği bir görüş olacaktır. Şimdi bu ölümlü ruhlardan bahsetmek gerekir. Platonda göre ölümsüz ruh bulunan kafa ile ölümlü ruh bulunan göğüs arasında boyun bulunur (Platon, 2018: 88). Sonra göğüs boşluğu denilen kısım ayrılarak oraya deri yerleştirilmiştir. Ruhtaki cesur, savaşa istekli kısım kafaya yakın bir yere konulmuştur. Bu kısım deri ile boyunun arasındadır (Platon, 2018: 88). Bir de ruhta yemek, içmek ya da beden isteklerine

uygun bir kısım daha vardır. Tanrı bunları göbek ve deri arasında bir yerlere koymuştur (Platon, 2018: 89). Platon'a göre burada beden beslenmesi için bir sofraya vardır (Platon, 2018: 89). Tanrıların böyle yapmasının nedeni, ruhun bu kısmı kendinden daha iyi kısma zarar vermesini engelleyerek sadece karnı doyurmak olmuştur (Platon, 2018: 89). Ayrıca bu kısım akıldan yoksundur ve neden-sonuç ilişkisi kuracak hali yoktur (Platon, 2018: 89). Bu açıklamalara göre Platon, ruhu beden işlevlerine göre hiyerarşik bir düzene tabi kılmıştır. Yani ruhun farklı işlevlerinin olduğunu idrak etmiştir. Ama neden öyle olduğunu tam açıklamamıştır. Ruhun kısımlarının öyle olmasını ancak Tanrı istemiştir.

2.3. Genel Bir Değerlendirme

Birey olarak insan Sokrates için en önemli şeydi. Aynı düşünce onun öğrencisi Platon için de geçerlidir. Sokrates klasik felsefede ilk defa duyumüstü olan ruha yönelmiştir. Ruhun varlığını kabul etmiş ve beden ölümünden sonra yaşayıp yaşamayacağını açık bırakmıştır. Ruhun üstünlüğü veya ölümsüzlüğü problemine net bir cevap verememiştir. Ama durum Platon'da biraz farklıdır. Platon, hocasının ruha duyduğu inancı paylaşmış, ancak bu inancı Orfik-Pythgorasçı mistisizmden alıp idealar teorisiyle birleştirerek metafizik bir temel kazandırmıştır. Platon, Orfik ve Pythagorasçıların ruh göçü doktrinini benimsemiş ve onu epistemolojik, kozmolojik, ontolojik delillerle desteklemeye çalışmıştır. Orfiklere göre sadece günahkâr ruhlar bedene hapsedilmişlerdi. Pythagoras tam burada onlardan ayrılmıştı. Platon da bu günah fikrini benimsemez. Platon, ruhun bedende dünyevi hırslarla kirlendiğini kabul etmekle birlikte ruhlar gökten saf olarak indiğini farz eder (Zeller, 2017: 208).

Şimdi Platon'un tüm felsefesinin temeli olan ruhun ölümsüzlüğü konusunu çözümlenerek bölümü noktalayacağız. Ruhun ölümsüzlüğü *Phaidon*'da karşıtlıklar üzerinden ele alınmaktadır. Platon, diyalektik düşünceyi yaşam ile ölüme uygulayarak yaşamdan ölüm ve ölümden de yaşam doğduğunu söylemektedir ki, bu bizi ruhun göçüne götürüyor gibi görünmektedir (Platon, 2019: 63). Zıtlardan hareketle ruhun göçü bu şekilde kabul edilmiş oldu. Platon, bundan sonra sıcak/soğuk gibi zıtların birbirini asla kabul etmeyeceğini ileri sürerek ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamıştır. Platon'un bu öğretisi felsefe tarihi boyunca meşhur olmuştur. Bu nedenle ciddi bir şekilde mantıksal analiz etmek gerekir. Platon burada olasılık ile gerçeklik

kategorilerini karıştırmıştır. Ayrıca kanıtsız yargıda bulunuyor. Evet, sıcaklığı soğuk olduğu için, uykuyu uyanık olduğumuz için biliyoruz. Ama böyle olduğu takdirde zıtların yavaş yavaş geçişi yani bir karşıtın diğer karşıta doğru evrilmesi söz konusudur. Zıtların bu durumunun ne kadar olası ve ne kadar gerçektir diye sormalıyız. Örneğin, dünyanın atmosferinin sıcaklığı, belirli sınırlar arasında dalgalanır ve bunun ötesine geçmez. Tamamen mantıksal olarak akıl yürüterek 100 derece Celsius'ta bir atmosferin olduğunu farzedelim ve atmosferi 101° ve 102° ve 1000° derece hatta milyon dereceye dek istediğimiz kadar düşünebiliriz. Bu, tüm bu sıcaklıkların dünyada veya başka herhangi bir yerde gerçekten mevcut olduğu anlamına mı geliyor? Mantıksal olarak düşünülebilir olanın henüz gerçek olmadığı açıktır. Böylece gerçek olan her şey mümkündür. Ancak, mümkün olan her şey gerçek değildir. Dolayısıyla, cismanî bir canlının aksine, cisimsiz bir canlı akla gelebiliyorsa, bu, bu şekilde yaşayan cisimsiz bir varlığın gerçekten var olduğu anlamına gelmez. Karşıtların daha bir zayıf noktası şöyle: Eğer gerçeklik sadece bir zıtta durur ve diğerine geçmezse, o zaman hareketsiz bir durumda kalır ve ölürdü. Bu ölümlük ne mantıksal olarak ne de gerçekte kimseyi korkutamaz (Losev, 1993: 421). Platon'a göre ancak tümellerin bilgisi vardır ve bu bilgiler değişmeyen idealardır. Fakat ruhun öyle bir idesi yoktur ve bu ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için yetersiz görünmektedir. Ölümsüzlük kesinliği isabetsiz olan karşıtlarla izah edilmeye çalışılmıştır. Ruhun ölümsüzlüğünü kabullenmemiz için ruhun idesinin kendi âleminde gerçekleşmiş biçimi olmalıdır ki, ruhun idesi açıklanabilsin. Lakin böyle bir tez Platon'da yoktur. Üstelik ruhun hayatiyeti başka şeylerde olduğu gibi ölüm geçirir. Platon'un ölümsüzlük öğretisi aynı zamanda ebedî-ezelî olan ölümü de dile getirir. Eğer beden öldüyse ve bu, yaşam fikrinin ondan çıkarıldığı ve onun yerine ölüm fikrinin yerleştiği anlamına geliyorsa (tıpkı ateşin soğuduğunda ebedî sıcaklık fikri ortadan kalkmadığı, sadece yanan maddeyi terk ettiği gibi), o zaman Platon için bu sadece ebedî ölümsüzlük yerine, ebedî ölüm fikri kök salmıştır (tıpkı ebedi sıcaklık fikrinin yerine ebedi soğuk fikrinin yerleşmesi gibi). Bu nedenle Platon'un görüşüne bağlı kalarak kesin olarak sadece yaşamın değil, ölümün de ebedî olduğunu iddia etmek gerekir. Ruhun kendi başına canlılık (hayat) ilkesi olması onun özsel bir niteliğidir. Yaşamın karşıtı olan ölüm kendi başına canlılık ilkesi olan şeye hiçbir zaman doğru bir şekilde yüklenemez.

İKİNCİ BÖLÜM ARİSTOTELES VE PLOTİNOS'UN RUH ANLAYIŞLARI

3. Ruh Olarak Physis

Aristoteles'i ele almadan önce doğa hakkında biraz açıklama vermek isabetli olur. Zira Aristoteles her şeyden önce doğayı ön plana alan filozoftur (Aster, 2005: 245). Bu nedenle önce doğayı, sonra ilk doğa filozoflarının ruh anlayışlarını tekrar değerlendirerek Aristo'nun ruh anlayışına giriş yapacağız. 'Mitostan logosa geçiş' süreci diye nitelediğimiz süreçte akıl doğaüstü olandan yavaş yavaş vazgeçmiş ve sadece kendi gücüne güvenmeyi tercih etmişti. Aklın nezdinde doğadan başka bir şey kalmadığında, elinde kalan o doğa, yani physis neydi? Bu önyargısız duyu algısına dayanan ve sadece olduğu şekliyle görünen doğa değildir tabii ki. İlk filozofların kendinden emin bir şekilde bize sunduğu "Doğa", başlangıçtan beri metafiziksel bir varlıktır. Sadece doğal bir unsur değil, doğaüstü yaşam ve güçlerle donatılmış bir unsur, aynı zamanda Ruh ve Tanrı olan bir tözdür (Cornford, 2020: 193). Doğa, tanrıların ve ruhların içinden çıkarak şekil alan o canlı cevherin ta kendisidir. Böylece her şeyin temeli ve yaşamının kaynağı olan ruh, hayatî güç barındıran homojen maddenin aynı sürekliliğidir.

Önceki bölümde Yunan felsefesinin başlangıç noktasından Aristoteles'e kadarki seyrini tanımlamaya çalıştık. Orfik doktrini Yunan felsefesine dahil edilmedi. İlk doğa felsefesinden itibaren evreni oluşturan maddi ruh anlayışı ile Sokrates'te insanın eylemlerine eşlik ederek kötülük yapmamasını uyarayan içten gelen ses (daimon) anlamındaki ruh anlayışı ve Platon'da toplumsal ve bireysel ruh anlayışları ortaya çıkmıştır. Bu ruh anlayışlarıyla birlikte Tanrı kavramı da süregelmiştir. Tanrı fikri ruhu görünür dünyadan soyutlamaya çalışır ki, akıbetinde duyüüstü yaşamsal bir ruh tasavvurunun gelişmesine neden olmuştur. Fakat yaşam denen şey de doğanın içinden çıkartılır ve bu somut bedensel biçimle özdeş değildir. Hem canlı hem de ilahi olarak kabul edilen bu ince ve hareketli cevher Miletlilerin physis dediği şeydir (Cornford, 2020: 196). Physis basit anlamda doğa demektir. Yunan felsefesi en başta doğanın içkin özelliklerinden çıkmıştır. İlk filozofların hepsi eşyanın doğasına dair araştırmalar yaptı ve yaptıkları araştırmalara göre physis, canlı ve ilahî tözden başka bir şey değildi. İlk filozofların hepsi hemen hemen bunu benimser ve çeşitli anlamlarda yorumlar. Böylece eşyanın doğası hakkında farklı sonuçlar elde edilmiştir. Fakat hiçbirinde

duran doğanın verilerinin dışına çıkmamıştır. Aksine doğanın sunduğu malzemeleri ayıklar, gözden geçirirler. İlk felsefenin işi, dinî veya mistik malzemenin aydınlatılması ve tekrar düzenlenmesi olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Aristoteles'e göre mitleri seven insan bir anlamda filozoftur ve mitler de olağanüstü hadiselere dayanır (Aristoteles, 2006: 35). Ama filozof mitem anladığı şeyleri rasyonel bir şekilde açıklar. Doğanın araştırılmasında filozofa sunulan şey, insan bilincinden bağımsız bulunan eşyanın gerçek doğası değildir. Bu özne ile nesnenin etkileşim sonucunda meydana gelen bir etkinliktir. Bu etkinlik bir sürü düzensiz duyu izleniminden oluşmamıştır. Aksine tasavvurla birleştirilmiş ve duyularla birlikte düzenlenmiş bir bütün olarak karşımıza çıkar. Örneğin hepimiz kendi dünyamıza hapsolüp kendimizin dışında başka hiçbir beyinde olmayan duyumsamalarla hisleri kendi bilincimizde yaşıyor olsak da, tüm bu dünyaların bir şekilde tek ve aynı dünya olduğuna ve iletişimin bu inancın doğruluğuna dayandığından emin oluruz. Bizim açıklamaya çalıştığımız şey, duyuların düzeni ile tasavvurun birleşiminden doğan ortak dünyadır. İsterseniz buna doğa diyebiliriz. Akıl, bu doğa çerçevesinde iş görür ve düşünme gücünü kullanarak farklı sistemler kurar. Şimdi bu tespitten hareketle İonialıların felsefesine yeniden bakalım. Öncelikle Thales'in felsefesinin Aristoteles'in felsefesine etkisini göstermeye çalışacağız. İonialılar, eşyanın doğasının su, hava olduğunu söylerken bu önermelerin öznesiyle neyi kastediyorlardı? Bütün duyuşal şeylere özdeşleştirdikleri bu unsurların nihai içeriği neydi? Şimdi felsefeyi ilk başlatan Thales'i tekrar gözden geçirelim. Thales'e göre eşyanın doğası su, her şey canlı (içinde ruh var) ve tanrılarla doluydu. Thales'in bu önermelerini Aristoteles ile bağdaştırmak gerekir. Eşyanın doğası su dediğimizde artık her şeyi gölgede bırakmış oluruz ve bu Aristoteles'i de ilgilendirmektedir. Aristoteles'in *Metafizik*'in ilk kitabında seleflerinin teorilerine yönelik değerlendirmeleri dört neden öğretisine uygun olduğu kanaatini vermektedir. Özellikle maddi nedeni kastediyoruz. Bakış açısı tarihsel değildir, amacı kendisini ilgilendiren şeyi dile getirmektir. Aristoteles, ilk felsefecileri incelerken, - kendi görüşüne de uygun olması bakımından- onların da maddi bir neden kabul ettiklerini ve ona hareketi eklediklerini söyler (Aristoteles, 2006: 43). Böylece söz konusu doğa filozofları iki neden kabul etmişlerdir: Maddi neden ve hareketin ilkesinin nedeni. Bunlar Aristo'yu tatmin etmiyor. Zira onlar hareketin nereden geldiğini tam açıklayamamışlardır (Aristoteles, 2006: 47). Bu doğrultuda İonialıların

birincil tözü Aristoteles'e göre maddi nedendir ve onların özellikleri değişse de tözü daima devam eder. Physis'i daha fazla tartışmaya gerek yoktur. Açıklamaya çalıştığımız şey, ruh ve tanrı kavramlarıyla physis'e atfedilen diğer özelliklerin eşit olduğudur. Thales'in diğer bir önermesi 'Her şeyin canlı olduğu ve içinde ruh barındırdığıdır'. Bu ifade aynı zamanda physis'in hareketli olduğunu gösterir. Hareketli olmakla birlikte kendisinden başka bir şeyleri oluşturma gücünün olması içsel bir faaliyet ilkesi olan maddenin canlı yaşamından kaynaklanır. Konuya bu açıdan baktığımızda, Miletlilerin hareketi tam açıklayamadıklarına ilişkin Aristoteles'in eleştirisi haksızdır. Fakat Aristoteles'in maddenin kendiliğinden hareketli olmasını kabul edemediğini dikkate alırsak eleştirisi haklıdır. İzah etmeye çalıştığımız ruh, physis'in kendisiyle aynıdır. Başka bir ifadeyle physis'in maddiliği duyüstü olmakla birlikte hayaletler (ruhlar), kavramlar, imgeler vesaireye atfedilen incelenmiş türden bir cevherdir (Cornford, 2020: 200). Su, hava, ateşin physis ile ilişkisi bedeninin ruhla ilişkisi gibi anlaşılmalıdır. Bu maddeler physis'in somutlaşmış halleridir fakat physis'in kendisi duyüstü bir töze sahip ruhtur (Cornford, 2020: 200) ve bu onsuз hiçbir şeyin tasvvur edilemeyeceği asgari maddiyattır diyebiliriz. Zira evrendeki fiziksel hareketi zihinde mümkün kılan şey, zikredilen maddelerin özellikleridir. İonialıların eşyanın doğasını toprakla özdeş kılmamalarının nedeni de budur. Zira toprak her şeyden önce bedenseldir ve canlı ruh tözünün aracı olmaya elverişli değildir. Thales'e ait son bir önerme 'Her şeyin tanrılarla dolu' olduğu ifadesiydi. Bu ifade kanatimize göre felsefi olmaktan uzaktır ve o yüzden analiz etmeyeceğiz. İllaki bir şey söylemek gerekirse ruhun yüceltilmesi veya suyun tanrısallaştırılmasıdır diyebiliriz. Diğer bir deyişle her şeyin sudan yaratıldığını öne süren monist bir yaklaşımın teolojik ifadesidir. Zikredilen maddenin metafiziksel vasfı Pythagoras hariç diğer filozoflara da uygulanabilir. Zira onlar evren ile içinde yaşayan varlıkları bir bütün olarak kabul ederek ruh sayesinde hepsini birleştirmişlerdir. Bunun Aristotelesçi eleştirisi ise bütün ile parçanın özdeş olmasına yöneliktir¹⁸ (Aristoteles, 1976: 392). Şimdi ilk felsefenin eleştirisini bir kenara koyup Aristoteles'in sağladığı katkıyı açığa çıkaralım. Öncelikle ruh ve physis'in

¹⁸ Aristoteles'in itirazını şöyle yorumlayabiliriz: Tecrübe bütün ruhların türdeş olmadıklarını göstermektedir. Canlı varlıkların türlerine göre ruh, ya bitkisel, ya duyusal ya da rasyoneldir. O halde evrenin ruhuyla özel ruhların özdeş olmadığı açıktır. Bu ise teoriye aykırıdır.

aynietinden hareketle ruh ve nihai maddenin kaynaştığını söylemek gerekir. Yaşamın özellikleri cansız maddeden ayrılmadıkça madde canlı olarak devam eder. Maddeye canlılık veren ruh, Aristoteles'te form olarak zuhur edecektir. Biz ilk felsefede önemli gördüğümüz maddi neden ile hareketi Aristoteles ile ilişkilendirmeye gayret ettik. Maddi ve hareket açısından fail nedenden sonra geriye ve ereksel neden kalıyor. Bu iki neden ileride ruhla birlikte ele alınacaktır. Aristoteles, ruhu öncekilerden farklı olarak biyolojik tarzda yeniden düzenlemiştir. Bu nedenle işe biyolojiden başlamak uygun olur.

3.1. Biyolojiden Teleolojiye

Öncelikle Aristoteles'in biyoloji biliminin kurucusu olduğunu kabul etmek gerekir. O, biyolojiye yönelik araştırmalarında canlı doğasını esas almıştır. Yoğun araştırmalar neticesinde *Hayvanlar Tarihi*, *Hayvanların Parçaları Hakkında*, *Hayvanların Hareketi*, *Hayvanların Kökeni* ve konumuzla doğrudan ilgili olan "*De Anima*" eserleri meydana gelmiştir. Aristoteles'e göre canlı doğa araştırma açısından değerli veriler ihtiva etmektedir (Çanışev, 1987: 116). Aristoteles, astronomi ile biyolojiyi mukayese ederek iki bilimin de kendilerine has cazibeleri olduğunu söyler (Çanışev, 1987: 116). Bu ikisi arasında bir ayırım yaparsak, astronominin konusu olan gök cisimleri duyudan uzakken, biyoloji alanı ise duyulara tam olarak açıktır. Bitkilerle hayvanlar hakkında bilgi sahibi olma olasılığı yüksektir ki, zira insan da onlarla aynı mekanda yaşamaktadır. Hatta akrabalık bağı içindedir diyebiliriz. Aristoteles'e göre doğa eserlerinin suni suretleri¹⁹ bize o kadar yakındırlar ki, onların asıllarını tefekkür etmekten bizi alıkoymaktadır (Çanışev, 1987: 117). Eğer bu yapay suretlerden geçemiyorsak bilim üretemeyiz. Diğer bir deyişle doğanın asıllarını anlamak ondaki tikellerin nedenlerini anlamak demektir. Bilgi teorisinin nedenler üzerine kurulduğunu hatırlarsak mevzu daha iyi anlaşılacaktır. Bundan hareketle doğa araştırmalarında oldukça dikkatli olmak zorundayız Çünkü doğanın her bir önemsiz parçalarına dek mühimdir. Bu yüzden gök cisimlerinden daha çok nedensel bağ içerisinde olan doğa ön plandadır. Fakat Aristoteles canlı varlıkların güzelliklerini

¹⁹ Doğa eserlerinin sunî suretleri ifadesi, tikelleri doğanın birer parçaları olarak görmeksizin olduğu gibi algılamak, onları önemsiz görmek ve her tikeli tek tek akıl süzgeçinden geçirmemek anlamında kullanılmıştır. Aristoteles'e göre bitkiden insana kadar uzanan her varlık doğa eseridir. Bunların her birisi ciddiye alınmalıdır.

maddede değil amaca uygun oluşlarında bulur (Çanışev, 1987: 118). Amaca uygun olmak aynı zamanda faaliyet göstermek anlamına gelir. Her canlı varlık çeşitli büyüme ve gelişme aşamalarından geçerek olgunluğa ulaşır ve kendinden sonra nesil bırakır. Bu süreçte belli başlı doğa kanunları gerçekleşir. Örneğin meşe palamudunun amacı iyi bir meşe ağacı olmaktır. Genel olarak Aristoteles'in düşünceleri doğrudur. Canlı varlıklar amaca uygun bir şekilde düzenlenmiştir. Söz konusu canlı varlıkların tüm parçalarıyla işlevleri doğa ile hem sürekli etkileşim kurar hem de her ferdin korunmasını sağlar. Ayrıca amaca yönelik atıflar Aristoteles tarafından biraz değiştirilmiş görünmekte ve bilimsel araştırmadan ziyade idealizme hizmet etmektedir (Çanışev, 1987: 118). Amaç ilkesinden hareketle evrendeki her şeyin hayatiyetine rasyonel temel sağlayan doğaüstü bir varlığın olduğu fikrine ulaşılır (Çanışev, 1987: 118). Böylece biyoloji teleolojiye, teleoloji ise teolojiye dönüşür. Teoloji konumuz açısından bizi pek ilgilendirmediğinden dolayı ondan detaylı bahsetmeyeceğiz. Fakat gaye felsefesinin son bulacağı nihai merhale de teolojidir. Bu nedenle onu en sona bırakacağız ve işi biyoloji üzerinden götüreceğiz. Önce ruhun biyolojik ve formel açıklamasından başlayıp sonra teolojiyle bitirmek istiyoruz.

3.2. Ruhun Biyolojik ve Formel Açıklaması

Tıpkı hocası Platon gibi Aristoteles de evreni tümüyle kapsayan felsefi bir sistem kurmaya çalışmıştır. Bu devasa sistemin her yapı taşı diğerleriyle sıkı ilişki içerisinde. Bu nedenle onun ruh anlayışı her ne kadar biyolojik açıdan ele alınsa da felsefesinin genel çizgisi unutulmamalıdır. Aristoteles, hocasının görüşlerine karşı eleştirel tavır takınsa da ön kabullerinde bazı ortak noktalar bulunmaktadır. O da Sokrates ve Platon gibi bilginin mümkün olduğu görüşünden yola çıkmıştır. Hatta form düşüncesi bakımından hocasından farklı olsa da sonuçta o da Platon'un mirasıdır. Her şeyin belli bir amaca yönelik olduğunu ileri süren teleolojik evren tasavvuru, Aristoteles'in Sokrates ve ile Platon ile kesiştiği noktadır. Aristoteles, öncelikle bir Platoncudur. Hocası Platon modern tabirle ifade edersek içedönük (mistik) bir şahsiyetti ve felsefesi de tecrübelerden vazgeçme eğilimindeydi. Daha önce açıkladığımız üzere Platon duyulara güvenmez ve onları mahkum etmişti. Platon'a göre duyu organları nihai gerçekliğe götürmez. Bilme melekesi olan ruh, duyuya başvurmaksızın gerçekliği görür ve matematik sayesinde idealar dünyasına

yükselebilirdi. Aristoteles'in genel tutumu ise gözleme dayalı olgulara yöneliktir (Cornford, 2019: 56). Demek ki tecrübe önem kazanmaktadır. İşte Aristoteles'in hayatının ikinci dönemi hocasının otoritesinden kurtulma çabasıdır. Aristoteles'in hocasına karşı çıkışının hareket noktası idealar dünyasının reddidir (Cornford, 2019: 57). Artık ideaların görünen şeylerden ayrı herhangi gerçek bir varoluşa sahip olabileceği görüşü kabul edilmez. Ayrıca Platon'un çok önem verdiği matematiksel kavramların nesnelere salt zihinsel soyutlamalar olmak zorundadır. Aristoteles, bu dünyanın insanıdır ve hocasının aksine öteki dünyadan bu dünyaya dönmeye çalışır. Ama İlk Öğretmen sağduyuya olan düşkünlüğüne rağmen Platon'dan tamamen vazgeçememiştir. Platon'un gibi onun düşüncesi de Sokrates'ten tevarüs edilen gaye fikri tarafından yönetiliyordu (Cornford, 2019: 58). Bu gaye fikri olayların gerçek sebeplerini başlangıçta değil amaçlarında arayacaktır. Bundan dolayı Aristoteles'in felsefesi de bir nihai nedenler felsefesi olarak kalmıştır. Aristoteles'in seleflerinden özgünlüğü Pythagoras ve Platon tarafından geliştirilen matematik bilimlerinin yanı sıra, mantık ve metafizikle birlikte doğa bilimlerini de araştırma konu etmesidir. Aristoteles'in düşüncesi ahlak ve biyolojiyle ilgili eserlerinde zirveye ulaşmıştır (Cornford, 2019: 58). Bunun sonucu ise bir nihai sebepler dizisi gibi olan hayvan ve insan yaşamının doğal bir tarzda ele alınmasıdır. Modern bir araştırmacı onun biyolojik eserlerinin en kalıcı değere sahip olduğunu düşünecektir. Şimdi Aristoteles'in form anlayışını ruh açısından değerlendireceğiz. Daha önce doğa eserlerine değinilmişti. Doğanın eserlerinin gerçekleştirmiş mükemmel modeli, yaşayan her varlığın özel formudur (Cornford, 2019: 60). Söz konusu bu formlar canlı doğanın düzeni içerisinde olup Platon'un matematik formlarına yakın gelmektedir. Ama Platon'da bu soyut imgelere karşılık geliyordu. Canlı türlerin bir çeşit mükemmellik olarak görülen bu formu, yaşamın itici gücü tarafından arzu edilen bir amaçtır (Cornford, 2019: 60). Konuya neden açısından bakıldığında biyoloji nihai nedenler dizisinden tamamen kurtulamayan bir doğa bilimi dalı olarak görünecektir. Örneğin bir aletin yapısı ve esas özellikleri, sadece o aletin yapılma amacı bilinirse anlaşılacaktır. Burada yapılma amacı nedenden ileri gelmektedir. Bundan hareketle yaşayan varlıkların organlarının da aynı mantıkla çalıştığı söylenebilir. Meselâ gözün yapısal görevi onun görme eylemi için var olduğunda yatmaktadır. Demek ki organizmanın bir bütün yaşamı önceden beri onu yönlendiren forma tabii olmuştur ve

bu organizmanın amaca yönelik gerçekleştirdiği faaliyeti, tabii olduğu formun sonucudur. Platon'a göre doğanın düzenini mükemmel bir modele göre şekillendiren tanrısal etmen vardı. Fakat Aristoteles bu düşünceden vazgeçmiştir. Zira o ideal forumların münferit varoluşunu reddeder (Cornford, 2019: 61) ve böylece Platon'un modelini ortadan kaldırmıştır. O zaman doğanın kendisinin bir ruhu, yani sureti var demekten başka yol yoktur. Diğer bir ifadeyle hiç bir zaman amaçsız iş yapmayan fakat bilinçli bir etmen de olmayan doğa resmiyle karşılaştıkayız. Weber de haklı olarak, tabiatın maksadına ulaşmak için en iyi vasıtaları seçen, son derece usta bir sanatkâr olduğunu ve bu gayenin doğada insiyak olarak şuarsuz bir şekilde bulunduğunu söyler (Weber, 1998: 71). Doğaya biyoloji açısından bakacak olursak doğan, büyüyen, kendi türünü koruyarak yeniden üreten her varlığın oluşumu, doğanın işleyiş mekanizmasına örnek teşkil eder. Şimdi biyolojinin teleolojik değerlendirmesini teolojiyle ilişkilendirmek kalıyor. Bahisten anlaşıldığı üzere Aristoteles hocasının değişmez hakikat olarak sunduğu idealarını gökten aşağıya indirmiş ve zaman ile duyu tecrübelerinin akışına tabii kılmıştır. Platoncu form fikri dışsal bir varoluşa sahip olduğu sürece eşyanın gerçek varoluşunu açıklamada yetersiz olacaktır. Böylece Platoncu form boş bir hipotez olmaktan öteye gidemez. Biyoloji bilimi her ne kadar özgün olsa da Platon'un gaye fikrinden esinlenmiştir. Yaşamın kendini gerçekleştirmeye doğru yaptığı hareket, istediğimiz iyiliklere doğru insan arzusunun hareketi gibidir. İncelemiş olduğumuz Aristotelesçi madde ve form kavramlarının en kullanışlı olduğu alan biyolojidir. Aristoteles, hocasının tanrısal yaratıcı hipotezini ortadan kaldırdığında, canlı varlıkların herhangi bir tanrıya ihtiyaç duymadan nihai gayelerini tamamlayabileceği söylenebilir. Fakat biyolojiden bütün fizik bilimlerine geçince Aristoteles Tanrı'dan feragat edemez (Cornford, 2019: 63). Bu Tanrı tam olarak gayenin mutlak amacıdır diyebiliriz. Bu fikir Aristoteles'te son derece önemlidir ki, ona doğadaki bütün hareket ve değişimi açıklamak için başvuracaktır. Aristoteles'i böylece özetledikten sonra selefleriyle kıyaslamak ve sonra ruh-beden öğretisini inşa ettiği madde-form anlayışına girişmek isabetli olur. Açıklamaya çalıştığımız Aristoteles'in gaye felsefesi nihayetinde Anaksagoras'ın aynı işleve sahip olan nousuyla sona ermiş gibi görünmektedir. Daha önce Sokrates Anaksagoras'ın bu fikrinden şikayet ediyordu ve insanlığı en iyiye götürecekti ilahi bir akıl istiyordu. Platon'un mistik tutumu bu talebi karşılıyordu. Fakat Aristo'nun tanrısı

ne dünyayı düzenler ne de iyi bir amaç uğruna çalışır. O, mutlak gayenin bizzat kendisidir. Dünyaya ilişkisi uzaydaki hareketi meydana getirmekle sınırlıdır. Evrenin nihai gayesi olan Tanrı'nın bu konumunu biraz açıklayalım. Zira bu son söylediklerimiz biraz çelişki doğurabilir. Evrene hareket açısından baktığımızda Tanrı'nın evren üzerindeki fiilinden bahsetmek gerekiyor. Burada Aristoteles'in Tanrı'sının evren küresine, yani en dış küre olan sabit yıldızlar küresine verdiğği ilk hareketi, fiziksel bir hareket olarak anlamamızın doğru olmayacağı açıktır. Çünkü Tanrı fiziksel bir varlık olmadığı gibi fiziksel olarak evrende de değildir (Arslan, 2007: 205). O halde bu ilk hareketin mekanik bir hareket olması düşünülemez. Bundan dolayı Tanrı'nın evrenin "fail nedeni" olarak onun üzerinde bir etkide bulunması kabul edilemez. Ancak Tanrı evrenin "ereksel bir nedeni" olarak görülebilir. Aristo'nun Tanrı'sı bütün varlıkların mutlak gayesi olması hasebiyle bir aşk ve sevginin konusu olarak mekanik olmayan bir hareketle alemleri hareket ettirmiştir (Aristoteles, 1976: 309).

Şimdi Aristoteles'in madde-form öğretisini değerlendirmek istiyoruz. Zira sonuçta Aristo kendine has felsefi sistem inşa ederek seleflerinden ayrılmıştır. İşte bu ayrılmanın en önemli noktasının madde-form öğretisi olduğunu düşünüyoruz. Aristoteles, *Metafizik*'in 8. kitabında daima sormuş olduğu "Varlık nedir" sorusunun aslında "Töz nedir" sorusu olduğunu söylüyordu (Aristoteles, 1976: 188). Bu bakımdan töz aynı zamanda varlık olarak varlık olduğundan, töze dair araştırmalar varlık olarak varlığa ait araştırmalar olacaktır. Aristo önce bir prensip araştırmasına girer. O, felsefeyi ilimlerin ilki, varlık olarak varlığın, ilk sebeplerin ilmi olarak gördüğü için (Aristoteles, 1976: 119) bu ilk sebep ve prensiplerin neler olduğu hususu üzerinde durur. Daha önce Platon, mutlak varlıklar olarak ideaları düşünüyordu, fakat Aristo bunların duyulur alemde hiçbir gerçekliğe sahip olmadıklarını, oluşun hareketle dolu olmasına karşın onların hareketsiz olduklarını, bu yüzden onların duyulur varlıklar için hareket ve değişimin nedeni olamayacağını belirtir (Aristoteles, 1976: 88). Daha önce incelediğimiz bazı filozoflar, meselâ Herekleitos tabiattaki oluşun sebebi olarak zıtları kabul etmişti. Oluş zıtlıklar açısından açıklandığında zıtların bir prensibi olamayacağı bellidir. Aristo da bunu fark etmiş ve gerekçe olarak zıtlar arasında öncelik ve çıkış münasebeti bulunmasını, zıtların töz değil sıfat olmalarını, tözün zıddının olmayışını, zıtların birbirlerine tesir edemeyişlerini, bunlara karşılık

prensiplerin ezeli oluşlarını göstermiştir (Bolay, 2019: 53). Bundan dolayı zıtların, üzerinde vuku bulacağı bir üçüncü şey, hiçbir zıtlarla karışmayan dayanak lazım ki, işte bu Aristo'ya göre zıt terimlerin kendinde yer ettiği maddedir (Bolay, 2019: 53). O halde oluşun ilk şartı madde ve iki zıt terimdir. Yani her oluşta bu üç unsur olmalıdır. Aristo'nun düşüncesinde bu zıttan birisi oluşa, diğeri de yokluğa (var olmayan) tekabül eder; bunlardan birisi maddede gerçekleşen form'dur, öteki ise form'dan mahrumiyettir (Bolay, 2019: 53). Şunu da yanlış anlamamalıyız ki, Aristoteles'e göre madde ile form çelişik olarak birbirine zıt değildirler ve bu sadece oluş prensibidir. Demek ki zıtlıklar arasında müşterek olan töz maddedir ve maddenin özelliği ise üzerinden zıt vasıflar gelip geçtiği halde aynı kalmak, kendisi o vasıflar gibi arızı olmamaktır (Bolay, 2019: 53). İşte bu oluşun kendi içindeki prensibidir. Bu söylediklerimizden anlaşıldığı üzere Aristo dört unsurun (su, toprak, havva, ateş) hiçbirine öncülük vermemektedir. Aristoteles için madde belirsiz olduğu için varlığı yakındır hatta bazı bakımlardan tözdür (Bolay, 2019: 53). Maddenin karşıtı, var olmayan ise yokluktur. Burada maddenin belirsiz olması onun kuvve halinde bir varlık olduğu anlamına gelmektedir (Bolay, 2019: 54) ve bu aynı zamanda maddenin ezeliyeti demektir. Aristoteles'e göre madde belirsiz kuvve halindeki bir varlık (Aristoteles, 1976: 246) olması sebebiyle varlığın meydana gelişinde bir imkandır ve oluşun zaruri şartıdır. Şimdi maddeyi açıkladıktan sonra biraz formdan bahsedelim. Madde formun tohumudur. Bunu şöyle izah edebilirsiniz: Bir kitabın maddesi kağıttır, kağıt ise güç halinde bir kitaptır. Yapılan kitap da kağıtta gerçekleşen bir form'dur. Bunu amaç açısından ifade edersek, form maddenin yöneldiği gaye olacaktır. Yani form maddenin olgunluğunu tamamlayıcıdır. Demek ki form varoluşun ilk şartı ve prensibidir. Formun prensip olmasının temel nedeni, maddenin pasif olup bir etkene ihtiyaç duymasından ileri gelmektedir (Bolay, 2019: 55). Şimdi Aristoteles'in madde ile formu nasıl ilişkelendirdiğine bir bakalım. Oluş için kuvve halindeki maddede formun gerçekleşmesi için bir geçiş gereklidir. Bu geçişi yani formun maddede gerçekleşmesini temin edecek olan şey, maddedeki mevcut arzudur. Forma olan bu arzuyu Aristoteles, dişinin erkeği, çirkinin güzeli arzu etmesine benzetir (Aristoteles, 1976: 224). Böylece Aristo maddeye arzu yüklemekle ona metafizik bir güç atfetmektedir. Zaten bu bölümün başlangıcında da maddenin metafiziksel bir unsur olduğunu ifade etmiştik. Aslında madde ve form tabiatta birbirinden ayrılmazlar. Aristo,

bu ayrımın sadece mantıki olduğunu söyler (Aristoteles, 1976: 224). Yani realitede bunlar esas olarak prensip oldukları için ancak zihnen ayrılabilirler. Böylece Aristoteles hem zıtlıklardan hem de Platon'un çıkmazlarından kurtulmak için madde ile formu kesin bir şekilde ayırmamakta ve oluşu bu ikisi üzerinden açıklamaktadır. Onun felsefesinin temel tutumu olan bu madde-form öğretisi, ruh ve bedene de uygulanmıştır. Şimdi konumuz açısından doğrudan ilgilendiren ruh anlayışına geçmek istiyoruz.

3.3. Aristoteles'in Ruh Anlayışı ve Ruhun Tanımı

Aristoteles'ten önce Platon ruhun doğası, ruhla beden ilişkisi ve ruhun kaderi gibi konuları tartışmıştı. Onun ruh hakkındaki temel görüşü, ruhun maddeden ayrı bir töz olduğu kanaatiydi. Ruhun bedene girişi de gökten bir düşüş olup ancak buna hiçbir neden gösterememişti. Ayrıca ruhun bedenden farklı olarak ölümsüz olduğunu kanıtlamak üzere bedenin çeşitli parçalardan meydana gelen bileşik bir varlık olmasına ve bu parçaların dağılması sonucu ortadan kalkmasının mümkün olmasına karşılık ruhun basit bir şey olduğu ve basit bir şeyin ortadan kalkmasının imkansız olduğunu düşünüyordu (Arslan, 2007: 374). Platon'un ruhun ölümsüz olduğuna inandığı kesindir. Ama ölümsüzlüğün mahiyeti, şartları, idealar âlemindeki hayatın nasıl bir hayat olacağı konusunda öğretisi hiç de herhangi bir kesinlik taşımamaktadır. Bu nedenle Aristoteles hocasından farklı olarak ruh kuramı geliştirmek suretiyle Platon'da görülen ruh-beden problemini ortadan kaldırmaya gayret eder. Böylece madde-form öğretisini ruha uygulayarak ruh ile bedeni birleştirmiştir. Bundan ruh ve beden birbirine bağımlı unsurlar olduğu sonucu çıkacaktır. Bu başlık altında Aristoteles'in ruh öğretisini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

Ruh Üzerine (Peri Psukhes de Anima) Aristoteles'in önemli eserlerinden biridir ve klasik psikolojinin temelidir. Aristoteles, ruhun incelenmesinin doğa bilimlerinde yatan gerçeği ifşa edeceğini vurgular. Bu nedenle ona göre ruhun incelenmesi doğa bilimleri için katkıda bulunmak demektir (Aristoteles, 1976: 371). Çünkü ruh hayvanlara ait ilke ki, insan da ruh bakımından bir tür hayvan olur. Bu noktadan hareketle ruhun mahiyeti ve tözü açıklanacaktır. Ruhla ilgili sorunları ortaya koyarken, Aristoteles yöntem üzerinde duruyor. Ruh, töz ve öz açısından ele alınmalıdır. Bu durumda nesnesi bilime konu olabilecek her türlü bilimin tözünü bilmek için yöntem

gereklidir ki, öz sorununu çözmek için de bu geçerlidir. Ruhun muhtevasını çözümlenmede her zaman için kullanılabilir bir yöntem bulunmamaktadır. Nesnelere ilgili bilgi edinme yöntemleri, ruh hakkında güvenli bilgi vermeyeceklerdir. Şimdi bu araştırmada hangi verilerden hareket edilmelidir? Ruhun töz bakımından belirlerken birtakım zorluklar çıkmaktadır. Önce ruh, nitelik, nicelik, bilkuvve veya *entelekheia* mıdır sorusu cevaplandırılmalıdır, sonra ruhun bölünebilir veya bölünemezliği (maddeden ayrılabilmesi mümkün müdür) sorunu gelir. Eğer ruh cins ve tür açısından bölünebilir bir şeyse hayvan ve insanda farklı olabilir mi? Bundan başka ruhun bütünü mü ya da bölümlerini mi incelemek gerekir? Aristoteles, burada ruhun parçaları ile fonksiyonlarının nasıl ele alınacağını tartışır. Örneğin, duyma fiiliyle mi veya duyma yetisiyle mi başlanması gerekiyor? Eğer fonksiyonlardan başlayacaksak, onların karşıtlarına mı öncelik vermeliyiz? Örneğin, duyulurun duyma yetisinden önce mi gelmesi gerekiyor. Eğer ruhu töz bakımından niteliksel şekilde incelersek, ona ait fonksiyonlar bizi öze götürecek görünüyor. Diğer bir ifadeyle, bir tözün niteliklerini ortaya koyabiliyorsak, tözün tanımını yapabiliriz ki, zira yaptığımız kanıtlamaların ilkesi özdür (Aristoteles, 1976: 372). Bundan sonra ruhun halleri veya duygulanımları konusuna geçebiliriz ki, burada da bir güçlük ortaya çıkmaktadır. Bunların (duygulanımlar) tümü ruhu olan varlıkta ortak mıdır yoksa sadece ruha özgü olan şeyler midir? Bu noktadan Aristoteles'in ruh ve beden öğretisi başlayacaktır. Ruh, beden olmaksızın etkilenebilir ve duygulanım (öfkelenmek, cesaret göstermek gibi) gerçekleştirilemez. Bununla birlikte salt ruha özgü olan düşünmedir. Ama düşünme de bir imgelemeden ibaret etkinlik ise, o zaman imgeleme ile bedenden bağımsız olamaz (Aristoteles, 1976: 373). Demek ki, şimdilik ruhun kendine mahsus niteliği yoksa ruh bedenden ayrı olmayacaktır. Ayrıca ruhun cesaret, merhamet, korku, sevinç gibi halleri bedenle birlikte verilmiştir. Bu durumun açık kanıtı şöyle: Söz konusu her duygulanımları, nedeni olmasa bile duyabiliriz ki, zira bunlar maddeye girmiş biçimlerdir. Başka bir deyişle, form maddenin gerçekleşmiş halidir. Böylece Aristoteles, ruhun incelenmesini fiziğin konusu yapar (Aristoteles, 1976: 374). Aristoteles bunu yaparken, ruhun incelenmesi hususunda fizikçi ve diyalektikçinin yapacağı araştırmanın alanını belirler. Madde (beden kast ediliyor) tanımlanırken onun doğal niteliği fizikçiye, biçim ve özün açıklanması ise diyalektikçiye tabi kılınır. Çünkü öz nesnenin biçimidir. Özetle söylersek, eğer maddeden söz ediyorsak onun

formu olmak zorunda ki, çünkü maddeyi bize özsel anlamda izah eden formdur. Bundan sonra Aristoteles, kendinden önceki filozofların ruh hakkındaki düşüncelerini ortaya koyarak eleştirir. Ruh açıklamalarını yaparken onların kozmolojiyle ilgili görüşlerini göz önünde bulundurur. Ruh, önceki betimlemelerden hareketle açıklandığında, ona temel iki nitelik yüklendiğini görür Aristoteles. Bunlar, “hareket” ve “duyumlama”dır. Ruh üstün hareket ettirici olarak kabul edenler, onun hareketli olduğuna inanmışlar ki, Demokritos bunlardan önde gelendir (Aristoteles, 1976: 375). Yani hareketli olmayan bir şeyin başkalarını hareket ettirmesi düşünülemez ki, ruh da sürekli hareketli olan atomlardan ibarettir. Bu atomlar hareketli olduğundan dolayı ruhla özdeşdir. Çünkü atom biçiminde olan ruh, her şeyin içine girebilir ve hareket ettirebilir. Ama Aristoteles’in Demokritos’a getirdiği eleştiri, onun ruh ile zekayı özdeşleştirmesidir. Zira Demokritos, zekaya hakikatı bilmeye yönelik yeti olarak bakmamıştır. Diğer bir deyişle akıl, zeka denilen yeti, atomlardan oluşmuş evrensel hareketi meydana getiren ruha yutulmuştur. Aristoteles’e göre Anaksagoras biraz farklı yaklaşım seyretmektedir. Anaksagoras’tan önce yaşayan düşünürler evreni izah etmede aynı tarzı benimsemişlerdir. Bunların zihinlerinde dünyanın maddî yapıdaki ilkelerine ağırlık verilmiştir. Yani her şey bir şeyden meydana gelir de oluş ve yok oluş sonucunda ilk meydana geldiği ilkeye döner. Ama insanlar zamanla yavaş yavaş evren konusunda daha derin araştırmaya başlamışlar ki, önceki unsura dayalı tasvirler artık yetersiz olmuştur. Evren temel dört unsurun karışımı ile değişiminden oluşmuşsa, artık onun arka planı, nedeni sorgulanmıştır. İşte Anaksagoras’ın önemi burada tecelli etmektedir. Evrensel akıl (nous) diyebileceğimiz ilke, güzelliğin ve şeylerin hareketinin kendisinden çıktığı nedendir (Aristoteles, 1996: 10 95). Ama Anaksagoras başka yerde akli bütün hayvanlara yükleyerek ruhla özdeşleştirmiştir. Oysa dikkatli akıl yürütme olarak anlaşılan zeka, ne hayvanlara ne de tüm insanlara aittir (Aristoteles, 1976: 376). Anaksagoras’ın ruh ile zeka özdeşliği, bilgi ve hareketi aynı ilkeye dayandırmasından kaynaklanmaktadır. Bu ilke de akıldır. Ayrıca Anaksagoras’a göre zeka etkilenmez ve başka hiçbir şeyle ortak işi yoktur. Fakat zekanın durumu böyle ise, o nasıl ve hangi nedenle bilecektir sorusunu Anaksagoras cevaplayamamıştır. Aristoteles, ruh hakkında kendinden önce ileri sürülen tüm fikrî birikimi eleştirdikten sonra ruhun hareketsiz ilke olduğunu savunur. Gerçekten hareket ettirici ilke, hareketsiz veya hareket ettirilmemiş olmak zorundadır. Her hareket iki

nitelikte gerçekleşir: Kendiliğinden dolayı hareketli ya da başka bir şeyden dolayı. Öyleyse ruh kendi başına mı hareket eder veya salt harekete ilişkin midir diye sormak gerekir (Aristoteles, 1976: 379). Aristoteles hareketi yer değiştirme, değişme, küçülme, büyüme olmak üzere dörde ayırıyor. Ruh, mahiyeti itibarıyla bunların birine, birkaçına veya hepsine sahip olmalıdır. Peki, fiilen öyle midir? Hayır, öyle değildir. Zira ruh ilineksel olarak hareket etmezse doğal hareket edecektir ki, bu hareketin gerçekleşeceği yeri gerektirecektir. Eğer ruhun özü bizzat hareket etmek ise, onun hareketi ilineksel değildir. Ruhun hareket etmesi aslında onun tabi olduğu öznenin hareket etmesidir. Ayrıca bedende ruhun yerleştiği yer yoktur. Eğer ruhun kendi başına hareket ettiği doğruysa, onun doğal bir yeri olmalıdır (Aristoteles, 1976: 380). Ama sadece onların ait oldukları cisim doğal yere sahiptir. Diğer bir ifadeyle, ruhun doğal olarak hareketli olduğunu kabul edersek, başka neden tarafından hareket ettirilmiş olacak ki, böyle olunca da kendiliğinden doğal olarak hareket edebilecektir. Ne yazık ki durum bunu hiç kanıtlayamıyor. Şimdi beden ruh sayesinde hareket ettiği açıkça ortaya çıktı ve kendisinin de öyle hareket ettiği mantıksal olarak akla uygun düşer. Eğer bu doğru bir akıl yürütme ise, tersini, bedeni kımıldatan hareketin, ruhu kımıldatan hareket olduğunu hemen söyleyebiliriz. Oysa beden yer değiştirerek hareket ettiğinden dolayı, ruhun da parçaları veya bütünüyle yer değiştirmesi icap eder. Bu onun bedenden ayrılması ya da ona geri dönmesini imkânlı kılar ve böylece ölü varlıkların tekrar dirilmesi mümkün olurdu. Şayet bu mümkün olduğu takdirde, ruh bedenden bağımsız olacak ve onun özel hayatı da olacaktır. Aristoteles, beden öldükten sonra dirileceğini asla kabul etmez. Bu tamamen kutsal referansın alanıdır. Aristoteles, daha sonra hareketsiz ruh öğretisini dairesel hareket eden gök kürelerine de uygulamaktadır. Ama bu nokta bizi pek ilgilendirmez. Kendiliğinden hareket eden ruh kuramı böylece çürütülmüş oldu. Özetle ruh, bedenle daima birlikte olan ve hayatıyeti beden yaşadığı sürece devam eden tözdür; ruh etkileyici, beden ise etkilenendir. Ruh, bedeni hareket ettiren ve kendisi hareket etmeyen neden olarak açıkladıktan sonra, nedenin metafiziksel anlamına bir bakalım. Metafiziğe baktığımızda ezeli-ebedi ilk hareket ettiricinin zorunluluğu söz konusudur. Aristoteles'e göre iki tür töz vardır: 1. töz duyusaldır; Duyusal töz kendi arasında ebedi-ezeli töz ve yok oluşa tabi töz olarak ikiye ayrılır. Sonuncusu bitkiler ve hayvanları kapsar. İkinci töz, hareketsizdir. Duyusal ilk iki töz, fiziğin konusudur. Çünkü hareket içerirler. Hareketsiz töz diğer

tözlerle hiçbir ortak ilkeye sahip olmadığından farklı bilimin konusudur (Aristoteles, 1996: 485). Aristoteles burada metafiziği kast ediyor. Bu töz, hareketi konu edinen, fakat kendisi hareketsiz tözdür. Zira hareketin varlığa gelmiş olması veya varlıktan kesilmiş olması imkansızdır ki, çünkü onun her zaman için var olmuş olması zorunludur. Aynı durum zaman için de geçerlidir (Aristoteles, 1996: 498). Diğer bir ifadeyle, hareket ve zaman sürekli olmak zorundadır. Sonra sözünü ettiğimiz ilk hareket ettirici, töz bakımından kuvve değildir. Onun tözünün ilkesi fiildir ve madde dışıdır. Maddeden bağımsız olduğundan dolayı hareketsizdir. Böylece Aristoteles fenomenler dünyasından numenler dünyasına geçmektedir. Şimdi metafizikteki ilk hareket ettirici ile bedeni hareket ettiren ruhun halini karşılaştırarak bu bölümü bitireceğiz. Anlaşıldığı üzere ruh, bedene ait varlıktır ve bu aidiyetinden ötürü bedeni harekete geçirir. Oysa metafiziksel ilk hareket ettirici öyle gözüküyor. O, evrendeki tüm maddesel hareketin temel ilkesidir ve tözü itibarıyla fiildir. Ruhla yalnız beden hareketini açıklayabiliriz. Ruhun bedenden bağımsız özel tözü yoktur. Ruh, fiziksel hareketin ilkesidir. Bu paragraf boyunca *De Anima*'nın birinci kitabını özetlemiş olduk.

Şimdi *De Anima*'nın ikinci kitabını oluşturan ve ruhun tanımını veren kısma geçelim. Ruh töz bakımından ele alacaksak, tözün ilk anlamı maddedir; ikinci anlamda biçimdir; üçüncü anlamda ise madde ve biçimin bileşimi, sentezidir (Aristoteles, 1976: 394). Cisim sadece bir cisim değil, belli bir türden cisim olduğuna göre ruh, cisim olamaz (Arslan, 2007: 213). Mevcut cismin kendisi salt maddedir. Burada madde imkan mesabesindeyken, biçim *entelekheia*'dır. Konuyu daha net açacak olursak, maddenin kendi başına hiçbir değeri yoktur; maddeye form vererek yaşatan ve özsel nitelik kazandıran *entelekheia* olacaktır. Aristoteles'in tavrıyla ruh, "bilkuvve hayata sahip olan doğal bir cismin *entelekheia*'sıdır. Organlara sahip olabilen cisim böyledir" (Aristoteles, 1976: 395). Aristoteles'in bu ifadelerinden beden ruha özdeş olmadığını çıkarabiliriz. Ruh, bilkuvve canlı cismin biçimidir.

3.3.1. *Energeia* ve *Entelekheia* Ayrımı

Ruhun tanımını yaptıktan sonra "*energeia*" ve "*entelekheia*" kavramlarından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Daha önce metafizikteki ilk neden ilkesini incelediğimizde fiilin kuvveden evvel olduğunu görmüştük. Bu mantık aynısıyla ruha

da uygulanmıştır. Ruh, salt fiil olma özelliğiyle kuvveden öncedir. Zira kuvve olabilecek her şey maddeyi gerektirir. Oysa ruh madde değildir. Ruh, potansiyel olabilecek tüm canlı cismin biçimsel temel ilkesidir, ilk hareket ettirici ise gök cisimlerinin hareketlerinin zorunlu ilkesidir. *Entelekheia* denilen şey, mevcut olan ama kullanılmayan bir eylem gibidir. Diğer kavram *energeia* ise hem mevcut hem de o anda kullanılan, uygulananıdır. İnsan uyuduğunda görme fiili *entelekheia* olarak vardır ama fiil olarak yapılmıyor ve uyandığına görme fiilinin işletilmesi *energeia* olarak başlayacaktır. Şimdi Aristoteles'in *entelekheia* olarak fiille *energeia* olarak fiil arasında yaptığı ayrımı biraz daha açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Aristoteles'te kuvvenin güç, gizil güç, yeti, kapasite, kabiliyet anlamlarına geldiğini biliyoruz (Aristoteles, 1976: 394). Kuvve, bu özelliğiyle maddeye özdeşir ve fiile karşıttır. Öte yarıdan Aristoteles fiil için iki kavram kullanır: *Energeia* veya *entelekheia*. Bunlardan birincisi fiil, faaliyet, faaliyet haline geçme anlamlarına gelir. O bir şeyin, bir kuvvenin fiil haline çıkışıdır; fiil, maddeye gerçeklik kazandırır ve onun belirsizliğine belirginlik getirir. Ancak bir kuvvenin fiil haline geçmesi birkaç derece içerir. İşte bunlardan ikisi *energeia* ve *entelekheia*'dır. Sahip olunan, ancak kullanılmayan, işletilmeyen bilimin bilgisizliğe olan durumu bir *entelekheia* olarak fiilin kuvveye olan durumudur. Öte yandan sahip olunan, ancak öte yandan buna bağlı olarak aynı zamanda uygulama, çalışma durumunda olan fiilin kuvveye olan durumu, onun *energeia* olarak kuvveye olan durumudur.

3.4. Ruh ve Beden İlişkisi

Anlaşıldığı üzere Aristoteles ruhu *energeia* olarak değil de *entelekheia* olarak tanımlamaktadır. Bunun temel nedeni ise ruhun bilinçli işlemlerinden ve uygulamasından bağımsız olarak -çünkü bu işlemler ikinci ve daha yüksek düzeyde bir fiil teşkil edeceklerdir- bedeni hayat haline geçirmesini ön plana alması görünmektedir (Arslan, 2007: 214). Madde ve form öğretisine göre beden madde, form ise canlı varlığın ruhu olmaktadır. Ruh ve beden ilişkisine gelince, ruhun bedenden ayrı olamayacağı açıktır. Ruh, hayatiyetini ancak bedende gerçekleştirir. O halde ruhun, Platon'un ileri sürdüğü gibi, bedenden önce veya sonra herhangi varlığı olamaz. Nasıl ki, göz patladığı veya balta paslandığında onlarda artık görme veya kesmeden bahsedilmesi mümkün değilse beden çözüldüğü veya ortadan kalktığında ruhun

varlığını devam ettirmesi düşünülemez (Arslan, 2007: 214). Ruhun bedenle birleşmesi genel olarak formun madde ile birleşmesi gibidir. Bedenin formu olan ruh, aynı zamanda onun nihai ereği de olacaktır. Şimdi maddeye bakalım. Zira maddede cisimleşen formlar özel bir maddede gerçekleştirmeleri gerekir ve formları bilmek için bu maddelerin kendilerini de bilmek icap eder.

Görüldüğü üzere Aristoteles bir tözler ikiliğini kabul etmez. Ruh ve beden iki ayrı töz değildir. Aksine aynı bir tözün 'ayrılmaz' öğeleridir. Fakat Ross'un dediği gibi bu 'ayrılmaz' üzerinde biraz durmak gerekir (Ross, 1993: 210). Ruh, töz olma bakımından etkinliktir. Ama bu etkinlik maddeye yani bedene ait olduğundan dolayı madde dışı olamaz. Ruh, maddenin etkinliğini gerçekleştiren formdur ve ruhla form özdeşdir. Genel olarak form ve madde gibi ruh ve beden de bir anlamda birbirinden 'ayrılabilir' şeylerdir. Çünkü bir canlı varlık oluşturmak için şimdi bir ruhla birlikte bulunan madde, bu birlikten önce vardı ve ondan sonra da var olacaktır. Sözkonusu maddenin kendisinden ayrılmaz olduğu şey bu form değil, genel olarak formdur (Ross, 1993: 210). Aynı şekilde herhangi bir form, herhangi bir özel maddeden bağımsız olarak var olabilir. Çünkü Aristoteles'in görüşüne göre bir türün bütün üyelerinde cisimleşen tek bir formdur ve bu form, hepsinden olmasa da bu türün herhangi bir üyesinden bağımsız olarak var olabilir. O halde onun, yani ruhun var olabilmek için bu özel maddeye değil, bu tür maddeye ihtiyacı vardır. Onun belli bir kimyasal yapıya ve belli bir şekle sahip olan bedene ihtiyacı vardır ve başka bir tür bedende cisimleşerek var olamaz (Ross, 1993: 210). İnsan ruhlarının hayvan bedenlerine göçtüğünden söz etmek, marangozun sanatının yontma kalemi yerine flütte cisimleşebileceğini düşünmek demektir (Aristoteles, 1976: 384). Böylece ruhun başka bedene göç ettiğini savunan eski düşünceler reddedilmiş oluyor. Ruh ve beden ilişkisi hakkındaki bu genel kuramdan Aristoteles'in bedeninin kendisi için diğer fiziksel şeylerle aynı düzeyde dış dünyanın bir parçası olacağı saf bir tinsel töz olarak tasarlanan ben kavramı üzerinde ısrar etmeyeceği sonucunu çıkarabiliriz. Aristoteles için daha ziyade ruh ve beden, bir birlik oluşturur ve bu birlik, devam ettiği sürece tamdır. Ruh ve beden, onun ancak felsefi bir gözün ayırt edebileceği iki görünüşünden başka bir şey değildir. Ruhun varlığını ilk kesin bilgi, maddenin varlığını ise daha sonraki bir çıkarsama olduğunu ileri süren Descartes'ın kuramı gibi bir kuram Aristoteles'e saçma gelecekti (Ross, 1993: 211). Beden ve ruh gibi benin bütünü,

sorgulanması gerekmeyen verili bir şeydir. Ancak fiziksel dünyada öyledir. Aristoteles'in kullandığı dil bazen onun bir idealist olduğunu düşündürebilir, ancak aslında o, daha çok naif bir realist olarak adlandırılmalıdır. Onun idealist olduğunu düşündüren şey, düşünceyi nesnesine özdeş bir şey olarak ortaya koymasındır (Aristoteles, 1976: 435).

3.4.1. Ruh ve Türleri

Buraya kadar getirmiş olduğumuz izahattan ruhun hayatın ilkesi olduğu ve bedenden bedene dolaşan bir seyyah olmadığı belli oldu. Her bedenin özel formu olan ruh anlayışı Aristoteles nazarında saçmadır. Aristoya göre ruhla beden arasında tam bir ahenk vardır. Aristo ahengi iki anlamda kullanır: Birinci hareket ve hale sahip olan büyüklüklerin uyumu; ikinci anlamda uyum karışmış şeylerin oranıdır (Aristoteles, 1976: 384). Fakat ahenk kendi başına ruh değildir. Çünkü farklı ruhlarla onların farklı oranları vardır. Aristoteles'e göre en doğrusu tüm bedene paylaştırılan pek çok ruh var, öte yandan bedenin her bölümünün farklı oranlarda karışmış öğelerden birleşen bir uyum var ki, o da bir ruhtur. Böylece ahenkte öncelik ruha verilmiştir. Burada ahenkten öğelerin karışımını düzenleyen münasebet kastedilmektedir. Ruh ve bedenin ahengi, ruh-beden münasebetini izaha yeterli görülmemektedir. Bir de ruhun birliği meselesi vardır. Eğer ruhun birliği olmayıp bölünebilseydi beden tek başına ahengi sağlayamayacaktı. Ruhtaki birlik dinamik bir mahiyete sahip ve canlı varlığı karakterize eden şey kendinde bulunan beslenme, büyüme ve zayıflama gücüdür. Böyle bir niteliğe diğer cansız varlıklar sahip değildir. Bu özelliklerden hareketle Aristoteles'in ruh öğretisi başlayacaktır. Beden veya canlı madde için söz konusu ruh ise, önce onun türleri açıklanmalıdır. Buna dayanarak ruhun üç türü varsayılmaktadır. Bu ruh türlerine Aristocu bakışla kısaca değineceğiz. Aristoteles'e göre ruh hayatı, nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç basamaktan oluşmaktadır.

3.4.1.1. Nebatî Ruh

Nebatî (Bitkisel) ruh, ruhun en aşağı basamağında bulunmaktadır. Bu türden ruh bütün bitki, hayvan ve insanlarda müşterek şekilde vardır. Sadece bitki ruhun bu türüne müstakil olarak sahip bulunmaktadır. Bu ruh bitkilerde en alt seviyede bulunmakla birlikte en üst seviyede bulunan diğer iki ruhta da var olabilme özelliğine sahiptir. Ama en alt seviyede olan bitkisel ruh sadece kendisiyle sınırlıdır. Bu ruh

beslenir, büyür ve neslini devam ettirir. Bitkisel ruh, tüm canlı varlığa aittir. Bu ruh sayesinde canlılarda büyüme ve değişme, fizyolojik değişiklikler meydana gelmektedir ki, bunların temel ilkesi bitkisel ruhtur. Ruhun bu derecesine sahip olmayan hiç bir varlık duyumsallığa da sahip değildir (Aristoteles, 1976: 402). Aristoteles'e göre yaşamın temel ilkesi duyumsallıktır. Bitkisel ruha sahip olmayan "canlı" olamaz.

3.4.1.2. Hayvanî Ruh

Hayvanî ruh ise bitkisel ruhun bir üst seviyesidir. Bu ruh hayvan ve insanlarda müşterek bulunmaktadır. Hayvanları bir gaye doğrultusunda hareket etmesini sağlayan istek ve iştaktır. Hayvandaki bu istek, hazza yaklaşma ve acıdan kaçma şeklinde ortaya çıkar. Aristoteles'e göre hayvanî ruhun kaynağı duyumlamalardır. Duyumlama yetisi hayvanlarda hareketi meydana getirir ve bu hareket istek amaçlı yapılıdır. Ama yer değiştirmeyen ve hareket etmeyen varlıklar duyumlama yetisine sahip olduğundan dolayı hayvan olabilirler. Farklı duyumlamalar arasında bütün hayvana ait bir yeti vardır ki, bu yeti dokunmadır. Dokunma yetisi var olmadan diğer duyuların varlığından bahsedilemez. Dokunma duyusuna sahip olan hayvan doğal olarak isteğe de sahiptir. Dokunma duyusu hayvanların bir şeye, özellikle besine isteyerek temas etmesidir. Zira besin duyulur malzemelerden ibarettir. Besleyici ruh olmadan duyumlama yoktur. Nitekim bitkilerde duyumlama yetisi olmasa bile besleyici yeti vardır. Ayrıca dokunmasız hiç bir duyu yoktur. Oysa diğer duyular olmasa da dokunma vardır. Örneğin, birçok hayvan türü görebilme, duyabilme ve işitebilme yetilerine sahip olmadıkları halde dokunma yetisine sahip olabilirler. Üstelik bazıları kımıldama yetisine sahipken diğerleri sahip değildir. Nihayet bazı hayvanlar akıl yürütme ve düşünme yetisine sahiptir. Ama bunların tümü akıl yürütmeye sahip değildir. Bazılarının imgeleme gücü yoktur, diğerleri sadece onunla yaşar yani akıl yürütemez. Kuramsal zekaya gelince onun durumu başka bir sorundur (Aristoteles, 1976: 399- 401). Hayvanî ruhta bulunan her türlü izlenim kaynağı da duyumdur. Hayvanî ruh, tek tek duyumlarda verilmiş olan izlenimleri genel bir algı olarak birleştirir (Gökberk, 2010: 78). Aristoteles'e göre hareket eden hayvanda aynı zamanda etrafındaki nesnelere algılama gücü vardır. Bu algılama kimi hayvanlarda gözle, kimi hayvanlarda etkilenme türünde duyumsal bir algılamadır. Bitkilerle

hayvanları ayıran esas özellik, hayvanlarda bitkilere nazaran algılama gücünün olmasıdır. Bunun nedeni bitkilerin içten bir birlikten yoksun olmasından, buna karşılık hayvanın ve insanın merkezî bir organ olan kalbe sahip olmasından ileri gelir (Birand, 1958: 84).

3.4.1.3. İnsanî Ruh

İnsanî ruh diye nitelendirilen son ruh türü hem en yüksek mevkide bulunan hem de kendinden önceki iki ruhu ihtiva eden ruhtur. Bitkisel ve hayvanî ruhlar insanî ruhun basamaklı malzemelerini hiyerarşik sırayla bulunduran zemin diyebiliriz. İnsanî ruh sayesinde algılıyoruz ve düşünüyoruz. Ruh, bu özelliğinden dolayı madde ve dayanak değil bilakis kavram ve biçim olduğu sonucu çıkar (Aristoteles, 1976: 398). Bundan dolayı ruh, bedenın biçimsel özgün ilkesidir ki, aksi hali söz konusu olamaz. İnsanî ruhu diğer iki ruhtan üstün yapan temel vasıf, onda aklın bulunmasıdır. İnsanî ruh hayvanlarda bulunmayan tüm zihinsel yetilere sahiptir. Aristoteles ruhun bu hiyerarşik sıralanışını farklı ontolojik parçalar değil ruhun tabiatı itibarıyla zorunlu kademeler olarak görür ve insana gelince bunlar birbiriyle kaynaşmış bulunmaktadır. İnsanî ruh akla sahiptir. İnsanî ruh akıl sayesinde düşünür ve bilir. İnsan, akıl aracılığıyla nesnelere bilmekle kalmaz; onların neden öyle olduklarını sorar ve tespit eder. İnsanî ruh, duyu organlarımızın sağladığı verileri bir düzene koyup akıl yürüterek birtakım sonuçlara ulaşır. Aristoteles, insanî ruhun sahip olduğu yetileri biyolojik açıdan tek tek ele almaktadır. Bunlar, beslenme, duyum, ortak duyu, hayal gücü, hareket gücü ve düşünme gücü olmak üzere incelenmiştir. Biz bunları tek tek izaha çalışacağız ve en son aklın ne olduğuna, düşünme nasıl meydana geldiğine bakacağız. Burada aklın işleyiş mekanizması tetkik edilecektir. Evet, bu yetiler sıkı ilişki içerisindedir ve biz onları akılla birlikte göz önünde bulundurmaya gayret edeceğiz. Ve en son ruhun veya aklın ölümsüz olup olmadığını sorgulayacağız.

3.5. İnsanî Ruh ve Yetileri

Aristoteles'te ruhun kademeleri üstlendikleri aktif vasıflarına göre hayvanî ruh bitkisel ruha, insanî ruh da hayvanî ruha üstün bir şekilde düzenlenmiştir. Zeka ve aklın bulunduğu insanî ruhta en yüksek arzular, seçme, irade ve muhakeme gücü vardır. Şimdi ruhun bu melekeleri ana hatlarıyla incelenecektir.

- a) *Besleyici Hayat Gücü*. Besleyici ruh, insandan başka varlıklarda da bulunur. O, ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olanıdır ve onun sayesinde bütün varlıklar hayatıyet kazanır (Aristoteles, 1976: 401). Bu güç aracılığıyla organizma beslenir, büyür, gelişir, kendi cinsini üreterek tanrısal olana mümkün olduğunca katılmaya çalışır. Fakat ruhun bu yetisi tanrısal olana sürekli katılamaz. Zira bozulmaya mahkum varlıklar aynı ve bir kalamaz. Bunlar tanrısalardan pay aldığı sürece tanrısalara katılır ki, bu pay alma oranı her varlıkta farklıdır. Bu nedenle ruhun bu fonksiyonundaki varlıklar sayısal açıdan bir değil cins bakımından bir kalırlar (Aristoteles, 1976: 402). Diğer bir deyişle beslenmenin esas hedefi ferdî varlığı korumak değil cinsi korumak olduğu söylenebilir.
- b) *Duyum Gücü*. Canlılar âlemi sadece besleyici güçle sınırlı değildir. Canlılar besleyici güçle birlikte duyma gücüne de sahiptirler. Duyum canlıların hayatında esas rol oynayan yetidir. Duyumlama yetisine sahip olan isteme yetisine de sahiptir (Aristoteles, 1976: 399). Çünkü Aristoteles'e göre iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı istemedir. Duyum olduğu yerde haz ve elemle bunlara neden olan şey de vardır (Aristoteles, 1976:399). Bu güç düşünmenin aşağı mertebesidir ve duyumlanan ve duyumlayanın ortak fiilidir (Bolay, 2019:100). Örneğin mimarın mimarlık sanatının yapısını çizdiği binada gerçekleşmesi gibi eşyanın fiili de duyan kimsede gerçekleşir. Bu açıdan baktığımızda hayatın canlılığını belirleyen şey duyum olduğu ortaya çıkacaktır. Duyumlama bilfiil duyu organlarında bulunmaz. Duyular, duyumlama nesnelere ögelerini içerirler (Aristoteles, 1976: 405). O halde duyumlama yetisi bilfiil değil, bilkuvve olduğu sonucu çıkar. Duyumlamadan iki anlamda söz edilebilir: Bilkuvve duyumlama ve bilfiil duyumlama; bu ayrım duyulur için de geçerlidir (Aristoteles, 1976: 405). Şimdi bunu biraz açıklayalım. Duyumlama yetisi duyulur olmadığı zaman bilkuvve vardır. Aynı şekilde duyulur nesnelere de duyumlama olmadan var olmaktadır. Duyumlama yetisiyle duyulurun etkileşimi onları bilfiil yapmaktadır. Bunlar kendi aralarında etkileşim gerçekleştirdiklerine göre bir bakımdan benzer olmaktadır. Zira Aristoteles'e göre benzer benzerin fiilinden etkilenir (Aristoteles, 1976:

406). Duyumlayan canlı varlıklar değişime tabidirler. İlk değişim üreticinin etkisiyle olur (Aristoteles, 1976: 407). Duyumlayan varlık bilime sahip olduğu gibi duyulamaya da sahip olur (Aristoteles, 1976: 407). Burada bilfiil duyumlama ile bilimin uygulanması özdeş kılınmaktadır. Fakat Aristoteles bilim ile duyum arasında temel ayırım yapar. Duyumlama için fiili meydana getiren duyulur etkenler dışarıda bulunurken, bilimin dayandığı olan tümeller ruhta bulunurlar (Aristoteles, 1976: 407). Ruhtaki mevcut gücün fiil haline geçmesi bir nevi değişme olduğuna göre, ruh duyumun maddesiz formunu kabul eder. Fakat bu fiziksel değişme olarak değil duyan özne ile duyulan nesnenin etkileşmesi olarak anlaşılmalıdır. Bu hususlardan sonra hafıza meydana gelmektedir. Aristo, hafızanın duyum gücünden doğduğunu söyler. Tecrübelerin tekrarlanmasından aklileşen tümel kavramlara dayalı sanat ve bilime ulaşılır (Aristoteles, 1976: 65). Duyum, her ne kadar ferde ait gibi görünse Aristoteles onu külliye konu etmiştir. Aristoteles ruhun fiili olarak duyumu kabul ettiği için duyumu olmayan kimse, hiçbir şey öğrenemez ve anlayamaz. O halde -az önce de ifade ettiğimiz üzere- düşünceye konu olan şeyler duyulur olanlarda içerilmiş olacaktır.

- c) *Ortak Duyum ve İşlevi.* Aristoteles'e göre algı nesnelere üç sınıfa ayrılır: İlk iki sınıf dolaysız algılanan nesnelere olup bunlar her bir duyuya özgü olan duyusallarla hepsinde veya görme ve dokunma duyusunda ortak olan duyusalları içine alır (Aristoteles, 1976: 407). Birinci gruba ait duyusallar hakkında yanılma imkansızdır. Bunlardan sonra ortak duyulurlar gelir. İşte onlar hareket, dinginlik, sayı, biçim, büyüklüktür. Bunlara zamanı da ekleyebiliriz. Aristoteles'e göre bu duyulurlar hiçbir duyuya özgü değildir (Aristoteles, 1976: 408). Söz konusu hareket, dinginlik, biçim, büyüklük, sayı, birlik gibi ortak duyulurların özel bir duyu organı olmadığı için onları her duyu vasıtasıyla ilineksel olarak algılayacağız (Aristoteles, 1976: 424). Algı nesnelere üçüncü türü ilineksel olarak algılanan, yani asıl anlamda duyusalla birlikte bulunan şeylerdir (Aristoteles, 1976: 408). Ortak duyumun keyfiyetini şöyle açıklayabiliriz: Her özel duyulur özel organ tarafından algılanır; Sonra hareket sükun, zaman gibi bütün duyularımıza

aynı şekilde ortak olarak ait olan duyulabilirler yer alır; Ondan sonra ilineksel duyulabilirler var ki, onlar ortak duyulabilirlerle birlikte idrak edilir. İşte ortak duyumun fonksiyonu zihni harekete geçirir ki, bu faaliyet sonucunda tecrübe meydana gelir. Şimdi tecrübenin meydana gelişini açıklamak isabetli olur. Örneğin bir büyük renkli bir benek idrak edilmiş olsun. Sonra orada hareket zuhur etsin. Şimdi aynı renkli şeyin üzerinde farklı iki benek veya iki ayrı renk mevcut olacaktır. Bu gibi tekrarlanan tecrübeler zihinde obje hakkında bir bilgi teşkil eder. İşte ortak duyumun işlevi, tecrübenin oluşumuna yardım etmektir. Ortak duyum, ortak olması sebebiyle bütün duyuların bölünmezliğini sağlar. Tecrübe oluşuktan sonra duyumun bilgisinden söz edilebilir. Zihinde bir duyumun meydana gelmesi ortak duyumun tesiri sayesinde gerçekleşir. Ortak duyumun bu fonksiyonu duyumun bilgisi veya duyumun duyumu olmaktır. Her duyu kendi duyulur nesnesinin duyusudur. Duyu, ilişkili olduğu duyulurun farklılıkları hakkında yargıya varır (Aristoteles, 1976: 427). Bütün duyular için aynı şey geçerlidir. Fakat yargının konusu olan duyulurların farklı olduklarını nasıl anlıyoruz? Duyulurların karşılıklı farklılıklarını bize gösteren bir ve aynı yeti olmalıdır ki, bu da ortak duyumdur. Böylece düşünce bölünmez olarak birdir ve iki nesne hakkında aynı anda yargıya varır. Ortak duyumun bilgisini oluşturan tek tek duyulurların bilgisi Aristoteles'in ortak duyum savının genel hülasası diyebiliriz.

- d) *Hayal Gücü*. Bu da duyumun üstünde ruhun bir yetisidir. Hayal gücü Aristo'ya göre duyumu gerektirir. Aristoteles burada duyumlama ile zekayı ayırarak ikisinin özdeş olamayacağını iddia ediyor (Aristoteles, 1976: 429). Duyumlama bütün hayvanda bulunurken zeka sadece az hayvanda vardır. Düşüncenin konumu bilime ait olup duyumlamadan ayrıdır ve hayal gücü de hem duyumlamadan hem de düşünceden ayrıdır (Aristoteles, 1976: 430). Duyumlama olmadan hayal gücü yoktur, hayal gücü yoksa inanç da yoktur (Aristoteles, 1976:430). Ama hayal gücü ne inançtır ne de düşüncedir. Aristoteles, hayal gücünü duyumla mukayese eder. Hayal gücünün duyumlama olmadığını şöyle izah edebiliriz: Gerçekte duyumlama ya bilkuvvedir ya da bilfiildir; Buna karşın duyumlamanın iki halinin birisi

olmasa da hayal gücü var olabilir. Aristoteles burada rüyaları da hayal gücüne dahil etmektedir (Aristoteles, 1976: 430). Duyumlama her zaman şimdi vardır. Oysa hayal gücü hiç öyle değildir. Bundan duyumla hayal gücünün bilfiil özdeş olmadığı sonucu çıkar. Eğer öyle olsaydı diyor Aristoteles, bütün hayvanların hayal gücüne sahip olmaları gerekirdi (Aristoteles, 1976: 431). Duyumlama her zaman doğrudur; oysa hayal gücü çoğu zaman yanlıştır (Aristoteles, 1976: 431). Zira gerçek olmayan bir şeyi de hayal etme imkanı vardır. Sonra inanç ve hayali tartışmak gerekiyor. İnanç kanıyla birlikte bulunduğuna göre (Aristoteles, 1976: 431) kanısını söyleyen kimse inancından emindir. Fakat hayvanlarda hiçbir inanç yoktur. Aristoteles, kanının doğruluğunu inançla, inancı iknayla, iknayı da zeka ile ilişkilendirmektedir (Aristoteles, 1976: 431). Bunlar hayvanlarda olmadığına göre onlar sadece imgeleme seviyesinde kalırlar. Duyumlama ile kanının özdeş olmayışının temel nedeni, duyum gibi kanıya ait bir kanı nesnesinin olmamasıdır (Aristoteles, 1976: 431).

- e) *Hareket Gücü*. Akıl sadece bilgi üretmekle sınırlı değildir. Ayrıca onun bir amaca varacak yolları belirleyen pratik işlevi de vardır. Biraz önce dile getirdiğimiz iştah amaca ilişkindir. Zira iştahın nesnesi akılı harekete geçirir. Akla konu olan her şey hareketi temsil eder. Demek ki hareketin kaynağı iştah ve pratik düşüncedir. Aristoteles'e göre iki türlü hareket ettirici yeti vardır: Onlar, istek ve zekadır (Aristoteles, 1976: 442). Bu zeka amaca göre hareket ettiğinden dolayı kuramsal zekadan ayırılır. İstek amacın aracı ki, çünkü isteğin nesnesi pratik zekanın ilkesidir ve eylemin hareket noktasıdır. Böylece hareket ettiren ilke istek olmaktadır. Sonra Aristoteles iştah ile zekayı istek bakımından ayırmaktadır. Aristo'ya göre zeka, istek duymadan hareket ettirmez (Aristoteles, 1976: 443) ki, buna düşünülmüş istek diyebiliriz. Diğer yandan istek, akıl yürütmenin dışında da hareket ettirebilir (Aristoteles, 1976: 433a 25). Öreneğin iştah zekasız olup doğal bir istek çeşididir. Hareketi kısaca şöyle izah edebiliriz: Önce bir hareketi meydana getiren şey olmalıdır; Aristo bunu kendisi hareket etmeyip hareket ettiren ve hem hareket ettiren hem hareket ettirilen olarak çift anlamda kullanır; Burada hareket etmeden hareket ettiren şey pratik

iyiliktir ve hareket ettirenle hareket ettirilen iştaktır; Hareket halinde olan da hayvandır. Sonuç olarak iradî veya aklî istek ile gayr-i aklî istek konumunda olan iştah mantıksal olarak birbirinden farklıdır. Ama mekan bakımından aynı yerde, yani bedende bulunur.

f) *Düşünme Gücü*. Düşünme ya teorik olsun ya da pratik olsun bir çeşit algılama biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Düşünme Aristoteles'e göre ruhun esas melekelerinden birisidir. Bu melekeyle varlıkların özü kavranır. Şimdi düşünme ile duyumlamayı mukayese edelim. İkisi de ruhun çok önemli yetileridir ve algıladıkları objelerin biçimlerini bulundurlar. Diğer bir ifadeyle düşünme ve duyumlama yetisinde bilkuvve duyulur ve düşünülürler form olarak vardır. Aristoteles'in örneğiyle ruhta taşın kendisi değil biçimi vardır (Aristoteles, 1976: 440). Aristoteles'e göre düşünme imgelemeye bağlıdır fakat imgeleme değildir. Zira düşünme gücü imgelemlerdeki biçimleri düşünür (Aristoteles, 1976: 439). Bu nedenle ruh imgelere muhtaçtır. Zira imgeleme aklın kendisinde tümeli temaşa eden bir güçtür (Bolay, 2019: 1014). Bu bakımdan imgeler akıl için kaçınılmaz bir şart oluyor. Bu imgeler Platon'un bölünmüş çizgi benzetmesindeki kesin imgelerle karıştırılmamalıdır. Hatırlarsak bu imgeler Platon'da duyuşal şeylerin geometrik şekilleri ile sayılarıydı. Aristoteles'in hocasından temel farkı, çıkarsamacı ruhtaki imgeleri duyumlamaların yeri olarak ortaya koymasıdır (Aristoteles, 1976: 438). Şimdi ruhun kendisiyle düşünüp kavradığı meleke aklı izaha çalışabiliriz.

3.6. Akıl ve İşleyiş Tarzı

Ruhun akıldan başka yetilerini tek tek ele aldık. Anlaşılan şu ki, aklın bu yetilerden farkının olduğudur. Bu nedenle düşüncenin nasıl meydana geldiği ile belli bir zihinsel yargıda bulunduğunu izah etmek için ruhun bizzat düşünen kısmı araştırılmalıdır. İşte ruhun bu kısmı zeka, akıldır. Öyleyse önce düşünmeyi meydana getiren aklın işleyiş mekanizması açıklanmalıdır.

Hayal gücünün üstünde düşünce veya akıl bulunur. Öncelikle düşüncenin kavramlardan mürekkep olan zihinsel bir faaliyet olduğunu söylemek gerekir. Aristo, aklın işleyişini açıklarken, zekanın düşünülürlerle olan ilişkisini duyumlamanın

duyulurlarla olan ilişkisine benzetmektedir (Aristoteles, 1976: 433). Bu duyumun duyusal formu kabul etmesi gibi düşüncenin de akılsal formu kabul ettiği anlamına gelir. Bundan sonra aklın salt bilkuvve olması ve başka hiç bir şeyle karışmaması gerekir. Böylece ruhun akıl denen düşünen parçası düşünmeden önce bilfiil olamaz. Bu nedenle bedene bağlı değildir. Ruh, form alan bedeni harekete geçiren *entelekheia* ise, bilkuvve aklı bilfiil yapan nedir sorusu cevaplandırılmalıdır. Filozof, burada etkin (faal) ve edilgin (münfail) akıl ayrımı yapmaktadır. Şimdi meşhur faal akıldan yola çıkarak iki aklın keyfiyetini tanımlamak istiyoruz.

Aristoteles'in psikolojisi içinde tarihsel bakımdan en fazla önem kazanmış, üzerinde en çok tartışılmış olan kısım onun faal akılla ilgili düşünceleridir. Aristoteles'in faal akıl hakkında söyledikleri insan ruhunun ölümsüzlüğü ile ilgili önemli bir sonuç içerdiği için daha sonra gerek Müslüman gerek Hıristiyan filozofları tarafından çok tartışılmış ve farklı yorumların konusunu oluşturmuştur (Arslan, 2007: 223). Aristo aklın mahiyetini açıklarken onun ruhta bulunan bir güç olup bedenle birlikte olamayacağını vurgular. Çünkü eğer öyle olursa onun soğuk veya sıcak gibi duyulur bir niteliği olmalı ya da böyle nitelikleri duyabilecek kabiliyete sahip bir organı olmalıdır. Fakat böyle bir şey yoktur. Bu nedenle ruh, formun bulunduğu bir mekandır ve onun düşünen parçası formları gerçeklikten değil imkandan alır. Beden ise idenin sona ermiş formudur (Aristoteles, 1976: 433). Demek ki duyma kabiliyeti ile düşünme kabiliyeti farklıdır. Duyu bedenle birlikte olmak zorundadır, düşünme ise bedenden bağımsızdır. Salt düşünme kabiliyetinden her şeyi yapabilen hale gelen bu akıl, bizim parçamız mı ya da aşkın bir akıl mı sorunu daha sonraları çok tartışılmıştır. Aristo, tabiatın her cins için hem maddî hem de nedensel ve etkin faktörler ihtiva ettiğini öne sürer (Aristoteles, 1976: 435). Ruh veya gayr-i cismanî akıl istisna değildir.

Peki faal akıl nedir? Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin III. Kitabının 4. Bölümü'nü özel olarak ruhun bilen ve düşünen kısmına ayırır. Burada düşünmenin nasıl meydana geldiği, düşünme ile duyum arasındaki ilişkileri inceledikten sonra bizzat bu ruhun, yani düşünen veya akıllı ruhun kendisinin ne olduğu meselesine değinir. Ona göre bu şeyin, yani aklın kendisinde de iki şeyi veya dereceyi birbirinden ayırmak gerekir. Bu aklın içinde tamamen edilgin olan bir kısım ile etkin olan bir başka kısım vardır. Bu edilgin kısım, konusu olan akılsalları alacak, kabul edecek, onların kendileri olacak

tıpkı madde ile form gibi. Daha önce madde ve formun birbirine zıt olmadıklarını söylemiştik ki, bu durum söz konusu iki akıl için de geçerli görünmektedir. Bundan başka da sorunlar vardır. Meselâ insanın kişiliğinin nerede bulunduğu, bedenden bağımsız olan etkin aklın nasıl bir kişisel hayat sürebileceği, insanın benliğiyle hayatın kişisel bütünlüğünün akılla hayvani ruhun birlikteliğinden nasıl hasıl olacağı gibi sorunların cevabı yoktur (Zeller, 2017: 262).

3.7. Ruhun Ölümsüzlüğü Sorunu

Aristo, ruhu tanımlarken faal akla çok yer ayırmamıştır. Aristoteles bu hususta sadece bilginin meydana gelmesini açıklamakla yetinmiştir. Faal akılı Aristoteles'ten farklı olarak ilk kullanan Aphrodisialı Alexandros olmuştur (Leaman, 2015: 157). Şimdi Alexandros'un faal akla dair fikirlerini Ross'un metni üzerinden değerlendirmek istiyoruz. Aphrodisiaslı Alexandros faal akılı Tanrı'yla özdeşleştirir ve bu görüş Zabarella tarafından benimsenir (Ross, 2011: 240). Onun kanıtı şöyle özetlenebilir: Faal aklın açıkça maddeden tamamen bağımsız bir tarzda var olduğu kabul edilmiştir. Ross'a göre Aristoteles'in faal akılla edilgin akıl arasında tesis ettiği ayrımı bizzat ruhun içinde bulunmaktadır (Ross, 2011: 235). Bu, faal akılı bireysel insani varlığın tümüyle dışında bulunan Tanrısal bir akla özdeş kılmaya çalışan her türlü yorumu ortadan kaldırır, ama faal akılda insan ruhuna içkin bir Tanrısal akılı gören yorumu ortadan kaldırmaz. Aristoteles'in maddi olmayan biricik saf formlar olarak Tanrı ve akılları kabul ettiğini biliyoruz. Şimdi bu problemi çözmek için *Metafizik*'e bakarak faal akılı tekrar değerlendireceğiz. Aristoteles, insan ruhunun ölümsüzlüğü hakkında yazmamıştır. Ama *De Anima*'da ruhun en üstün parçası olan aklın ölümsüz olduğu dile getirilmektedir (Aristoteles: 1976: 436). Aristoteles, *De Anima*'da ruhun göcünü aşağılayarak ruh ile cisimin arasında bilinmez bir güçlü bağ olduğuna ısrar eder (Aristoteles: 1976: 384). Fakat sonraki tartışmalar faal aklın ne olduğu üzerine yoğunlaşmıştır. Faal aklın farklı yorumlanmasına Aristoteles'in metni asla izin vermez. *De Anima*'da faal akıl açıkça insan ruhunda bulunan bir meleke olarak sunulmaktadır. Aristoteles, "Ruhta bir taraftan maddenin benzeri olan akıl, diğer taraftan da -ışığa benzemesinin bir sonucu olarak- bütün düşünülürlerin nedeni olan etkin akıl bulunur" demiştir (Aristoteles: 1976: 435). Bundan anlaşıldığı üzere etkin akıl bizatihi ruhta bulunmaktadır.

De Anima'da beden insanın maddesi, ruh ise o maddenin formudur fikri öne sürülmüştür. Sonra aklın cisimden hatta ruhtan nispeten yukarı (ayrı) olduğu, onun ruhun düşünebilme parçası olarak tasdik edilmiştir (Aristoteles: 1976: 398). Öyleyse bedenın ölümüyle varlığı sona erecek olan ruhun parçası olan akıl nasıl ölümsüz olabiliyor? Aristoteles, *De Anima*'da bunun tam cevabını vermiyor. Onu anlamak için aklın metafizikteki ontolojik keyfiyetine bakmaya çalışacağız.

“Faal akıl özü gereği bir fiil olduğuna göre akletmek de bir tür fiil ve en yüksek mutluluk olur. O halde Tanrı bizim ara sıra sahip olduğumuz haz verici duruma her zaman sahiptir. Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir (Aristoteles, 1996: 508). Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezelî-ebedî bir hayattır. O halde hayat ve sürekli ve ezelî-ebedî ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir” (Aristoteles, 1996: 508). Bu aktardıklarımıza göre insanın kuramsal akıl yürütme yetisinin Tanrı'ya benzediğinden dolayı ölümsüz olduğunu çıkarabiliriz. Ama faal akıl ile Tanrı aynı ya da özdeş değildir. Tanrısal akıl kendi akılsalıyla sınırlıdır. Tanrısal aklın mutlak tefekkürü mevcut dünyadan yola çıkılarak keşfedilmiştir. Zira düşünme yetisinden yola çıkan insandır. Aristoteles'in anlayışında her türlü yeti kendi nesnesine uygulanır. İnsanî akıl da Tanrı gibi akılsal yani soyut kavramları düşünür. Bu nedenle insanî aklın ölümsüzlüğü Tanrı gibi kendi nesnesini her zaman düşünmesidir.

Bu tespitlerimize göre *De Anima*'da Tanrı'nın bireye içkin bir varlık olarak tasarlanması *Metafizik*'te Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak tasarlanmasıyla zorunlu olarak uyumsuz değildir (Ross, 2011: 241). Ama bizim kendisine sahip olmamızdan önce bütün bilgimize sahip olan ve onu bize aktaran olarak Tanrı tasarımı, O'nun, yani Tanrı'nın *Metafizik*'teki 'kendisini düşünen' hir varlık olarak tanımlanmasıyla uyumsuz (Ross, 2011: 241). Ross'a göre bu iki kitap Aristoteles'in Tanrı hakkındaki düşüncesinin farklı biçimleri olabilir (Ross, 2011: 241). Ama böyle düşünmek zorunda değiliz. Zira Aristoteles *De Anima*'da açıkça Tanrı'nın adını anmamaktadır ve burada iki kitaptaki düşüncelerin bazı bakımlardan benzemesi faal akılla Tanrı'nın özdeş olduğu anlamına gelmez. Aristo, muhtemelen insandan göksel cisimlere, akıllara ve Tanrı'ya uzanan bir hiyerarşiye inanmıştır. Zira ruh anlayışını biyolojik hiyerarşi üzerine inşa etmektedir. Faal akıl bu hiyerarşinin en üst seviyesinde bulunur ve faal aklın üstünde de diğer akıllar ve Tanrı vardır (Ross, 2011: 242).

Şimdi bu söz konusu ölümsüzlüğü farklı veriler ışığında yorumlamamız gerekiyor. Çalışma esnasında Aristo'nun ruha ve işlevlerine ilişkin görüşlerini kendi metininden hareketle açıkladık. Şimdi karşılaştığımız en çetin problem ferdî ruhun ölümsüzlüğü konusudur. Burada Aristo'nun verdiği cevap tatmin etmiyor. Daha önce Aristoteles'in "Etkin akıl"ın gerçek niteliği ayrı olmasından ileri gelir ve yalnız bu akıl ölümsüz ve ebedidir" (Aristoteles: 1976: 436) şeklindeki ifadesini görmüştük. Bu yüzden Aristo'nun anlayışında ferdî ruhun ölümsüzlüğü münakaşalara yol açmıştır. Zira etkin akıl insani ruhun sadece bir nevi fiili olmakla birlikte ruhun kendisi değildir. Weber'e göre Aristoteles etkin aklın edebi ve ezeli olduğunu kabul etmekle ferdî ölümsüzlüğü kayıtsız şartsız inkar etmektedir (Weber, 1998: 85). Rhode ise onun Aristocu alemin Tanrı'sıyla kıyas edilebileceğini söylüyor ve Aristo'dan "Etkin aklın faaliyetinin Tanrı'nın faaliyeti olduğu" şeklinde bir cümle naklediyor (Bolay, 2019: 108). Bu problemlerin hepsi etkin aklın ne olduğu, nereden geldiği ve zihinde bulunmasına rağmen ondan nasıl ayrı olduğu gibi meselelerin açıklığı kavuşmamasından kaynaklanmaktadır. Yine Weber bu sistemin mantığı etkin aklın bizzat Tanrı olmasını gerektirdiğini, çünkü Tanrının tanımı her noktada mutlak nous'un tanımına uyduğunu ve mantıken bunun en yüksek varlıktan başka bir şey olamayacağını iddia ediyor (Weber, 1998: 84). Bu yorumların içinden Ross'un yorumu makul görünmektedir. Ross, az önce bahsettiğimiz üzere etkin aklın ruh hiyerarşisinin en üst seviyesinde bulunduğunu ve onun üstünde de diğer akıllarla Tanrı'nın olduğunu söylemişti. Bu her ne kadar zorlama olsa da diğerlerine nazaran akla uygun düşmektedir. Zira Aristo'nun ruhlar hiyerarşisi gayeci bir anlayışla açıklanmaktadır ve her ruh bir gaye gereği düzenlenmiş görünmektedir.

Eğer metne sadık kalarak söylersek, Aristoteles ruhu maddeden bağımsız olarak tanımlamakta ve onu aktif bir güç olan tabiata bağlamaktadır. Psikolojisinde onu değişimin formu olarak takdim etmekte ve bu bakımdan ruh bedeninin yetkinliği olmaktadır. Böylece Aristo'nun bireysel ruhun ölümsüzlüğüne inandığını savunmak, onun felsefesinin genel karakterini göz önünde bulundurduğumuzda pek doğru görünmemektedir. Ayrıca Aristo ruh-beden bütünlüğü anlayışıyla madde-form birliğinin bir örneğini sunmaktadır. Şimdi ruha gerçekten metafiziksel vasıf yükleyerek nedensel bir ilke yapan Plotinos'u ele alabiliriz.

4. Felsefî Bir Doktrin Olarak Platonculuk

Yeni Platonculuğu ve Plotinos'u ele almadan önce Platonculuk üzerinde biraz durmak istiyoruz. Zira Yeni Platonculuk da bir anlamda Platonculuktur. Platon'u okumaya koyduğumuzda ne ararız? Aradığımız şey Platonculuk olabilir mi? Fakat bizim için önemli olan Platonculuk, Platon'un vazettiği öğretisi ile Akademinin doktrinleri ise, Platonculuk bir şerh geleneği mi ya da onun görüşlerini derleyenlerin işi midir? En azından Platoncu teorinin nesnel bir açıklamasını yapmayı hedefleyenlerin buluşacağı temel bir nokta budur. Öyle görünüyor ki, bu iş bizzat Platon'un eserlerine odaklanmak ve onları dikkatli bir şekilde incelemekten geçer. Ama zorlukların baş gösterdiği ve ayrılıkların ortaya çıktığı yer de burasıdır. Çünkü bu işe başlarken hemen yorumlama zorunluluğu hissedilecektir. Bir metnin zihinde doğurmuş olacağı telkinlerden kurtulmak zordur ve bu yorum amaçlı kurgulanan metin geri kalan fikriyatı da belirler. Platonculuk Batı felsefesinde her yerdedir ve o felsefenin, metafiziğin ta kendisidir, onu Platon'un en açık düşmanları arasında bile buluruz (Descombes, 2020: 10). Öyleyse konuya Platonculuk kavramı üzerine bir düşünümle başlamayı uygun bulduk. Bu sözcüğün ikili bir kullanımı vardır: Birincisi, Platonculuk öncelikle öğretilen, dolayısıyla aktarılan, bir gelenek tarafından taşınan bir doktrin adıdır ve bu ad kendi kökeninden çıkartılmıştır; öyleyse Platonculuk Platon'un doktrinidir (Descombes, 2020: 10). İkincisi çağdaş bir kullanım ki, bu Platon'u okumuş olup kendini Platoncu hisseden kişilerdir (Descombes, 2020: 10). Demek istediğimiz şu ki, Platonculuk düşünce tarihindeki bir olay değildir, aynı zamanda bu olayın yaşadığı, tanımlandığı dönemdir ve her kim bu dönemin sınırları içinde düşünüyorsa, farkında olsun olmasın Platoncudur. Platonculuk artık bir tek Platon'un felsefesi değil, bu çerçevede düşünen bütün filozofların felsefesi olacaktır.

4.1. Yeni Platonculuk ve Plotinos

Yunan, daha genel olarak İlkçağ felsefesinin en son ve belki en etkili dönemi, modern felsefe tarihçileri tarafından Yeni Platonculuk adıyla adlandırılan dönem olmuştur. Yeni Platonculuğun bu kadar etkili olmasının nedeni modern felsefenin ortaya çıktığı 17. yüzyıla gelinceye kadar önce Akdeniz, daha sonra Batı Hıristiyan dünyasında gelişen düşüncenin temelini teşkil etmiş olmasıdır. Diğer yandan bu etki sadece felsefi ve dinsel düşünceyle sınırlı kalmamış, edebiyat, sanat, toplumsal davranış ve kurumlar alanında da kendini göstermiştir. Nihayet Yeni-Platonculuk

tarafından geliştirilmiş olan felsefi-dinsel model sadece geç dönem Yunan ve Ortaçağ Batı Hıristiyan dünyası değil, aynı dönemde ortaya çıkan Yahudi ve Müslüman filozoflar ve düşünürler tarafından da benimsenmiş ve çeşitli biçimlerde ve değişik yönleriyle onların kendi amaç ve ihtiyaçlarına cevap verecek bir şekilde kullanılmıştır (Arslan, 2010: 5). Şimdi Yeni Platonculuğun nerede ortaya çıktığına bakalım. Grek ve Doğu dünyalarının birbirleriyle karşılaşip iç içe geçtiği İskenderiye, Helen-Yahudi felsefesinin, Yeni Pythagorasçılığın ve kuşkuculuğun yeniden dirilişinin vücut bulduğu yerdir. Yeni Platonculuk da bu topraklarda doğmuştur. Yeni Platonculuk, Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı unsurların eklettik bir terkiğini gerçekleştirmek bakımından benzerlik arz ettiği Yeni Pythagorasçılığın, orta dönem Platonculuğun doğrudan devamıdır (Zeller, 2017: 382). Plotinos'un felsefesini incelerken özellikle Platon ve Aristoteles'i göz önünde bulundurmak lazım. Felsefi kaynaklarda Yeni Platonculuğun kurucusu olarak Ammonios Sakkas'ın ismi zikredilmektedir. Sakkas, İskenderiye'de Platoncu felsefenin hocası olarak temayüz etmiştir (Zeller, 2017: 384). Onun hayatına ilişkin bilgiler azdır ve M.S. 242 yılında vefat edip sonunda hiçbir eser bırakmadığı söylenir. Bu yüzden onun seçkin öğrencisi Plotinos'un öğretilerinin ne kadarını ondan aldığını tespit etmek zordur. Yeni Platonculuk Okul'unun gerçek kurucusu Plotinos'tur. O, M.S. 204-205 yıllarında Mısır'da doğmuştur ve tam on bir yıl Sakkas'ın derslerini takip ederek öğrencisi olmuştur (Porfiryus, 2017: 4). Ayrıca Perslerle Hintlerin bilgeliğini öğrenmek için İmparator Gordian'ın İran'a düzenlediği sefere katılmış ve sefer başarısız olunca Antakya'ya geri çekilmiş ve oradan Roma'ya geçmiştir. Roma'da hayatının sonuna kadar başında kalıp felsefi faaliyetini sürdürdüğü bir okul kurmuştur. Roma'da geçirdiği ilk on yıl boyunca Ammonius felsefesi üzerine dersler verir fakat kendisi hiçbir şey yazmaz. Kendi düşüncelerini ancak Gallienus'un imparatorluğunun ilk yıllarından itibaren yazmaya başlar (Porfiryus, 2017: 5). Plotinos'un, elli dokuz yaşına geldiğinde yirmi bir makaleyi tamamladığını Porfiryus'tan öğreniyoruz. Bundan sonra üstadın yardımcısı Amelius ile Porfiryus'un ikna ve teşvikleriyle bir yirmi dört makale daha kaleme almıştır. Böylece ilk ve ikinci evrelerden meydana gelen makalelerin sayısı kırk beş olur. Plotinos en son yine bir dokuz makale kaleme almış ve bununla onun külliyatı tamamlanmıştır. Üç evreden oluşan makale yazma süreci sonucunda toplam elli dört makale derlenmiş bulunmaktadır. Yazım sürecine dikkat edilirse her evre kendine has

özellikler arz etmektedir. Buna göre ilk evre hafif veya düşük niteliğe sahiptir. Bu periyot, yetenek ve kabiliyetler açısından zihinsel süreçlerin tam anlamıyla kemale ermediği, olgunluğa ulaşmadığı periyottur. Daha sonraki yirmi dört makale, düşünsel etkinliğin zirveye ulaştığını göstermektedir. Burada bazı kısa makaleler hariç, diğerleri en yüksek mükemmelliğe ulaşmış makalelerdir. Son dokuz makale, zihinsel gücün zayıfladığı döneme denk gelmekte, bunlardan son dört makale ise, önceki beş makaleye göre daha düşük seviyede bulunmaktadır (Porfiryus, 2017: 9). Plotinus derslerinde kendisinden önce yazılmış olan felsefî metinleri özgün bir biçimde yorumlamakla birlikte çoğu zaman kendi düşünceleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Felsefî bir sorun etrafında biçimsel ve sistematik yorumlar geliştirmek yerine kendi ilham gücünü kullanan özgün düşünme tarzına önem vermiştir. Yine Porfiryus'un aktardığı üzere Plotinus, sürekli ve spontane bir tarzda yazarak kendi düşünce zincirine dalıp gitmeyi, bu düşünce selinde akıp gitmeyi tercih ederdi. Fakat ne yazık ki onun görme gücündeki zayıflık, yazdığı metinlerini tekrar gözden geçirmeye imkan vermiyordu. Ayrıca bu durum onun gramatik hatalar yapmasına sebep oluyor ve metinlerini anlaşılabilir kılıyordu. İşte bu yüzden Porfiryus hocasının metinlerinin yazımı ve düzenlenmesinden sorumlu olmuştur (Porfiryus, 2017: 10). Porfiryus'un Plotinus'un felsefî üslûbu ile kişiliğine yönelik olarak yaptığı tespitleri kısaca böyledir.

4.2. Plotinos Felsefesinin Hareket Noktası

Her büyük düşünürün kendine has farklı yönleri vardır. Bu farklı yönler şarihler tarafından yorumlandığından farklı sorunlar yaratmıştır. Aynı keyfiyet Plotinos için de geçerlidir. Felsefe tarihçisi Emile Brehier, *Plotinos Felsefesi* adlı müstakil çalışmasında söz konusu hususa özellikle dikkat etmiştir. Brehier'e göre Plotinos şarihleri arasında oy birliği arz eden iki sorun vardır. Onlar, birincisi, dinsel bir sorun ki, ruhun terbiye edilerek arınması ve asıl mekanı olan İlk'e geri dönmesiyle ilgilidir; İkincisi ise felsefî bir sorun ki, o da gerçek dünyanın akılsal izahını vermektir (Brehier, 2012: 112). Fakat bu iki sorunun ilişkisini herkes farklı anlamaya çalışmıştır. Şimdi Plotinos'un felsefesinde iki sorun olduğu noktasından araştırmaya koyulabiliriz. Öncelikle felsefî kaygıdan başlamak isabetli olur. Zira ele aldığımız kişi şarih olmakla birlikte bir düşünürdür. Sonra dinî boyutla ilgili hususu ruhla ilişkilendirerek mistik yorum yapacağız. Şimdi Plotinos'un kendi metninden yola çıkarak felsefesini izaha

çalışalım. Burada konu önce yöntem üzerine olacaktır ki, yöntem de diyalektiktir. Yöntem konusunda *I. Enneadların* 3. Makalesinde rastlanmaktadır. Makalenin hacmi küçük olmasına rağmen konumuz açısından kapsamlı bilgiler barındırmakta ve çalışmanın yönünü belirleme işinde rehberlik etmektedir. Platon gibi Plotinos da insanın mutlak gayesi olarak İyi'ye ulaşmayı görmüştür. İşte diyalektik bu yüce gayeye götürecek yöntemdir. Plotinos'a göre insanlar doğuştan filozof, güzelliğin dostu müzisyen ya da âşık veya sevgili ruhuna sahip bir şekilde dünyaya gelirler (Plotinos, 2006: 177). Bunların hepsi kendince İyi'ye yükselmek isterler. Fakat nasıl, onların hepsi aynı mı ya da her biri farklı mı davranmalıdır? Bunu açıklamak için farklı nitelikteki insanları birbirinden ayıralım ve müzisyenden başlayalım. Müzisyenler genelde güzellikle çoşar ve kendinden geçer, kendiliğinden çoşamadığında dışarıdan gelen etkilerin altında kalır. Fakat o, doğrudan güzelliğe ulaşamaz. Önce duyulara verili olan sesleri, ritimleri, biçimleri algıladıktan sonra onların uyumlarıyla orantılarının gerçekleştiği maddeyi ayırt etmek gerekiyor (Plotinos, 2006: 178). Söz konusu duyu algılarının ilişkileri madde olmaksızın kavranmalıdır. Diğer bir deyişle söylersek, müzisyen beğendiği tikel şeylere düşünülür uyum gibi veya mutlak tümel varlıklar olarak bakmayı öğrenmelidir. Böylece insana zevk veren şey, maddi realitelerin uyumu değil, düşünsel kavramların uyumu olacaktır. Tam burada felsefenin görevi başlar, zira müzik bilimi kavram üretmez. Şimdi filozofa geçmeden önce âşıktan biraz bahsedelim. Müzikçi âşığa dönüşebilir ve bu dönüşmeden sonra bu düzeyde kalabilir (Plotinos, 2006: 178). Bildiğimiz üzere âşık güzellikten bir şeyleri hatırlar. Fakat âşığın nesnesi daima maddi olduğuna göre, ondan ayrıldığında güzellik unutulur. Bu yüzden güzelliğin nesnelere başka yerden geldiğini ve her şeyde özdeş olan güzelliğin -zira güzellik görünüşte farklı olmasına rağmen kavram olarak kendisine özdeştir- nesnelere farklı olduğunu göstermek gerekir. Böylece sevginin objesi olarak sanat, bilim ve erdemlerdeki güzellik gösterilmektedir. Daha sonra güzelliğin birliği ve nasıl ortaya çıktığı anlatılmalıdır. İşte burada erdemden hareketle zeka, felsefe devreye girmektedir. Zira filozof her şeyden önce erdemli bir insandır. Filozof doğası gereği erdemli olunca akılsallara yükselme kabiliyetine sahiptir (Plotinos, 2006: 179). Yapılması gereken şey, filozofun akılsallara yükselme sürecine yol gösterecek bilimleri öğretmektir. Erdemli filozof tüm bilimleri elde ettikten sonra diyalektik tahsil etmelidir (Plotinos, 2006: 179). Çünkü diyalektik her zaman ezeli

olmayı değil ezeli olanı tanımlar. Demek ki diyalektiğin konusu akılsallardır ve Platon'un da dediği üzere diyalektik hakikatin ovasında ruhumuzu besler (Platon, 2020: 29). Plotinos burada Platon'un bölünmüş çizgi benzetmesindeki diyalektiğin işlevini tamamen kabul ederek felsefe ile diyalektiği özdeş kılmaktadır (Plotinos, 2006: 181) ve diyalektiğin mahiyeti Platon'da olduğu gibi matematikselidir. Diyalektik, felsefenin ta kendisi veya en değerli bölümü olduğu belirtildikten sonra başka bilimler gelir. İkinci derecedeki bilim diyalektikten yararlanarak doğayı inceleyen fizik ve ondan sonra sayıları konu edinen aritmetiktir (Plotinos, 2006: 181). Felsefenin diğer bir bölümü ahlaktır ve o çok önemlidir. Zira eylemle ilgili akıl yürütme işi diyalektikten kaynaklanır (Plotinos, 2006: 182) ve diyalektik eylemin ahlakî sonuçlarından ziyade mutlak evrensel biçimlerle ilgilenir. Şüphesiz ki Plotinos'un diyalektiği Platon'un felsefesinden mülhemdir. İki düşünür için de diyalektik, varlığın yüksek formlarını konu edinen bilimdir ya da tüm bilimler içinde yöntem bakımından en üstün olandır. Şimdi varlığın ilk nedenlerini araştıran bilim diyalektik olduğuna göre varlığın türlerini belirlemek gerekiyor. Plotinos'a göre varlık, Bir, Akıl ve Ruh olmak üzere üç türden ibarettir. Bunlar sudur yoluyla tüm canlı ve dinamik dünyayı meydana getirir.

4.2.1. Bir ve Varlıkların Ondandır Sudur Etmesi

Şimdi kendimizi Plotinos metafiziğinin karşısında bulmaktayız. Bizim burada çözmeye çalışacağımız sorun Bir'in mahiyetiyle ilgilidir. Bir, İlk hipostaz olduğu için Ruh'la doğrudan bir ilişkisi yoktur ve bu nedenle onu Ruh'la birlikte ele alamayacağız. Fakat ikinci ilke olan Akıl'la birlikte izaha çalışacağız. Bu izahı yaparken Bir'i Akıl'la birlikte inceleyerek Aristoteles'le mukayase etmeyi düşünüyoruz. Konuya başlamadan önce Bir'in Akıl'la ilişkisinin salt zorunlu ontolojik bir ilişki olacağını belirtmek isteriz. Bir, ileride de bilineceği üzere Plotinos'un felsefesinde çok önemlidir ve ilk hipostazdır. Fakat Bir hakkındaki Plotinos'un öğretisi oldukça muğlaktır. Zira bunun nedeni Bir'in varlıktan öte olması ve başka türlü olamamasıdır. Eğer Plotinos'a aklın en son sınırına kadar giderek Bir'in mahiyetine ilişkin bilgi vermesi istenirse, o hiçbir kesin izah ve olumlu tanım yapamazdı. Aslından hiçbir şeyin öncelik etmediği, insanın akıl yetisini aşan Bir hakkında bir açıklama getirilecekse, o sadece tanrısal bir düşünme olabilir. Şüphesiz böyle bir açıklama söz

konusu Bir'in gerçekten var olduğunu kanıtlamaz. Yani Plotinos Bir'in pozitif niteliklerini anlaşılır bir şekilde ortaya koyamamıştır. İlla Bir'in mahiyetine dair bir kanıt sunulacaksa, onun en azından zorunlu olarak var olması gerektiği ve hiç bir niteliğinin olmadığı söylenebilir. Bu Bir, var olmak zorundadır. Peki niçin? Çünkü fenomenler dünyası karmakarışıklarla doludur. (Vladislavlev, 1868: 65). Olup biten her şey güçlükler içermektedir. Bu yüzden düzensiz olguları meydana getiren yalın ve basit, kendi kendine yeterli bir neden, yani Bir olmalıdır (Vladislavlev, 1868: 65). Böylece bir nedenden diğer nedene geçerek sonuçta basit bir nedene ulaşacağız (Vladislavlev, 1868: 65). Bilineceği üzere Bir'e nedenler aracılığıyla ulaşmaya çalışmak Aristocu bir bakış açısıdır. Zira neden arama yetkin aklın faaliyetidir. Bu nedenle bilgelik olguyu incelemek değil nedeni keşfetmektir (Aristoteles, 1976: 67). Plotinos'a göre salt akılsal dünyanın nedenlerinin sadece o dünyada bulunması imkansızdır ki, aksi durumda çokluklar dünyasını izah edemeyeceğiz. Ama burada Bir, önceden Aristoteles'te de olduğu gibi ilk neden olabilir mi sorusu kendini dayatmaktadır. Bu soruya tam olarak 'evet' diyemiyoruz. Zira Bir'e aklın kategorilerini uygulamak imkansızdır (Vladislavlev, 1868: 66). Varlık üzerine araştırma yapmak, nedeni bulmak veya niteliği ortaya koymak demektir (Vladislavlev, 1868: 66). Eğer Bir'i ilk neden olarak kabul edersek, onu ancak varsayımlar üzerine kurabiliriz. Çünkü alemde Bir'in meydana getirdiği sonuçlar vardır (Vladislavlev, 1868: 66). Eğer gerçekten böyleyse, Bir'in ne kadar bir varlık olup olmayacağını sormak lazım. Onun kendi başına bir varlık olması imkansızdır. Zira var olmak belli bir imge gerektirir ve Bir sadece zihinsel bir imge olup varlık değildir (Vladislavlev, 1868: 66). Bu yüzden nedensellik kategorisi ona uygulanamaz. Diğer bir deyişle kendisi her şeyin nedeni olan Bir'in nedeni yoktur. Aynı şekilde onun bir niteliği de olamaz. Zira nitelik değişen, oluşan şeylere aittir (Vladislavlev, 1868: 66). Oysa Bir böylesi şeylerden değildir. Bu nedenle Bir'i akla uygun bir varlık olarak incelemek boşunadır. Bundan dolayı Bir'i varlığa aşkın olarak kabul etmek gerekmektedir.

Şimdi Bir'in Plotinosçu açıklamasını yaparak konumunu belirleyelim. Açıklamayı akıldan hareketle yapacağız. Akıl yürütme işi ruhta gerçekleşir ve duyumlamadan, türemiş imgelerden hareketle kavramları birleştirerek veya ayırarak yargıda bulunur (Plotinos, 2011: 52). Zekanın bu faaliyeti Plotinos'a göre bir hatırlamadır. Hatırlamanın kökü Platoncu olsa da Plotinos'un kullanımında duyulara

yer verilmiştir. Başka bir deyişle hatırlama, duyularla kavramların birleştirilmesidir diyebiliriz. Fakat burada ruhtaki zekanın gücü duyusal nesnelere sınırlı mıdır ya da ruh kendini bilmek için kendine döner mi sorusu çıkmaktadır. Plotinos bu hususta üst ve alt zeka ayrımı yapmaktadır. Eğer kendini bildiğini kabul edersek, ruhun zeka olduğunu kabul etmiş oluruz ve onun üst zeka ile ne farkı vardır? Eğer kendini bilmediğini kabul edersek, akıl yürütmeyi üst zekaya kadar götürebiliriz. Ama o zaman kendini bilmenin neden ibaret olduğunu açıklamak zorundayız. Fakat diskürsif akıl yürütme ancak duyularla zekadan aldığı etkileri kavrar (Plotinos, 2011: 53). Diskürsif akıl²¹ dış dünyadaki nesnelere incelediğinden dolayı kendini bilemez (Plotinos, 2011: 53). Bundan Plotinos'un Platon gibi fenomenal ve numenal dünya ayrımı yaptığı bilinmektedir. Bir'in açıklanmasına biraz barizlik kazandırmak için zekadan bahsediyoruz. Çünkü zekanın konumunu anlamadan Bir'i anlamak zordur. Zeka'yı bir sonraki başlık altında ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Şimdi bu Bir'i izaha çalışalım. Plotinos burada güneş analogisini kullanmakta ve şöyle demektedir: Bir'den türeyen eylem sanki güneşten yayılan ışık gibidir; her düşünülür doğa bir ışıktır; başta yani düşünülürün zirvesinde ışığı kendi dışına çıkarmayan Bir hüküm sürer (Plotinos, 2011: 67). Plotinos'un demek istediği, Bir'in ışıktan önce ve hareketsiz olmasıdır. Bir'den çıkan Akıl ondan ayrılmaz ama ona özdeş de değildir. Çünkü Akıl, başka bakımlardan da bir çokluktur: O, ilkin bir idealar veya formlar çokluğudur. Sonra Evrensel Akıl ve bireysel akıllar çokluğudur. Ayrıca bilen ve bilinen çokluğudur; çünkü o hem düşünendir, hem düşüncenin konusu olan şeydir. Bundan başka o, hem kendini düşünür, hem de kendisinden taşıdığı ilkesini, kaynağını. Nihayet o Hayat ve Akıl olmak bakımından da bir çokluktur (Arslan, 2010: 182). Bir, zekanın ötesinde olduğu için bilginin de ötesindedir ve hiç bir şeye ihtiyaç duymaz (Plotinos, 2011: 68). Onun için Bir, sözle anlatılamaz. Her şeyin ötesinde olan Bir'in özel adı yoktur, zira ondan özne gibi söz edilemez. Eğer onda herhangi bir bilgi, düşünce bulunduğunu kabul edersek aynı zamanda çokluğu da kabul etmiş oluruz (Plotinos, 2011: 68). Çünkü düşünmek ister istemez çokluk barındırır. Kendini düşünmek bile çokluk yarattığından Bir, kendini bile düşünmez ve kendini düşünemeyeni biz de düşünemeyiz. Eğer Bir'i

²¹ Bu diskürsif akıl Platon'un doxa olarak betimlediği bilgi türünü çağrıştırmakta ve bu bilgiyle hakiki bilim yapılamaz

sözle anlatamıyorsa ondan nasıl söz edilebilir? O zaman onun ne olduğunu değil ne olmadığını söyleriz diyor Plotinos (Plotinos, 2011: 69). Öncelikle Bir'in çokluk olmadığını söyleyebiliriz. Sonra Platon'da olduğu gibi birlik ve çokluk özdeşliğini kabul edeceğiz. Birlik-çokluk problemine gelmeden önce Bir'den zekanın nasıl çıktığını açıklamak yerinde olur. Akıl yürüterek saf zekaya ulaştığımızda, zekaya bütünün ilkeleri Bir'in bağışladığını görürüz. Zekaya bütün yetileri veren Bir, kendisi o yetilerin hiçbirisi değildir. Fakat Bir bunları nasıl verdi? Bir'den aşağıda bulunan çokluk Bir'i çok istediğinden dolayı çokluk olur (Plotinos, 2011: 70). Dolayısıyla Bir hiç de başka bir şeyin yüklemi olamaz. Bir, sadece kendine yakın veya uzak birliklerin kaynağıdır. Buradan varlık ve birliğin özdeşliği ve çokluğun zekadaki birlik olduğu anlaşılmaya başlar. Ama çok ince bir husus Bir ve birlik aynı değildir. Böylece Plotinos varlıkla birlik arasında kurduğu özdeşlikten kalkarak her varlığa varlığını verecek olan şeyin onun birliği olması gerektiğine geçer ve bu birliği tözleştirerek Bir veya Bir olan diye ortaya koyar. Plotinos diyor ki, zekadan gelen nesnelere her biri, düşünceye katıldıkça çok olan birliktir; o, her şey olan birliktir; bunların hepsi büyük bir ilke olan Bir'e sahiptir (Plotinos, 2011: 71). İlkten sonra gelen varlık basit değildir ve çokluk olan birliktir diyebiliriz. Bu çokluk olan birlik nereden geliyor? Bunu rastlantısal olarak açıklayabilseydik, Bir her şeyin ilkesi olmazdı. O halde Bir'den çokluk nasıl meydana geldi? Bir, kendi başına kalmaya dayanamaz, başka bir varlık meydana getirir (Plotinos, 2011: 80). Ayrıca bu iradî bir meydana getirme değil, doğal olan her şeyde zorunlu olarak gerçekleşen faaliyettir. Örneğin, ateş iradesinden dolayı değil doğasından dolayı ısıtır. O zaman Bir kendinde nasıl hareketsiz kalır? İstediyinden mi yoksa gücünün yetmediğinden mi? İsteğin olmadığı açıktır. Peki gücü yetersiz diyebilir miyiz? Eğer öyleyse nasıl ilke olabilir? O halde her şey ondan gelmelidir. Demek ki meydana getirmek varlıkların zorunlu olarak ondan gelmesi yani sudur etmesidir. Onun için türetici ilke olan Bir, en cömert ve İyi olandır (Plotinos, 2011: 80). Bu hususu biraz daha izah edelim. Plotinos, sonuçta her şeyden aşkın olan Bir'in bir düşüncesi olduğunu kabul etmektedir. Bir'in kendi hakkındaki düşüncesi ezeli bir dinginliktir ve zekanın düşüncesinden farklı bir düşüncedir (Plotinos, 2011: 81). Ayrıca Bir kendi niteliğini koruduğunda ondan bir şey doğar (Plotinos, 2011: 81). Demek ki oluş Bir'in sürekli dinginliğine borçludur. Keza Bir'in düşünülür olduğu da kabul edilmiştir (Plotinos, 2011: 81). Zira Bir düşünülür olduğu için ondan düşünce

sudur etmiştir. Düşünce, kaynağı olan Bir'i düşünerek Akıl olur. Burada Plotinos düşünceyi düşünülürden farklı nitelenmektedir. Fakat ikisi benzer diyor. Benzerlik Aristo'un bilgi teorisinin (Aristoteles, 1976: 376) temeli olduğunu hatırlarsak, Plotinos tam bir Aristocudur. Ama Aristo benzer iki şey arasında ontolojik ayırım yapmıyor. Fakat Plotinos ikisi arasında ontolojik ayırım yapıyor ve eylemi ikiye ayırıyor. Bir'in eylemi var ve ondan sudur eden varlığın eylemi vardır. Bir'in eylemi bizzat eylem halinde objedir, sudur edenin eylemi ise Bir'den doğan eylemdir (Plotinos, 2011: 81). Demek ki eylem bakımından ikisi arasında ontolojik ayırım yapılmıştır. Bir'in eylemini şöyle anlayabiliriz: Ateş yanarak kendi aktivitesini gerçekleştirdiğinde, onun önce özünü oluşturan bir sıcaklık ve sonra ondan çıkan başka bir sıcaklık vardır. İşte yüce ilke Bir de böyledir ve kendi niteliğini fazla korur. Eylemsel ayırım Aristo'nun *entelekheia* ve *energeia* ayrımını hatırlatmaktadır. Ama Aristo'da bu sadece epistemolojik bir ayırmıdır. Plotinos ise bu ayrımı ontolojiye uygulayarak suduru açıklamak istemiş görünmektedir. Bir, tanımlanamaz mutlak bir ilkedir ama varlık değildir. Bir'den sudur eden Akıl varlıktır. İşte varlıkla Akıl özdeştir (Plotinos, 2011: 82).

Şimdi Bir'i kısaca özetleyerek Akıl'a geçelim. Bir, bütün varlıkların ötesindedir. Onun sadece basit, Bir ve hiç bir şeye ihtiyaç duymadığını kabul etmek zorundayız. Dünyayla bir tür temasta bulunmaz ve bütün canlılardan uzaktır. Yine de o ilk nedendir ki, diğer varlıklar onun sayesinde var olmaktadır. Bir, ilke olarak çokluğun nedenidir. Ama Bir akıl değildir, irade değildir. O sadece İyi'dir. İyi'nin metafiziksel tanımını vermek gerekirse, o hiç bir şeye muhtaç değildir, gayesi yoktur, keyfi eylemi yoktur ve kendisiyle kaimdir diyebiliriz.

4.2.2. Akıl

Bir'in mahiyetini açıkladıktan sonra Akıl'a geçebiliriz. Plotinos'a göre gerçek varlık Akıl'dır. (Vladislavleva, 1868: 85) Fakat Bir her şeyden uzak kendi başına kalamaz. Eğer öyle olsaydı hiç bir oluş olmazdı ve ondan da söz edilmezdi. Şimdi varlık ve oluşa tekabül eden Akıl'ın konumu nedir sorusu açıklanmalıdır. Evvel kendimizce Akıl'ın özelliğinden bahsedelim. Daha önce anlaşıldığı üzere Bir, bütün akılsal dünyadan aşkındı. Ondan sonra ikinci sırada yerleşen Akıl, akleden, akli faaliyette bulunan varlıktır. Yani Akıl'ın doğası bilfiildir. Ahlakî ilke olan iyilik'in hiç

bir faaliyete ihtiyaç duymadığını önceden biliyoruz. Eğer ihtiyaç duysaydı artık iyi olmaktan çıkar ve dünyevileşirdi. Bu nedenle mahiyeti faaliyet olan bir şey varsa, o da Akıl olacaktır. Akletme faaliyeti, akılı kuvve halinden fiil haline çıkaracaktır ve bu saf bir faaliyet olacaktır. Fakat Plotinos'un anlatmaya çalıştığı Akıl'a bizdeki insanî akıl gibi bakmamalıyız. Onun akletme faaliyeti asla kesilmeyecek ve ezeldir. Bu Akıl herhangi bir imgeye ihtiyaç duymaz ve dış dünyadan üstündür. Akıl, kendinde hakikati bulundurur ve onun akletmesi de kendi kendini düşünmesidir. Şimdi bu söylediklerimizi Plotinos'un metinlerinden çıkarmaya çalışacağız.

Akıl, Plotinos'a göre tüm nesnelere kaynağıdır ve bütün varlıklar onda ezeli olarak vardır (Plotinos, 2011: 22). Varlıkların her biri, bir zekadır ve bir varlıktır (Plotinos, 2011: 22). Öyleyse onların bütünü Akıl'dır ve tüm varlık olacaktır. Plotinos bundan hareketle Akıl ve varlık özdeşliğini temellendirmeye girişir. Akıl, varlığı düşünerek onun devamını sağlar, varlık da düşünme objesi sıfatıyla Akıl'a düşünmeyi ve varoluşu verir. Fakat düşüncenin, varlığın nedeni de olan, kendinden farklı bir nedeni vardır (Plotinos, 2011: 22). Plotinos'a göre hem düşünce hem de varlık birlikte bulunurlar ve birbirlerini terk etmezler (Plotinos, 2011: 22). Bu nedenle düşünce düşünülen zekayı, varlık düşünüldüğü varlığı oluşturur (Plotinos, 2011: 22). Zira başkalık ve özdeşlik olmadan düşünce de olmaz. Bundan hareketle ilk terimler veya aklın kategorileri meydana gelir. Plotinos'a göre aklın kategorileri zeka, varlık, başkalık, özdeşlik, hareket ve dinginlik'tir (Plotinos, 2011: 22). Akıl, bu çeşitli kategorilerden dolayı bir çokluktur hem de birliktir. Plotinos, Akıl'ın bir birlik olduğunda ısrar eder. Ayrıca Akıl'ın bir birlik olması aynı zamanda onun çokluk olmasına engel olmaz. Akıl, hem fiil hem de faaliyet olduğundan dolayı farklı kategorileri kendinde toplar ve birleştirir. Şimdi bu hususu biraz izah edelim. Aklın bu işlevini şöyle anlamalıyız: Varlık, düşünce, düşünülen aklın farklı faaliyetlerinden başka bir şey değildir; Sadece farklı yönlerden farklı nispetler arz eder. Ayrıca Akıl bir çokluktur ki, bu önce bahsettiğimiz Bir'de yoktu. Zira Akıl'ın akletmesi önce Bir'e yönelir, sonra kendine yönelerek akleden varlık olur. Böylece Akıl'da bir faaliyet var ki, bir yandan o akleden diğer yandan da akledilendir hem başkalık, hareket, dinginlik hem de özdeşliğin temelidir. Akıl'ın söz konusu çokluğundan diğer varlıklar meydana gelirler (Plotinos, 2011: 22). Plotinos, başkalık terimiyle oluşu izah etmek istemektedir. Aksi halde oluşu açıklamak zorlaşır ve birlikle çokluk arasını

kapatamazdı. Plotinos, Akıl'ı aracı görev üstlenen bir araç olarak iyi kullanmıştır. Akıl'ın çok yönlü olan faaliyeti çokluğu açıklamaya imkan vermektedir. Bu husus daha sonra çok iyi anlaşılacaktır.

Plotinos'un Akıl kuramında iki görüşünden dolayı Aristoteles'ten de etkilendiğini görüyoruz. Bunlardan biri Aristoteles'in kuvve-fiil, madde-form kuramı, diğeri ise Aristoteles'in Tanrı'da akıl ve akılsalın veya düşünen ile düşünülenin bir ve aynı şey olduğu, böylece O'nun kendi kendini düşünen bir düşünce olduğu kuramıdır. Plotinos, Akıl'ın eylem halindeki bir vizyon olduğunu ileri sürer (Plotinos, 2011: 23). O halde Akıl, nasıl ve neyi görür diye sormak gerekir. Şimdi Akıl'ın eylem açısından bir hareket olduğunu kabul ettiğimizde, onun yöneleceği bir objenin varlığını da kabul etmiş oluruz. Fakat Bir için böyle bir şey söz konusu olmadığı için, kabul ediyoruz ki, o, hareket etmez. Öyleyse Akıl bir hareket olarak hareketsiz Bir'den nasıl sudur eder? O zaman Plotinos diyor ki, Bir'den gelen şey hareket olmaksızın gelmelidir (Plotinos, 2011: 24). Nitekim hareket fizikle ilişkilidir. Burada Plotinos güneş analogisine başvurarak şöyle demektedir: Güneşten çıkan ışık, güneşin hareketsiz olmasına rağmen nasıl ondan doğarsa, aynı şekilde Akıl da Bir'den öyle doğar (Plotinos, 2011: 24). Diğer bir deyişle Akıl, kendisinin kaynağı olan Bir'in bir imgesidir denebilir. Akıl Bir'i görür ve sadece ona muhtaçtır. Ama Bir Akıl'a ihtiyaç duymaz. Akıl, Bir'in kelamı ve eylemidir. Ruh da Akıl'ın kelamıdır (Plotinos, 2011: 25). Fakat ne Ruhla Akıl ne de Akılla Bir arasında ortak bir nokta vardır. Bunlar türetici ve türetilmiş varlıklar şeklinde sıkıca determine edilmişler ki, kendi aralarında nedensel hiyerarşiye tabi kılınmıştır. Plotinos, türetici ve türetilmiş varlıkların ilişkisine biraz insani vasıf katmaya çalışır ve şöyle diyor: Türetilmiş varlık türetici varlığı arzu eder ve sever (Plotinos, 2011: 25). Bu sevmek zorunlu bir sevmektir, zira türetilmiş varlık türeticiden ayrılmaz, onunla daima birlikte olduğundan dolayı sevmek zorundadır. Böylece Akıl'ın Bir'de olmayan özelliklerinden bahsedilmiş oldu.

Şimdi Ruh'a geçmeden önce Akıl'ın Aristotelesçi yorumunu yapalım, sonra Ruh ile ilişkisinden biraz söz edelim. Akıl, Bir'in eseri ve Ruh'un nedeni olan şeydir (Arslan, 2010: 157). Plotinos'ta Akıl ve Ruh ilişkisi Aristoteles'in madde-form öğretisi üzerinden yapılmaktadır. Ama Aristoteles'te bu öğreti sadece duyuşal şeylere ilişkin olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü bunlara Plotinos metafiziksel anlam yüklemiştir. Plotinos'a göre doğal bileşenlerin hepsi basit değildir, karmaşıktır

(Plotinos, 2011: 161). Örneğin insan bir ruh ve bedenden ibaret bir bileşimdir ve cisimler ise dört ögenin bileşmesiyle oluşmuştur. Plotinos burada biçimin maddeye nereden geldiğini soruyor. Fakat Aristo'nun form nereden geldi diye bir kaygısı yoktu. Aristoteles madde ve formu birleşik olarak zaten hazır bulmuştu. Plotinos biçimi kabul eden maddenin dört öge (toprak, su, hava, ateş) olduğunu teslim eder (Plotinos, 2011: 161). Ama onlara bu biçimlerin başka bir varlıktan geldiğini söyler ve bu varlık da Ruh'tur (Plotinos, 2011: 162). Bununla birlikte Ruh, söz konusu dört ögeye kendi başlığı olan dünya biçimini eklemiştir (Plotinos, 2011: 162). Fakat biçimlerin tamamen Ruh'ta olması da Plotinos'u tatmin etmiyor. İşte Ruh'a bu biçimlerin tohumusal nedenlerini veren Akıl'dır (Plotinos, 2011: 162). Demek ki Ruh'a biçimleri veren Akıl olmaktadır. Bu konuyu Ruh'tan söz ederken tekrar değerlendireceğiz.

Brehier'e göre Plotinos'un Akıl hipostazını üç bağlamda almamız gerekir: İlk Platon'un idealar dünyası, ikincisi Aristoteles'in formları ve sonra Stoacıların monadlar sistemi (Brehier, 2012: 175). Bu bağlamda Plotinos'un Akıl kuramı duyuşal dünyanın akılsal, ahlaki ve estetik değerlerini birleştirmektedir (Brehier, 2012: 176). Ancak bütün bunlar Plotinos'un Akıl kuramının sadece felsefi cephesine yani onun şu veya bu biçimde duyuşal dünyanın çeşitli görüntülerinin veya özelliklerinin açıklayıcı nedeni, ilkesi olması özelliğine işaret ederler. Fakat Brehier'e göre Akıl'ın bundan başka bir işlevi de vardır. Buna göre Akıl, Ruh'un nihai amacı olan kurtuluşu ile ilgili olarak yukarıya, Bir'e doğru yaptığı yolculukta sondan bir önceki aşamayı temsil eder. Bu işlevi ve özelliği, onun birinciden tamamen farklı olan yanına işaret eder ve bize Aziz Paul'un kullandığı anlamda yani bedene karşıt olan, ondan bir an önce kurtulması gereken tanrısal, tinsel varlık anlamında Ruh'unu (spirit) hatırlatır. Bu ikinci cephesiyle Akıl, birinci cephesinden tamamen farklı olarak, özü itibariyle ruhun bu dünyadan kaçmasını, kötü olan bedeni, teni terketmesini ve böylece mutluluğa, kurtuluşa erişmesini mümkün kılan ilke olarak karşımıza çıkar (Brehier, 2012: 165). Fakat bu kurtuluşun Hıristiyanlık'ta olduğu gibi dini bir kurtuluş olmadığını hemen söyleyelim. Şimdi üçüncü hipostaz olan Ruh'u incelemeye girişebiliriz.

4.2.3. Ruh

Plotinos'un *IV. Ennead*'ı esas olarak Ruh konusuna ayrılmıştır. Plotinos bu *Ennead*'da ilk iki kitapta Ruh'un doğasını, bunları takip eden üç kitapta Ruh'a ilişkin

problemleri ele alır. Geri kalan dört kitap ise sırasıyla Plotinos'un asıl anlamında psikolojisine yani algı ve hafıza kuramına (6. Kitap), Ruh'un ölümsüzlüğüne (7. Kitap), bedenle ilişkisine (8. Kitap) ve nihayet bütün ruhların tek bir ruh olup olmadıkları problemine (9. Kitap) ayrılmıştır.

Biraz önce söylediklerimizden Plotinos'un Akıl aracılığıyla çoklukla birlik arasında nedensel ilişki kurmaya çalıştığı anlaşılmış oldu. Akıl'ın akletmesi diğer varlıkları meydana getirir. Zira Akıl'ın çokluk olması ile dünyanın çokluk olması arasında bir mutabakat vardır. Daha doğrusu dünyanın çokluğu Akıl'ın çokluğundan kaynaklanmaktadır. Böylece Akıl'ın fonksiyonu iki hedefi yerine getiriyor görünmektedir. Birinci, bütün varlığa akılsal kaynak vermeye çalışmak, ikincisi ise onları ilk Bir'e bağlamaktır. Fakat yine de çokluklar dünyasını açıklamak için bunlar yetersizdi. Bilindiği üzere idealar veya imgeler Akıl'ın faaliyetinin son sınırını temsil ediyordu. Yani idealar sadece varlıkların zorunlu olarak var olmalarının temelidir. Fakat dünyada bir sürü düzensizlik ve kötülük vardır ve idealar varlığın yalnız akılsal yönünü açıklayabiliyor. Bu yüzden varlıkların sadece akılsal şekilde var olmaları yetersiz görünmektedir. Onların gerçekten var olabilmeleri için hayat ilkesine sahip olmaları gerekiyor. Bu nedenle varlıkların düzeni Akıl'la tamamlanamaz. Bundan dolayı bir unsur, yani idealara hayat ve canlılık verebilecek ve maddeden uzak olan bir ilke gereklidir. Ancak bu ilke sayesinde bütün kusurlarıyla birlikte bir dünya tasavvuru ortaya konulabilir. İşte bu ilke Ruh'tur. Şimdi bu evrensel Ruh üzerine konuşmamız gerekiyor. Plotinos'a göre Ruh, duyusal değil tanrısal doğaya sahiptir ve mahiyeti gereği bölünmez, kendi başına bir bütündür (Plotinos, 2004: 6). Bölünen nitelikteki ancak maddedir. Burada Plotinos Stoacılıktan gelen ruhun bölünebileceği düşüncesini reddederek kendi düşüncesini ortaya koyar. Plotinos'a göre Ruh, hem birlik hem de çokluktur (Plotinos, 2004: 6). Zira madde bölünmezlik içeremez. Sonra Plotinos ruhun bölünen ve bölünmeyen şeklinden değil iki tarafa da ait olması gerektiğini iddia ediyor (Plotinos, 2004: 9). Burada Plotinos Stoacıların tezlerine karşı çıkarak Aristocu bir tavır sergilemektedir. *De Anima*'da da gördüğümüz üzere burada ruhun çok çeşitliliği reddedilmiştir²² (Aristoteles, 1976: 388). Diğer yandan Ruh'un

²² Aristoteles, *De Anima*'da seleflerinin ruha dair görüşlerini eleştirmiştir. Genel olarak ruhun çeşitliliğine ilişkin yaygın olan üç görüş eleştirilmektedir. Bu üç görüş kısaca şöyledir: Bazı düşünürler

bir birlik olması da sıkıntı çıkarmaktadır. Eğer Ruh her şeyden uzak ve kendince bir birlik olursa, o zaman hiç bir şey canlı olamazdı (Plotinos, 2004: 11). Bu nedenle Ruh, hem birlik hem de çokluk, hem bölünen hem de bölünmeyen olmak zorundadır diyor Plotinos (Plotinos, 2004: 11). Burada tıpkı Akıl'da olduğu gibi Ruh'ta da aynı yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Akıl'ın düşünen ve düşünülen olarak hem birlik hem de çokluk olması, canlılık açısından Ruh'a uygulanmaktadır. Bu, Ruh'un bir hipostaz olarak birlik ve bütün canlılara hayat vermesiyle çokluk olması demektir. Diğer akılsız varlıklar ise Ruh'un birliğini taklit eder. Ruhun birlik ve çokluk olmasına karşın beden yalnız çoklukta (Plotinos, 2004: 12). Bunlar doğrudan Platon'un *Timaios*'ta vurguladığı hususlardır. Platon, ruhu bir yandan bölünmeyen ve değişmeyen töz, diğer yandan da bölünebilen töz olarak nitelemiştir (Platon, 2018: 43). Bunlar birleşerek farklı bir töz meydana getiriyor ve bu yeni meydana gelen töz bölünen ve bölünmeyenin ortasında yer alır (Platon, 2018: 43). Bunun Aristocu yorumunu yapmak gerekirse, bahsi geçen düşüncenin apaçık madde-form öğretisi olduğunu söyleyebiliriz. Ama Plotinos madde-formun birliğini ondan üstün olan evrensel Ruh'a isnat etmiştir. Şimdi madde-form öğretisine Plotinos'un nasıl yaklaştığını ele alalım. Ruh, Plotinos'a göre değerli ve tanrısal bir şeydir (Plotinos, 2011: 20). Ruh, Akıl'ın bir simgesi ve diğer varlıkların var oluşlarını sürdürmeleri için Akıl'ın onlara hayat vermesini sağlayan aktivitedir (Plotinos, 2011: 20). Akıl'dan gelen ruh entelektüel bir ruhtur ve Akıl bu ruhu besleyen, fakat kendisi kadar yetkin bir biçimde türetmeyen baba gibidir (Plotinos, 2011:20). Bundan dolayı Ruh, tanrısal olur. Zira Ruh ile Akıl arasında sadece öz farkı vardır (Plotinos, 2011: 21). Ruh, Akıl'dan gelir ve bir toplanma yeridir; Akıl ise bir biçime benzer (Plotinos, 2011:21). Diğer bir ifadeyle söylersek, Ruh Akıl'ın maddesidir, Akıl maddeye form verendir. Plotinos'a göre iki türlü ruh vardır: Biri, hiç bir şeyle karışmayan, hep yukarıda kalan akıldır; diğeri kendi özel varoluşuna sahip olan akıldır (Plotinos, 2011: 20) veya onu pasif akıl diyebiliriz. Plotinos'un yaptığı ruh ayrımı Aristoteles'ten mülhemdir. Burada iki tespit yapılabilir. Birincisi ruhun maddeyle karıştırılmasıdır; ikincisi ise etkin ve edilgin akıl tasnifidir. Plotinos, Ruh'tan hareketle madde-form öğretisini temellendirmekte ve önceliği Aristo'da olduğu gibi forma vermektedir. Ama formun

ruhu kendi kendine hareket eden şey olarak, bazıları bütün cisimlerin en incisi ve cisimsizi olarak tasvir etmiş ve bazıları da ruhun öğelerden oluştuğu ileri sürmüştür.

nereden geldiğini açıklamada Aristoteles'in tereddüt ettiğini biliyoruz. İşte Plotinos bu endişeyi gidermeye çalışıyor ve tikel nesnelere forumlarını (ruhlarını) evrensel Ruh'a bağlamakla bir Platoncu tavır takınıyor.

Şimdi bu evrensel Akıl'dan Ruh nasıl çıkmıştır diye sorabiliriz. Akıl, kendisi sudur ettikten sonra bütün varlıkları türetir. Akıl, mahiyeti gereği türettiği varlıklarla doludur tıpkı mitolojideki Kronos gibidir (Plotinos, 2011: 26). Kronos, kendi hakimiyetini korumak adına her yeni doğan çocuğunu yutuyordu. Buradaki Kronos'un konumu evrensel Akıl'a uygulanmaktadır. Sonra doygun Kronos -Plotinosçu anlamda Akıl- Zeus'u türetmiştir ve bu Zeus Plotinos'a göre Ruh'a karşılık gelir (Plotinos, 2011: 26). Demek ki türetme belli bir olgunluğa ulaşıldığı zaman zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Zira tamamlanmış bir varlık, türetmeli ve kısır olmamalıdır. Fakat bu durumda türetilen varlık öncekilerden üstün de olamaz (Plotinos, 2011: 27). O, üreticinin bir imgesi olduğundan ondan aşağıdır. O halde ruhun ne kadar akılsal olabileceği tartışılmalıdır. Zira Akıl'dan çıkan varlığın akılsal olup olmadığı sorusu sorulmayı hak ediyor görünmektedir. Plotinos, Ruh hakkındaki sözlerine gerçek varlığın akılsal dünyada bulunduğu ana teziyle başlar. Bu dünyanın daha soylu, daha yüksek varlığa sahip olan kısmı Akıl'dır. Ancak Ruh da bu dünyaya aittir, çünkü Akıl'dan çıkmıştır. Bununla birlikte akılsal dünya, maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan ruhların dünyasıdır. Öte yandan onun altında bedene bürünmüş, dolayısıyla cisimsel bölünmeye maruz olan ruhların dünyası yani, doğal dünya vardır. Ancak Plotinos, bu bölünmenin ne şekilde anlaşılması gerektiği konusunda bazı uyarılarda bulunma ihtiyacını hisseder. Özü itibariyle bölünmeyi kabul eden, doğası gereği bölünmesi, parçalanması mümkün olan şeyler vardır. Bunlar kendilerinde hiçbir parçanın ne diğer bir parçayla ne de bütünle özdeş olmadığı, dolayısıyla parçanın bütünden daha az olmak zorunda olduğu şeylerdir. Duyusal dünyada var olan büyüklükler yani cisimler bu tür şeylerdir (Plotinos, 2004: 7). Ama duyusal büyüklükler veya cisimler dışında bir başka varlık türü daha vardır ki, bunlara tamamen zıttır, hiçbir şekilde bölünme kabul etmez, parçaları yoktur, hiçbir uzama sahip değildir, hiçbir yere ihtiyacı yoktur, ister parça, ister bütün olarak bir başka şey içinde değildir. O, her zaman aynı durumda olan, kendisinden sonra gelen şeylerde bir dairenin merkezi gibi ortak olan şeydir. Bir dairede çembere giden bütün doğrular merkeze bağlıdır; onlar başlangıç noktalarını ve varlıklarını bu merkezde bulurlar, ondan pay alırlar; ama ilkeleri olan bu merkez,

bölünmez bir tarzda, hiçbir parçası olmaksızın kendisinde bulunur. O, bölünebilir varlıkların ilkesi, bölünmez olandır (Plotinos, Plotinos, 2004: 7). Plotinos'un son dedikleri özellikler Akıl'da bulunur. Bu yüzden özü bakımından bir ve bölünmez olan Akıl'la doğası bakımından çok ve bölünebilir olan madde veya uzam arasında aracı bir varlığa ihtiyacımız olduğu açıktır. İşte bu varlık, Ruh'tur. Ruh'un bölünmesi Akıl'dan ayrılması ve bedene nüfuz etmesidir (Plotinos, Plotinos, 2004: 19). Ama Ruh mahiyeti gereği bölünmezliğini korur, zira bölünmez ilkeden çıkmıştır. Böylece bu aracı varlığın yani Ruh'un karmaşık, hatta bir ölçüde çelişik bir yapısı olduğu bilinmektedir. O, bölünmez olana yani Akıl'a çok yakın olup, ondan türemiştir; ama aynı zamanda maddeyle temas halindedir. Maddeyle ilişkisi, ona girmesi, onun özü bakımından sahip olmadığı bir bölünmeye maruz kalmasına neden olmaktadır. Ama bu, maddenin kendisinin bölünmesi anlamında veya tarzında bir bölünme değildir. Çünkü cismin birliği uzamın sürekliliğinin meydana getirdiği bir birliktir. Onda ayrı parçaların her biri kendine mahsus bir yer işgal eder. Ruh'un birliği ise böyle bir birlik değildir. O, ayrı parçalardan meydana gelmez. O, kendisini kabul eden şeyin her noktasında bulunmak anlamında bölünebilirdir, ama bu şeyin her parçasında bütünüyle bulunması anlamında da bölünemezdir (Plotinos, Plotinos, 2004: 20). Plotinos'a göre Ruh'un özelliği, büyüklüğü budur; onun gücünü, tanrısallığını, güzelliğini meydana getiren de budur. O, duyuşal şeylerin düzeninin içinde olmakla birlikte onun üstündedir veya ona aşkın olmakla birlikte onun içindedir. Böylece Ruh, aynı zamanda bir ve çok olandır. Bir'in mutlak anlamda bir olmasına, birlik olmasına, Akıl'ın çokluk-içinde-birlik olmasına karşılık Ruh, aynı zamanda hem bir hem de çok olandır. Plotinos'a göre onun bu özelliğini kabul etmediğimiz takdirde -biraz önce de bahsettiğimiz üzere- duyuşal dünyayı açıklayamayız. Çünkü duyuşal dünya veya madde, doğası bakımından çokluktur, çok olandır. Ruh bir olduğu için akılsal dünyaya, değindiğimiz anlamda çok olduğu için ise duyuşal dünyaya aittir ve böylece o, çokluğa birlik, yokluğa varlık kazandırmaktadır. Böylece Ruh'un akılsal bir aracı olduğu görülmektedir. Ruh'un genel olarak iki yönünden bahsedilebilir. Birinci, kendi varoluşunun nedeni olan Akıl'a yönelmesi ve Akıl sayesinde olgunlaşmak, aydınlanmaktır; İkinci yönü ise aşağıya inmektir, isterseniz buna doğaya yönelmek diyelim. Ruh, ikinci tarafıyla eksik ve kusurludur. Aşağıdaki varlıkları Ruh'un kusurlu yönü türetir. Burada önce gelen sonra gelenden daha üstün olduğu düşüncesi çok iyi anlaşılmalıdır. Buna göre Akıl'a

nispetle eksik ve aciz olan Ruh, kendinden daha eksik ve aciz olan dünyayı türetir. Şimdi yine bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Duyusal dünyanın imgelerini Ruh kendisi mi yaratır yoksa başka bir kaynaktan mı alır? Bu sorunun çözülmesiyle idealar dünyasının durumu belirlenir. İdealar duyulurlara karşılık gelir mi ya da gelmez mi? Eğer idealar duyulurlarla uyuşmazsa, belli ki onlar duyusalların imgelerine sahip olamaz. O zaman idealar kendi başına, duyusallar kendi başına yaşıyor demektir. Bu, Platon'un açıklayamadığı ve Aristoteles'in eleştirdiği husustur. Şüphesiz Plotinos'un da tereddüt ettiği açıktır. Ama onun amacı da bu iki dünyayı uzlaştırmak olduğuna dikkat edilirse, o zaman Ruh, imgeleri Akıl'dan alması gerekiyor. Ruh, kendi olgunluğunu tamladığında doğayı türetir ve doğanın türemesiyle hatıra meydana gelir (Plotinos, 2004: 135). Bu hatıra Ruh'un Akıl'da temaşa ettikleridir (Plotinos, 2004: 135). Ama Plotinos'un yine açık bıraktığı bir husus vardır. Plotinos'un kesin olarak ifade etmediği ve bizim de kesin bir izahta bulunamayacağımız nokta, Ruh, Akıl'dan ödünç alınan imgelerle Akıl'ı düşündüğünde aynı zamanda çokluklar dünyasının nasıl olacağını da düşünmek zorundadır. Bu yüzden Ruh'un, Akıl'dan aldığı imgelerinin doğada gerçekleşecek bir şekilde olması icap eder. Bunun için Ruh, işlevi yukarıdaki idealarla çelişmeyecek bir yön belirlemesi gerekiyor. Plotinos'a göre bu yön aşağıdaki ruha doğru olmalıdır. Plotinos, dünyadaki varlıkları meydana getiren ruhun maddede bulunduğunu söylüyor (Plotinos, 2004: 157). Bu meydana getirme işi akılsal, düzenli değildir. O, maddeyi şekillendiren kaba bir güç ki, onda ne akıl var ne de akletme var (Plotinos, 2004: 157). O sadece eylemde bulunur. O halde evrensel Ruh'un maddeye yapıcı ve türetici ruh verecek şekilde yön tayin etmesi gerekiyor. Demek ki maddeyi şekillendiren ruhun kendisi zorunlu olarak evrensel Ruh'a bağlı değildir ve evrensel Ruh'un ne kadar doğru yön tayin edeceği kesin olarak bilinmiyor. Maddenin ruhu evrensel Ruh'tan imgeleri alır, fakat kendisi de bir şeyler ekler ve bu kötüdür (Plotinos, 2004: 158). Neticesinde eksik, kusurlu, en kötü, ahlakı bozuk varlıklar meydana gelir (Plotinos, 2004: 158). Demek ki oluş ve bozuluş dünyası mutlak nedenselliğe tabi olmuyor. Artık Ruh hakkındaki tüm düşüncelerimizi özetleme zamanıdır. Ruh, Akıl'dan sonraki üçüncü varlıktır ve enerji kaynağıdır. O, Akıl'a yakın olması bakımından bir akıldır, ama maddeye yönelmesiyle ondan uzaklaşır. Yani Plotinos maddenin doğasını da ihmal edemiyor. Kısaca Plotinos, Bir, Akıl ve Ruh'u net bir şekilde ayırtıramıyor, belki nedeni ve neden ilişkisi dersek daha anlaşılır olacaktır.

4.3. Evrensel ve Bireysel Ruhlar İlişkisi

Plotinos *IV. Ennead*'ın birinci ve ikinci kitaplarında Ruh'un doğası, birliği, çokluğu ve bölünmezliği ile ilgili konuları açıklığa kavuşturduktan sonra Ruh'la ilgili bazı sorunları ele alır. Bunlar esas olarak Plotinos'un benimsediği Platoncu ruh anlayışının ortaya koyduğu sorunlardır. Platon ve daha sonra onun bu konudaki görüşünü kabul eden Stoacılar, ruh derken sadece veya esas olarak insan ruhunu kastetmezler. Onlara göre fizik evren de bütün olarak ruha sahip bir canlıdır ve onun büyük parçaları, örneğin göksel cisimler ile dünya da şeref ve güç bakımından insan ruhlarından daha üstün olan tanrısal ruhlara sahiptirler (Arslan, 2010: 134). Plotinos, *IV. Ennead*'ın en büyük bir bölümünü bu sorunun tahliline ayırır. Vardığı sonuç: Doğal-duyusal dünyada yer alan bireysel tikel ruhların bir canlı olarak dünyanın bütününe yöneten, ona bir bütün olarak hayat ve hareket veren kozmik ruhun yani Platon'un *Timaios*'ta sözünü ettiği ve daha sonra Stoacıların da varlığını kabul ettikleri Alem Ruhu'nun parçaları veya ürünleri olmayıp, onların her ikisinin de aslında hipostaz olan Ruh'un onunla aynı düzeyde olan kısımları olduklarıdır (Arslan, 2010: 134).

Plotinos'un ruhla ilgili ikinci önemli sorunu, yine Platon'un ruh anlayışından kaynaklanan onun bedende ne şekilde bulunduğu ilişkin sorundur. Daha önce gördüğümüz gibi Platon bu konuda herhangi bir ciddi veya ayrıntılı açıklama verme ihtiyacını duymaz. Ona göre ruhun bütün faaliyetleri tümüyle bedenden bağımsız olan saf düşünce faaliyetleridir, dolayısıyla bu faaliyetler ile ilgili olarak özel bir açıklama vermek gerekli değildir. Plotinos da bu konuda esas olarak Platon'la aynı görüştedir. Platon'u izleyerek insanda duyum, algı gibi onun bir bedene, dolayısıyla duyu organlarına sahip olmasından ileri geldiği düşünülen bütün etkinliklerini gerçekte Ruh'un kendisinden kaynaklanan eylemler olarak yorumlar. Ancak Plotinos, Platon'dan farklı olarak bu konuda daha uzun, daha detaylı açıklamalar vermek ihtiyacını hisseder. Plotinos, Platon'un bu görüşünün hangi anlamda yorumlanması gerektiği üzerinde durur ve bunun için önce 'parça' kavramının anlamını açıklığa kavuşturmak ister. Ona göre bireysel ruhların, Alem Ruhu'nun²³ parçaları oluşundan kastedilen bir cismin parçaları anlamındaki parça olamaz; çünkü Ruh, cisim değildir

²³ Alem Ruhu tabiri hipostaz olan Ruh'la aynı değildir ve o kozmosun ruhudur.

ve onun bu anlamda parçaları yoktur. Ancak parça kavramı yalnızca maddi şeylerdeki parça anlamına gelmez; cisimsel olmayan şeylerin de 'parça'ları vardır ve bunlar da o çeşitli anlamlara gelir (Plotinos, 2004: 32). Örneğin sayılarda, matematiksel, soyut sayılarda, 'ikinin on'un parçası' olduğu veya 'bir daire parçasının dairenin, bir doğru parçasının doğrunun parçası' olduğu ve nihayet 'bir teoremin bir bilimin parçası' olduğu söylenir.

Plotinos'a göre bireysel ruhların Alem Ruhu'nun bu anlamda parçaları olmaları da söz konusu olamaz. Çünkü akıl yürütmeye göre sayısal şeylerle geometrik şekillerin parçalara bölünmek suretiyle azalması ve bu parçalardan her birinin bütünden daha küçük olması zorunludur (Plotinos, 2004: 32). Bunun nedeni, onların niceliksel şeyler olmaları ve gerçekliklerini niceliklerinde bulmalarındır. Oysa ruh, cisimsel bir şey olmadığı gibi niceliksel bir şey de değildir. Dolayısıyla Alem Ruhu'nun bireysel ruhları meydana getiren birler (monadlar) gibi bir şey olması düşünülemez (Plotinos, 2004: 33). Aynı şekilde bir dairenin parçası daire değildir. Bir doğrunun parçası, bir doğrudur, ama o da parçası olduğu doğrudan büyüklük bakımından farklı bir doğrudur. Oysa Alem Ruhu ile bireysel ruhlar arasında bir doğa ortaklığı, bir form birliği söz konusudur (Plotinos, 2004: 33). Bundan dolayı onlar aynı olmak zorundadırlar.

Plotinos bireysel ruhların Alem Ruhu'nun bir teoremin bir bilimin parçası olması anlamında parçaları olabileceği görüşünü de reddeder. Ona göre her teorem potansiyel olarak tüm bilimi içerir ama bilim gene de bir bütün olarak kalır. Eğer bilimi Alem Ruhu'na, teoremleri onun parçalarına benzetirsek, Alem Ruhu'nun bağımsız bir gerçeklik olması, dolayısıyla Alem Ruhu bile olmaması gerekir (Plotinos, 2004: 34). Fakat burada yine bir sorun var. Bir tarafta evrensel kozmos ruhu diğer yandan onun parçalarının ruhu var demektir. Çünkü nedenseliğe göre bireysel ruhlar bir sonuç olarak düşünülürse onların nedeni olan Alem Ruhu'dur. Bu dediklerimiz aşağıda temellendirilecektir.

Acaba bireysel ruhların, örneğin canlı bir varlıkta ayak parmağında olan ruhun, onun tüm bedenine yayılmış olan ruhun bir parçası olması anlamında Alem Ruhu'nun parçası olduğunu mu söylemeliyiz? Ancak bu varsayıma dayanarak ya beden dışı bir ruh olmadığını veya her türlü ruhun beden-dışı olduğunu, dolayısıyla Alem Ruhu diye adlandırdığımız şeyin de evrenin dışında bir şey olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Ayrıca bu varsayıma göre evrensel hayatın birliğini savunabiliriz, ama

bireysel hayatların farklılığını açıklayamayız. Çünkü bu varsayıma göre her yerde var olan aynı ruhtur, aynı anda birden fazla varlıkta var olan bir ve aynı ruh. Ancak o zaman da bir yanda Alem Ruhu'ndan, diğer yandan bu ruhun parçalarından söz edemeyiz (Plotinos, 2004: 35). Plotinos bundan sonra Platon'un *Philebos*'ta ortaya attığı görüşe geçer. Ona göre Platon, burada bu sözüyle bireysel ruhların Alem Ruhu'nun parçaları olduğunu söylemek istememiştir, daha doğrusu onun bu diyalogda esas üzerinde durmak istediği bu değildir. O *Philebos*'ta²⁴ sadece evrenin bir ruhu olduğunu, onun ruhsuz olmadığını ortaya koymak istemiştir: Evrenin bir parçası olan bizim bedenimizin bir ruha sahip olmasına karşılık evrenin kendisinin ruhu olmadığını nasıl ileri sürebileceğimizi sorgulamak istemiştir. Nitekim *Timaios*'ta asıl konusuna, yani Ruh'un ne olduğu sorusuna gelince, onun her türünün, böylece bireysel insan ruhlarının da Alem Ruhu ile aynı yapıya sahip olduğunu söylemiştir (Plotinos, 2004: 41). Plotinos'un bireysel ruhlarla Alem Ruhu arasındaki ilişkiler konusunda bulunduğu en iyi çözüm, sonuç olarak, bütün ruhların, yani duysal dünyada yer alan bütün bireysel varlıkların ruhlarıyla bir bütün olarak evreni yöneten Alem Ruhu'nun bir tek ruhtan, bir hipostaz olan Ruh'tan çıktıkları ve kendi aralarında hem birbirlerinden ayrı, hem aynı olduklarıdır. Bireysel ruhlarla Dünya Ruhu arasındaki farklılık, onların işlevlerindeki farklılıktan ileri gelir. Alem Ruhu'nun ana işlevi daha önce gördüğümüz gibi bir bütün olarak Doğayı meydana getirmek ve yönetmektir. Onun bu işlevini yerine getirebilmesi için bütün olarak tinsel dünyada kalması, ama aynı zamanda bedene bürünmesi gerekir. Bireysel ruhlara gelince, onların her biri Alem Ruhu tarafından meydana getirilmiş olan duysal dünyada kendilerine ayrılmış veya kendileri için uygun hale getirilmiş olan bireysel bedenlere bürünmek, onları yönetmek göreviyle ortaya çıkacaklardır. Alem Ruhu'nun bu görevi yerine getirmesi için Akıl'ı düşünmesi ve onu temaşa etmesinin zorunlu olmasına karşılık, bireysel ruhlar daha çok kendi özel bedenlerini yönetmek üzere kendi özel, bireysel akıllarına bakacaklardır. Alem Ruhu'nun dünyayı veya Doğa'yı meydana getirebilmesinin nedeni, onun kendisinden yukarıdaki varlıklara daha yakın olmasıdır. Böylece onun

²⁴ Platon *Philebos*'ta evrende bir ruhun var olduğunu, bedenin bir ruhu olmasıyla açıklar. Aksi taktirde bedenimiz ruhu nereden alırdı? Bkn.: Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 37.

daha büyük bir kolaylıkla ve bütün olarak kendisinde kalarak bu eylemini yerine getirebitmesine karşılık bireysel ruhların görevlerini yerine getirmek üzere şeylerin kendilerine gitmeleri gerekir. İşte Alem Ruhu'nun bir bütün olarak aşağıya, duyuşal dünyaya düşmemesinin, buna karşılık bireysel insan ruhlarının bedenler tarafından aşağıya doğru çekilmelerinin mümkün olmasının nedeni ve açıklaması da budur. Demek ki bireysel ruh maddeye içkindir ve sadece özü bakımından Alem Ruhu'na benzer. Plotinos'un bu konudaki nihai görüşü, 'her şeyin kaynağı tek bir ruhtur', şeklinde özetlenebilir. Bu ruha dayanan bütün ruhlar aynı zamanda hem bir hem çokturlar; onlar hem bölünen şeylerdir hem de bölünmeyen. Bireysel ruhlar aynı cinstendir (homogenous) ve tinsel hayatla ilgili olarak aynı kapasiteye sahiptirler. Onlar Alem Ruhu ile benzeri bir güç ve işleve sahiptirler: Ruhumuzu kendisi bakımından ele aldığımızda ve onu ilineksel olan şeylerden temizlediğimizde onun Alem Ruhu ile aynı yapıda ve değerde olduğunu görebiliriz. Her ruh potansiyel olarak aynı zamanda diğer ruhlar ve Alem Ruhu'dur ve bundan dolayı onlarla bir birlik oluşturur. Bu dediklerimizden hareketle Alem Ruh'u ile bireysel ruhlar arasında mutlak nedensel bir bağın olmadığını söyleyebiliriz. Belki de bu sudurculara yönetilmesi gereken bir sorudur. Gerçekten bu ikisi arasında bir ilişki kurulabilir mi?

4.4. Ruh ve Beden İlişkisi

Ruhun bedenle ilişkisi sorunu birkaç alt soruna ayrılır. Önce bir bedende veya cisimde bulunan ruhun bir başka bedene veya cisme geçmesi vardır ki, bu ruh göçü sorunu olarak bilinen sorundur. Diğer tözü gereği madde-dışı, tinsel bir varlık olan ruhun bedene ilk inişi, onunla buluşması sorundur ki, açıklanması önemli olan asıl sorun bu ikincisi, maddeden tümüyle bağımsız, tümüyle saf olan ruhun niçin ve nasıl bedensel bir doğaya büründüğü sorundur (Arslan, 2010: 137). Bu ikinci sorun da kendi içinde yine iki alt soruna ayrılır: Bunlardan ilki Alem Ruhu'nun duyuşal dünyayı meydana getirmek üzere maddeye inmesi, diğeri daha özel olarak bireysel, tikel ruhların doğal bireysel varlıkları meydana getirmek üzere kendi özel bireysel bedenleri veya maddeleri ile buluşması sorundur. Plotinos bu sorunu ele almadan önce Alem Ruhu'nun bedene 'inme'si veya 'girme'si şeklindeki bu ifadenin biraz aldatıcı ya da yanıltıcı olduğuna dikkat çeker. Çünkü kendisinin sık sık ve haklı olarak değindiği gibi, evrenin bir ruha sahip olmadığı bir dönem veya bedeninin böyle bir ruha sahip

olmaksızın varlığı hiçbir zaman söz konusu olmamıştır (Arslan 2010: 138). Demek ki önceden var olan ruhların birbirleriyle ilişkilendirilmesi söz konusudur.

Duyusal alem neden vardır veya Ruh neden bu aleme inmiş, onu meydana getirmiştir? Plotinos'un bu soruya verdiği cevap son derece basittir: Var olan her şeyin ortak davranış yasası, kendine benzer varlıklar meydana getirmektir (Plotinos, 2004: 49). Bu tam bir Aristocu tutumdur. Fakat Plotinos'un onu kullanışı biraz farklıdır. Daha önce Ruh'un canlılık ilkesi olduğunu dile getirmiştik. Şimdi bu canlı olan Ruh, kendine benzer şekilde maddeye form verir (Plotinos, 2004: 49). Bu çok ince bir yaklaşımdır. Zira benzerlik ilkesi somut varlıklardan değil soyut varlık olan Ruh'tan çıkartılmaktadır. O zaman maddenin form almasını nasıl anlayacağız? O halde Ruh'un Doğa'yı veya duyusal dünyayı meydana getirmesi, aslında ona 'inme'si veya 'girme'si demek değildir; tersine onu kendisine yükseltmesi, yokluğu varlığa, karanlığı aydınlığa doğru çekmesi demektir. Plotinos bunu aydınlık ve karanlık üzerinden anlatıyor. Ruh bir aydınlık saçan ışık ki, o ışığın en son sınırında karanlık meydana gelir; bu karanlık Plotino'sa göre maddedir (Plotinos, 2004: 46). Ruh, bu karanlığı görünce ona hemen form vermeye çalışır. Fakat Ruh'un maddeyle ortak bir bağı yoktur (Plotinos, 2004: 46). Bu ifadeler Aristo'nun etkin ve edilgin akıl ayırımına benziyor. Fakat Aristo'da sadece epistemolojik bir ayırımdı. Fakat Plotinos buna maddenin formel açıklamasını yapmak için metafiziksel anlam yüklemiştir. Bundan dolayı Ruh'un, duyusal dünyada bulunduğunu söylemek yerine, duyusal dünyanın, kendisini yukarı doğru yükselten Ruh'ta bulunduğunu, ondan pay aldığını söylemek gerekir. Duyusal dünya olmasaydı Ruh ne ise o olarak var olmaya devam ederdi, ama Ruh olmasaydı duyusal dünya var olmazdı (Plotinos, 2004: 47). Buradaki zorunlu nedensel ilişkiyi az sonra ele alacağız. Bu ifadeleri özetleyeceksek, Plotinos Aristo'nun bambaşka bağlamdaki madde-form ayırımına, tek tek madde nereden geldi tek tek formlar nereden geldi gibi sorular soruyor, cevaplamaya çalıştığında da Yeni Platonculuk oluyor, Plotinos oluyor diyebiliriz.

Ruhun duyusal evrenin bütünüyle ilgili olarak bu işlevi yerine getiren kısmı özel olarak Alem Ruhu'dur. Böylece Alem Ruhu, kozmik düzenin genel işleyişini gerçekleştiren varlıktır. Öte yandan Alem Ruhu, bu yolla aynı zamanda bireysel ruhların, insan ve hayvan ruhlarının, duyusal dünyada kendilerine ayrılmış yerlere giderek kendilerine uygun hale getirilmiş özel bedenleri ile birleşmelerini ve böylece

onları hayata kavuşturmalarını mümkün kılan şartları hazırlamış olur (Plotinos, 2004: 53). Şimdi bireysel ruhu izaha çalışalım. Bundan anlaşılacağı üzere bireysel ruhlar Alem Ruhu'ndan istediği keyfi bir şekilde çıkmazlar. Onların çıkmaları için beden hazırlanması gerekir. Buna göre bireysel ruhların kendi özel bedenlerine gitmeleri olayı aslında genel olarak Alem Ruhu'nun kozmik düzeni meydana getirmesine benzer bir süreç içinde gerçekleşir. Bireysel ruhlar Alem Ruhu tarafından belirlenmiş olan kozmik düzen içinde ancak kendilerini almaya hazır hale getirilmiş olan bedenlere ve yine ancak kendileri için uygun bir zamanda inerek onlarla birleşirler. Bu nedenle onların hareketi olamaz (Plotinos, 2004: 53). Ruhların aşağıya inerek bedenlerle birleşme hareketi, doğanın kendiliğinden hareketlerine, örneğin doğal bir nikaha iten şuarsuz harekete benzer; her varlık türünün kendi özel kaderi ve kendi özel zamanı vardır (Plotinos, 2004: 54). Bireysel ruhların bireysel hareketleri böylece evrenin düzeni, yasaları içinde yer alır ve onlara uygun olarak gerçekleşir. Burada Plotinos Platon'dan farklı olarak her varlığı nedensel çizgiye oturtmuş ve her birine özel kader tayin etmiştir.

4.5. Ruhun Düşüşü ve Yükselişi

Alem Ruhu ve bireysel ruhların ilişkisini ortaya koyduktan sonra daha bir konuyu incelemek gerekiyor. Bu Plotinos felsefesindeki ruhun düşüşü ve yükselişi veya kurtuluşu problemidir. Plotinos Ruh'un duysal dünyaya inişi veya düşüşü ile kurtuluşu problemini *IV. Enneadlar*'ın çok ünlü bir pasajı 8. maddede ele almıştır. Plotinos konuya "Sık sık bedenimden kurtulup, diğer şeylerden uzaklaşıp kendime döndüğümde, kendimi seyrettiğimde olağanüstü bir güzellikle karşılaşırım ve sahip olduğum şeylerin çoğu bakımından daha iyi bir dünyaya ait olduğum, en iyi bir hayata sahip olduğum ve tanrısal varlıkla özdeş olduğumun bilincine varırım" ifadeleriyle başlar (Plotinos, 2004: 376). Daha sonra Plotinos bu özel kişisel deneyini açıklamak üzere kendisinden yardım alabileceği önceki felsefi geleneğe başvurur ve sırasıyla Herakleito'un, Empedokles'in, Pythagoras'ın bu konudaki görüşlerini kısaca gözden geçirir. Bundan sonra ruh hakkında en güzel ve kesin açıklama veren Platon olduğunu söyler. Plotinos'a göre Platon, duyuları aşağılayan ve ruhun bedenle birleşmesini kınayan düşünürdür (Plotinos, 2004: 378). Platon nerede olsa da niyeti ruhun bedene inmesini kötüyerek onun zincire vurulmuş olduğunu, beden bir mezar olduğunu

söylemek olmuştur. Öte yandan *Timaios*'ta buna tamamen ters bir yönde olmak üzere, evreni yüceltmekte, kutsal bir tanrı olarak adlandırmakta ve ruhun ona Demiorgos tarafından verilmiş olduğunu, dolayısıyla evrenin akıllı olması gerektiğini, bunun ise ruh olmaksızın mümkün olamayacağını söylemiştir (Plotinos, 2004: 378). O halde Alem Ruhu'nun kendisi evrene, Tanrı tarafından bu nedenle gönderilmiş olduğu gibi her birimizin ruhları da ona evrenin mükemmel olması için gönderilmiş olmalı ve Akıl dünyasındaki varlıklar ruh dünyasında da var olmalıdır (Plotinos, 2004: 378). Plotinos, Platon'un bu konudaki sözlerinde var olduğunu gördüğü bu çelişkiyi çözmek, onları uzlaştırmak için büyük çaba sarf eder. Bu aynı zamanda kendisinin bu konudaki görüşünü ortaya koymasına anlamına gelir.

Plotinos konuya genel bir gözlemler girer: Bu, daha önce belirttiğimiz gibi Alem Ruhu ile bireysel ruhlar, bireysel insan ruhları arasında gerek doğaları, gerekse işlevleri bakımından bir ayrılık olmadığıdır. Onların her ikisi de aynı dünyaya ait olan tinsel, kutsal varlıklardır ve yine onların her ikisinin de ana işlevleri duyusal dünyanın ve dünyaya ait şeylerin yönetimidir. Aralarındaki tek fark, Alem Ruhu'nun tüm evreni kontrol edip yönetmesine karşılık, bireysel ruhların, daha özel olarak bireysel insan ruhlarının bireysel insan bedenlerini kontrol edip onları yönetmeleridir. Ancak bu fark gene de önemli bir farklılıktır. Burada Plotinos söz konusu iki ruhun işlevinden bahsetmektedir. Alem Ruhu'nun kozmosa düzen vererek tanrısal bir yönetim görevi olması; bireysel ruhlar ise meydana getirdikleri şeylerle temas halindedirler ve onları tanrıya bağlar (Plotinos, 2004: 380). Her ne olursa olsun ruh bedene ait değildir, aksine beden ruha aittir, ruh hiçbir şeyden korkmaz ve etkilenmez (Plotinos, 2004: 381). Bu ifadelerden Plotinos'un Alem Ruhu'na karşılık bireysel ruhu kabul ettiği görülmektedir. Zira Alem Ruhu doğrudan maddeyle temas geçemez. Başka bir ifadeyle, Alem Ruhu'nun bir bütün olarak evreni yönetmesi için onun evrenin maddesi ile ilişki kurmak zorunda olmaması, sadece doğasının gereği evreni yönetmesi ve yönetiminden ne bir şey kazanması ne de kaybetmesine karşılık, bireysel insan ruhları ile ilgili olarak durum tam olarak böyle değildir. Çünkü bireysel insan ruhlarının bireysel bedenleri yönetirken aynı zamanda onların etkilerine de uğramaları mümkündür. Plotinos bunun bütün bireysel ruhlar için söz konusu olmadığını, örneğin evrenin göksel hareketinin, göksel varlıkların, yıldızların yönetiminin birinci yani Alem Ruhu'nun evreni yönetimine benzer bir yönetim olduğunu söyler. Ona göre

yıldızların ruhlarının, onların bedenleriyle ilişkisi Alem Ruhu'nun evrensel bedenle olan ilişkisinin aynıdır. Bunun sonucu olarak, yıldızların ruhları Alem Ruhu'yla aynı mutlu aşkınlık durumundadırlar (Plotinos, 2004: 381).

Ama insan ruhunda durum farklıdır. Onun bedende acıklı ve kötü bir durumda bulunduğu görülmektedir. Platon'un işaret ettiği gibi insan ruhu bedende bir zindanda veya mezarda bulunur gibi bulunmakta ve bedenden kaynaklanan karışıklıkların, arzu, korku gibi kötülüklerin her türlü biçimine maruz kalmaktadır (Plotinos, 2004: 381). Bu nasıl olabilir? Alem Ruhu'nun hiçbir etkiye maruz kalmamasına karşılık onunla aynı yapıda olan, aynı özelliği paylaşan insan ruhu neden böyle bir duruma düşmektedir? Plotinos'a göre bunun ana nedeni, daha önce de birkaç kez işaret ettiğimiz gibi Ruh'un genel olarak madde dünyası ile Akıl dünyası arasında ara bir yerde bulunması, aynı zamanda bir ve çok olmasıdır. Ancak bu Ruh için genel bir durumdur ve dolayısıyla onun sonucu neden bir hipostaz olarak Ruh'la veya onun bir görüntüsü, parçası olan Alem Ruhu ile ilgili olarak geçerli değildir de yalnızca bireysel, tikel ruhlar, özel olarak insan ruhları için geçerlidir. Plotinos'a göre bunun nedeni, Alem Ruhu'nun Alem Ruhu olarak sadece akılsal dünyayla ilişkisi olmasına, onu temaşa etmesine ve hiçbir zaman onunla bu temasını kesmemesine, dolayısıyla aşağı dünyaya hiçbir zaman için dönmemesine, ona bakmamasına, onunla ilgilenmemesine karşılık, insan ruhunun hem yukarıya yani kendisini meydana getiren veya bir parçası olduğu akılsal dünyaya bakmak, onu temaşa etmek özelliğine sahip olması, hem de kendisinin meydana getirdiği aşağı dünyaya, duyusal dünyaya bakmak, bunun sonucu olarak da onun etkisine uğramak, onun tarafından aşağıya doğru çekilmek gücüne veya güçsüzlüğüne sahip olmasıdır (Plotinos, 2004: 382). Böylece insan ruhunun aslında iki harekete sahip olduğu görülmektedir: O, isterse Alem Ruhu gibi kendisinden çıktığı akılsal ilkeyi temaşa edebilir, sürekli olarak onun yanında kalabilir ve onu seyretmek suretiyle kendisine verilmiş veya kendisi için uygun hale getirilmiş olan özel bedeni canlandırabilir, bu bedene hayat, hareket ve düzen kazandırabilir. Ama isterse bunun tersine ve Alem Ruhu'ndan farklı olarak gözünü ilkesi olan akılsaldan başka yana çevirebilir, kendi meydana getirdiği eserine yönelebilir ve bu hareketiyle onun etkisine maruz kalabilir, hatta ona saplanarak onun kölesi haline gelebilir. Ayrıca Plotinos ruhun aşağıya doğru inmesinin mitolojik bir açıklamasını da yapar. Söz konusu açıklamaya göre insan ruhları deyim yerindeyse

Diyonisos'un aynasında kendi imgelerini görürler ve ona sahip olmak için yukarıdan aşağıya, içinde bulunduğumuz dünyaya atlarlar, fakat kaynağı olan Akıl'dan tamamen kopmazlar (Plotinos, 2004: 51).

Plotinos'a göre ruhun, daha doğrusu bazı ruhların bu hareketi doğal olan, iyi olan, onun duysal dünyayı ve buradaki varlıkları yönetmesi hareketinden tamamen farklı bir harekettir. Bu tümüyle onun veya bazı ruhların kendi insiyatifleriyle, kendi güçleriyle gerçekleştirmiş oldukları kendiliğinden, özgür bir hareketidir. Plotinos tekrar tekrar şu nokta üzerinde ısrar eder ki, ruhun, daha doğrusu Alem Ruhu'nun duysal dünyayı meydana getirmesinde söz konusu olan hareketi doğaldır, iyidir ve ruhun doğasına uygundur. Sudurun mantığına göre, nasıl ki, evrende sadece Bir'in olması, Bir'den çıkan şeylerin yani Akıl'ın, Ruh'un olmaması iyi olmayacak, Bir'in iyiliğine ve cömertliğine uygun olmayacak idiyse; benzer şekilde sadece Ruh'un (veya ruhların) olması, onlar tarafından meydana getirilen duysal dünyanın, doğanın, bu doğa içinde yer alan tikel şeylerin meydana gelmemesi de varlık için iyi olmayacaktır (Plotinos, 2004: 387). Nasıl ki, Bir'in kendisinin taşması, açılması, çoklaşmasının, O'nun veya Tanrı'nın doğal, zorunlu ve cömert bir eylemi olarak yorumlanması gerekiyorsa, Ruh'un kendisinin de kendisinden sonra gelen şeyi meydana getirmesi aynı ölçüde doğal, zorunlu ve cömertçe bir eylem olarak düşünülmelidir. Çünkü onun bu eylemi sayesinde ki, yukarı varlıklarda, özel olarak Akıl'da bulunan güç, bu gücün kendisinin tayin ettiği sınırlar içinde mümkün olan her şeye ulaşmış, her şey kendileri için mümkün olan mükemmellikten bir şekilde pay alma gücüne kavuşmuşlardır. Bu olay sayesinde ki, duysal dünyanın sahip olduğu güzellik, akılsal varlıkların en soylusunun gücünün ve iyiliğinin sonucu olarak kendini gösterme imkanını bulmuştur (Plotinos, 2004: 387). Böylece bütün bunlarda doğru ve adil olmayan hiçbir şey yoktur. Yanlış veya adaletsiz olan bu konuda aracı rolü oynayan ruhun, daha doğrusu bazı ruhların bu doğal eylemlerinde kalmamaları, tümüyle kendi iradeleriyle, kendilerinin sorumlu oldukları pozitif, spontan bir davranışları sonucu aslında kendi yaratımları olan duysal dünyaya yönelmeleri, kendi eserleri olan hayallere, imgelere bağlanmaları, kendi özlerini unutarak kendilerine yabancılaşmaları ve böylece deyim yerindeyse kendi yansımaları içinde boğulmalarıdır (Arslan, 2010: 144).

Plotinos'un ruhun düşüşüne ilişkin kuramı budur. Onun Platon'un ruh konusundaki sözünü ettiği çelişkiyi ortadan kaldırmak üzere önerdiği açıklama ve çözüm de budur. Ancak bu çözümün ne kadar başarılı olduğu şüphelidir. Çünkü Plotinos'un bu çözümünün dayandığı Alem Ruhu ile bireysel insan ruhları arasında yaptığı ayırım kesinlikle tatmin edici olmadığı gibi onun Ruh'un iki farklı hareketi, doğal ve kendiliğinden hareketi arasında yapmaya çalıştığı bu ayırım da pek ikna edici görünmemektedir.

Önce birinci noktayı ele alalım. Plotinos'un bütün sözleri, her zaman işaret ettiğimiz gibi, onun Alem Ruhu ile bireysel ruhlar arasında ciddi bir farklılığın varlığını kabul etmediğini göstermektedir. Onların her ikisi de, yine her zaman göstermeye çalıştığımız gibi, aynı doğaya sahip olup, kendi alanlarıyla ilgili olarak aynı görevi yerine getirmektedirler. Bu durumda onların birinin, yani Alem Ruhu'nun kendi yarattığı veya meydana getirdiği duyuşal dünyanın etkisine kapılmamasına karşılık, diğerinin, bireysel insan ruhlarının kendi ürünleri olan şeylerin etkilerine uğrayıp onlara teslim olmalarının akılsal bir açıklaması yoktur.

İkinci noktaya gelince, Plotinos'un Alem Ruhu ile ilgili olarak kendiliğinden, özgür bir hareketin mümkün olduğunu kabul etmeyip, bireysel ruhlarla ilgili olarak böyle bir imkanın veya gücün varlığını kabul etmesinin de fazla ikna edici bir değeri yok gibi görünmektedir. Plotinos'un buradaki sorunu, aslında aynı konuda Platon'un düşüncesinde var olan sorunun aynıdır veya onun bir devamıdır. Plotinos daha önce aynı konuda aynı güçlkle karşılaşmış olan Platon gibi, ruhun duyuşal dünyada bulunmasının onun için bir iyilik mi, yoksa kötülük mü olduğu konusunda bir türlü karar verememektedir. Bundan dolayı ruhun doğal dünyadaki varlığını, Bir'in genel taşmasının doğal bir sonucu ve uzantısı olarak doğal ve zorunlu bir olay olarak kutsaması mı, yoksa onun pozitif ve kendiliğinden bir hareketi sonucunda ortaya çıkan doğal dünyaya bir düşüşü olarak mahkum mu etmesi gerektiğini bilememektedir. Plotinos'un geniş olarak alıntıladığımız 8. kitabın 4. bölümünde duyuşal dünyanın çokluğunu açık olarak mahkum etmiştir. Plotinos bu pasajda açıkça tümel olanın önemini ortaya koymaya çalışmaktadır. Plotinos'a göre tümeli terk eden tikellerin kendi halleriyle baş etmesi zorlaşır ve dış etkenlere bağlı kalarak onlara hizmet eder (Plotinos, 2004: 383). Platon, Parmenides'i izleyerek var olanın ancak tümel olan

olduğunu söylemişti²⁵. Aristoteles buna karşı çıkararak, tümelin var olduğunu, ancak asıl var olanın tikel olduğunu da kabul etmişti. Plotinos'un burada Aristoteles gibi tikelin veya tikellerin varlığını kabul ettiğini görmekteyiz ama öte yandan o Parmenides'e, Platon'a geri dönerek açık bir şekilde farklı olanın, tikel olanın, bireysel olanın kötü olduğunu söylemekte ve kurtuluşu tikelden tümele kaçarak, bir olanla birleşmekte veya onda erimekte bulmaktadır.

Plotinos, ruhlar çokluğunu Aristoteles gibi maddenin varlığıyla açıklamıyor. Ona göre ruhların çokluğunun asıl nedeni, onları Alem Ruhuna bağlayan bağın zayıflaması ve her bir ruhun kendi tikelliğinde ortaya çıkmasıdır. Nitekim o aynı yönde olmak üzere bireysel insanî ruhlar arasındaki derece ve değer farklılıklarını da yine bu tikellik, bireysellik unsuruyla açıklamaktadır. Ruhlar arasında da bir derece farklılığı vardır. Bazı ruhlar Alem Ruhuyla tam birlikte bulunur, bazıları ona yükselmeye çalışır, diğerleri ise az gayret gösterir; böylece bütün ruhlarda ortak bir güç ve arzu var ki, ama bu ortaklığın tatbikatı özdeş değildir. Bununla birlikte Plotinos, ruhun bu düşmüşlük durumunu, hiçbir zaman kendisinden kurtulmasının mümkün olmadığı bir durum, bir kader olarak da ele almaz. Plotinos'un bireysel ruhlar kuramının olumlu veya pozitif yanı budur. Onun için ruh, bu arada insan ruhları doğaları itibariyle tanrısal-akılsal dünyaya ait oldukları için bu durumdan kurtulma yönünde bir arzu ve güce de sahiptirler. Ruh, bedende mahkum olduğu duyuları terk ederek Akıl'a doğru uçacaksa bütün zincirleri kırar ve eski hatıraları aracılığıyla varlıkların hakiki keyfiyetini temaşa eder (Plotinos, 2004: 146). Şimdi bu dediklerimizi özetleyelim. Plotinos'un Bir'den başlayarak maddeye kadar inen determenizi pek ikna edici görünmüyor ve nedensellik Alem Ruh'unda durmuş görünüyor. Diğer bir deyişle Bir'den başlayan nedensellik ilkesine bireysel ruhlar tabi olunmuyor. Plotinos burada bireysel ruhların maddeyle ilişkisini nedensellik açısından pek temellendirememiş ve sadece bunların özleri bakımından aynı olduklarını söylemekle yetinmiştir.

²⁵ Unutulmaması gereken husus, Parmenides'in tümel anlayışı somuttu ve bizim için de önemli olan, onun tümeli ilk defa somut olarak ortaya koymasındır.

4.6. Ruh ve Yetileri

Plotinos, ruhu kendisinden önce rastlamadığımız en büyük seviyeye yerleştirmiş ve öncekileri sentezleyerek kendince bir felsefe ortaya koymaya çalışmıştır. Ruh, Plotinos'tan sonra da onun kadar işlenmemiş ve insanlar o zamanları yeni gelen din Hıristiyanlıkla meşgul olmuşlardır. Öbür yandan Plotinos'un psikolojisine mistik psikoloji diyebiliriz. Konuya bu bakımdan baktığımızda ön plana Platon çıkacaktır. Bildiğimiz üzere Platon psikolojiyle yakından ilgilenmiyordu. Platon, insanın ruhsal yaşamını araştırmadı, o sadece dünyayı açıklamak için ruha başvurmuştur. Ama Plotinos ruha farklı açıdan bakıyor ve onun tinsel, yüce dünyayla ilişkisini göstermeye çalışıyor. Plotinos'ta mistik psikoloji diyebileceğimiz yön budur. Ama bu mistisizm ruhsal olaylar ve onlarla ilgili haller olarak anlaşılmalıdır. Plotinos'un mistisizmi gayet anlaşılır ve titiz incelemeyi gerektiren realizm gibidir. Plotinos'a göre insanın gerçek özü ruhtur. Şimdi bunu açıklayalım. Önce ruhla beden bir birleşim olduğunu kabul edelim ve bunların nasıl birleştiğine bakalım. Ruh bedenine girerse bu birleşimin anlamı nedir? Öyleyse ruh başka yerde başka bedene de girebileceğini kabul etmemiz gerekir. Ama bu durumda ruh göçü sorunuyla karşılaşacağız. Bu konuya birazdan geleceğiz. Şimdi ruha bedende bir yer vermeyi düşünelim ve ruhun bölünen ve bölünmeyen parçalarına bakalım ve bu bölünen ve bölünmeyeni izaha çalışalım. Bölünmeyen Plotinos'a göre tıpkı Bir'de olduğu gibi basittir, bölünen ise basit değildir (Plotinos, 2004: 61). Plotinos'a göre duyusallık beden aracılığıyla faaliyette bulunarak bölünmeye maruz kalmaktır (Plotinos, 2004: 61). Duyular bedende farklı olarak bölünmüşlük gösterse de hepsi duyusallık açısından bölünmezliğe sahiptir (Plotinos, 2004: 61). Böylece Plotinos evreni de bir beden gibi tasarlar. Evren bir beden ki, onun bir ruhu var, onda bitkisel güç var ve o kendiliğinden bölünebilir. (Plotinos, 2004: 61). Tutkular karaciğerde bulunur, ruh ise kalpte bulunur (Plotinos, 2004: 61). Fakat o zaman nedensellik ve aklın durumu ne olacak? Çünkü onlar Plotinos'a göre bedene dahil olamaz ve kendi faaliyetlerini gerçekleştirmeleri için bedene muhtaç değildir (Plotinos, 2004: 61). Sonra Plotinos bedendeki bölünen ve bölünmeyeni de aşkın hipostazdan geldiğini ileri sürerek onların özdeş olduklarını iddia eder. Bu ruhun genel olarak mistik yorumudur. Şimdi Plotinos mistik noktadan hareketle yavaş yavaş aklı ve ruhun ölümsüzlüğünü incelemek yerinde olur. Bu hususa ilişkin ruhun parçaları için bir mekan lazım mı ya da lazım değil mi diye soru sormak

lazım. Sonra Plotinos ruhla ruhun parçalarının bedende mekan gibi bulanamayacağını söyler (Plotinos, 2004: 62). Diğer bir deyişle beden ruh için mekan olamaz. Plotinos'un bununla demek istediği bedende ruh için özel bir yerin olmadığını dile getirmektir. Bu onun Aristocu yanıdır. Biz sadece bedene bakarak yargıda bulunuruz ve karşımızdaki nesnenin canlı olup olmadığını bilebiliriz. Ama ruhu göremeyiz diyor Plotinos (Plotinos, 2004: 64). Demek ki ruhun maddi olmadığını söyleyebiliriz. Ruhun maddeden bağımsız mistik açıklaması budur. Şimdi ruhun kısaca tinsel veya mistik açıklamasını yapmak uygun olur.

Ruha hangi açıdan bakarsanız bakın, ruhun maddi yahut bedensel açıklaması daima yetersiz kalacaktır. Eğer beden maddi niteliğini ruhla mukayese edersek, ruhun ayırt edici özelliğinin olmadığı ortaya çıkacaktır. Yine Plotinos'a göre, eğer ruhun faaliyetine bakarsak onun beden dışında olamayacağı anlaşılacaktır. Plotinos, 4. *Enneadların* 7. makedesinde seleflerinin görüşünü eleştirmiştir. Biz onlardan tek tek bahsetmeyeceğiz ve sadece konumuz açısından Aristoteles'e bakışını ele almak istiyoruz. Plotinos'a göre Aristoteles'in *entelekheia* kavramı ruhu açıklamada tatmin edici değildir. Zira bu öğretiyeye göre ruhun konumu bedene mahkumdur. Daha önce bahsettiğimiz üzere *entelekheia* kavramı beden fiil haline geçmeyen bir önceki haline karşılık geliyordu. Ruhun bu açıklaması bizi tuhaf fikirlere götürüyor ve bazı olayları açıklayamıyor gibi. Eğer form alan maddenin daha sonra aldığı formu bozulursa ruhun da yok olduğunu kabullenmemiz gerekiyor (Plotinos, 2004: 340). Ama ruhu yok diyemeyiz ki. Diğer yandan da rüya, arzu ve hatırlama gibi olayları nasıl izah edeceğiz? Sonra eğer ruh bir entelekheie ise, o zaman logosla arzu arasında kavga olmazdı. Ama düşünme böyle meydana gelmez ve bu nedenle Aristoteles akıllı ruhtan ayırarak ölümsüz yapmıştır (Plotinos, 2004: 340). Eğer rüya ruhla beden ilişkisinin zayıfladığı yerde ortaya çıkarsa, o halde bu entelekheia için de geçerli midir? Eğer geçerliyse rüya diye bir şeyin olmaması gerekiyordu (Plotinos, 2004: 340). Eğer ruh bir entelekheia ise hatırlama nasıl meydana gelmektedir? Bu durumda hatırlama konusu olan imgelerin bedende kaydedilmesi zorunlu olacaktır (Plotinos, 2004: 340), öyleyse ruh bedenden bağımsız olamaz. Plotinos hemen sonra ruh göçünü de eleştirir. Zira ruh önce bir bedende bulunurken daha sonra nasıl başka bedene girebilir ki, eğer o bir beden *entelekheia*'sı ise (Plotinos, 2004: 341). Bu tam bir Aristocu tutumdur. Plotinos bahsi geçen görüşleriyle ruhun kaynağının beden

olmadığını ortaya koymuştur ve ruhu bedenden ayırarak onun doğasını tanrısalılaştırmıştır. Ruhun gerçek doğası akletmek ve iyilikten ibarettir. Bu yüzden evrenin, onun içindeki varlıkların sürekli var olmaları için ölümsüz bir ilke gerekmektedir. İşte o ilke Ruh'tur. Ruh, tanrısal, etkilenmez, değişmez, yok olmaz, her zaman var ve saf bir hayata sahip ilkedir (Plotinos, 2004: 343) ve ölümsüzlüğü tartışma konusu bile değildir. Ruh, Plotinos'a göre dokunulmaz ve rengi yoktur (Plotinos, 2004: 343). Tanrısal olanların ancak akılsal ve iyi hayatı vardır (Plotinos, 2004: 343). İnsan ruhlarının tanrısal olabilmesi için temiz, bedensel arzulardan uzak, akıllı ve iyi olması gerekiyor (Plotinos, 2004: 344). Eğer bunun gibi insanlar çok olsaydı, ruhun ölümsüzlüğüne inanmayan kimse kalmazdı (Plotinos, 2004: 344). Ruhun bu mistik temellendirmesinden sonra aşağıda kendi özetimizi vermek istiyoruz.

Plotinos'ta Ruh'un, bir hipostaz olarak, tinsel-akılsal dünyanın son aşaması veya ilkesi olarak, maddi olayların gerçekleşmesinin yeri veya ilkesi olması mümkün değildir. Çünkü bir hipostaz olarak Ruh'un, daha önce işaret ettiğimiz gibi, ancak tek bir etkinliği olabilir: Nous'un veya Akıl'ın, içinde hiçbir duyuşsal unsur içermeyen saf temaşasıdır. Bu temaşa ise temaşa eden ile temaşa edilen arasındaki zorunlu ayrım bir yana, Ruh'un kendisi olmayan, kendisi dışında bulunan herhangi bir şeye ilgisini, dikkatini tümüyle dışta bırakma, reddetme özelliğine sahiptir. Ruhun gerek duyum, algı, hatırlama gibi geleneksel zihinsel, gerekse özellikle haz, acı, öfke ve tutkular gibi duyuşsal faaliyetleri ise tam da onun bu ikinci yani kendi dışında olan bir şeyle ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıkmak zorundadır. Böylece ruhun sözünü ettiğimiz bütün bu normal işlevleri yani herhangi bir psikolojinin esas konusu olan ruhsal olaylar veya süreçler, Plotinos'un ruh kuramında, bir hipostaz olarak Ruh'a veya insan ruhunun tözsel olan üst kısmına değil, onun ancak aşağı kısmına yani duyuşsal dünyayla ilişki içinde bulunan kısmına ait olmak zorundadır. Bunun sonucu olarak onlar Plotinos'ta ruhsal hayatın gerçek özünü değil, ancak bedenle ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıkan birtakım ilineklere ve yine böylece bilincin kendisi bile Plotinos için Ruh'un bir ana niteliği değil, ancak bir ilineği, ilineksel bir zayıf durumu olabilir.

Şimdi ruhun duyuşsal yetilerine bakalım. Onların için bilgi açısından en önemli gördüğümüz hafıza, hatırlama, akıl gibi yetileri ele almak istiyoruz. Önce duyumdan biraz söz edelim. Plotinos'a göre duyum, ruhla bedenin birarada bulunmasından

meydana gelen ortak bir olaydır. Ruh'un tümüyle kendine mahsus algıları olduğu gibi bedenle birlikte bulunmasından meydana gelen algıları da vardır. Onun bedenle birlikte bulunmasından meydana gelen algısı demek olan duyum, kendi başına sahip olduğu algısının yani saf tinsel algısının zayıf bir kopyasından başka bir şey değildir. Plotinos'a göre böylece duyumlarla saf tinsel algılar arasındaki fark, bir nitelik farkı değil, sadece bir derece farkı olarak kabul edilebilir. Duyular tarafından algılanan nesne, tinsel gerçekliğin bir imgesinden başka bir şey olmadığı için duyum, 'ruhun bir tür rüyası' olarak tanımlanabilir (Arslan, 2010: 149).

Plotinos hafızayı daha detaylı bir şekilde ele alır. Duyuma oranla hafızada ruhun rolü daha açıktır ve onda ruh bedene daha az ihtiyaç gösterir. Hafıza, duyum aracılığıyla elde edilen imgelerin ruhta tutulması, saklanmasıdır. Dolayısıyla onda ruha daha fazla ihtiyaç vardır. Çünkü şeylerin sürekli bir akış içinde olmalarına karşılık, hafıza onlara, onlarda olmayan bir kalıcılık, değişmezlik sağlar. Bununla birlikte hafıza da duyum gibi ancak zamanın içinde yer alır ve içinde zamanla ilgili bir unsur içerir. Çünkü hafıza bir zamanlar var olan, ancak şimdi var olmayan bir şeye aittir. Böylece o her zaman geçmişte meydana gelmiş olan bir şeyin zamanıyla ilgili bir bilinçte birlikte bulunur. Plotinos için bu Aristoteles'in haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi, ancak zaman duygusuna sahip olan varlıkların bir hafızaya sahip olabilecekleri anlamına gelir. Plotinos'a göre hafıza öğrenilen, kazanılan, hayatta tecrübe edilen bir şeyse, zaman dışı olamaz (Plotinos, 2004: 70). Çünkü zaman dışı varlıklarda hafıza olamaz. Bu nedenle Tanrı'ya, Akıl'a hafıza izafe edemeyiz (Plotinos, 2004: 70). Çünkü onlarda, onların kendilerine dıştan olan hiçbir şey yoktur ve onlar için zaman yoktur. Gerçek varlık ezeli-ebedilik içinde yer alır. Onda önce veya sonra yoktur. O her zaman olduğu gibidir; hiçbir değişme kabul etmeksizin her zaman aynı durumda bulunur (Plotinos, 2004: 70). Eğer Akıl'ın dünyasında yer alan gerçeklikler ezeli ve ebedi oldukları, zaman içinde olmadıklarından ötürü Akıl'ın her eylemi zaman dışı ise, onda sadece aşağı dünyaya ait şeylere değil, herhangi bir şeye ilişkin bir hafızanın olması imkansızdır (Plotinos, 2004: 132).

Böylece Plotinos'a göre Ruh'un hafızaya sahip olması, onun Akıl dünyasından çıkmasının, duysal dünyaya inmesinin sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Bundan sonra hatırlamaya geçebiliriz. Plotinos hafıza ile hatırlama arasında da bir ayrım yapmıştır. Hafızanın her zaman kendisine tekabül ettiği bir nesneyi gerektirmesine karşılık,

hatırlama aktif bir araştırma, hatırlama gücü veya çabasıdır. Böylece aşağı düzeyden hayvanlarda sadece hafızanın bulunmasına karşılık, yalnızca insan hatırlamaya yani daha yüksek türden iradi ve akılsal etkinliğe sahiptir. Daha önce bilindiği üzere Platon bilginin bir hatırlama olduğu, Ruh'un duyuşsal, tikel algılarında daha önceki hayatında görmüş, yaşamış olduğu ideaları hatırladığını söylüyordu. Ama Plotinos burada Platon'dan ayrılık ve Aristocu bir tutum benimser. Ona göre hatırlama Ruh'un bir önceki hayatında görmüş, yaşamış olduğu şeyleri hatırlaması değildir, daha çok kendisinde potansiyel olarak bulunan kavramları fiil haline geçirmesidir. Plotinos bu durumu şöyle açıklıyor: Ruh, akılsal dünyayı terkettiğinde hatıralarını yeniden kazanır. O onlara bu dünyada da bir şekilde sahiptir. Ancak onlara potansiyel olarak sahiptir. Akılsal gerçekliklerin aktif faaliyeti onları karartmış, üzerlerini örtmüştü. Ruh'un bu akılsal dünyayı terk etmesinden sonra onların potansiyel varlığı aktüel hale gelmiş olur ve ruh daha önce orada görmüş olduğu şeyleri tekrar görme imkanına sahip olur (Plotinos, 2004: 137). Fakat Plotinos yine de Aristo'dan farklı olarak hafızanın gökyüzünden başladığını iddia eder (Plotinos, 2004: 137). Buradaki akıl yürütmeyi şöyle anlayabiliriz: Biz akıllı varlık olarak akılsalların var olduğunu hafıza sayesinde biliyoruz; o zaman hafızanın da bir yerden ruh aracılığıyla gelmesi gerekiyor; ama hipostazların hafızası olmadığını söylemiştik; öyleyse hem bu söylediklerimize hem de Plotinos'a göre gökyüzünün bir hafızası olması gerekiyor (Plotinos, 2004: 137). Demek ki bireysel ruhlar hafızayla birlikte gökyüzünden belli bir günü iner ve yavaş yavaş hafızasını kullanmaya başlar. Burada yine de Aristo'da epistemolojik bir ilke olan hafıza gökyüzüne uygulanmakta ve evrenin Aristocu anlamda nedensel ama ondan farklı olarak Platoncu açıklaması yapılmaktadır.

Şimdi konumuz açısından çok önem taşıyal akıl yetisini inceleyebiliriz. Ruhun yetileri arasında en yükseği şüphesiz akıldır. Bu Aristoteles'te de öyleydi. Ancak Plotinos'un burada kastettiği akıl, gerçeğin, özün bilgisine doğrudan bir temaşa yoluyla erme gücüne sahip olan sezgisel akıl değil, çıkarsamacı veya diskürsif akıldır. Plotinos'a göre bu akıl, duyuşsal dünya ile Akıl arasında bir yerde bulunur ve insan olarak, insan olma düzeyinde sahip olduğumuz en yüksek yetimizdir. Plotinos bu yanılla Platon'a yakınlaşıyor. Zira daha önce ifade ettiğimiz üzere ortada bulunan ve şeylerin matematiksel imgelerine sahip akıldır. Plotinos bu akıllı ve işlevini özel olarak *V. Ennead'ın* 3. kitabında ele alır ve onun bir yandan duyulardan, öbür yandan Akıl'dan

gelen bir şeyle ilişki içinde olduğunu göstermeye çalışır. Duyular akla, izlenimler vasıtasıyla üzerinde konuşacağı, çalışacağı nesneyi verirler; Akıl'dan ise o, söz konusu şey üzerine vereceği yargının kavramını, normunu alır. Daha somut veya ayrıntılı bir biçimde ifade edersek, Plotinos'a göre, ruh daha önceden işaret ettiğimiz şekilde içinde bulunduğu bedenin deneyimini paylaşır. Bu deneyim, duyum veya duyusal algıdır. Duyusal algı, ruha birtakım zihinsel imgeler sağlar. Ruh, daha doğrusu onun akıl yürüten, çıkarsama yapan kısmı, bu imgeleri birbirleriyle birleştirerek ve ayırarak onlar hakkında yargıda bulunur. Diskürsif akıl duyular aracılığıyla akıldan aldığı etkileri kavrar (Plotinos, 2011: 53). Peki ruh bunu nasıl yapar? Ruhun yargıda bulunması için duyusal veriler, hatırlama, hafıza da yeterli değildir. Eğer ruh sadece bu aşamada kalsaydı hiçbir yargıda bulunamazdı. O, sadece duyu izlenimlerini bilirdi ve bilgisi ondan öteye gitmezdi. Plotinos'un verdiği örnekle, ruh Sokrates'e ait bir izlenime sahip olduğunda, bu izlenime sahip olduğunu bilir ve bu izlenimi hafıza yardımıyla ona ait diğer izlenimlerle birleştirdiğinde söyleyeceği tek şey, onun ancak Sokrates olduğudur. Ama bu henüz Sokrates hakkında bir bilgi değildir. Eğer akıl bununla yetinmeyerek 'Sokrates iyi midir' diye sorsaydı, o zaman duyu izlenimlerine daha bir bilgi eklenmektedir (Plotinos, 2011: 53). Plotinos'a göre bu bilgi Sokrates'in iyi olduğudur. Bu bilginin kaynağı diskürsif aklın kendisidir. Zira iyinin ölçütü duyularda değil aklın kendisinde bulunmaktadır (Plotinos, 2011: 53). O zaman diskürsif akılda neden 'iyi' vardır sorusu yanıtlamak lazım. Çünkü o 'İyi'ye benzer Akıl'ın aydınlatmasıyla iyiyi gerçekten algılar; ayrıca diskürsif akılda ruhun duyulardan arındırılmış bir bölümü olduğu için Akıl'ın izleri vardır (Plotinos, 2011: 53). Ama diskürsif akıl ile hipostaz olan Akıl özdeş değildir ve Akıl'ın ruhta bulunmasına kimse engel olamaz (Plotinos, 2011: 54). Duyunun bilgileri aşağıdan, aklın eylemi yukarıdan gelir. Biz duyumlama ile akıl arasında olan ruhun asıl bölümüyüz (Plotinos, 2011: 54). İnsanın duyumlayan varlık olduğundan kuşku yok, ama akleden varlık olması kuşkuludur ki, zira akıl sürekli kullanılmıyor (Plotinos, 2011: 54). Bu cümleler Aristotelesçidir. Zira Aristoteles de her zaman düşünmediğimizi söylüyordu (Aristoteles, 1976: 436). Akıl, bizden ayrıdır ki, zira o bize eğilmez, aksine biz ona bakarız; duylarımız bir elçimiz ve akıl ise kralımızdır (Plotinos, 2011: 54). Şimdi insandaki aklın işleyişini özetleyelim. Plotinos, Aristoteles gibi duyulardan vaz geçemiyor, diğer yandan da ondan farklı olarak etkin aklı zihin dışında bulunan

tanrısal hipostaza bağlamak istiyor. Bunun temel nedeni de bilginin nereden ve nasıl geldiğini açıklayamıyor ve hipostaz olan Ruh'a müracaat ediyor. Gerçi Aristoteles de etkin aklı zihnin içine yerleştirmekle bilginin nasıl meydana geldiğini açıklamış olmuyor.

4.7. Nedenselliğin Mantıksal ve Mistik Yorumu

Plotinos'u ele aldığımız bu bölümde ve kısmen Aristoteles'i incelediğimizde nedensellikten söz edilmişti. Nedensellik aslında Aristo'nun ortaya koyduğu dört neden öğretisidir. Aristoteles, evrendeki her şeyi nedene bağlayarak oluşla bütün eveni determine etmiştir. Kendisini Yeni Platoncu olarak nitelediğimiz Plotinos, mezkur nedenselliği benimsemiş bulunmaktadır. O, evreni en aşağı maddeye kadar determine ederek nedenselliği kabul etmekte ve hepsini üç hipostaza bağlamaktadır. Şimdi Plotinos'un nedensellik anlayışını ortaya koymaya çalışalım. Daha önce Alem Ruh'un çokluklar aracılığıyla zaman ile uzamı ve onda bulunan imgeleri meydana getirdiğini görmüştük. Zaman ve uzama tabi olanlar kendinden önceki bir ilkeye yaslanmaya çalışan bir imgenin yoksunluğu veya düşkünlüğüdür. Evren yukarıdan aşağıya doğru mükemmeliğini kaybeder ve aksine aşağıdan yukarıya yönelince mükemmelleşir. Alem Ruhu, Plotinos'un bir beden olarak baktığı evren ruhudur. Ama bunu üstünde de tanrısal ruh vardır. Dünya bir beden ve bir ruhtan meydana gelmektedir, ancak üstünde onu aydınlatan bir ruh, kendisini dünyaya katmamız halinde dünyayı bir tanrı kılan saf ruh bulunur; Ancak bu ruhu dünyadan çekmemiz durumunda ise dünya bundan böylece yalnızca bir daimon olarak kalacaktır (Plotinos, 2004: 145). Tanrı'ya yönelmiş olan evrensel Ruh en iyi olan akılsal güzellik ile Tanrı'yı temaşa eder; Alem Ruh ise bu üstün ve temaşa halindeki ruhun imgesinden başka bir şey değildir (Plotinos, 2004: 159). Demek ki Alem Ruhu üstün varlığı temaşa etmeli ve her daim düşünülüre ve Tanrı'ya doğru yönelmelidir. Öyleyse Plotinos'ta ikincisi birincisinin bir imgesi ya da düşüşü olan iki Alem Ruhu bulunuyor görünmektedir. Şimdi bu hususu biraz açıklamak gerekiyor. Öncelikle bahis konusu olan üç hipostaz sorunu vardır, öte yandan işlevi yalnızca temaşa olacak olan üstün ruhun Akıl'dan hangi açıdan farklılaştığını göremeyiz. Dolayısıyla burada her türlü temaşanın üstünde olan Bir, onu temaşa eden Akıl ve ondan biraz zayıf olan Ruh vardır. Fakat Plotinos bundan sonra gelen iki ruhtan söz eder gibi konuşmaktadır. Şimdi bunu anlamak için önce Alem

Ruhu'nun nasıl bir işlevi olduğuna bakmalıyız ve Bir'i varlıkla bilginin üstüne koymalıyız. Akıl, kendi mahiyetine göre Bir'in pek çok görüntüsüdür. Bütün bunlar zaman dışında bulunduğuna göre birlik ve çokluğun her ikisi de zaman dışıdır. Ama altta bulunan çokluklar zaman dışı olamazlar. Alem Ruhu'nun işlevi ideaları Akıl'da aramak ve uzam ile zamana yaratıcı akıllar şeklinde inmelerini sağlamak olacaktır. Ruh ise ideaların uzam ve zamandaki bir aracı gibi olacaktır. İdeaları ele alıp pay edeceklerdir ki, zira ruh bölünmüş bir doğada bölünmüş bir etkinliğe sahiptir (Plotinos, 2004: 467). Bu yüzden Alem Ruhu Akıl'dan veya Ruh'tan ayırt edilemeyecektir. Demek ki bu düşünülür dünyadan yavaş yavaş duyuşal şeylerin ortaya çıkmasını kabul etmek gerekiyor. Ruh, Akıl ile birlikte olsa da somut bir görünüm almak için ondan çıkmak zorundadır. Burada tekrar ruhun hem bir hem de çok ve hem bölünmüş hem de bölünmememiş olması problemiyle karşılaşmaktayız. Bunu mantıksal bakımdan yorumlamak lazım. Bilindiği üzere Plotinos iki türlü ruhtan bahseder fakat ruhun iki yetisi mantıksal olarak birbirini dışlamayacaktır. Ruh, zaman için en küçük parçasına kadar bölünebilir ve mutlak olarak birdir. Ancak uzam ve zaman dışında mutlak olarak bir ve değişmezdir. Şimdi konumuz açısından en önemli noktaya geliyoruz. Plotinos, mantıksal açıdan birbirini dışlar gibi görünen bu iki niteliği Alem Ruhu'nda nasıl uzlaştırmıştır? Bununla kastettiğimiz Plotinos'un Platoncu ikiciliği aşır aşmadığını bilmektir. İdeaların iniş süreci Bir'in kendisini idealara yansıtmış olduğu işleme aynı süreçtir, işleme ilke aynıdır (Plotinos, 2011: 36). Burada söz konusu ilke veya süreç nedir diye sormak gerekir. Zira bu ilke içinde bulunduğumuz duyuşal dünyanın idealardan nasıl çıktığını anlaşılır kılmalıdır. Öyleyse söz konusu olan bir nevi nedenselliklerdir. Fakat nedensellik zaman içindeki bir süreç mi, yoksa mantıksal ve zaman dışı bir nedensellik midir? Ama Plotinos'taki söz konusu nedenselliğin her ikisi de değildir. Ruh'tan anlaşıldığı üzere neden zamanın dışındadır, sonuç ise zamanın içinde vuku bulmaktadır. Diğer bir deyişle aşağıda bulunan ruh zamana tabi olurken, Akıl'la birleşen ruh zaman dışıdır. Burada nedenin bir ve bölünmez, sonucun ise bizatihi çokluk olduğu söylenmelidir. Neden, varlığa getirdiği çokluğa hiçbir şekilde iştirak etmemektedir. Bunun nedeni tözden töze, hipospazdan hipostaza nedenselliğin tek taraflı olmasıdır. Meseleye sonuçtan bakıldığında neden mutlaka var olacaktır, ancak nedenden sonuca bakıldığında sonuç var olmayacaktır. Nedensellik ilkesinden söz ettiğimizde onun kendisinden değil, aksine bize yüklenen veya bizim ondan

aldığımız bir şeyden söz etmiş oluruz (Plotinos, 2004: 301). Öyleyse Plotinos nedenselliği hipostazlar arasında metafiziksel açıdan tanımlamaktadır. Genelde nedensellik bizim için bir şeyin kendisinde içermiş olduğu şeyi ortaya çıkarma çabasıdır. Ama Plotinos açısından ise bu, bir şeyin üzerine yerleşmek amacıyla bir başka şeyi arama çabasıdır ve bu durum kendisini ortaya sermekten ziyade gizlemektedir. Böylece nedensellik de kendisini arayan devamlı bir süreçle açıklanmaktadır. Bütün bunlar zaman ve uzam dışı olandan çıkarılmaktadır. Bu Plotinos'taki nedenselliğin mantıksal yönüdür.

Şimdi mistik yönünü izaha çalışalım. Plotinos, *III. Enneadlar*'ın 8. makalesinde söz konusu ilkenin kavranması için sezgiyi önermektedir. Plotinos şöyle diyor: Eğer siz onu yakalarsanız bir nevi şaşkınlığa düşersiniz; onunla bir olarak huzur bulursunuz ve onu daha derinlemesine kavrsınız (Plotinos, 2004: 443). Fakat bunlar sudur sürecini, ruhun inişini tam olarak açıklamakta yetersiz görünmektedir. Burada sadece mutlak olanı güçlü bir sezgisel bilgiyle tecrübe eden mistik anlayış söz konusudur. Demek ki hipostazlara aklın kategorileri uygulanamaz ve onlara nedensellik izafe etmek de sorunu çözmiyor gibi. Plotinos'un mistik yönü kısaca böyledir. Ancak Plotinos'ta mistisizmi bir dereceye kadar rasyonalizme yaklaştırma çabasının olduğunu da teslim etmeliyiz veya ona rasyonel mistisizm diyebiliriz. Bu rasyonel mistisizmin sorgulanması gerekiyor. Örneğin, nedensellikte bir mistisizm yakalanabilir mi veya Plotinos'ta rasyonel mistisizm ne anlama geliyor gibi sorular kendini dayatmaktadır. Biz bu rasyonel mistisizm yorumunu girişte de biraz sözünü ettiğimiz Parmenides'in varlık anlayışıyla birlikte yapmaya çalışacağız. Çünkü Aristoteles'te bunun gibi bir durum söz konusu değildir. Evet, Aristo maddeye nedenselliğe uymayacak şekilde metafiziksel veya mistik vasıf yüklemiştir. Fakat bunun maddeye yüklendiği asla ihmal edilmemelidir. Plotinos ise nedenselliği madde dışı üç hipospaz olan varlıklara izafe etmiştir. Bu nedenle mistisizmin sorgulamasını Bir üzerinden yapacağız. Girişte Plotinos'un düşünce üstü değişmez olan Bir'in kavranmasına inandığını teyit etmiştik. Plotinos'u bu hamleye götüren evrendeki çokluk problemydi. Plotinos, Bir'in doğası için başkalığı tamamen yok sayarak Parmenides'i takip eder. Fakat ayrımlar olmaksızın düşünmek olanaksız olduğu için, kendi içinde mutlak bir varlık olarak Bir tasavvur edilemez ki, burada Plotinos Parmenides'ten ayrılır ve Parmenides'in öncüllerinden çıkan sonuçların izini sürmekte

ondan daha ileri gider (Berestov, 2007: 238). Ama çokluk olmaksızın düşüncenin olması da imkansızdır. Zira yaşadığımız dünyada gerçekten çokluk bulunmaktadır. Fakat çoklukların olmadığı dünyada mutlak olan Bir mevcuttur. Peki böyle bir akıl yürütmenin Parmenides'ten ne farkı vardır? Parmenides bunu daha akli bir şekilde izah etmiyor muydu? O halde Plotinos'in Bir doktrini, Parmenides'in akıl yürütmesinin titizlikle gözden geçirildiğinde ortaya çıkacak olan eleştirilerden düşünme imkanını kurtarma çabasıdır (Berestov, 2007: 238). Tabii ki Plotinos'un bu çözümü nihai bir sonuç değildir. Zira mutlak olan Bir düşünülemez, ancak "üstündüşünce" sayesinde kavranabilir ve bu yüzden Plotinos onun varlığını kabul etmiştir (Berestov, 2007: 239). Gerçek varlık olan Akıl bile Bir'i düşünemez, çünkü Bir'i düşünmeye çalışırken Akıl kendi kendini düşünmekten öteye gidemez (Berestov, 2007: 239). Hatta bu gerçek varlık olan Akıl bile kendi kendini tam olarak düşünemez. Zira Plotinos hipostaz olan Akıl için de insan aklının kategorilerini kabul ettiğini biliyoruz ve onların sayesinde Ruh'a biçimleri verdirerek oluşu izaha çalışıyordu. Bu onun Parmenides'ten ayrıldığı noktadır. Demek ki aşkın varlık olan Akıl da bizim aklımızdan hiç farklı değildir ve kategoriler açısından bu bir mistisizm olamayacak. Fakat burada Akıl mistisizme hizmet etmektedir. Çünkü aklın doğasındaki kategorilerden kaynaklanan farklılık ondan üstün olan bir düşüncenin, yani Bir'in varlığına işaret etmektedir (Berestov, 2007: 239). Demek ki mistik kavrayış aşağıya değil yukarıya doğru hareket etmektedir. Aynı durum Ruh için de geçerlidir. Çünkü Ruh'taki biçimi veren Akıl olduğunu söylemiştik. Burada Akıl ve Ruh için mistik rasyonalizm kabul edilebilir. Ama bunların hepsi Bir için hizmet ettiğini düşünürsek yine sıkıntılarla karşılaşacağız. Çünkü son nokta Bir'e geldiğimizde akıl onun varlığını nasıl bilir sorunu doğar. Bu nedenle mistik nedensellik Bir'e uygulanamaz. Çünkü Bir'in düşünülürlüğüne akıl test edemez. Basit diskürsif düşünceden yola çıkarak ondan da üstün düşüncenin varlığını iddia etmek yanlıştır ve bu Plotinos felsefesinin temel problemidir (Berestov, 2007: 239). Burada Plotinos diskürsif düşüncenin konumunu Akıl ve Ruh'a uygulayarak Bir'in varlığını ispatlamak istemiş gibidir. Plotinos bunu bir hakikat olarak kabul etmiş, fakat hiçbir akılcı açıklama vermemiştir. Şimdi bu problemi mantıksal olarak yorumlamaya çalışacağız. Örneğin, "Düşünce vardır" önermesi kısmen doğrudur, "Düşünce belli bir seviyede vardır" önermesi de kısmen doğrudur ve bu aksi durum için de geçerlidir; öyleyse bu halde akıl yürütmenin bir anlamı kalmaz (Berestov,

2007: 239). Demek istediğimiz şu ki, belli bir noktadan başlayarak mutlak Bir'e ulaşmak doğru değildir. Yukarıda Plotinos'un Parmenides'in düşüncesindeki varlığın değişmezliği probleminen kaçarak Bir'i ortaya koymaya çalıştığını dile getirmiştik. Fakat bu yalnızca Parmenides'le ilgili sorun değildir. Ayrıca bu varlığın kavranamaz olduğunu göstermektedir (Berestov, 2007: 239). Demek ki düşünce sınırlı bir şeydir. Diğer bir ifadeyle 'düşünce vardır' önermesi 'varlık vardır' önermesiyle aynı değildir ve Plotinos'un felsefesi şüphecilğin sınırlarına götürür (Berestov, 2007: 240). Sınırlar ise Ruh, Akıl ve Bir'dir. Şimdi burada tekrar mantık sorunuyla karşılaşmaktayız. Zira sınırlı süphecilik kendi kendisiyle çelişkilidir (Berestov, 2007: 240). Meselâ düşüncenin bir eylemi yanlış olursa "X önermesi yanlıştır" ifadesinin kendisi yanlış olacaktır. Plotinos burada diskürsif düşüncenin doğasının böyle olduğunu göstermek istemiştir (Berestov, 2007: 240). Fakat o zaman diskürsif olmayan düşünce varlığı nasıl kavrar, zira onda aklın başkalık kategorisi, düşünen-düşünülen ayrımı yoktur ki (Berestov, 2007: 240). Böylece Plotinos'ta varlığın akılsal ve mistik kavranması başarısız olmuştur. Mistik rasyonalizm ve nedenselliğin durumu kısaca böyledir. Plotinos'un sezgi dediği şey diskürsif olmayan düşünce olarak yorumlanabilir. Ayrıca mistisizmin de akli devre dışı bırakan, aracısız kavramaya dayalı bir sezgi olmadığını kabul etmeliyiz. İşte bu yüzden Plotinos'u Aristotelesçi felsefeye dahil edebiliriz.

SONUÇ

Thales'in başlattığı Sokrates öncesi felsefede monist bir ruh tasavvuru oluşmuştur. Miletos okulu başta olmak üzere Herakleitos ve Anaksagoras'ın düşünceleri ruhu maddi bakımdan ele almışlardır. Hepsinin ittifak ettiği ortak nokta, ruh olarak temel aldıkları maddenin canlı olarak algılanmasıdır. Ruhun maddi temellendirmesinde tespit ettiğimiz çok önemli bir husus, maddeden hareketle düşüncenin yavaş yavaş soyutlanmasıdır. Ruh, maddi anlayışta canlılık ilkesi ve her şey maddenin dönüşümü ile değişimi bağlamında izah edilmiştir. Maddeci düşünürler insanı araştırma konusu yapmadığını dikkate alırsak, genel olarak insan ruhu, özel olarak beden ölümünden sonra ruhun durumu, insanın benliği gibi problemlere rastlanmaz. İnsanla ilgili diyebileceğimiz tek bir şey, bedeni terk eden ruhun kozmosa geri dönmesidir. Ama hiç kimse ruhun bedenin dışındaki varlığına herhangi bir bireysellik izafe etmemiştir. Hatta Homeros'ta bile ruhun beden dışı varoluşunu kabul etmemiştir.

Pre-Sokratik felsefedeki ikinci akım Pythagoras'tan esinlenen dinsel veya mistik ruh anlayışıdır. Pythagoras her ne kadar mistik olsa da genel olarak Yunan'ın rasyonel geleneğini terk etmemiştir. Araştırma esnasında ilk defa Pythagoras'ın hiyerarşik ruh anlayışını geliştirdiği ve bu hiyerarşide ölümsüz olanın ancak akıl olduğu tespit edildi. Aklın ölümsüzlüğü fikri Aristoteles'e kadar süregelmiş ve Aristoteles bu görüşü epistemolojide temel almıştır. Aynı biçimde ruh-beden düalizmi de Pythagoras'tan başlamıştır. Ama Pythagoras'ın düalizminin bazı Orfik unsurlar taşıdığı bilinmektedir. Ayrıca Pythagoras'ın en mühim özelliği, yüksek öğreti olarak akli faaliyeti önermesidir. Ayrıca aklın kurtarma gibi bir görevinin olmadığı ortaya çıktı. Yani düşünmek dinsel anlamda kurtarmak değildir. Akıl, daima varlık üzerine konuşur. Ahlak bakımından da akıl öte dünyaya hitap etmez. Ahlak, insanın bu dünyadaki davranışlarını konu edindiği için onun görevi kurtarma değil, iyileştirme, düzeltme ve yönlendirmedir. Bu nedenle kurtarma mevzusunu rasyonel açıdan temellendirmek zordur.

Sokrates'in düşünceleri ilk olarak Yunan felsefesinde dönüşüm gerçekleştirmiştir. O, insanın en değerli kısmı olarak ruhu kabul etmiş ve insanların da görevleri olarak ruhlarına bakmaları gerektiğini vurgulamıştır. Bu nedenle ahlaki mutlak bilim haline getirmeye çalışan Sokrates'in hareket noktası ruh olmuştur. Ama

o da ruhun içeriğine dair izahat verememiştir. Bu ahlakın son derece bireysel olduğundan kaynaklanmaktadır. Sokrates insanın tercih yapma görevini ruha yüklemiş ve insanı ahlakî fail haline getiren şeyin ruh olduğunu iddia etmiştir. Burada ahlakın mutlak bilim olması açısından yapılan tercihin de mutlak iyi olması gerekiyor. Ama bunun pratik hayatta karşılığının olmadığı görülmektedir. Bizim için konumuz açısından en önemli husus, salt ahlakî bir ilke olan ‘İyi’ kavramının sonraki felsefede belirleyici bir niteliğe sahip olmasıdır. Zira bu ‘iyi’ kavramını Platon ile Plotinos Tanrı’ya uygulamış ve onu felsefelerinin temeli yapmışlardır.

Felsefe tarihinde sistematik felsefeyi ilk olarak Platon yazmıştır. Platon hem Pythagoras’tan hem de Sokrates’in ruh anlayışından etkilenmiş ve kendi felsefesinde onları sentezleyerek yeni ruh teorisini yaratmıştır. Bu özelliğiyle Platon, ruha dair hem ontolojik hem epistemolojik hem de ahlakî açıklamalar getiren ve üniter bir ruh düşüncesi ortaya koyan ilk düşünürdür. Platon’un önceki maddi anlayışlardan farkı, ruha bedenden ayrı, ona dışarıdan girmiş farklı bir varlık olarak bakmasıdır. Platon’a göre ruh, her şeyden önce mutlak İdealara ulaşmamızı mümkün kılan en mühim parçamızdır. Bu nedenle epistemoloji ile ahlak ve siyasetin bulunduğu temel noktadır.

Aristoteles’in ruh anlayışı öncekilerden farklı olan yeni bir kuramdır. Aristo, seleflerinin düşüncelerindeki eksikleri eleştirerek kendince tutarlı bir sistem kurmaya çalışmıştır. Bu sistem bizim konumuz açısından metafizik ve ruhla ilgili düşünceleridir. Aristoteles bu sistemde dünyadaki değişimi açıklamaya hem de değişimin içinde sabit kalan şeyi bulmayı hedeflemiştir. Fakat o, hocası Platon’dan farklı olarak değişmeyen şeyleri dünyanın dışına yerleştirmeksizin aksine, onları içinde yaşadığımız dünyaya taşımıştır. Bu sistemde Aristoteles düşüncesini ikilemler üzerine kurmaktadır: Örneğin madde-form, kuvve-fiil, ruh-beden, aktif-pasif, etkin-edilgin gibi ve bu ikilemlerde önceliği etkin olana vermektedir. Demek ki ruh-beden ilişkisinde etkin olan ruhtur. Madde ile formun aynı anda fenomenler dünyasında bulunması Platon’ın felsefesine karşı bir tutumdur. Aristoteles, madde-form öğretisine dayılı metafiziksel düşüncesini ruh ile bedene uygulamıştır. O, ilk defa ruhla bedeni birbiriyle iç içe geçmiş töz olarak nitelemiştir. Bunlar sadece matıksal olarak birbirinden ayrılabilirler, ama gerçek dünyada hep birlikte olmak zorundadırlar. Aristoteles ruh için harici bir köken tanımaz. Form bedene uygulandığında ruha karşılık gelir. İkisi birbirinden ayrıldığı zaman hiç bir şeyden bahsedilemez hatta

ölümsüzlük diye bir problemin bile olmaması gerekir. Ama Aristoteles de tıpkı hocası Platon gibi ruh ile bedenın nasıl birleştığını açıklamaz -onun zaten böyle bir sorunu yoktur- ve bedenın formu olarak ruhun zorunlu varlığında ısrar etmiştir. Bunların durumunun fenomenal dünyada açıklanamayacağını gören Plotinos, Aristoteles'i Platon'a geri götürmüş ve Platon'un düşüncesini Aristoteles'in nedensellik öğretisiyle izaha çalışmıştır.

Plotinos'un diyaliktğinde akıl çok önemli yere sahiptir. Aklın mahiyetine dair malzeme şüphesiz Aristoteles'ten gelmedir. Fakat Bir ile Akıl'ı mahiyeti bakımından ayırmak Plotinos'un kendi düşüncesidir. Ayrıca sudur teorisi de tamamen Plotinos'a aittir. Sudur teorisi, Plotinos'a evrenin birliğini koruma ve ondaki çoklukları birliğe dayandırma işine imkân vermiştir. Plotinos'un yine bir özgünlüğü, mistik ve gerçek dünya tasavvurunu sudur sisteminde birleştirmesidir. Böylece onun sistemi ve muhtevası kendi zamanı için bir yenilik olmuştur. Plotinos'ta bundan başka rasyonel mistisizm bağlamında nedensellik sorununun olduğu tespit edildi. Plotinos'un nedenseliğe, özellikle üç hipostaz arasındaki nedenselliğe metafiziksel anlam yüklediği bilinmektedir. Böylece aşkın varlıklar olan Bir, Akıl, Ruh arasındaki nedenselliği mistik açıdan tanımlamaya çalışmıştır. Nedenselliği tanımlarken de söz konusu hipostazları aracı olarak kullanmıştır. Bundan dolayı Plotinos'ta mistisizm aracısız doğrudan bir sezgi değil nedenli bir kavrayış olmaktadır. Fakat Plotinos'un sistemi başarılı olamamıştır. Zira o, Akıl ve Ruh'a aklın kategorilerini uygulamaya çalışmış ve sonra Bir'e gelince tereddüt etmiştir. Burada Akıl kendi sınırı dışına çıkamamaktadır. Belki de Plotinos'ta en mistik nokta da burası, yani Bir ve Akıl ilişkisidir. Plotinos, çokluktan kaçma çabasıyla Bir'i mutluluk olarak kabul etmiş ve Bir ile Akıl ilişkisini izah edememiştir. Böylece nedenselliğin mistik açıklaması da sorunlu olarak kalmıştır.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI**, Mehmet Ali (1989). Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi, 1. Baskı, Ankara: V Yayınları.
- ANNAYEVA**, Lidiya, (2012). **Zolotye Zakony i Nravstvennyye Pravila Pifagora**, (*Pythagoras'ın Mühim ve Erdemli Kanunları*), 2. Baskı, Moskova: Amrita Yayınları.
- ANTİSERİ DARİO**, Giovanni Reale (2003). **Zapadnaya Filosofiya ot İstokov do Naşih Dney**, (Başlangıçtan Bugüne Kadar Batı Felsefesi), çev. Maltsev Anatoly İvanoviç, Petersburg: Pnevma Yayınları.
- ARİSTOTEL**, (1976). **Sochineniya 4-kh tomakh. T.1. O dushe**, Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (1.Cilt), ed. Valentin Asmus Ferdinandoviç, Moskova: Mysl Yayınları.
- ARİSTOTELES** (1996). **Metafizik**. çev. Ahmet Arslan, 2. Baskı, İzmir: Baba Basımevi.
- ARİSTOTELES** (2006). **Metafizika**, (*Metafizik*), çev. Pavel Pervov, Vasiliy Rozanov, Moskova: Aziz Thomas Felsefe, Teoloji ve Tarih Enstitüsü Yayınları.
- ARSLAN**, Ahmet (2006). **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ARSLAN**, Ahmet (2007). **İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ARSLAN**, Ahmet (2010). **İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos**, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ASTER**, von Ernst (2005). **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, 3. Baskı, İstanbul: İm Yayınları.
- AVERİNTSEV**, Sergei (1983). **Filosofskiy Entsiklopedicheskiy Slovar**, (*Felsefe Ansiklopedisi Sözlüğü*), 1. Baskı, Moskova: Sovetskaya Entsiklopediya.
- BERESTOV**, Igor (2007). **Problemnıy Podhod k Issledovanyu Drevnegreçeskoj Filosofii**, Novosibirsk: Felsefe ve Hukuk Enstitüsü.

- BİRAND**, Kamıran (1958). **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- BOGOMOLOV**, Alexey (2006). Antiçnaya Felsefiya, (*Antik Felsefe*), 2. Baskı, Moskova: Vıssaya Şkola Yayınları.
- BOLAY**, Süleyman Hayri (2018). **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, 12. Baskı, Ankara: Atlaskitap Yayınları.
- BOLAY**, Süleyman Hayri, (2019). **Aristo ve Gazali Metafizikleri**, 8. Baskı, Ankara: Atlas Yayınları.
- BREHIER**, Emile (2012). **Filosofiya Plotina**, (*Plotinos Felsefesi*), çev. Aleksandr Gagonin, Petersburg: Vladimir Dal Yayınları.
- BURNET**, John (1916). **The Socratic Doctrine of the Soul**, Published for the British Academy By Humphrey Milford, London: Oxford University Press.
- CAPALLE**, Wilhelm (1995). **Sokrates'ten Önce Felsefe II**, çev. Oğuz Özügül (2. Cilt), 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- CEVİZCİ**, Ahmet (1999). **Felsefe Sözlüğü**, 3. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CEVİZCİ**, Ahmet (2020). **Felsefe Tarihi**, 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları
- CORNFORD**, Francis Macdonald (2020). **Dinden Felsefeye**, çev. Özgüç Orhan, 1. Baskı, İstanbul: Albaraka Yayınları.
- CORNFORD**, Fransis Macdonal (2019). **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, çev. Celâl Şengör, Senem Onan. 5. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları.
- ÇANIŞEV**, Arseny, (1987). **Aristotel**, (*Aristoteles*), 2. Baskı, Moskova: Mysl Yayınları.
- DESCOMBES**, Vincent (2020). **Platonculuk**, çev. Murat Erşen, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- ELİADE**, Mircea, (2003). **Dinsel İnaçlar ve Düşünceler Tarihi**, çev. Ali Beriktay, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- ERDEM**, Hüsameddin (2000). İlkçağ Felsefesi Tarihi, 4. Baskı, Konya: Hü-Er Yayınları.
- ERHAT**, Azra, (2020). **Mitoloji Sözlüğü**, 27. Baskı, İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.
- GÖKBERK**, Macit, (2010). **Felsefe Tarihi**, 20. Baskı, İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.

- GRAVES**, Robert (1960). **The Greek Myths**, Gözden Geçirilmiş Baskı, United Kingdom: Penguin Books Series.
- GUTRIE**, William (1999). **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Çevizci, 2. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU**, Orhan (1993). **Düşünce Tarihi**, 5. Baskı, İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.
- HARE**, Richard Mervyn (2002). **Platon**, çev. Işık Şimşek, Bediz Yılmaz, 1. Baskı, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi Yayınları.
- IAMBLIKHOS**, (1998). **Zhizn Pifagora**, (*Pythagoras'ın Hayatı*), çev. V.B. Çernigovski, Moskova: Alateya, Novıy Akropol Yayınları.
- JAEGER**, Werner (2012). **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları.
- KESSİDİ**, Feohari, (1988). **Sokrat**, (*Sokrates*), 2. Baskı, Moskova: Mysl Yayınları
- KRANZ**, Walther (2014). **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları.
- KUN**, Nikolai Albertovich (1979). Ejelgi Grek Mifleri men Anızdarı (*Antik Grek Mitleri ile Efsaneleri*), çev. Tanatkan Rsayev, 1. Baskı, Almatı: Mektep.
- LAERTİOS**, Diogenes, (2019). Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- LEAMAN**, Oliver (2015). **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayınları.
- LEBEDEV**, Andrey (1989). Fragmenti Rannih Greçeskih Filosofov (*Erken Grek Filozoflarından Fragmetler*), Moskova: Nauka Yayınları.
- LOSEV**, Aleksey Fedoroviç (1993). **Preambula k Diyalogu Platona "Fedon"**, (*Platon'un Phaidon Diyaloguna Ön Söz*), Moskova: Mysl Yayınları.
- MACDONALD**, Paul (2004). **History of the Concept of Mind**, **Burlington**: Ashgate Publishing Company,
- MURAVYOV**, Sergey (2012). Geraklit Efesskiy i Vse Naslediye, (Efesli Herekleitos ve Mirası), Moskova: OOO Ad Marginem Press Yayınları.
- PLATON** (2018). **Parmenides**, çev. Saffet Babür, 5. Baskı, Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.

- PLATON** (2020). **Phaidros**, çev. Ari Çokona, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- PLATON**, (2018). Timaios, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- PLATON**, (2019). Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, 38. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- PLATON**, (2019). **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, haz. Ahmet Cevizci, 4. Baskı, İstanbul: Say Yayınları
- PLOTİNOS** (2006). **I. Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, 1. Baskı, Bursa: Alfa Akademi Yayınları.
- PLOTİNOS** (2011). **V. Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, 1. Baskı, Ankara: Birleşik Yayınevi Yayınları.
- PLOTİNOS**, (2004). **II. Enneadlar**, çev. Taras Sidaş, Petersburg: Oleg Abışko Yayınları.
- PLOTİNOS**, (2004). **IV. Enneadlar**, çev. Taras Sidaş, Petersburg: Oleg Abışko Yayınları.
- PLOTİNOS**, (2004). **VI. Enneadlar**, çev. Taras Sidaş, Petersburg: Oleg Abışko Yayınları.
- PORFIRYUS** (2017). **Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında**, çev. Mehmet Murat Karakaya.
- ROSENBERG**, Donna (2003). **Dünya Mitolojisi. Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi**, çev. Koray Akten, 3. Baskı, Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- ROSS**, David, (2011). Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- ROZHANSKIY**, İvan (1983). **Anaksagor**, Moskova: Mysl Yayınları.
- RUSSELL**, Bertrand (1972). Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ-Ortaçağ-Yeniçağ, çev. Muammer Sencer, 4. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları.
- SOLOPOVA**, Mariya (2008). **Antiçnaya Filolojiya: Ensiklopedičeskiy Slovar**, (Antik Felsefe: Ansiklopedik Sözlük), Moskova: Progress-Traditsya Yayınları.
- STÖRİG**, Hans Joachim (2000). **İlkçağ Felsefesi. Hint, Çin, Yunan**, çev. Ömer Cemal Güngören, 2. Baskı, İstanbul: Yol Yayınları.
- ŞAPOŞNİKOV**, Aleksandr (2003). **Pifagor. Zolotoy Kanon**, (*Pythagoras. Altın Kanun*). Moskova: Eksmo Yayınları.

- ŞESTOV**, Lev (2001). *Leksiy po İstoriy Greçeskoy Filosifiy (Grek Felsefesi Üzerine Dersler)*, Moskova: Russkiy Put Yayınları.
- TAYLOR**, Alfred Edward (2020). **Sokrates**, çev. Mukadder Erkan, 1. Baskı, Ankara: Fol Yayınları.
- TEMİZKAN**, Vedi (2016). **“Platon’un Phaidon Diyalogunda Anamnesis Kuramı”**, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2006, Sayı: 21, s. 217-230.
- VLADISLAVLEV**, Mikhail, (1868). **Filosofya Plotina**, (*Plotinos Felsefesi*), Petersburg: Petersburg Yayınları.
- WEBER**, Alfred (1998). **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehvi Eralp. 5. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- WHITEHEAD**, Alfred (1979). **Process and Reality**. Ed. Birdal Akar, ÖZNE. *Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları*. Platon 24. Kitap içinde (s.22), Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları.
- ZELLER**, Eduard (2017). **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- ZHEBELYOV**, Sergey (1923). **Sokrat**, (*Sokrates*), Moskova: R.S.F.S.R. Devlet Yayınevi Yayınları.
- ZHMUD**, Leonid, (1990). **Pifagor i Ego Şkola**, (*Pythagoras ve Okulu*), Petersburg: Akameya Nauk SSSR Yayınları.