ASA KİTABEVİ: 1

ISBN 975-8149-00-8

Bursa, 1996

dizgi, içdüzen:
İZ YAYINCILIK

kapak:
HAMDİ AKYOL

baskı, kapak baskısı, cilt:
ERAMAT, [0212] 506 71 25

PLOTİNUS

Enneadlar

Türkçesi

Yrd. Doç. Dr. Zeki ÖZCAN

ASA KİTABEVİ

Ünlü cad. Sönmez İş Sarayı No: 20 BURSA
Tel: (0224) 220 40 74

İçindekiler

Giriş
7

V, II [2]
Birden sonra gelen nesnelerin türemesi ve düzeni üzerine
21

V, IX [5]
Zekâ, idealar ve varlık üzerine
25

V, IV [7]
Birden sonra gelen varlıklar Birden nasıl çıkarlar:
Bir üzerine
39

V, VI [24]
Varlığın ötesinde olan düşünmez. Düşünen ilk sıradaki varlık hangisidir? İkinci sıradaki varlık hangisidir?
43

V, III [49]
Bilen üç unsur ve varlığın ötesinde olan ilke üzerine
51

V, IX [8]
İyi ya da Bir üzerine
79

VI, IV [22]
Bir ile özdeş olan aynı zamanda her yerde olabilir
[BİRİNCİ KİTAP]
99

VI, V [5]
Bir ile özdeş olan aynı zamanda her yerde olabilir
[İKİNCİ KİTAP]
125

I, II [19]
Erdemler üzerine
141

Kaynaklar
151

Karma İndeks
153

Giriş

Bu çeviri, Yüksek Lisans programında okutmakta olduğumuz bir derse, analiz edilecek metinler sağlamak amacıyla yapılmıştır ve *Enneadlar*'dan yapılan seçmelerden ibarettir. Çevrilecek metinleri seçerken, Plotinus doktrininin temelini, yani *sudûr* (türüm) teorisini, düşünülür ve duyusal varlıklar hiyerarşini, bu hiyerarşinin unsurlarının birbiriyle ilişkilerini, kısacası toplu bir Plotinusçu dünya görüşünü yansıtmayı amaçladık.

Çeviri için kullandığımız kaynak dil Fransızcadır. Émile Bréhier'in Grekçesiyle birlikte yayınlamış olduğu Société d'édition'da "Les belles lettres" serisinde 1956 yılında yayınlanan metini esas aldık. Bréhier'in, Fransızcaya çeviri sırasında, Grekçe metne bağlı kalmayı, Fransızcanın imkânlarını kullanmaktan daha fazla düşündüğünü gördük. Bu nedenle biz de aynı ilkeyi göz önünde bulundurduk; okuyucunun tereddüde düşmeyeceğine inandığımız durumlarda, metni olduğu gibi çevirmeye, böylece üslûbu da yansıtmaya çalıştık.

*Enneadlar*ın dili pek kompleks değilse de zaman zaman eliptik (eksiltili) cümlelere sıkça rastlanmakta, özellikle diyalog tarzındaki bölümlerde, bir soruya verilen cevabın tümüyle örtük

olduğu görülmektedir. Bu nedenle gerek eksik olan cümle öğelerinin, gerekse, örtük olan cevapların yerine geçmek üzere, parantez içinde, kısa ifadelerle eklemeler yaptık ve bunları esas metinden ayırmak için, ç.n (çevirenin notu) simgesini kullandık.

Şimdi de kısaca seçmelerini sunduğumuz Ennadların aktüel ve tarihsel açıdan öneminden kısaca söz edelim. Din Felsefesindeki Tanrı anlayışlarından biri olan negatif teolojinin temelinde bilindiği gibi, *İlk olan*ın, kendinden çıkanlara mutlak olarak benzemezliği düşüncesi vardır. Bu düşünce de, oldukça sistematik biçimde *Enneadlar*'da ifadesini bulur. Fransız Henry Dumery gibi din felsefecileri, *Henoteizm*[1] dedikleri bu eğilimlerini büyük ölçüde *Enneadlar*'a dayanarak temellendirmeye çalışırlar.

Öbür taraftan *Enneadlar*ın, kültür tarihimiz açısından bu metinlerin önemini açıklamak için, şunları söyleyebiliriz: Bilindiği gibi Müslümanlık, yüz yıl gibi kısa sayılabilecek bir zamanda Afrika'nın ve Asya'nın büyük bir kısmına ve İspanya yarımadasına kadar yayılmıştı. Böylece Müslümanlar yerleşik hayata dayalı geniş bir imparatorluk kurmuşlar; gerek özgün, gerekse topraklarına kattığı yerel kültürlerden alıp geliştirdikleri kurumlarıyla bir medeniyet meydana getirmişlerdi. Bu medeniyet yavaş yavaş meyvelerini verdi; edebiyat, şiir ve sanatlarda; özellikle Fas'ta, Mısır'da, Suriye'de, İran'da, Endülüs'te mimari alanında çok değerli eserler ortaya çıktı. Bu medeniyetin, "İslâm Felsefesi dediğimiz felsefeye sahip olması gerekiyordu ve oldu".[2] Çünkü,

---

1. Yalnız bu Henoteizmi, Max Müller'in Monoteizme karşıt olarak koyduğu Henoteizmle karıştırmamak gerekir. Müller Henotizmi, tek bir Tanrı'ya tapınmak olduğu halde, pek çok tanrıların tanrılar olarak meşruluklarını kabûl eder. Oysa günümüz Henoteizmi, Tanrı'nın varlığı değil; sıfatlarıyla ilgilidir; O'nun pek çok sıfatının bulunduğunu kabûl etmekle birlikte, onlardan birinin, daha doğrusu aşkınlığının, Tanrısallığı diğerlerinden daha çok temsil ettiğini düşünür. Bu konuda bknz: Henry Dumery, *Philosophie de la religion*, t.I, P.U.F., Paris, 1957.
2. Cousin, Victor, *Histoire générale de la philosophie*, Douzième édition, Librairie Académique Didier, Paris, 1884, p. 215.

"her dinî gelenekten ayrılmayan, rasyonel olarak anlaşılma ve yorumlanma ihtiyacı, Batılılarda oluğu gibi, Müslümanlarda da,Yunan eserleriyle temas ettiklerinde, felsefî-teolojik bir spekülasyon ortaya çıkardı."[3]

Her ne kadar Araplarda, İslâm'dan önce, şiir formunda ifade edilen hikmet var idiyse de bu miras kullanılmadı ve cahiliye görüşü olarak terk edildi. Oysa bildiğimiz tarihsel, sosyal ve teolojik şartlar, acele olarak, kerigmadan[4] sistematik-dogmatik teolojiye geçmeyi gerektiriyordu. Her sistemleştirme hareketi, temelde, bir üst dil kurabilmek, bunun için de önce yeterli ve elverişli göstergeleri tespit, sonra da onları organize etmek demektir. Bunu klasik Arap kültürüne dayanarak yapmak imkânsızdı. Çünkü orada, teolojik bir üst dil meydana getirebilmek için, sistemi taşıyacak varlık (vücûd), yokluk (adem), zorunlu (vacip), zorunsuz (mümkün) zat, mahiyet gibi pek çok kelime, henüz kavram düzeyine erişmemişti, yani metafizik bir anlam kazanmamıştı.

Öte yandan, başlangıçta etkisi "Arap bölgesiyle sınırlı olan İslâm, kendi ürünü olmayan, desteklemediği ve yayıldığı yerlerde çok canlı olarak kalan felsefî akımlarla karşılaştı."[5] Bu akımlar, Urfa, Antakya, Cünd-i Şapur okulu gibi, şu veya bu ölçüde Grek felsefesi ile ilişkisini sürdüren kurumlardan kaynaklanmaktaydı ve İslâm Dünyasında çok veya az heterodoks fikirlerin yayılmasına yol açıyordu. Öbür taraftan, düşünce özgürlüğü adına, Mazdekçilik, Maniheizm, Materyalizm gibi dinî-felsefî akımlar vahyin imkânsızlığını ileri sürüyordu.[6] Kelâmcılar, gerek siste-

---

3. Gilson, Étienne, *La Philosophie au moyen âge*, deuxième édition, Payot, Paris, 1947, p. 345.
4. Kutsal metinlerde, inançla ilgili, sistemleştirilmemiş ilkeler (ç.n.).
5. Bréhier, Emile, *La Philosophie du moyen âge*, Éditions Albin Michel, Paris, 1971, p. 187.
6. Gardet, Louis et Anawati, M.-M., *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1948, p. 46.

matık bir teoloji ortaya koyabilmek, gerekse bu heterodoks akımlarla mücadele edebilmek için, spekülatif düşünceyle ilgilenmek zorunda kaldılar.

Yalnız Kelâmcıların felsefeye karşı bu ilgisinin, daha çok apolojetik amaç gözettikleri için, Yeni Platoncu kavramları kullanan, karmaşık dogmaya sahip Hıristiyanlığın felsefeyle ilişkisinden daha az, oldukça sınırlı ilişki olduğunu belirtelim. Bu ise bir İslâm Felsefesi kurmak için hem yeterli değildir; hem de Kelâmcıların böyle bir çabası yoktur.[7]

IX-XIII. Yüzyıllar arasındaki, İbn-i Rüşd hariç tutulursa, Yeni Platoncu-Aristotelesçi düşünme biçimi anlamındaki İslâm Felsefesi, bilindiği gibi, daha ziyade Süryanice ve Grekçe'den Arapça'ya yapılan tercümelerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. "Bu felsefe, daha önce, Hint Felsefesinin, Grek Felsefesinin ve Hıris-

---

7. Her ne kadar İzmirli İsmail Hakkı "Asıl İslâmî felsefeyi muhtelif Kelâm mekteplerinde aramak icap eder" ("Felsefe-i Kadîme İslâm Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Dar'ul-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Birinci Sene, İkinci Sayı, Mart, 1926, s. 185) demekte ise de bu görüşe katılmak mümkün değildir. İslâmî felsefe olamaz. Çünkü felsefenin amacı, baştan başa nedenler ve etkilerin egemen olduğu varlık alanını, var olandan kalkarak ve var olanda kalarak, rasyonelliğe hiçbir sınır çizmeden ve telosa (gaye) başvurmadan açıklamaktır. Oysa din, hangi tonda ifade edilirse edilsin temelde, soteriolojiktir; orada kozmosa dair bilgi amaç değil, araçtır; evren determinasyonların değil; aşkın bir iradenin yönetimindedir; insan evrenin sırlarını araştırması gereken değil; sorumlu bir var olandır. Bu nedenle insana düşen şey, nesnel dünyanın gerçekliklerinden çok, vahyedilmiş metnin mesajını rasyonalize etmektir. Eğer bu tür felsefe, islâmî olmayı temel alacaksa felsefe olmaz; yok felsefî olmayı ön planda tutacaksa islâmî değildir. Bütün Kelâm doktrinlerinin apolojetik karakteri göz önüne getirilirse, bu husus daha iyi anlaşılacaktır. Hatta Fransız ünlü felsefe tarihçisi Emile Bréhier, Kelâmcıları şöyle dursun, Orta Çağ Hıristiyan ve Müslüman filozofları bile filozof kabûl etmemektedir. O bu konuda şunları söyler:"Orta Çağda Batı filozoflarını olduğu gibi, Müslüman filozofları, aklın haklarını gözeten, özgür düşünürler gibi göremeyiz. Çünkü, İbn-i Sina gibi bütün diğer Müslüman filozoflar İslâm çerçevesinde düşündüklerini iddia ederler." *La Philosophie du moyen âge*, Paris, 1971, p. 187. Étienne Gilson ise, Bréhier'le ünlü mektuplaşmalarında, Orta Çağ felsefesinin tıpkı Antik felsefe gibi orijinal bir felsefe olduğunu savunur.

tiyan Felsefesinin geliştiği gibi, gelişti."[8], orijinalitesi bir yana, gerek İslâm dünyasında gerekse Batı Orta Çağını etkileyen çok önemli eserler verdi. Bu eserlerde, yukarıda açıkladığımız nedenlerden dolayı, zorunlu olarak Grek felsefesinin, derin etkileri görülmektedir. Bu etkileri, böyle bir giriş yazısında bütünüyle açıklamamız ne mümkün, ne de gereklidir. O nedenle biz, sadece tercümesini sunmaya çalıştığımız *Enneadlar*ın etkisiyle ilgili birkaç şey söylemekle yetinmek zorundayız.

Daha ziyade bir tercüme bürosu gibi çalışan meşhur Dar'ul-Hikme'nin (Bilgelik Evi) kurulmasından sonra, 840 yılına doğru, yanlışlıkla Aristoteles'in olduğu sanılan; gerçekte ise, *Enneadlar*ın fragmanlarından, onlardan yapılan seçmelerden oluşan, *Teoloji* anlamına gelen *Esolocya* adlı eser tercüme edildi. Bu esere Porphyrios'un bir fragmanı da ekliydi. Seçmeler *Enneadlar*ın IV-VI. Kitaplarından pasajların içermektedir. Bu pasajlar eserde birbirinden kopuk, dağınık, eksik ve düzeltilmiş biçimdedir. Bu alıntı, VI. yüzyılda, Yakubî-Yeni Platoncu ortamda yaşamış, Süryanî bir yazarın eseri gibi görünmektedir. Söz konusu eser, Süryanîce'den Arapça'ya, muhtemelen Kindî adına tercüme yapan, Abd'ül-Mesih İbn-i Nâima El-Humûsî (veya Hımsî) tarafından, çok veya az doğrulukla çevrilmiş, tercüme Kindî tarafından düzeltilmiştir.[9]

Kitabın önsözünde Yeni Platoncu Hipostazlar[10] teorisinin

---

8. Cousin, p. 215.
9. Goichon, A.-M., *Introduction au Livre des Directives et remarques d'Ibn Sina*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1951, p. 10.
10. Grekçe υποστασι'ten (hypostasis) υπο (hypo=alt) ve ιστεμα (istema=durmak). İskenderiye metafiziğinin önemli bir terimidir: Varlık veya bütün fenomenlerin temelinde olan ve fenomenlerin görünümleri oldukları cevher. Substantia, hipostazın Lâtince'ye çevirisidir. İskenderiye üçlemesi, Tanrı'nın, birbirinden ayrı üç hipostazın birliği olmasından ibarettir. Bunlar, zekâ, ruh ve akıldır. Bunlar bir ve aynı cevherdendir, fiilleri birdir; fakat modları ve görünüşleri sonsuz çokluktadır. (Goblot, Edmond, *Le Vocabulaire philosophique*, sixième édition, revue et corrigé, Librairie Armand Colin, Paris, 1924, p. 264; ayrıca bknz. Wailly, M.Alfred, De, *Nouveau Dictionnaire Latin-Français*, Nouvelle édition, Paris, 1861, p. 908.

özet açıklaması bulunmaktadır. Tanrı, Zekâ[11] ve Ruh üçlemesine bir dördüncü unsur, Tabiat eklenir ve bunlar Aristoteles'in gaye, formal, hareket ve maddî neden diye bildiğimiz dört nedeniyle uyuşturulur. Bu seçmelerden sadece, (tercümesini baş tarafa koyduğumuz) Beşinci Ennead'ın İkinci Kitabı tamdır. Bu kitap Plotinus doktrininin kısa bir özetini içerir.[12]

Bu eserin önsözünde, Aristoteles, çalışmalarının en olgun ürününü verdiğini söyler; metafiziğinin amacının dört nedeni incelemek olduğunu belirtir. Bu dört nedenden gaye nedeni Tanrı'ya, formal neden Zekâya, Hareket nedeni Ruha, maddî neden de tabiata indirgenir. Gerçekte *Esolocya*'nın amacı, nedenlerin türemesini Tanrı'dan hareketle göstermektir. Bu çaba, Tanrı'nın hakimiyetini gösterme teorisi ve bu hakimiyetin açık-

---

11. Plotinus'un νουσ (nous) kavramının akıl veya tümel akıl diye anlaşılması oldukça yaygındır. Oysa bize göre bu pek doğru görünmemektedir. Çünkü Plotinus, zekâ ile akılı birbirinden ayrı tutmakta, daha doğrusu onların her ikisini ayrı terimlerle karşılamaktadır. O, zekâ anlamına νουσ (nous), akıl için λογοσ (logos) kelimelerini kullanır; Bundan başka, öncüllerden hareketle ve orta terim vasıtasıyla, mantıksal açıdan zorunlu bir sonuca ulaşma suretiyle düşünme, kavramları ve önermeleri birbirine bağlama yeteneği anlamında διαονια (diaonia), (V,I, 49) kelimesini kullanır. Buna (διαονια) Aristoteles'te olduğu gibi diskürsif (sonuç çıkaran) akıl diyebiliriz. Aristoteles için bknz. *La Métaphysique*, Tome I, Nouvelle édition, entièrement refondue, trad. Par J. Tricot, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1953, p. 236, ndbp.3). Plotinus, zekâ ve akıl kavramlarını, aynı cümle içinde, bir ve bağlacıyla birbirine ekleyerek yan yana bile kullanmaktadır. λογοσ και νουσ (raison, reason et intelligence=akıl ve zekâ, I,ıı,3.). Söz konusu kavramların, tıpkı Fransızca tercümede olduğu gibi, temel anlamlarına bağlı kaldığımız için, νουσu zekâ diye çevirdik. nousun gerek ilk hipostaz gerekse, insandaki, (duyusal ve sezgisel objelere zıt olarak), kavramsal ve rasyonel objeleri düşünen zihinsel fonksiyonların bütünü olduğu dikkate alınırsa, bunun doğru olduğunu düşünmemek için bir neden yoktur sanırız; ζοον λογιχovun (zoon logikon) yani insanın en temel niteliği; ilkelere uygun biçimde bilme, yargıya varma ve etkin olmayı sağlayan düşünme yeteneği ve bu yeteneğin işlerliği olan λογοσa gelince, onu akıl diye tercüme ettik. Özetle söyleyecek olursak zekâ ilk hipostazla insan arasında ortak bir yetenek olduğu halde, akıl sadece insana özgüdür.

12. Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, tome premier, fasicule III, P.U.F. Paris, 1942, p. 614.

lanmasıdır, buna göre Tanrı son temeldir, zaman ve ezelilik onun altındadır. Tanrı'nın ışığı zekâ üzerinde ve Zekâ aracılığıyla gök yüzünün toplam ruhu üzerinde, ruh aracılığıyla Tabiatta, ve Tabiat aracılığıyla doğan ve ölen nesneler üzerinde parıldar. Kısacası bu eserin amacı, Platoncu üçüncü hipostaz teorisini, bu teoriyi tabiat teorisiyle tamamlayarak açıklamaktır, en azından bu eseri düzenleyen kişinin niyeti budur. Girişte yazar tarafından yapılan açıklamaların bütünü sistematik değildir. Bu seçmelerin biricik konusu, ruhun maneviliği ve ruhun düşünülür gerçeklikle ilişkisinden çok, hipostazların bütününün teorisidir.[13]

Bu on kitapta işlenen konular özetle şöyledir: Birinci Kitap, ruhun duyulur dünyaya inmesi konusunda, *IV. Enneadlar*ın, 8, 1-2, görüşlerinin aynısıdır. İkinci Kitap, *IV. Enneadlar*ın, 4, 1-4, ruhun hatırlamayla kazandığı şeyler ve ruh için, bir defa düşünülürlerin temaşasına ulaştıktan sonra hatırlamanın yarasızlığı konusundaki görüşlerinin aynısıdır. Üçüncü Kitap (*Enneadlar IV*, 7, 8), Stoacıların Pythagorasçıların ve Aristoteles'in ruh hakkındaki teorilerine karşı kanıtları bir araya getirir. Dördüncü Kitap (*Enneadlar, V*, 8, 1-4), düşünülür güzellik kitabının başlangıcıdır; ruhun, düşünülür dünyanın tanrılarına varmak için, güzelliğe doğru yükselişi sırasında geçtiği dereceleri tasvir eder. Beşinci Kitap, (*Enneadlar VI*, 7, 1-2) yaratıcı fiili inceler ve bu fiilin diskürsif (sonuç çıkaran) düşünme düzeninde olamayacağını gösterir. Altıncı Kitap (*Enneadlar IV*, 4, 39-45) bilgenin duyulur dünyanın büyüsünden nasıl kaçabildiğini anlatır. Yedinci Kitap (*Enneadlar IV*, 8, 5-8) bazan duyusala, bazan da düşünülüre doğru dönen ruhun iki tür görüşünü ilgilendirir. Sekizinci Kitap iki derleme içerir; birincisi, (*Enneadlar VI*, 7, 11- 15) düşünülür dünyada zekâların karşılıklı olarak birbirine nüfuzu konusunda; diğeri ise (*Enneadlar IV*, 4, 5) ruhlardaki hatırlama konusunda

13. Bréhier, Emile, *La Philosophie du moyen âge*, p. 79.

İkinci Kitabı izler; Dokuzuncu Kitap, (*Enneadlar IV*, 7, 1-5) önce, Üçüncü Kitabın derlemesini izler ve materyalizmin reddini, ardından (*Enneadlar V*, 1, 11-12) düşünülürlerin varlığının kanıtlanmasını konu edinir. Nihayet Onuncu Kitap (*Enneadlar V*, 2) üç hipostazın türemesi üzerine incelemeyle başlar (*Enneadlar VI*, 7, 2-11), Sekizinci Kitabın baş tarafını izleyen duyulur ve düşünülür insan kavramı üzerine açıklamalarla sona erer.

Eseri derleyen, ruh ve kaderi konusunda *IV. Enead*'ın 4, 7 ve 8. Kitaplarından; hipostazların türemesi konusunda *V. Ennead*'ın 1,2 ve 8. Kitaplarından; duyulur dünya ve İyi konusunda *VI. Enead*'ın 7. Kitabından yararlanır. *Esolocya*nın bütünü göz önüne getirildiğinde, derlemeleri yapan kişiyle önsözü yazan kişi aynı değilmiş gibi görünmektedir. Ne olursa olsun, Platonculuğun sistematik bir açıklaması olmayan bu derlemeler, Onuncu Kitapta ruhun hayatı hakkında çok ince ayrıntılarla, Platoncu doktrin hakkında toplu bir görüşü yan yana içerirler. Hıristiyan İbn-i Abdullah Naima tarafından Arapça'ya çevrilen bu eser, en azından XII. yüzyıla kadar Aristoteles yorumunda kanun gibi olmuştur.[14]

Fakat Lâtinler, günümüze kadar gelen Arapça baskısından çok farklı bir tercüme üzerinde çalıştılar. Bu farklı baskı, Naima metninin bir özeti veya değişiklik yapılmış şekli görülüyordu. Şüphesiz bu durum, Batıda Orta Çağ uzmanlarının, Lâtin versiyonunun *Enneadları* ne derece sağlık biçimde yansıttığını görmelerine engel oluyordu. Fakat şu da bir gerçektir ki,

> Arapça nüshalarından Lâtince'ye çevrildiği zaman, bu eserin Aristoteles'e ait olmadığını ilk defa kesin olarak söyleyen kelâmcı filozof Saint Thomas d'Aquin'dir. Gerçi daha önce İbn-i Sina'nın, *Hikmet'ul-Maşrıkıyyîn* adlı eserindeki bazı

14. *A.g.e*, p. 81-82.

> notlarından eserin Aristoteles'e ait olduğundan şüphe ettiği anlaşılıyorsa da, ne İbn-i Sina, ne de sonrakiler bu konuda kesin bir şey söylememişlerdir.[15]

İlginçtir ki İslâm Felsefesini derinden etkilemesine rağmen Plotinus, İslâm dünyasında bağımsız bir filozof olarak, pek bilinmiyordu. Adı çok bilinmediği için de genellikle, Sadrettin Şirazî başta olmak üzere pek çok kimse tarafından (el-şeyh'ul- Yunanî) "Yunanlı Üstad" lâkabıyla anılıyordu.[16] O daha ziyade entellektüalist ve karma bir Aristoteles olarak görülüyordu.

*Esolocya*nın İslâm Dünyasındaki etkilerine gelince: Bu etkinin boyutları konusunda Abdurrahman Bedevî La Transmission de la philosophie au monde arabe (Yunan Felsefesinin İslâm Dünyasına Geçişi) adlı meşhur eserinde şöyle demektedir: "Plotinus'un etkisi, çok kuru ve çok realist Aristoteles düşüncesinin etkisini aşmıştır."[17] *Enneadlar*ın dünyasının bir mundus imajinalis (idealar dünyası) olduğu, düşünülürse, ontik ve ontolojik problemleri tanımayan, üstelik diskürsif (sonuç çıkaran) tarzda düşünme geleneğine sahip olmayan, sadece gündelik hayatın kişisel tecrübesinden edinilmiş hikmetleri bulunan Arap toplumuna, Plotinus'un Aristoteles'ten daha çekici geleceği açıktır. *Esolocya*'nın *mundus imajinalis*i

> bir ontoloji ve bilgi teorisi ve bir yaratıcı muhayyile teorisinin bütününü ifade eder. O yaratıcı fiille sezgisel fiil arasında bir özdeşleştirmeyi içerir.[18]

---

15. Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları: 179, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1988, s. 61.
16. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yayınları: 4, İnceleme Araştırma: 1, Acar Matbaacılık Tesisleri, İstanbul, 1987, s. 242.
17. Badawi, Abdurrahman, *La Transmission de la philosophie au monde arabe*, 1968, pp.46- 47.
18. Jambet, Christian, *La Logique des Orienteaux*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, p. 52.

Öte taraftan "her ne kadar Aristoteles sahneye hakimse de, bu otantik Aristoteles değil; kendisine yapılan yanlış atıftan dolayı Plotinusçuluğa boyanmış bir Aristoteles'tir."[19]

Bu Aristoteles anlayışının temelinde ise, son zamanlarında artık orijinal düşünürler yetiştiremeyen Greklerin, eklektizme yönelmelerinin olduğu söylenebilir. Şöyle ki, son Grek filozoflarının tutkularından biri, bazı Müslüman filozoflar da bulunan, Aristotele s ve Platon'un görüşlerini uyuşturmaktı. Her iki filozof arasındaki çelişkinin sadece görünüşte olduğunu göstermek amacıyla pek çok eser yazılmıştı. Bu eserlere göre Platon ve Aristoteles farklı düzeydeki gerçekliklerden, birincisi düşünülür dünyadan, ikincisi ise duyulur dünyadan söz etmişlerdi. Onların doktrinleri oluş ve bozulma konusu olan nesnel varlıklardan, varlıkların sözle anlatılamaz kaynağına kadar bütün gerçekliği içermekteydi. Göklerin muharrik Akılları doktriniyle Aristoteles doktrini, bir biçimde Yeni Platoncuların doktriniyle karışıyordu.

*Enneadlar*ın tesirinin ilk defa Kindî'de başladığını görüyoruz. Az önce söylediğimiz gibi, *Esolocya*nın tercümesi onun isteği üzerine yapılmış v onun tarafından düzeltilmiştir. Kindî bu eseri düzeltmekle kalmamış, ondan büyük ölçüde etkilenmiştir.[20] Örneğin *Risalelerinde Bir*le ilgili ifadeler, büyük ölçüde *Enneadlar*ın izlerini taşır.[21] Meşhur Medeniyet tarihçisi Will Durant Orta Çağdaş medeniyet tarihine ayırdığı, *L'Age de la foi* (İman Çağı) adlı eserinde Kindî'nin *Esolocya*dan etkilenmesinin boyutla-

---

19. Badawi, Abdurrahman, *Philosophie et théologie de l'Islam à l'époque classique*, dans *La Philosophie médiévale (du I^er^ au XV^e^ siècle)*, Hachette, Paris, 1922, p. 121.
20. Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Seyyid Hüseyin Nasr ve Osman Yahya'nın İşbirlikleri ile Çev.: Hüseyin Hatemî, 1. Baskı, İletişim Yayınları:50, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1986, s.156.
21. Kindî'nin Bir konusundaki görüşleri için bkız. *Felsefî Risaleler* adlı eseri, çeviri ve inceleme Mahmut Kaya, İz Yayıncılık: 87, İslâm Klasikleri Dizisi: 12, İstanbul, 1994, s. 24-38.

rını çok daha ileri götürmekte "Kindî'nin felsefesi Yeni Platoncuların tekrarı olmuştur." demektedir.[22] Bunu bir ölçüde normal karşılamak gerekir. Çünkü Yeni Platonculuk özü gereği dinî bir felsefedir, bundan dolayı, İslâm vahyine diğer ekollerden örneğin bir İyonya Fizikalizminden, bir Herkaleitosçuluktan, bir Elea Okulundan daha yakındır. Üstelik *sudûr teorisi, yaratma ve başlangıçsızlık fikirleri arasındaki imkânsız uzlaştırmayı bir dereceye kadar kolaylaştırmıştır.*

Farabî'ye gelince, bu etkinin, özellikle zekâlar konusundaki görüşüyle daha güçlü biçimde sürdüğünü görüyoruz. Richard Walzer, *L'Éveil de la philosophie islamique* (İslâm Felsefesinin Ortaya Çıkışı) adlı eserinde Yeni Platonculuğun Farabî'nin peygamberlik konusundaki görüşlerine etkisini şu cümlelerle anlatır: "Farabî için Rasulüllah gerçekte Yeni Platoncu bir metafizikçiydi. Böylece metafizikçi Platon, İslâm Dünyasının içinde zararsız hale getirilmişti."[23] Bu açıdan Farabî'nin tutumu, Grek Babalarının eğilimleriyle hem benzer, hem de onlardan oldukça farklıdır. Benzerlik, görünüşlerinin farklılığına rağmen, gerçekliğin tek olduğu düşüncesidir. Farabî de Grek Babaları da, metafizik gerçekle teolojik gerçek arasında bir farklılık olmadığını söylerler. Hermenötik dilde konuşacak olursak, *dış logos* ve *iç logos* şeklinde görünen; ama gerçekte tek olan *Logos* vardır. *İç logos*, kendisinin tarihsel ve kültürel bir açılımı olan *dış logos*'un, gerçek anlamıdır. Bu onların ortak yönüdür. Logosların kimliği ve mahiyetleri konusuna gelince, Farabî ve Grek Babaları burada ayrılmaktadırlar. Babalara göre Greklerdeki evrenin içkin ve ezelî ilkesi olan Logos, gerçekte Hıristiyanlığın bedenleşmiş Tanrı'sı,

---

22. Durant, Will, *L'Age de la foi, Histoire de la civilisation médiévale*, Payot, Paris, 1952, p. 322.
23. Walzer, Richard, *L'Éveil de la philosophie islamique*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1971, p. 21.

daha doğrusu Tanrı'nın ezelî Kelâmı'dır; diğer deyişle, Greklerin logosu *dış logos*, İsa ise *iç logos*tur. Oysa Farabî'de ise rasyonel düşünce *iç logos*, vahiy ise *dış logos*tur.

Son eserlerinde mistik eğilimlerin daha önce plana çıktığını gördüğümüz İbn-i Sina'nın artan Plotinusçuluğu üzerinde herkes ısrar eder. Bu çok açık bir gerçektir.[24] Özellikle, Aristoteles'te bulamadığımız yaratma olgusunun, İbn-i Sina'nın bütün eserlerinde sudûrcu tarzda açıklandığını görüyoruz. İbn-i Sina ta baştan beri *Esolocya* yı biliyordu. Yaratmadan başka, ruh ve zekâlar nazariyeleri konularında İbn-i Sina üzerinde Plotinus'un çok açık bir etkisi vardır.

Bu söylediğimiz birkaç cümleden anlıyoruz ki, nihaî şeklini İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'ün felsefelerinde bulmuş olan İslâmî bir Yeni Eflatunculuğun gelişmesinde *Enneadlar*ın da önemli etkisi vardır. "Bu da daha sonraki Lâtin skolastisizminin gelişmesinde son derece önemli bir rol oynamıştır."[25]

İslâm Dünyasında gelişen Yeni Platonculuk, sadece felsefe geleneğini etkilemekle kalmadı; bunun yanında felsefî atmosferden başka diğer atmosfere taşınarak, "sufizm, yani İslâm mistisizmine tesir etti. Hatta öyle ki, Gazalî Plotinus'tan alınmış terimlerle tasavvufa bilimsel bir şekil verdi[26] ve esas itibariyle bu mistisizmin geliştirdiği spekülatif teolojiyi ortaya koydu. Bu iki kaynaktan çıkarılmış olan ilkelerin bazıları, ılımlı bir şekilde Sünnî kelâm sistemine girdi.[27]

Büyük bir tasavvuf geleneğin mirasçısı olan Endülüslü İbn-i

---

24. Goichon, p. 26. İbn-i Sina üzerine Plotinos'un etkilerinin ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir incelemesi için bkız. a.g.e., 10-71.
25. O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, II. Baskı, çevirenler, Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları: c.II, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971, s. 78-79.
26. *A.g.e.*, s. 126.
27. *A.g.e.*, s. 79.

Arabî'de, bu geleneğin pek çok unsuru vardır. Bunlar, Hallac-ı Mansur, Sühreverdî, Stoacılık, Filon, İbn-i Sina entelektüalizmi ve bunlara ek olarak Plotinus'tur.[28] Gene mutasavvıfların ruh anlayışlarıyla Plotinus'un *Nous*u arasında çok yakın benzerlikler bulmaktayız.[29] Hatta sudûr teorisi, Meşşaîlerden sonra, yaratmanın zamanda gerçekleşmesiyle Tanrı'nın ezelî olmasını uzlaştırmak için baş vurulan bir açıklama biçimi olmuştur.[30] Bütün bunlara ek olarak diyebiliriz ki, *Esolocya*'da

> zaman zaman özellikle nefsin temizlendikten sonra mufarık cevherler alemine kavuşması konusunda, Heraklit, Empedokl, Fisagor ve Eflatun'un da isimleri geçtiği için, bu gibi filozofların daha İslâm dünyasında tanınmasına vesile olmuş olabilir.[31]

Özetle söyleyecek olursak, yukarıda örneklerle göstermeye çalıştığımız gibi, kültürümüzün özellikle teorik ve spekülatif yönü, doğrudan veya dolaylı biçimde, *Enneadlar*ın bazı bölümlerinin etkilerini taşımaktadır. Bu nedenle, kültür tarihimizle ilgili, her türlü anlama ve yorumlama etkinliği, belli bir ölçüde, arka plan sıfatıyla, bu külliyata başvurmayı gerektirmektedir. Oysa ülkemizde *Enneadlar*ın örnek çevirilerinin dışında, kitap olarak basılmış bir çevirisi yoktur. Bu nedenle konuya ilgi duyan okuyucu ve araştırmacılar, dolaylı kaynaklardan yararlanmak zorunda kalmaktadırlar. Bunlardan yararlanmanın sınırlığı ve ortaya çıkardığı problemler ise herkesçe bilinmektedir. Başta belirttiğimiz amaçla yaptığımız bu çevirileri kitaplaştırarak, ilgile-

---

28. Gardet, Louis, *La mystique*, deuxième édition, P.U.F., Paris, 1981, p. 109.
29. Bu konuda bkız. Burckhardt, Titus, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy Livres, Paris, 1985, pp. 97,101, 131, 134.
30. Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, İkinci Baskı, Selçuk Yayınları, Ankara tarihsiz, s. 42.
31. Bayrakdar, s. 61.

nenlerin, çeviri de olsa, seçme de olsa, birinci elden kaynakla karşı karşıya gelmesinin yararlı olacağını düşündük. Bu konuda Asa Kitabevi'nden teşvik ve destek gördük. Çevirinin yayınlanmasını üstlenen adı geçen kurumun sahibi Mecit Bilgin'e çok teşekkür ederim.

Bursa, 1996
Zeki ÖZCAN

V, II [2]

Birden sonra gelen nesnelerin türemesi ve düzeni üzerine

1- Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbiri değildir. Her şeyin ilkesi olduğu için, her şey değildir; fakat her şeydir.[1] Çünkü her şey sanki ona döner veya daha çok, onun kadar var değillerdir; fakat olacaklardır. - Bütün nesneler, basit olan, kendi özdeşliği içinde hiçbir çeşitlilik ve hiçbir, sır (repli) taşımayan Bir'den nasıl türer? - Onda hiçbir şey olmadığı için her şey ondan gelir. Varlığın var olması için, Bir bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir (générateur). Ve varlık ondan ilk olarak doğan şey gibidir. Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir; yetkin olduğu için bolluk (surabondance) olur ve bolluk olma, ondan, farklı bir şeyi meydana getirir. Türemiş şey Bir'e doğru döner[2]; o Bir'in soyundandır ve bakışını kendine doğru döndürerek Zekâ olur; tü-

1. Bu çelişki, Müller'i, Volkmann'ın kabûl ettiği bir düzeltmeyi yapmaya götürdü; inanıyorum ki, elyazmasının bir varyantını koruyabiliyoruz; çünkü bu çelişki Bir'in ayrılmaz bir parçasıdır. Krşz. Bölüm II, Kitap 25.
2. Volmann'ınkine benzeyen farklı okumamız konusunda bknz. bu bölümü tanıtma yazımız. Öyle görünüyor ki, I. Kitabın II. bölümündeki η προσ εχεινο στα– σι V 13. Satırda εστη προσ αυτο (αυτοyu değil) ve sonuç olarak 10. satırda αυ– τοyu gerektirir.

remiş varlığın, Bir'le ilişkili biçimde, türemesini durdurması, varlık olmasını; bakışını kendine döndürmesi ise zekâ olmasını sağlar ve o Bir'e bakmak amacıyla durduğundan, hem zekâ hem de varlık olur.

Zekâ, Bir'e benzediği için, gücünü dışa akıtmak suretiyle türetir. Onun meydana getirdiği şey, bizzat kendinin bir imajıdır; o kendinden önce olan Bir gibi dışarıya dökülür, döküldü de. Varlıktan çıkan bu fiil Ruh'tur; bu türemede Zekâ hareketsiz kalır. Aynı şekilde, Zekâ'dan önce olan Bir de, Zekâ'yı türetirken hareketsiz kalır.

Fakat ruh, bir şey meydana getirirken hareketsiz kalmaz; bizzat kendinin bir imajını türetmek için hareket eder; geldiği varlığa doğru dönerek doğurgan olur[3] ve farklı bir hareketle ve ters yönde ilerleyerek, bitkilerde, tabiatta, duyum demek olan, bizzat kendinin bu imajını türetir. Bununla birlikte hiçbir şey, kendinden önce gelen şeyden, koparak ayrılmaz; böylece ruh, bitkilere kadar ilerler gibi görünür; bitkisel ilke ruha ait olduğu için, ruh bir anlamda bitkilerde de ilerler; fakat bu ilerleme bitkilerin ötesine kadar gitmez. Ruh bitkilere gelir; çünkü orada aşağı bölgeye kadar inerek, bu türemede (procession) ve aşağı varlıklara karşı ilgisinden dolayı bir başka varoluşu meydana getirir. Fakat, onun Zekâ'ya bağlanan ve kendi zekâsını teşkil eden, bu üst bölümü hareketsiz kalır.

2- Sonuç olarak, ilk varlıktan son varlığa kadar türeme böyle olur. Her şey kendine özgü yerde kalır; türeyen şeyin sırası, kendini türeten şeyin sırasından aşağıdadır ve her şey kılavuzunu izledikçe bu kılavuza eş olur. Ruh bitkiye geldiği zaman, orada kendinin bir parçası bulunur; bitkiye kadar ilerlediği için, bu

---

3. 9-10. Satırlarla karşılaştırıldığında bu pasaj bizim auto kelimesini farklı okumamızı onaylar. Aşağı hipostaz yukarı hipostaza dönerek döllenir.

onun en gözü pek ve en ihtiyatsız parçasıdır. Ruh bir hayvanda olduğu zaman, onu hayvana doğru yönelten şey, duyusal gücün baskınlığıdır. Ruh insana girdiğinde, onun etkinliği ya akıl yürütmeyle sınırlanır veya zekâ'dan gelir. Çünkü ruhun kendine özgü bir zekâsı vardır ve kendini anlama ve kendiliğinden hareket etme iradesine sahiptir.

O halde söze kaldığımız yerden devam edelim. - Bir ağacın sürgünlerini veya dallarının ucunu kestiğimiz zaman, onlarda bulunan ruhun parçası nereye gider? Geldiği yere. Çünkü, ruhu kaynağından ayıran hiçbir mesafe yoktur. Ruh, ilkesiyle tek bir bütün oluşturur. - Fakat ağacı kökünden keser veya yakarsak, ruhun onda bulunan parçası nerededir? Yer değiştirmeyen bir ruhtadır ve bu parça aynı yerde değil de başka yerde bulunsa bile, ruha yeniden yükselerek orada olacaktır; eğer oraya yükselmeseydi başka bir bitkinin gücü olacaktı; çünkü o kendi üzerine büzülmez ve eğer yükselseydi ruhun üst(ün) gücünde olacaktı.[4] Ve ruhun parçası nerededir? Kendinden üstün güçte; bu son güç Zekâ ile sınırdaştır; fakat bu yer sınırdaşlığı değildir (çünkü sözünü ettiğimiz hiçbir şey belli bir yerde değildir; bu, Zekâ için çok daha fazla doğrudur, dolayısıyla ruh için de doğrudur). O halde ruh hiçbir yerde değildir; hiçbir yerde olmadığı için, her yerde olan bir varlıktadır. Eğer ruh üst bölgeye doğru hareketini, tam yukarıya varmadan önce, yarı yolda durdurursa, arada bir hayat sürer ve kendinin arada kalan parçasında durur.

Böylece (her ç.n.) şey hem İlk'tir ve hem (ç.n.) İlk değildir. İlk'tir, çünkü İlk olandan türemiştir. İlk değildir, çünkü İlk olan, her şeye varlık vermekle birlikte, kendinde kalır. O halde her şey, doğru bir çizgi halinde uzanan bir Hayat gibidir. Çizginin art arda gelen noktalarından her biri farklıdır; fakat çizginin bütünü

4. Bitkisel hayat üzerine bu açıklamalar, ruhta gerçek bir dağılma olmadığını göstermeye yöneliktir.

süreklidir. Çizginin durmaksızın farklılaşan noktaları vardır; fakat önceki nokta, onun ardından gelen noktada kaybolmaz. -Ruhun parçası bitkiye geldiği zaman, kendi sırasında, hiçbir şey türetmez mi? -O, içinde bulunduğu bitkiyi türetir. Fakat bu sorunu başka bir ilkeden hareketle gözden geçirmelidir.

V, IX [5]

Zekâ, idealar ve varlık üzerine

1- Başlangıçtan beri bütün insanlar, zekâdan önce duyuları kullanırlar ve zorunlu olarak, işe duyulur nesnelerin izlenimini edinmekle başlamaktadırlar. Bazıları duyu izleniminde kalır ve hayatları boyunca onların ilk ve son şeyler olduklarına inanırlar; onların neden oldukları elem ve hazzın, iyi ve kötü olduğunu düşünürler; bunlardan birinin sürekli peşinden koşmanın ve öbürünü ortadan kaldırmanın yeterli olduğu kanısındadırlar. Onların arasında zekânın cılız ışığına sahip kişiler, *hikmet*in burada olduğunu iddia edenler vardır; onlar daha çok yere bağlı, doğuştan kanatları olsa da ağırlıkları çok yükseğe uçmalarına engel olan kuşlara benzerler. Diğerleri, ruhun üst bölümü onları hoş olandan (agréable) edebe uygun olana (honnète) götürdüğü için, bayağı nesnelerin biraz üstüne yükselirler; fakat üst bölgeyi görmeye güçleri yetmez ve erdemli sözlerine rağmen, pratik fiile; önce üstüne yükselmek istedikleri dünyanın nesneleri arasına yeniden düşerler; çünkü, başka sabit bir noktaları yoktur.[1] (Bun-

1. Birinci grup, Platon'un kendilerine bir hikmet veya bir hayat düsturu izafe ettiği- bu belirtilmelidir-Epikürosçulardır. İkinci grup ise onun, edep ve fiiller arasındaki seçimin rasyonel kuralları anlamına gelen χαλον ve εχλογα anlamına gelen

ların dışında ç.n.) üçüncü bir insan grubu, yani güçlerinin üstünlüğü ve görüşlerinin keskinliğiyle Tanrısallığa erişmiş insanların grubu vardır; onlar bulutların ve dünya karanlığının üstüne yükselirler; bütün dünya nesnelerine yukarıdan bakarak orada ikamet ederler: Amaçsız bir uzun koşudan dönen insanların iyi yönetilmiş bir ülkeden hoşlandıkları gibi, bu gerçeklik bölgesinden hoşlanırlar.[2]

2- Bu bölge neresidir? Oraya nasıl varılır? Tutkun bir ruhumuz varsa ve eğer baştan beri gerçek felsefeye yetenekliysek oraya ulaşabiliriz. Güzeli yaratmak için çalışmak âşığın işidir. Fakat o *bedenlerin güzelliğiyle* yetinmez; *ruhun güzelliklerine*, erdeme, *bilime*, *edepli uğraşılara* ve *kanunlara*[3] doğru kaçar; ruhun güzelliklerinin nedenine ve daha yukarıya, bizzat kendinden dolayı güzel olan son bir basit terime varıncaya kadar, bu nedenden önce olan şeye yükselir. Onun ızdırapları daha önceki yerde değil; bu noktada diner. Fakat oraya nasıl çıkılabilir? Bunun için gerekli güç insana nereden gelir? Ona bu aşkı hangi söylem öğretecektir? Bunların cevabı şudur: Bedenlerin güzelliği kazanılmış güzelliktir; onlardaki güzellik bir maddedeki form gibidir. Çünkü güzelliğin süjesi değişir ve süje güzel iken çirkin olur. Sonuçta zekâ bize, bedenlerin, (güzellik ideasına ç.n.) katılmakla güzel olduklarını söyler. Bedenlerde güzelliği meydana getiren şey nedir? Bu, bir anlamda güzelliğin onlarda bulunuşudur. Diğer bir anlamda, bedenleri şekillendiren ve onlara güzelliği koyan ruhtur.[4]

---

teknik terimlerle karakterize ettiği Stoacılar; üçüncüsü ise, zekâ nesnelerini yükselen Plotinusçular grubudur.

2. Plotinus burada Ulysse'i düşünür; Odysse'nin kelimelerini çok defa zikreder: "sevgili vatanına geri dönmek"; bu çağda çoğunlukla olduğu gibi, onda da Ulysse'in amaçsız yolculuktan sonra İthake'ye (İyonya adalarından biri) dönmesi Tanrısal hayata girişin sembolüdür.
3. Platon, *Şölen*, 210 a-c.
4. Sonraki bölümde (Krşz. Notlar) Plotinus bu andan itibaren formla formu veren şeyi, yani Plotinusçulukta Aristotelesçi formlar teorisine yabancı bir rolü oynayan ruhu birbirinden ayırır.

Daha ne! Ruhun kendisi bizzat güzel midir? Hayır; çünkü bazı ruhlar ihtiyatlı ve güzel; diğerleri çılgın ve çirkindir. Ruha güzellik ihtiyattan gelir. Fakat ruha güzelliği veren şey nedir? Bu, bazan kendisi olarak kalan, bazan da kendisinden yoksun olan (kişisel ç.n.) zekâ[5] değil de; Zekâ, Gerçek Zekâ değil midir? O halde Zekâ kendinden dolayı güzeldir. Bir ilk terim olarak zekâda durmak mı veya daha öteye gitmek mi gerekir? Zekâ, bize oranla, ilk ilkenin altında yer alır; İyinin giriş yolu olduğu için bize her şeyi tanıtır. Çünkü her şey Zekâdadır; fakat *İyi mutlak birlik içinde* kaldığı halde Zekâ, İyinin çokluktaki belirtisi, işareti, izi gibidir.[6]

3- Akla göre gerçek varlık ve hakikî öz olan bu zekânın mahiyetini, önce bu yüklemlere sahip olduğunu, başka bir yolla sağlamlaştırarak, incelemek gerekir. İtiraz edecek bazı kişilerin bulunmasına rağmen zekânın varlık olup olmadığını sormak şüphesiz gülünçtür; daha çok şunu araştırmak gerekir: Zekâ bizim söylediğimiz gibi mi, yoksa başka türlü müdür? *Ayrı* bir zekâ var mıdır veya yok mudur?[7] Bu zekâ varlıklarla özdeş midir değil midir? Ve o, şimdi incelemek istediğim konu olan ideaları içerir mi içermez mi? Bir *varlık* dediğimiz şeyin kompoze olduğunu görüyoruz; hiçbir varlık, ister zanaat ister tabiat ürünü olsun, basit değildir. Sun'î varlıklarda çelik, odun veya tahta vardır; zanaat kendinden gelen formu onlara kazandırarak, onlardan bir heykel, bir yatak veya bir ev yapmadan önce, onlar tam bir gerçekliğe sahip değildir. Tabiî bileşiklerden bazıları çok karmaşıktır; onlara bileşim (combinaison) denir ve onlar bileşen elemanlar ve form halinde ayrışırlar. Örneğin insan ruh ve bedenden ibaret bir bileşimdir ve cisimler ise dört unsurun bileşmesiyle oluşmuştur. Fakat bu unsurlardan her biri, bir madde ve ona form veren

5. Krşz. Aristoteles, *De Anima*, III, 5.
6. Bunlar Platon tarafından ezeliliğe uygulanan kelimelerdir, *Timaios*, 37 d.
7. χωριστος: Bu Aristoteles tarafından kullanılan teknik terimdir.

şeyden bileşmiş olarak bulunmaktadır (çünkü unsurların maddesi tek başına şekilsizdir); ve formun maddeye nereden geldiğini soruyoruz. Ruhun, kendi tarzında, basit bir varlık olup olmadığı veya onda madde veya form gibi her hangi bir şeyin bulunup bulunmadığı; zekânın ruhta, çelikteki form veya çeliğe form kazandıran zanatkâr gibi olup olmadığını[8] araştırıyoruz. Aynı ilkeleri evrene taşıyarak, oradan, evrenin gerçek yaratıcısı ve Demiurgos'u olan bir zekâya yeniden yükseliriz. Formları kabûl eden dayanağın ateş, su, hava, ve toprak olduğunu; fakat onlara, bu formların başka bir varlıktan geldiğini ve (formların kaynağı ç.n.) bu varlığın ruh olduğunu; ruhun dört unsurla ilişkili olduğu için, onlara[9] dünya formu kazandırdığını, bu formun dört unsura ruhun bir bağışı olduğunu; fakat zanaat, zanaatkârın ruhuna nasıl aksiyon kuralları veriyorsa, yaratıcı ilkeyi ruha verenin zekâ olduğunu söyleyebiliriz. Nasıl ki, verdiği her şeyi sahip heykele form kazandıran bir heykeltıraş varsa; ruhun formu olan, forma göre iş gören bir zekâ vardır. Zekânın ruha kazandırdığı şey, o halde, kelimenin tam anlamıyla gerçekliğe yakındır; fakat bedenin (ruhtan ç.n.) aldığı şey, bir imaj, bir taklittir.[10]

4- O halde niçin ruhun ötesine kadar gitmek ve onu ilk terim olarak görmemek gerekir? Önce zekâ ruhtan farklı ve ondan üstündür; oysa üst terim tabiî olarak birinci terimdir. Sanıldığı gibi, ruhun, *yetkin olduktan sonra zekâyı türetmesi* doğru değildir. Eğer kendini güçten fiile geçiren neden olmasaydı, güç halinde

---

8. Yani zekânın ruhu içkin mi yoksa aşkın mı olduğunu. Bütün bu gelişmede, Plotinus'un, Peripatetizmin teknik dilini kullanması dikkate değer; fakat maddede içkin form ve ona form kazandıran aşkın varlık arasında, her araştırma düzeyinde yaptığı ayırımı da belirtmek gerekir.
9. Plotinus tarafından birçok defa kullanılan bu ifade, İbn-i Sina'nın, maddeden doğrudan doğruya üstün hipostazı göstermeye yarayan formülünün kaynağı olabilir.
10. Plotinus aşkın form (zekâ) dator formarum ve içkin formu birbirinden ayırır, (Krşz. *Enn.*, III 8).

bir varlık, nasıl fiil halinde bir varlık olacaktı? (Yoksa) tesadüfle mi? (Öyle ise) o zaman bu varlığın fiil haline geçmemesi mümkündür. Bunun için, ilk varlıkların fiil halinde olduklarını, kendi kendilerine yettiklerini ve yetkin olduklarını kabûl etmek gerekir. Yetkin olmayan varlıklar yetkin olanlardan sonradır; yetkin olmayan çocukların ergenlik çağına ulaşan babalarından türemesi gibi, yetkinliklerini türeticilerden alırlar; onlar ilk yaratıcılarına göre bir maddedir ve bu madde şekilsiz olduğundan, bir varlık olmakla tamamlanır. O halde ruh pasif olsaydı, bozulmayan herhangi bir şeyin olması; (eğer bozulmayan şey olmasaydı, her şey zamanın etkisiyle dağılıp yok olacaktı), sonuç olarak ruhtan önce her hangi bir şeyin bulunması gerekir. Üstelik ruh dünyada olduğu ve dünya dışında herhangi bir şeyi(n bulunduğunu ç.n.) kabûl etmek gerektiği için, bundan, ruhtan önce herhangi bir şeyin bulunduğu sonucu çıkar. Çünkü, dünyada olan her şey bir madde ve bir cisim halindedir, o halde dünyadaki hiçbir şey kendine özdeş değildir. İnsan cinsi ve yaratıcı ilkeler, ne ezelî, ne de kendilerine özdeş olacaklardır. Sonuç olarak, bu ve başka pek çok kanıttan, zekânın ruhtan, zorunlu olarak önce olduğunu anlıyoruz.

5- Fakat zekâ gerçek anlamıyla alınırsa, onunla, güç halinde zekâ olmamadan zekâ haline geçen (böyle olmazsa yeniden, zekâdan önce başka bir zekâ isteriz) bir zekâyı değil; fakat bir fiil halinde ve ezelî olarak var olan zekâyı anlamak gerekir. Düşünme zekânın sonradan kazandığı bir şey olmadığından, bütün her şeye kendinden dolayı sahiptir ve sahip olduğu her şeye kendinden dolayı sahiptir. Kendisini kendisiyle düşündüğü için o, düşündüğü şeydir. Eğer zekâ bir gerçeklik ve düşündüğü şey de başka bir gerçeklikse, onun kendi realitesi, kendisi için düşünme objesi olmayacaktır; o fiil halinde değil güç halinde olacaktır. O halde bu gerçeklikleri (zekâyı ve düşünmesinin objesini ç.n.) birbirinden ayırmak gerekmez. (bizde olup biten şeylere göre dü-

şünceyle onları ayırma alışkanlığımız vardır). Düşündüğü şey olduğunu kabûl edeceğimiz tarzda etkin olan varlık veya düşünme nedir? Bunun, gerçek zekâ olduğu açıktır; zekâ varlıkları düşünür ve onları var ettirir. O halde zekâ bu varlıkların kendisidir. Çünkü zekâ, onları ya başka yerde var olan, ya da kendisinde ve bizzat kendisi olan varlıklar olarak düşünür. Başka yer imkânsızdır. O halde onlar gerçekte nerededirler? Sonuç olarak Zekâ, hem kendini hem de kendindeki varlıkları düşünür. Sanıldığı gibi o, onları duyulur şeylerde düşünmez. Gerçekte belirli bir varlık için duyulur varoluş ilk (varoluş ç.n.) değildir. Maddedeki duyulur şeyin içinde olan form, gerçek formun bir imajıdır; başka bir şeyde olan her form, bu şeye başka bir formdan gelmiştir ve bu başka formun imajıdır. Üstelik, zekâ evrenin yaratıcısı olmak zorundaysa, bu evren henüz var olmadığından, kendilerini meydana getirmek amacıyla, varlıkları düşünemeyecektir. Sonuç olarak bu varlıkların dünyadan önce var olmaları gerekir; onlar, başka varlıkların izleri değil; fakat ilk örnekleridir: ve onlar zekânın özünün ta kendisidir. Yaratıcı ilkelerin yeterli oldukları söylenebilir mi? Onlar açıkça ezelîdirler; ve hem ezelî, hem de ihtirassız (impassible) olduklarını söylersek; onları, kendileriyle aynı (ezelî, ihtirassız) yüklemleri bulunan, alışkanlıktan, tabiattan ve ruhtan önce olan bir zekâya yerleştirmek gerekir. Çünkü bu üç şey[11] sadece güç halindedir. Zekâ onun için bizzat gerçek varlıktır; ve onları başka yerde olan şeyler gibi düşünmez. Bizzat gerçek varlıklar zekâdan ne önce, ne de sonradırlar; fakat zekâ onların varoluşunun yasa koyucusu, daha doğrusu, yasası gibidir. O halde aşağıdaki formüller tamdır: "Var olmak ve düşünmek aynı şeydir"; "maddesiz varlıkların bilimi, objeleriyle özdeştir"; "kendimi bir varlık olarak kavramaya çalışıyorum"; *hatırla-*

11. Bunlar Stoacılığa göre varlığın dereceleridir. Maddenin moleküllerinin bağlılığı, bitkilerin bitme gücü ve hayvanî hayat.

ma (réminiscence) teorisini de. (zekâda) hiçbir varlık dışarıda, mekânda değildir; fakat varlıklar ezelî olarak bizzat kendilerindedirler ve ne değişmeyi, ne de bozulmayı kabûl ederler; ve bunun için onlar gerçek varlıklardır. Doğan ve ölen varlıklar sadece geçici bir varlıkları vardır. Bu sonuncular değil de, öncekiler varlıklardır. Duyulur nesneler, katılma sayesinde, olduklarını söylediğimiz şeydir; nasıl ki çelik, çelik formunu heykeltıraşlık sanatından ve tahta, tahta formunu marangozluk sanatından almışsa, onların dayanakları da formu başka yerden alır; zanaat çelik ve tahtaya, zanaat (kâr)ın imajıyla nüfûz eder; fakat maddenin dışında kendi kendisiyle özdeş olarak kalır ve kendinde gerçek heykel ve gerçek yatağı korur. Cisimler de böyledir. Bu evrenin payına imajlar düşmüştür ve imajlar da imajı oldukları varlıklardan açıkça farklıdırlar. Dünyanın varlıkları değiştikleri halde, gerçek varlıklar değişmezler, bizzat kendileri olarak kalırlar; mekâna ihtiyaçları yoktur; çünkü büyüklükleri yoktur; onların zihinsel ve bağımsız bir varoluşları vardır; çünkü cisimler kendilerinden farklı bir varlık tarafından korunmayı (sürdürülmeyi) isterler. Fakat, kendiliklerinden ayakta duramayacak olan varlıklara harika tabiatıyla destek veren zekâ, kendine bir yer aramaz.

6- Sonuç olarak, zekânın varlıklarla aynı şey olduğunu söyleyelim; zekâ onları kendinde içerir; fakat bu, mekânda içerme değildir; onun bizzat kendi kendini içermesi ve onlar için, bir birlik olması anlamındadır. Dünyada bütün varlıklar bir bütün, bununla birlikte (birbirinden) ayrıdırlar. Aynı şekilde, ruhun kendinde hem birçok kesin bilgiler vardır, hem de bu bilgiler birbirine karışmaz. Ruh, istediği anda bu bilgilerden her birini, diğer bilgileri işin içine katmadan kullanır; her düşünme, ruhtaki diğer içkin düşünmelerle karışmaksızm etkin olur. Aynı şekilde ve çok daha fazla, Zekâ, hem her şeydir, hem de her şey değildir; çünkü her varlık özel bir kuvvettir. Zekâ bütün varlıkların hep-

sini, cinsin türleri veya bütünün parçaları içermesi gibi içerir.Yaratıcı ilke güçleri (forces séminales), Zekânın bir imajını verirler: Bir varlığın bütün özgün nitelikleri, bölünmez halde, tohumdadır; nedenler tohumda tek bir merkezde gibidirler, bir göz nedeni vardır; ve ellerin başka bir nedeni vardır. Sadece meydana getirdikleri organlara bakarak, nedenlerin farklı olduğunu görüyoruz. Türetici güçlerden her biri, parçalarla birlikte, kendinde bu parçaları içeren tam bir neden teşkil eder; bu nedenin maddeye benzeyen bir cismi, örneğin akıcı bir cismi vardır; fakat bütünüyle o tam bir formdur, türetici olan bir ruh çeşidine özdeştir; fakat türetici ruh, bir üst(ün)n ruhun imajıdır.[12] Bu tohumsal güce bazan *tabiat* (mahiyet) diyoruz; ateşin yarısı ışık olduğu gibi, tohumsal gücün yarısı kendinden önceki güçlerden ibarettir; o, mekanik bir itki aracılığıyla veya yukarıda çok sözünü ettiğimiz bu araçlar yardımıyla değil; fakat kendinde sahip olduğu nedenlerden haberdar ederek, maddeyi şekil değişikliğine uğratır ve bilgilendirir.

7- Düşünen ruhtaki bilimlerden bazılarının (eğer onlara bilim demek gerekirse ve kanı adı onlara daha çok uygun değilse), duyulur bir objesi vardır. Bu bilimler nesnelerden sonra olduğu için, onların imajıdır. Diğer bilimler, yani gerçek bilimler, düşünülür bir objeye sahiptir. Düşünen ruh da dahil, onlar Zekâdan gelir ve hiçbir duyulur şey kavramı içermez. Bilim olarak, kavramına sahip oldukları nesnelere özdeştirler, onlar bizzat kendilerinde, düşünülür objelerine, bu objelerin düşüncesine sahiptirler. Çünkü Zekâ ilk varlıklara özdeştir; ezelî olarak kendi içinde kalır. Objesi karşısında, sanki ona önceden sahip değilmiş veya sonradan sahip olmuş gibi veya kendi kavrayışının dışındaki objeleri azar azar inceliyormuş gibi, tavır takınmaz. Bütün bunlar

12. Platonculuk ve bütün farklı yönleri, idealar tarihinde daima, tohumların önceden şekillenmesi teorisine bağlı kalır.

ruhun davranış tarzıdır. Zekânın kendisi hareketsizdir ve kendisindedir; o aynı zamanda her şeydedir; ve Zekâ, bir şeyi var ettiği için düşünmez. Ne Tanrı, ne de hareket, Zekâ onları düşündüğü zaman vardır. Sonuç olarak bir şey, zekâ onun kavramına sahip olduktan sonra olduğu şey olur veya olduğu şeydir anlamına alırsak, *idealar düşüncelerdir* demek doğru değildir.[13] Çünkü kavramın objesi, bu kavramdan önce olmalıdır. Aksi halde zekâ, kavramının objesini nasıl düşünecektir? Onun kendini objesine vermesi rastlantı veya beklenmedik bir şey değildir.

8- O halde düşünme, zekâdaki bir objeyi düşünmeyse, bu iç obje bir formdur ve bu ideadır. O halde idea daha nedir? Bir zekâ veya entelektüel bir cevherdir; her idea Zekâdan hiç de farklı değildir; bir Zekâdır. Zekânın tümü, bütün idealardan meydana gelmiştir ve idealaın her biri zekâların her biridir. Aynı şekilde bilimin tümü bütün teoremlerden oluşur ve her teorem bilimin tümünün bir parçasıdır; diğer teoremlerden yer bakımından ayrı değildir; fakat bütünde, bütünün, kendine özgü niteliği olan bir parçasıdır. Bu Zekâ bizzat kendindedir, hareketsiz, ezelî olarak, kendinin kendiyle tatmini demek olan, kendine sahiptir. Zekâyı varlıktan önce olan bir şey gibi düşünseydik, Onun varlıkları etkin olarak ve düşünerek meydana getirdiğini ve türettiğini söylemek gerekirdi; fakat varlığı, zekâdan önce olan bir şey gibi düşünmek gerektiği için, varlıkların düşüncede olduğunu; ateş fiilinin ateşe yakın olduğu gibi fiil ve düşünmenin, kendi fiilleri olarak Zekâya sahip olacak şekilde varlıkların yanında bulunduğunu kabûl etmek gerekir. Fakat varlık da bir fiildir. O halde zekânın fiiliyle varlığın fiili tek bir fiildir veya daha ziyade, Zekâ ve varlık tek bir fiil oluşturur.[14] Varlık ve zekâ tek bir mahiyettir.

---

13. Bu, Platon'un, Parmenides'te 132a-c, genç Sokrates'e açıklattığı ve Parmenides'e tartıştırttığı tezlerden biridir.

14. I.ıı. Kitabın varlığın zekâya önceliği ve I.16. Kitabın (varlık ve zekânın özdeşli-

Aynı şekilde, varlıklar, varlığın fiili, ve zekâ da tek bir mahiyettir; bu anlamda alınan düşünceler, idea, varlığın formu ve fiili tek bir mahiyettir; onları birbirinden ayıran, birini öbüründen önceymiş gibi düşünen biziz. Çünkü bizim bölüp parçalara ayıran zekâmız başka, ne varlığı, ne de varlıkları bölüp parçalamayan bölünmez zekâ başkadır.

9- Bu tek bir zekâda, kendilerini düşünerek birbirinden ayırdığımız, şeyler nedir? Bir bilimin içerdiği her şeyi, bilimin birliğinde temaşa ettiğimiz gibi, bu şeyleri de kendi hareketsizlikleri içinde dile getirmek gerekir. Bu görünür dünya, bütün canlıları içeren bir canlıdır; varlığını ve özelliklerini başka bir dünyadan alır ve onun kaynağı olan dünya Zekâya indirgenir. O halde zekânın, dünyanın ilk örneğini içermesi ve düşünülür dünyanın, Platon'un Timaeios'ta *Bizatihî Canlı*[15] adını verdiği dünya olması gerekir. Canlının, tohumsal nedenden ve bu nedeni barındıran maddeden ibaret olmasından dolayı, kendi kendine meydana gelmesi zorunludur. Aynı şekilde, (türetici neden ç.n.) kendinde bütün güçleri içeren zihinsel bir mahiyet olduğu için, eğer zihinsel mahiyetle bu mahiyeti almaya yetenekli varlık arasında hiçbir engel, hiçbir aracı yoksa, türeyen bu varlığın düzenlenmiş olması, bu (türetici) mahiyetin de söz konusu varlığı düzenlemesi gerekir.[16] Fakat düzenlenmiş dünya, formları bölünme halinde içerir. Burada bir insan, başka bir yerde Güneş vardır. O zaman birde olan şey bütündür.

10- Duyulur dünyada form olan her şey yukarıdan gelir;

ğin)nin görünüşteki çelişkili formüllerini birbirine yaklaştırınız. Fakat II. Satırda, kendi başına nesnelerin ne oldukları değil; onları tasavvurumuzun zorunlu tarzı söz konusudur.

15. Platon, *Timaeos*, 30 d.

16. Plotinus'ta ortaya çıkma (production), ortaya çıkarıcının asla (amaç, çaba gibi) bir faaliyetiyle olmaz. (Daha ileride aktarılan) topallama durumunda olduğu gibi, her pozitif fiil, normal varlığın ortaya çıkışını engelleyen bir engeldir.

form olmayan şey de oradan gelmez. Dünyada tabiata aykırı, aynı şekilde, sanatta sanata aykırı hiçbir şey yoktur veya insan tohumu topallama nedenini içermez. Topallama bazan doğuştandır ve tohumsal nedenin güçsüz olmasından kaynaklanır; bazan da arızîdir, forma bir zarar vermedir. Dünyadaki, birbiriyle uyuşan bütün nitelikler ve nicelikler, sayılar ve büyüklükler, türemeler ve durumlar, etkin ve edilgin olmalar, ayrıntı olarak da, bütün olarak da, tabiata göre olmaktadır. Zamanın yerine ezelilik vardır. Zekâda yer, kavramların karşılıklı olarak birbirinin içinde olmasıdır (intériorité reciproque). Çünkü Zekâda her şey, hem kavramlardan anlayabildiğimiz şey, hem de daima entelektüel bir özdür; orada her varlık bu aynı veya başkası, hareket veya dinginlik, hareketli veya hareketsiz, cevher veya nitelik olsun, kendi payına düşen hayata sahiptir. Zekâda her şey cevherdir; çünkü her varlık, niteliği cevherinden ayrılmayacak şekilde güç halinde değil; fiil halindedir.[17]

Orada sadece duyulur varlıklara uygun düşen varlıklar mı veya başka birçok varlıklar mı vardır? Fakat önce sun'î objeler meselesini incelemek gerekir; fakat yukarıda kötülük yoktur, dünyamıza kötülük, gerçekte, bir eksiklikten, bir yoksunluktan, bir hatadan gelir. Kötülük, bir maddeye sahip olma biçimi veya forma ulaşma çabasmda başarısızlığa uğrayan maddeye benzer bir şeye sahip olma tarzıdır.[18]

11- Resim, heykeltıraşlık, dans ve pantomim gibi bütün taklit etmeye dayanan sanatlar, bu dünyanın ürünleridir; çünkü onlar, hareketleri, formları ve görülür simetrileri taklit ettiklerinden ve başka bir bağlama yerleştirdiklerinden, duyulur bir mo-

17. Buradan itibaren Plotinus'un olağan tarzında pek az bulunan teknik meselelerin serisi başlar. Bknz. Bu bölümün tanıtım yazısı.

18. Krşz. *Enn.*, VIII. Kitap. Burada Plotinus, maddeyle ilişkisi içinde kötülüğü inceler.

dele sahiptirler. İnsan aklında olmasalardı, onları yukarıya kadar çıkarmak haksızlık olurdu. Canlı evrenin kuruluşunu anlamak için, hayvanlarda görünür simetriden hareket edersek, yukarıda, düşünülür varlıkta, yetkin simetriyi hem göz önüne getiren ve hem de temaşa eden melekenin bir parçasını kullanırız. Ritim ve armoniyi yansıtan müzik hakkında da aynı şeyleri söylemek gerekir; müzik, konusu düşünülür Ritim olan sanata benzer. Mimarlık, marangozluk gibi, duyulur objenin bütün üretici sanatları, simetriyi kullandıkları ölçüde, ilkelerini ve düşüncelerini yukarıdan alırlar. Fakat üretici sanatlar bu düşünceleri duyulur objeyle karıştırdıklarından, onların objelerinin, bütünüyle yukarıda değil de, insan ruhunda olduğu düşünülmelidir. Yukarıda, maddî bitkilerin büyümesine yardım eden tarımı da, bu dünyada sağlığı, bedenin gücünü ve iyi kuruluşunu inceleyen hekimliği de bulmuyoruz. Orada bütün canlıların hareketsiz ve ihtiyaçsız olmalarından kaynaklanan başka bir güç ve başka bir sağlık vardır. Hitabet, strateji, ekonomi, yönetme sanatı, fiillere güzellik katarak, bu bilimlerden her birine, yukarıdan ve orada olan bilimlerden gelen bir unsuru ekler. Düşünülür objeleri olan geometrinin ve en yüksek derecede varlıkla ilişkili olan hikmetin, yukarıya yerleştirilmesi gerekir. İşte sanatlar ve sun'î objeler hakkında söylemem gereken şey budur.

12- Fakat yukarıda bir insan ideası varsa, düşünen bir varlık ve sanatçı ideası da vardır ve aynı zamanda, zekânın ürünü olduklarından sanatlar yukarıdadır.

Evrensellerin idealarının, Sokrates'in değil; fakat insan ideasının bulunduğunu söylemek gerekir. Fakat insan konusunda, ferdî insan ideasının olup olmadığını, incelemek gerekir; aynı şekilde bireyselliğin, herkesin yüz hatlarının aynı olmamasından ibaret bulunup bulunmadığını araştırmak zorundayız; örneğin birinin yassı burnu, diğerinin kartal burnu vardır. Bu iki burun

şekli, insan türündeki farklılıklar gibi görülmelidir; aynı şekilde canlı cinsi arasında farklar vardır; fakat farkların bulunduğu dereceler maddeden kaynaklanır; aynı şekilde, ten farklılıklarının bazıları tohumsal nedenden, diğerleri de maddenin ve bölgelerin farklılığından gelir.[19]

13- Geriye şu meseleyi koymak kalır: Yukarıda sadece duyulur varlıkların modelleri mi vardır; veya bizatihî insanın duyulur insandan farklı olduğu gibi, orada ruhtan ayrı bizatihî Ruh ve zekâdan ayrı bizatihî bir Zekâ var mıdır? Şunlara inanmamak gerektiğini söylemek zorundayız: Dünyada her şey bir modelin imajıdır; ruh, bizatihî bir ruhun imajıdır; bir ruh değer bakımından diğer ruhtan daha değerlidir; ve o (diğerinden değerli ruh), dünyada bile bizatihî bir ruhtur; fakat yukarıda olduğu zamanki anlamda ruh olamaz; bunların (doğru olmadığını) öncelikle söylemek zorundayız. Her gerçek ruh adalete ve itidale sahiptir; hatta ruhlarımızda gerçek bir bilim vardır. Bu bilim, ideaların duyulur yerdeki imajlarından ve yansımasından değil; fakat yukarıda olan ve dünyada, yukarıdakinden farklı bir tarzda olan şeylerden elde edilmiştir. Çünkü idealar bizden yerel olarak ayrılmış değillerdir; sonuç olarak ruh, bedenden ayrılır ayrılmaz, idealar gibi yukarıda olur; duyulur dünya tek bir yerdedir; fakat düşünülür dünya her yerdedir; o halde bu şekilde düzenlenmiş ruhun dünyada algıladığı her şey yukarıdadır. Sonuç olarak, duyulur şeyleri görünür şeyler anlamına alırsak, hem yukarıda duyulur dünyanın varlıklarına uygun varlıklar, hem de birçok başka varlıklar da vardır; fakat ruhu ve ruhta olan şeyi de bu başka varlıklara dahil edersek, burada, yukarıda olan her şey vardır.

---

19. Burada konulmuş olan mesele, netice itibariyle, önoluşla (préformation) ilişkisi içinde sıralı oluş (epigenez) meselesidir. Burada Plotinusun (yassı burun ve kartal burnu gibi) verdiği, VII. Kitaptakilere yakın ayrıntılara göre, o, meseleyi, sıralı oluşa bağlı farklılıklar arızî olduğu halde, asıl olarak ortaya çıkan ırk farklılıklarına kadar önoluşa bağlıyor gibi görünüyor.

14- O halde, düşünülürde bütün varlıkları içeren Zekânın bu tabiatını, ilke olarak kabûl etmek gerekir. Eğer bu ilke gerçekten bir ve basitse ve bu varlıklarda bir çokluk varsa, bu ilke olma nasıl mümkündür? Çokluk birliğe nasıl eklenir? Bütün bu varlıklar nasıl vardır? Bu durumun sebebi nedir? Başka bir hareket noktası alarak söylemek gereken şey budur.[20]

Aşağıdaki güçlüğe gelince: Çürümenin, kirliliğin ve çamurun yukarıda ideaları var mıdır? Söylemek gerekir ki, zekâ, ilk ilkeden sadece en iyi şeyleri alır; oysa bunlar çürüme, kirlilik ve çamur) ilk ilkede yoktur; Zekâ onlara sahip değildir; fakat Zekâdan pek çok şey alan ruh, ayrıca başka objeleri maddeden alır, maddeden gelen bu objeler de ruhun objelerinin bir parçasıdır.

Fakat bu meseleler, birden çok olan nasıl çıkar? şeklinde ortaya konan güçlüğe yeniden dönersek daha açıkça incelenecektir.

Zekâ tarafından değil; fakat duyulur objelerin bizzat kendi kendileriyle etkin olan rastlaşmasıyla meydana getirilmiş arızî terkipler, idealarda yoktur. Çürümenin ürünleri, ruhun, o takdirde başka bir şey meydana getirememesinden kaynaklanır; eğer başka bir şey meydana getirebilseydi, tabiî varlıkları meydana getirecekti; gerçekte o, gücü buna yettiği zaman tabiî varlıklardan bazılarını meydana getirir.

Sanatlara gelince, insan tarafından tabiî objelere bağlanan bütün sanatlar bizatihî insandadır.

Ruha gelince, şunu söylemek gerekir: Evrensel ruhtan önce kendi başına bir ruh vardır. Bu kendi başına var olan ruh, ya genel olarak hayattır veya ruh doğmazdan önce ve onun doğması için Zekâda bulunan bu hayattır.

---

20. Bu ve sonraki pasajda (birden çok olan nasıl çıkar? gibi), sonradan incelenmeden belirtilen bu mesele, bu *Enneadın* II. Ve IV. Kitabının konusudur. Kronolojik olarak bu kitap beşinci, IV. Kitap yedinci ve II. Kitap ise on ikinci sıradadır.

V, IV [7]

Birden sonra gelen varlıklar Birden nasıl çıkarlar: Bir üzerine

1- Birden sonra gelen varlıklar varsa, onların, ya doğrudan doğruya ondan gelmeleri, yada aracılarla ona geri dönmeleri ve ikinci veya üçüncü sırada olmaları zorunludur. Çünkü, ikinci sıradaki birinci sıradakine, üçüncü sıradaki de ikinci sıradakine geri döner. Bütün varlıkların önünde, basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin var olması gerekir; bu basit şey kendi başına vardır, ardından gelenlerle karışmaz ve buna karşılık, başka şeylerde, başka bir tarzda bulunur. Basit şey gerçekten Birdir; (önce) başka bir şey ve ardından bir değildir. Hatta onun hakkında Bir demek bile yanlıştır; "o, ne sözün ne de bilimin objesidir"; onun, "özün ötesinde" olduğu söylenir.[1] Eğer basit her âraza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; o, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter; çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır; basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için gerekli basit terimlere muhtaçtır.[2] Böyle bir şey biricik olmalıdır; çünkü onun bir

1. Bu iki nakil Parmenides'i 141 ve Cumhuriyet'i birbirine yaklaştırır.
2. Bileşik basiti gerektirir; Leibniz'in, üzerine fenomenlerin çokluğunun aşkın birlikleri olan monadların varoluşunu dayandırdığı en büyük prensip budur.

benzeri olsaydı, iki şey tek bir şey olacaktı. Gerçekte birisi ilk olacak, iki cismin varlığı söz konusu değildir; bir cisim, basit bir varlık değildir; o türemiştir, ilke değildir. İlke türememiştir: Ve maddî olmayan; fakat gerçekten bir olduğu için o, bizim, İlk olduğunu söylediğimiz şeydir.

O halde İlkten sonra bir varlık varsa, bu basit bir varlık değildir; çokluk olan birliktir. Çokluk olan birlik nereden gelir? İlk olandan. [Eğer çokluk olan terimler arasına] tesadüf gelseydi, (çokluğun kaynağı tesadüf olsaydı ç.n.) İlk her şeyin ilkesi olmayacaktı. O halde bir nesneler çokluğu İlkten nasıl meydana gelir? Eğer İlk yetkin bir varlıksa, her şeyin en yetkini olan bir varlıksa, bundan dolayı, aynı şekilde ilk güçse, onun, bütün varlıkların en güçlüsü olması ve diğer güçlerin de, kudretleri oranında onu taklit etmeleri gerekir. Oysa bir varlığın, yetkinlik noktasına ulaşır ulaşmaz, (başka bir varlığa ç.n.) neden olduğunu görüyoruz. O kendi başına kalmaya dayanamaz; fakat başka bir varlık meydana getirir; bu sadece, düşünen bir iradeye sahip varlıklar için değil; istemeden (bir yerde) biten veya kendi varlıklarıyla güçlerinin yettiği her şeyi (neye güçlerinin yettiğini ç.n.) haber veren cansız varlıklar için de doğrudur. Örneğin ateş ısıtır, kar soğutur, zehir başka bir şey üzerinde etkin olur; nihayet bütün nesneler güçleri oranında, ezelilikte ve iyilikte ilkeyi taklit ederler. O halde en yetkin ve İyi varlık aslında nasıl hareketsiz olacaktır? Bunu istediği için mi? Yoksa her şeyin gücü olduğu halde, kendinden dışarı çıkmaya gücü yetmediği için mi? Eğer gücü yetmediği içinse, o zaman nasıl hâlâ ilke olacaktır? O halde, varlıklar başka varlıklarda var edecekleri gücü ondan aldıklarına göre, ondan gelen bir şey olmalıdır. (Varlıklar sahip oldukları şeyi zorunlu olarak ondan alırlar). Türetici ilke en cömert olmalıdır; fakat hemen derhal ondan sonra gelen türemiş varlık, bütün diğer varlıkların üstünde olmalıdır.[3]

---

3. Burada Plotinus'un amacının her şeyden önce, Birin ortaya çıkarma modunu,

2- Eğer türetici ilke, aslında zekânın kendisi olsaydı, ondan sonra gelen onun aşağısında olacaktı; fakat ona bitişik ve ona benzer olması gerekecekti. Fakat türetici, Zekânın ötesinde olduğundan, türemiş varlık Zekâ olmalıdır. Türetici niçin Zekâ değildir? Düşünme Zekânın fiili olduğu için; oysa, düşünülürü gören, ona doğru dönen, kendini onunla tamamlayan düşünme, aslında, vizyon gibi belirsizdir ve sadece düşünülür yardımıyla belirlenebilir.[4] Bunun için, ideaların ve sayıların belirsiz bir ikiden ve Birden meydana geldiğini ve idealarla sayıların Zekâ olduğunu söyleyebiliriz. O halde zekâ basit değil, çokluktur; doğrusu o düşünülür bir unsurlar bütünüdür; şeylerin bir çokluğunu görür. Zekâ bizzat hem düşünme objesi, hem de düşünen objedir. Ve işte bu çifte bir özelliktir; fakat zekâdan sonra, onun düşünmesinin objesi olan diğer varlıklar gelir.

Fakat Zekâ düşünülürden nasıl gelir? Şu şekilde: Düşünülür bizzat kendinde kalır ve başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; o, gören, düşünen (çünkü düşünülürle karşılaştırıldığında düşünen varlığın ihtiyaç içinde olduğunu söylüyorum) varlık gibi değildir; fakat Birde bir tür duygu vardır; her şey ona aittir, her şey onda ve onunla birliktedir. O kendinin tam bir ayırt etme yetisine sahiptir. Hayat ondadır ve her şey ondadır. Bir çeşit şuurla, onun kendi hakkındaki düşüncesi, bizzat onun kendi demek olan düşüncesi, ezelî bir dinginlikten ve Zekânın düşünmesinden farklı bir düşünmeden

---

düşünen ve akıl yürüten her irade modundan ayırmak olduğu dikkate değer. Onun tek vasıtası, Birin meydana getirme modunu biyolojik türemeye, bir bitkinin büyümesine veya hatta aşağıya doğru inerken maddî bir kuvvetin meydana getirmesine benzetmektir. Bilimler hiyerarşisini anlama biçimimiz bizi, canlı varlığı şuurlu ve düşünen varlıkla cansız madde arasında bir aracı gibi anlamaya alıştırdı. Plotinusçu çerçevede karşıtları teşkil eden hayattır ve düşünen şuur, Birden fışkıran şuura üstün bir hayatla aşağı bir hayat arasında aracıdır. Fakat bize, şuurdan daha çok, üst hayatı anlama vasıtası veren de bu aşağı hayattır.

4. Daha aşağıda, K.12 ve 24'te olduğu gibi, *Düşünülür*, Zekânın özleminin konusu olarak iyi anlamına gelir. Sonraki kitaplarda bu kelime aşağı yukarı sadece entelektüel bilginin içkin objesini belirtir.

ibarettir. Eğer o kendinde kalır ve bir varlık ortaya çıkarsa, bu varlık, o, en yüksek derecede olduğu şey olmakla beraber, ondan gelir. Bir şey ondan, o *kendi öz niteliğini yitirmediği zaman* doğar[5]; onun sürekliliği sayesinde bir oluş vardır. O bir düşünme objesi olarak sürüp gittiği için, ondan doğan şey bir düşünmedir ve düşünme kendisinden doğduğu türeticiyi (çünkü düşünmenin başka konusu yoktur) düşünürken bir zekâ olur; düşünme düşünülürden farklıdır; fakat ona benzer. Düşünme düşünülürün bir taklidi, bir imajıdır. -Fakat bir fiil kendinden dışarı çıkmazsa nasıl meydana gelebilir? İki çeşit fiil vardır: Özün fiili ve özden doğan fiil. Özün fiili bizzat fiil halinde objedir. Özden doğan fiil, zorunlu olarak objeden sonra gelen ve ondan farklı olan fiildir. Böylece ateşte, onun özünü teşkil eden bir sıcaklık ve tamamen kendinde kalarak özünden ayrılmaz faaliyetini icra ettiği zaman, özünden doğan (fiil halinde ç.n.) başka bir sıcaklık vardır. Yüce ilke de böyledir; *kendi öz niteliğini korur*; fakat büyük bir güçten, hatta bütün güçlerin, öze ve varlığa kadar giden en büyüğünden doğan türemiş fiil, ilkede bulunan yetkinlik ve fiilden doğar. Çünkü ilke *özün ötesindedir.*- O her şeyin gücüdür, her varlık onun sonucudur; fakat varlık onun sonucuysa, o her şeyin ötesindedir, sonuç olarak, özün de ötesindedir. Üstelik her varlık onun sonucuysa, Bir her varlıktan öncedir ve hiçbir varlık ona eşit değildir. Bundan dolayı o hem de *özün ötesindedir.* Fakat Zekâ bir özdür, bunun için Bir Zekânın da ötesindedir. Çünkü *varlık hayattan ve düşünmeden yoksun bir kadavra değildir.* Varlık Zekâya özdeştir. Zekânm objeleriyle ilişkisi, duyumla, duyumdan önce var olan duyulur nesnelerle ilişkisi gibi değildir. *Zekâ objeleriyle özdeştir.* Doğrusu bu objelerin türleri ona başka yerden gelmedi, çünkü nereden gelebilirler? Zekâ objeleriyle birliktedir ve onlarla tek bir bütün oluşturur ve genel olarak *maddî olmayan varlıkların bilimi objeleriyle özdeş olur.*

---

5. Platon, *Timaieos*, 42e.

V, VI [24]

Varlığın ötesinde olan düşünmez. Düşünen ilk sıradaki varlık hangisidir? İkinci sıradaki varlık hangisidir?

1- İnsan kendinden başka şeyi düşünebilir; kendini de düşünebilir. Kendini düşünmesinde ikilik yoktur. Birinci durumda (başka şeyi düşünürken ç.n.) insan, kendini de düşünmek ister; fakat buna gücü yetmez. İnsanın kendinde düşüncesinin objesi (vision) vardır: Fakat bu, kendinden farklı bir objedir. Bizzat kendini düşünen varlık, özünden ayrılmış değildir ve bizzat kendiyle birlik olduğu için, bizzat kendini düşünür, o ve objesi tek bir varlık oluşturur. Kendini düşünen, mecazî anlamda düşünür; çünkü düşündüğü şeye önceden sahiptir; terimin gerçek anlamında düşünür; çünkü düşünen varlık hem bir hem de iki olmak zorundadır. Kendini düşünen varlık bir olmasaydı, düşünülen varlıktan farklı olacaktı; düşünen, ilk sıradaki varlık olmayacaktı. Çünkü düşüncesini başka bir varlıktan almış olacaktı ve çünkü onun düşündüğü varlık ona bağlı bulunmayacak ve o bizzat kendisi olmayacaktı. Eğer düşündüğü varlık kendine bağlı olsaydı ve bizzat düşündüğü varlık olsaydı her ikisi tek bir varlık olacaktı. O halde düşünen ve düşünülen varlığın bir olması gerekir. Diğer taraftan o, iki değil de bir olsaydı, düşünecek hiçbir şeyi bulunmayacak ve düşünen bir varlık

da olmayacaktı. O halde düşünen varlığın hem basit olması hem de basit olmaması gerekir.

Fakat düşünen varlığın bu özelliğini iyi kavramak için ruhtan hareket etmeyi ve onun ötesine yükselmeyi yeğlemek gerekir. Sonuçta bir çift ışık, aşağıda ruh ve daha saf bir bölgede ruhun düşünülür objesini varsayalım. Ardından, gören ışığın görülen ışığa eşit olduğunu varsayalım! O zaman onları artık ne ayırabiliriz ne de ayırt edebiliriz ve iki ışığın tek bir ışık olduklarını kabûl ederiz. İki ışık olduğu için düşünme aktı vardır; fakat biz yalnız bir ışık görüyoruz. Düşünen ve düşünülen varlığı böyle kavrarız; bu iki varlık tek bir bütün oluşturur: Akıl yürütmemizin sonucu budur. Fakat tersine, birden iki varlık çıkar; çünkü bir ikiye bölünerek düşünür. Veya daha çok, o düşündüğü için iki; kendini düşündüğü içinde birdir.

2- O halde iki tür düşünen varlık vardır: Terimin gerçek anlamında düşünen varlık ve başka bir (mecazî) anlamda düşünen varlık. Fakat birinci anlamdaki düşünen varlığın ötesinde olan artık düşünen bir varlık değildir. Çünkü düşünmek için, önce düşünen bir zekâ, ardından da bu zekânın düşünülür bir objesinin olması gerekir ve nihayet birinci anlamda düşünen varlık söz konusu olursa, bu obje zekânın bizzat kendinde olabilir. Buna karşılık bir şey bütünüyle düşünülür olursa, onun kendinde, ayrıca düşünen bir zekânın bulunması ve bizzat düşünen bir varlık olması zorunlu değildir; aksi takdirde düşünülür bir şey olmakla yetinmeyecek, aynı zamanda düşünen bir varlık olacaktı. Üstelik o çift (düşünen ve düşünülen ç.n.) olacağı için ilk olmayacaktı. Oysa sırf düşünülür bir şeyin varoluşunu kabûl etmeseydik, düşünülür bir objesi olan zekâ var olamayacaktı. Bu düşünülür şeyle, bizzat ilk olarak düşünen bir varlıktan daha fazla düşünülür bir varlık olmasa da, zekânın objesi olan bir varlığı kastediyorum. O, sadece kendisinden başka şey için, yani, düşünü-

lür bir şeyi anlamak ve kavramak zorunda olmadığı takdirde düşüncesini boşa harcayacak olan Zekâ için düşünülür objedir. Zekâ, bu düşünülür şey olmaksızın düşünemez ve ona sahip olduğu zaman düşüncesi yetkinleşir. Fakat onu düşünmeden önce, bu şeyin, kendi özünden dolayı yetkin olması gerekir. Eğer yetkinlik bu düşünülür şeye aitse, o, bir düşünme var olmadan önce de yetkindir; yetkinliğin, düşünmenin var olmasına hiç de ihtiyacı yoktur; her düşünmeden önce o, bizzat kendine yeter. O halde o, düşünmez. Sonuç olarak, düşünmeyen bir şey, ilk düşünen bir varlık ve düşünen sonraki bir varlık vardır.

Bundan başka, İlk düşünseydi, onun bir yüklemi olacaktı. O halde İlk olmayacak; fakat ikinci olacaktı. Bir olmayacak, ama çok olacaktı. O, düşündüğü her şey olacaktı. Sadece kendini düşünseydi çok olacaktı.

3- Bir ve aynı şeyin birçok yüklemleri olmasına hiçbir şey engel olamaz denebilir mi? Evet, desek bile, hiç olmazsa bu yüklemlerin konusu birdir; eğer kendisinden çokluk türeyen ve kendisinde çokluk olan bir birlik yoksa; en azından çok olan şeylerin, göz önüne getirdiğimiz, izole edebildiğimiz ve bizzat kavrayabildiğimiz ilk birliği yoksa çokluk yoktur.- Bu ilk terimin diğer terimlerle eşzamanlı olduğunu söyleyebilir miyiz? Eğer söyleyebilirsek, o zaman onu, diğerleriyle birleştirmek ve diğerlerinin hepsinden farklı olsa da onlardan ayrılmadığı için, terk etmemiz gerekir. Buna karşılık artık bir süjeyi, diğer terimler arasında bir terim olmayan; fakat bizzat kendi başına var olan bir süjeyi, ilke olarak ileri sürmek gerekir.- Bu süjenin diğer terimler arasında olduğu söylenecek- Evet ona benzeyen bir süje; fakat bizzat bu süje değil. Çünkü bir süjenin çokluk içinde görünebilmesi için bizzat kendi başına (diğer süjelerden ç.n.) izole edilmesi gerekir.- Süje, yalnız diğer terimlerle birlik olduğunda varoluşa sahiptir diyebilir miyiz? - Eğer diyebilirsek süje basit olmayacaktır. Fakat

o zaman bileşik de olmayacaktır. Çünkü basit olamazsa onun hiçbir cevherî varlığı da yoktur ve eğer basit yoksa bileşik de olmayacaktır.[1] Çünkü, cevherî varlıkla donatılmış basit terim bulunmadığından, bu terimlerden her biri, basit terim de olamaz ve terimlerden hiçbiri, kendi başına cevhersel varoluşa sahip olmadığından, başka bir terime de bağlanamaz. Çünkü, onlardan hiçbirinin mutlak anlamda varoluşu yoktur. O zaman bir bileşik nasıl var olabilir? Varlığa sahip olmayan nesnelerden,-varlığın bütününe sahip olmayan nesnelerden demiyorum; fakat bütünün varlığına sahip olmayan nesnelerden diyorum- bileşik nasıl doğacaktır? Eğer bir çokluk varsa, bu çokluktan önce bir birliğin olması gerekir. O halde düşünen varlık bir çokluksa, bir çokluk olmayan şeyin, düşünmesi gerekmez. Oysa İlk böyledir. Düşünme ve zekâ, o halde, ondan sonraki varlıklardadır.

4- Bundan başka, İyi eğer basitse ve hiçbir şeye ihtiyacı yoksa düşünmeye de ihtiyacı yoktur. Ve onun muhtaç olmadığı şey, ona ait değildir. Zaten hiçbir şey mutlak olarak ona ait değildir; o halde düşünme de ona ait değildir. Üstelik o hiçbir şeyi düşünmez; çünkü düşünecek başka bir şey yoktur. Ayrıca zekâ, İyiden başka bir şeydir; iyiyi düşündüğü için iyinin imajıdır.

İki sayısındaki birlik, diğer başka (sayıdaki ç.n.) bir birlikten daha fazladır; fakat iki sayısı içinde başka bir birlikle bir arada bulunan bu birliğin bir olması mümkün değildir. Bir , başka birliğe bağladığımız bu birlikten önce bizzat var olmalıdır. Aynı şekilde, burada, Birin, başka nesnelerle bir arada düşünülmemesi gerekir. O basittir, kendi başına vardır; onda, başka nesnelerdeki birliklerle ortak hiçbir şey yoktur. Çünkü, önce, eğer ayrı ve kendisinden başka terim türeyen bir terim yoksa, bir şey nasıl

---

1. "Her bileşik basitlerin varlığını gerektirir" prensibi üzerine dayanan bu ispatın postülatı şudur: Basit aynı zamanda birleştiren (composant) olamaz ve o halde bileşiğe bağlı değil de aşkın olmak zorundadır; Krşz. IV. Kitap, Bölüm I, no.2.

başka bir şeyde olabilir? Çünkü basit başka hiçbir şeye bağlı değildir. İki veya birçok, tersine, başka bir şeye bağlıdır.[2]

Birinci olanı ışığa, ondan sonra gelen varlığı Güneşe ve üçüncü varlığı ışığını Güneşten alan Aya benzetebiliriz. Ruhun, düşündüğü zaman, kendi yüzeysel olarak aydınlatan, ödünç alınmış bir ışığı vardır. Zekânın kendinde, saf olmayıp; fakat cevherinin derinliklerine kadar aydınlatılmış olsa da, kendine ait ışık vardır. Ona ışığını Bir verir. Bir ışıktır; Bir, zekâya olduğu şey olma gücü veren basit bir ışıktır. Bunun için neden her hangi bir şeye muhtaç olsun! Çünkü o, başka şeyde bulunan bizatihî bir şey değildir; başka şeyde bulunmak kendinden dolayı var olmaktan çok farklıdır.

5- Üstelik çok, bizzat kendini araştırır; kendini bir noktada toplamaya ve kendi hakkında bir bütün algısına sahip olmaya can atar. Oysa mutlak olarak bir olan kendine doğru nasıl yönelecektir? Bir bütünün algısına nasıl ihtiyacı olacaktır?[3] Fakat bu bütün algısından üstün olan şey, aynı derecede, düşünmeden de üstündür. Düşünme aktı ne varoluş düzeninde, ne de mevki bakımından ilktir. O ikinci sıradadır ve sonradan ortaya çıkar; çünkü iyi onu var ettirir. Düşünme aktı bir defa doğduktan sonra iyi onu kendine doğru hareket ettirir. Ve düşünme bu harekette keşif yapar. Düşünmek iyiye doğru hareket etmek ve onu arzu etmektir. Arzu düşünceyi doğurur ve onu kendisiyle birlikte var ettirir. Görmek arzusu vizyonu doğurur. O halde iyinin kendinin hiçbir şeyi yoktur ki, düşüncesinin objesi olabilsin. Ondan başka bir şey yoktur ki onun iyiliği olsun. Ve kendini düşünmeye gelince, o ancak sadece İyiden farklı bir varlıkta bulunur. İyiye benzediği, İyinin bir imajına sahip olduğu, onun arzusunun

2. Temel olarak, V. Kitabın IV. Bölümünün ispatına atıfta bulunuyor.
3. Bir algıdan çok Stoacı anlamda sempati olan bir "sentez"; burada şuur söz konusu değildir.

objesi olduğu ve Onu tasavvur ettiği için, bu farklı varlık, yani bu şartlar daima var olduğunda bulunmaktan geri kalmayan düşünce, düşünür. Düşünen varlık İyiyi düşünerek, arızî olarak kendini düşünür. İyiye yönelerek kendini düşünür; düşünme aktında kendini düşünür(her hareket iyiye doğru yönelmiştir).[4]

6- Haklıysam, İyide düşünmeye yer yoktur; düşünene, onun iyiliği olması için başka şey gerekir. - O halde İyi kımıldamaz mı? - Ve eğer İyi fiil ise, niçin hareket etmek zorundadır? Genel olarak hiçbir fiilin, kendi sırasında, bir fiili yoktur. Eğer diğer fiillere, yüklemler kendilerinden başka şeye ait oldukları için, başka fiillerin yüklemlerini verebilirsek, en azından bütün fiillerin ilki, başka fiillerin bağlı olduğu fiil tam anlamıyla olduğu şey olmalıdır; daha çok bir şey değil. O halde ilk fiil düşünme değildir; ilk olduğu için, onun düşünecek hiçbir şeyi yoktur. Üstelik ilk fiil düşünme olsaydı düşünemeyecekti; düşünen, düşünceye sahip olan şey demektir ve sonuç olarak düşünen süje için iki şey gereklidir. Oysa tek başına düşünme bu iki şey değildir.[5] Düşünen süjenin çift bir tabiatı olmasının ne anlama geldiğini açıkça kavrarsak bunu daha iyi anlayacağız. Eğer varlıklar olarak varlıkların, bizatihî varlıkların, gerçek varlıkların, düşünülür alanda bulunduklarını söylüyorsak, bunun nedeni, duyulur nesnelerin, zamanla ortadan kalktıkları halde, sadece onların sürekli ve aynı(kalan) bir öze sahip olmaları değildir; çünkü hatta duyulur nesneler arasında bile sürekli varlıklar bulunabilir[6]; ve onlar kendi varlıklarının yetkinliğini bizzat kendilerinden alırlar. Terimin birinci anlamında öz, varlığın gölgesi değildir; fakat gerçekleşmiş

---

4. Plotinus III. Kitabın sonucu olan tezi açıkça belirtiyor; kendinin bilgisi, kendini tefekkür olmadan önce, İlk olana doğru yönelmedir; Plotinus'ta bir saf düşünme metodu fikrinin anlamı yoktur.
5. Aristoteles'in saçma reddi. Aristoteles ilk prensibe saf fiil ve düşünce der, onun aynı zamanda düşünen varlık olduğunu söyleyemez, zaten söylememektedir.
6. Tabiatıyla gök cisimleri söz konusudur.

varlığa sahiptir. Oysa varlık, düşünce ve hayat formunu aldığı zaman gerçekleşmiştir. O halde var olan şeyde hem düşünme, hem hayat, hem de varlık vardır. Eğer o varlıksa zekâdır ve zekâ ise varlıktır; düşünme varlıktan ayrılamaz. O halde düşünmek çok olmaktır ve bir olmak değildir. Çok olmayan, düşünme de olmamak zorundadır. Varlıkları birer birer gözden geçiriniz: İnsan ve insan düşüncesinin, at ve at düşüncesinin, doğruluk ve doğru adam kavramlarının ikili (olduklarını göreceksiniz ç.n.). Bu, bir ikilik olgusu; fakat bire geri dönen ikilik olgusudur. Bu varlıklar arasında bulunmayan, bu birliklerden hiç biri değildir ve bütün bu ikiliklerden meydana gelmemiştir ve hiç de bir ikilik değildir. (ikilik birlikten nasıl doğar, bunu başka yerde göreceğiz). Hem zaten özün ötesinde olan, aynı zamanda düşünmenin de ötesindedir. O halde onun kendinin düşünmediğini söylemek saçma değildir. O bir olduğu için, kendinde, düşünecek hiçbir şey yoktur: Fakat onun başka nesneleri de tanımaması gerekir. O, başka nesnelere, onlardan edinebileceği bilgiden daha iyi ve daha önemli başka bir şey verir. O başka nesnelerin iyiliğidir. Başka şeylerden neyi kastediyorum? Başka nesneler onunla ilişkiye girebildikleri ölçüde onunla benzerliğe sahip olabilirler.