İslâm Felsefesinin Sorunları

Prof. Dr. Hayrani Altıntaş
Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar
Prof. Dr. Bekir Karlığa
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu
Doç. Dr. İlhan Kutluer
Doç. Dr. İ. Hakkı Aydın
Doç. Dr. Ali Durusoy
Doç. Dr. Mevlüt Uyanık
Doç. Dr. C. Sâdık Yaran
Yard. Doç. Dr. A. Kâmil Cihan
Yard. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel
Yard. Doç. Dr. Gürbüz Deniz
Yard. Doç. Dr. İsmail Köz
Yard. Doç. Dr. B. Ali Çetinkaya
Dr. Mehmet Vural
Dr. M. Selim Saruhan
Dr. Fatih Toktaş
Dr. İbrahim Çapak
Şenol Korkut

Elis Yayınları: 11

İslâm Felsefesinin Sorunları

© Anka Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Yayına Hazırlayan
Dr. Mehmet Vural

Ofset Hazırlık
Fadime Özger

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı
Özkan Matbaacılık

Birinci Basım
Ekim 2003

ISBN: 975 - 8774 - 11 - 5

Elis Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara
Tel/faks: (0312) 341 06 90

PLOTİNUS VE FÂRÂBİ'DE TANRI'NIN BİLGİSİ

Arş. Gör. Şenol Korkut*

Tanrı'nın bilgisi konusu, düşünce tarihinde insan hürriyeti, kaza ve kader, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi, birlik ve çokluk, Tanrının sıfatlarının birbirine öncelik ve sonralığı, Tanrının hem kendi hem de dışındaki şeylerle ilgili bilgisinin nasıllığı gibi kelâmî ve felsefî problemlerle iç içe bir görünüm sergiler. Konumuzla ilgili olarak en yaygın tartışma alanı panteizm ve deizmden ziyade, teizmdir. Gerçekten teistik dinî düşünce açısından, Tanrının bilgisinin mahiyeti, bunun kişinin dünyevî ve uhrevî hayatı anlayışı alanında doğurduğu sorunlar, iyinin ve kötünün nedeninin ne olabileceği gibi, saf teorik bir düşünme alanı olmaktan çıkıp, pratik felsefenin bir sorunu olarak da kendini göstermektedir. Fakat böyle bir görünüm, konumuzun panteizm ve deizm alanında bir gerileme sebep olmadığı manasına da gelmemektedir.

Tanrının bilgisi hakkında söz söyleyebilmek için bir kalkış noktası olarak bizim epistemolojik çerçevemiz önem arz eder. Bu manada, şu soruların cevapları önemlidir: Biz, Tanrının bilgisi hakkında konuşurken, epistemolojik çerçevemiz içinde Tanrının bilgisi konusunda temel belirlenimlerde mi bulunuyoruz, yoksa bu çerçevenin ötesinde Tanrının ilim sıfatının nasıllığı hakkında argümanlar mı geliştiriyoruz? Eğer insanî bilgiyi merkeze koyarak somut varlıklara ve diğer soyut varlıklara uyguladığımız epistemolojik yöntemle Tanrının bilgisi hakkında nihaî sözü söyleme yoluna gidersek antropomorfizme, bu konunun tamamen bizim bilgi elde etme tarzlarımızın dışında olduğunu iddia edip, kendimize bilinemez bir alan açarsak mutlak bir bilinemezciliğe düşme durumu söz konusu olabilmektedir. Aynı kıstaslar, zamanlı ve sonsuz Tanrı anlayışlarının benimsenmesinde önem arz etmekte, ayrıca Tanrının niteliklerini belirlemede, Tanrının insan ve evrenle ilişkisinin ve yaratma sürecinin nasıllığı konusunda da Teizm açısından problemlerin odak noktası olabilmektedir.

* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Araş. Gör.

İslâm düşünce tarihini göz önüne alacak olursak mezkur problemlerle ilgili tartışmalar ve gerilimlerin bu düşünce tarzına nasıl bir zenginlik getirdiği malûmdur.

Bu çalışmamızda geliştirdikleri felsefî sistem açısından konuyla ilgili karşıt görüşleri savunan iki filozofu seçtik: Teistik bir felsefî düşünce sistemine sahip olan Fârâbî, Tanrının hem kendini, hem de kendi dışındaki varlıkları bildiğini söyler; sudûrcu bir sistem kuran Plotinus ise, Tanrı'ya düşünce atfetmenin onun için bir eksiklik olacağını iddia ederek "Bir"in ne kendinin ne de dış dünyadaki varlıkların düşüncesine sahip olmadığını söyler.

Yeni-Platonculuğun kurucusu sayılan Plotinus'un (M.S. 270) felsefe tarihinde olduğu kadar, kelâm ve mistisizmin gelişmesinde de önemli bir yeri vardır. Onun felsefî sisteminde biri "Bir"den "Çok"a doğru sudûrcu ontik bir akış, diğeri ise "Çok"tan "Bir"e doğru mistik bir arınma ve yükseliş söz konusudur.[1] Böylelikle onun metafiziğinin temel unsurlarını mistisizminden ayırmak imkânsızdır.[2]

Plotinus'a göre, "Bir" basittir, varlık değildir, düşüncesi yoktur ve o mükemmeldir. Biz "Bir" hakkında konuşurken onun ne olduğunu değil, ne olmadığını söyleyebiliriz. Plotinus'un "Bir" hakkındaki kullandığı bu tenzihî, dil, düşünce tarihinde olumsuz teoloji olarak tanımlanmakta ve İslâm düşüncesinde yaygın karşılıklar bulmaktadır. Plotinus, felsefî ve mistik sistemini üç ilâhî dayanak olarak isimlendirdiği "Bir", "Nous" ve "Ruh"tan oluşan hiyerarşik yapıyı temel alarak oluşturmaktadır. Filozofun modern yorumcuları, onun sistemindeki bu üç ilâhî dayanağın hangisinin "Tanrı" olarak vasıflandırılacağı konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Cambridge'in Yeni Platoncusu addedilen İnge'ye göre bu üç ilâhî dayanak üç ayrı Tanrıya delâlet eder. Ona göre, dünyanın varlığının ruhu olarak kabul edilen doğa; bizim dünyevî ihtiyaçlarımız için taptığımız Tanrı, nous; ruhsal sürecin sonsuz hayatın ve semavî mutluluğun Tanrısı, Bir ise, en yüksek Tanrı olarak söylenemez kutsallıktır. Eğer, Plotinus'tan sonraki Hristiyan kelâmcıların, skolastik düşüncenin

1 Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Ankara, 1992 , ss. 49-50.
2 Armstrong, A. H., *Plotinus Selections*, George Allen ve Unwin Ltd, London, 1953, s. 25.

bazı temsilcilerinin ve İnge'nin yaptığı bu türden yorumlamaları kabul edecek olursak, Plotinus metafiziğinde Tanrının bilgisi konusu çok karmaşık bir gerilim alanı görüntüsü sergileyecektir.[3] Çünkü, Plotinus'a göre, "Bir"e herhangi bir düşünce atfedemeyiz, ama nous'u bilen, bilinen ve bilgi düzeyinde olan bir varlık olarak kabul etmemeniz kaçınılmaz olacaktır. Buna göre, ilk Tanrı düşünemeyecek ama ondan sonraki Tanrı, nous ve ruh düşünen konumda varlıklar olacaktır.

Başka bir Plotinus yorumcusu Paul Henry'ye göre ise Plotinus'un üç ilâhî dayanağını üçlü bir Tanrı olarak yorumlamak, Plotinus felsefesinin ruhuna uymayan bir anlayıştır. Ona göre, Inge ve Hristiyan kelâmcıları bu yorumlarıyla tarihî, felsefî ve kelâmî açıdan hatalıdır. Çünkü Plotinus felsefesinde mutlak zorunlu olan Tanrı sadece "Bir"dir.[4] Bu da felsefecilerin, kelâmcıların ve madencilerin her kim olursa olsun, Tanrı olarak isimlendirilen varlığa denk düşmektedir. Bize göre de, Tanrı terimini genel bir ad olarak kabul etmemiz [5] durumunda Plotinus felsefesinde Tanrı adı ancak "Bir"le özdeşleştirilebilir. Fakat bu teistik manada, kendini ve kendi dışındaki her şeyi bilen Tanrı değil, ancak ne olmadığı belirlenerek ve mükemmel olarak kabul edilen sıfatlara sahip olamayacak kadar "İyi" olan Tanrıdır. Bu durumda, "Bir" dil, düşünce ve varlığa aşkındır.[6] O, bunların ötesinde olduğu için "Bir" ve "İyi" dışında hiçbir nitelikle nitelen-

3 Bu ve benzeri konularda Plotinus'un farklı şekillerde yorumlanmasındaki temel sebeplerden birisi her alanda olduğu gibi metinlere zihnî ve bireysel yönelimler ve farklı metodlar olabilmektedir. Orta Çağ teologlarının teslis inancını temellendirmek için *Enneadlara* eğilimlerini buna örnek sayabiliriz. Fakat Armstrong *Enneadlardaki* bazı konularda göze çarpan tutarsızlığın ve şekli karşıtlığın sebeplerini Plotinus'un miras aldığı Eflatuncu geleneğin karmaşıklığına ve *Enneadların* planlı ve sistemli bir şekilde yazılmadığına bağlar. Armstrong, A. Hilary, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reeprints, London, 1989, s. ii; Gerçekten de Plotinus bazı *Risâleleri* ihtiyaca göre, bazılarını reddiye olarak yazdığı için bunları gözden geçirmemiş ve yeniden okumamıştır. *Enneadlar* da zaten onun yazdığı fragmanların öğrencisi Porfirus tarafından kitap haline getirilmesiyle oluşturulmuştur. Bk. Porfirus, *On The Life of Plotinus and His Works, Plotinus Enneads*, çev. Stephan Mac Kenna, Abridged: John Dillon, Penguin Books, New York, 1991, s. cii,cxxvi.

4 Henry, Paul, S. J., *The Place of Plotinus in The History of Thouth, The Enneads*, Abridged: John Dillon, 1991, s. IV.

5 Rençber, Mehmet Sait, "Tanrı Terimi Üzerine", *Felsefe Dünyası*, S. 31, Ankara, 2000, ss. 77-78.

6 Plotinus, *Enneadler (Seçmeler)*, çev. Zeki Özcan, Bursa, 1996, V, 6, 7, s. 46.

dirilemez.[7] Plotinus, Aristoteles'i, "Bir"e veya İlk Hareket Ettirici'ye düşünce atfetmekle eleştirir. Aristoteles'e göre, İlk Hareket Ettirici, kendisi başka varlıkları düşünmeyen, fakat sadece kendi bilgisine sahip saf düşüncedir. Şu halde, eğer saf düşünce, kendinden başka bir varlığın düşüncesine sahip olursa veya başka bir varlığın bilgisini elde ederse, onun özünde bir çokluğun olması kaçınılmaz olacaktır. Bunun sonucunda, İlk Hareket Ettirici'nin mükemmelliğine ve basitliğine gölge düşecek, varlığı tek bir töz yerine değişik tözlerden müteşekkil olacaktır. Filozofa göre, varlıklar hiyerarşisinde böyle bir varlıktan üstün bir varlığın olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, İlk Hareket Ettirici'nin kendinden başka bir şeyi bilmesi mümkün olmayacaktır.[8] Aynı şekilde, eğer *saf düşünce*'nin düşüncesi başka bir ilkeye bağımlı olursa bu takdirde onun en yüksek töz olması mümkün olmayacaktır.[9] Özne-nesne ilişkisi açısından bilgisinin mahiyeti ve konusu başka varlıkların durumlarına bağlı olacağından, *saf düşünceye* böyle bir konumun yakışmayacağı, dolayısıyla Tanrının evreni bilmesi özü gereği mümkün olmayacaktır.[10] Bu durumda, onun evren üzerine etkisi, insanın faaliyeti gibi, sahip olduğu bilginin bir sonucu değil, etkilerini aşk ve arzu nesnesi olarak kendine doğru çekmek suretiyle ortaya çıkacaktır.[11]

Plotinus *Ennead*ların çeşitli yerlerinde Aristoteles'in bu görüşlerine itirazlarda bulunur. Aristoteles,Tanrıya düşünce atfetmekle onun özüne çokluk katmıştır. Aynı şekilde bu, Tanrıya ikilik katmaktır, oysa Tanrı mantıksal bile olsa, özüne ikilik katabilecek her türlü nitelikten korunmuştur. "Bir"in kendini dü-

7 Plotinus felsefesinde ilk hipostaz olan "Bir"in Parmenidesçi ve Platoncu kökenleri için bk. Toicha, N. Joseph, *Tolma and the Descent of Being An Exposition and Analysis*, American Univ., Studies Roterlag, ss. 39-40.

8 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996, ss. 503-504.

9 *age.*, s. 519.

10 Aristoteles metafiziğinde Tanrının sadece kendi bilgisine sahip olması anlayışı, çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Aristoteles'in bu görüşünün İbn Rüşd, St. Thomas ve Duns Scotus gibi teistik filozoflarca Tanrıdan başka varlıkların, varlıklarını Tanrıdan almalarından dolayı, onların Tanrıda içkin olduğu; dolayısıyla Tanrının kendini bilmesinin diğer bütün varlıkları da bilmesi anlamına geleceği şeklinde yorumlanması modern Aristoteles şârihlerince kabul edilen bir yorum değildir. Ross; bu durumun olası ve verimli bir düşünce çizgisi olduğunu ancak Aristoteles'in benimsediği görüşün bu olmadığını belirtir. Bk. Ross, David, *Aristoteles, (Metafizik)*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2002, ss. 215-216.

11 Aristoteles, *age.*, s. 521.

şünmesi, kendisini bilmek için bir eksiklikten kaynaklanır. Filozofa göre, bilmek nasıl bilen ve bilinen arasında bir ayrım gerektiriyorsa aynı şekilde bilmeyen ve bilinmeyen arasında da bir ayrım gerektirir.[12]

Plotinus'un Tanrının düşünceye sahip olamayacağına dair ilk gerekçesi, düşünme ve bilmenin başlı başına bir özne-nesne ilişkisi olduğu, bu durumda tözünde bir ikilik ortaya çıkaracağından "Bir" için böyle bir durumun söz konusu olamayacağıdır.

Plotinus konuyu tamamen insanî epistemolojik çerçeve içinde ele alır. Filozofa göre kendini düşünen varlık, özünden ayrılmış değildir. İnsan ve nesnesi tek bir varlık oluşturur. Kendini düşünen varlık; (a) Mecazî anlamda bir düşünme aktı içine girer; bu durumda düşündüğü şeye önceden sahiptir, (b) Terimin gerçek anlamında düşünür, bu durumda da düşünen varlık hem bir hem de iki olmak zorundadır. Bir olacaktır, çünkü bir olmasa düşünülen varlıktan farklı bir varlık olacaktır. Bu öncüllere göre öncelik ve sonralık ortaya çıkacak ve düşünen varlık ilk sıradaki varlık olmayacaktır. Düşüncesi, başka bir varlığın varlığına bağlı olacak ve bu silsile düşünemeyen bir nesnede durmak zorunda olacaktır. Dolayısıyla terimin gerçek anlamında düşünen bir varlık ancak ikiye bölünerek düşünebilecektir. Plotinus, bu durumu, insan ruhunun nasıl bilgi sahibi olduğundan yola çıkarak açıklamaya çalışır. Ruhun akleden kısmını bir ışığa, alt kısmını da başka bir ışığa benzetmemizi söyler. Burada iki ışık da birbirlerini gördükleri için bir olurlar, aynı zamanda bunlar özne-nesne oldukları için bilme aktı gerçekleşmiş olur. Eğer tek ışık olsaydı bilme aktı meydana gelmezdi. Buna göre, görünüşte tek ışık gibi görünen düşünme aktı, aslında iki varlığın karşılıklı olarak birleşmesi ve bütünleşmesiyle ortaya çıkan bir durumdur.[13]

Bu öncüllerden hareketle Plotinus, terimin gerçek anlamında düşünen varlığın ötesinde olanın artık düşünemeyeceğini, düşünmek için önce düşünen bir akıl ardından da bu aklın düşünebileceği düşünemeyen bir "Bir"in olması gerektiğini belirtir.

12 Plotinus, *Enneads*, çev. Stephen Mac Kenna, Faber and Faber Limited 1966, VI, 9, 6, s. 620.

13 Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, V, 4, 7, s. 44.

Buna göre, Plotinus metafiziğinde varlıklar hiyerarşisinde ilk düşünebilen ve aynı zamanda ilk varlık olarak nitelendirilen nous'tur. "Bir"in ontolojik düzleminde düşünebileceği kendisi düşünemeyen bir varlık olamayacağı için o düşünemez. Ancak ondan varlığının bir tür cömertliği ve iyiliği vasıtasıyla taşan nous için artık böyle bir zorunluluk ortadan kalkmış olur. Nous'un düşünebileceği bir nesnesi vardır, O da "Bir"dir. "Bir"in bilgisine sahip olmak "nous"u yetkinleştirir. Fakat, "Bir" nous tarafından düşünülmekle yetkinleşen bir öze sahip değildir çünkü bundan önce özü itibariyle zaten yetkindir. Plotinus'un aktardığımız epistemolojik çerçevesine göre, önce düşünemeyen ama kendisi düşünülebilecek bir şey, (bu şey "Bir"dir ki buna varlık bile diyemiyoruz. Çünkü, o zamanda 'var' ve 'bir' olacağından dolayı yine özünde ikilik meydana çıkarabilecektir)[14] daha sonra düşünme yetkinliğinde olan bir ilk varlık ve onun altında düşünen başka bir varlık olması gerekir.[15] Bu silsile, *nous*, idea halindeki *ruh* veya *küllî ruh*, dünyanın ruhu, doğa ve insan ruhunun akleden kısmına doğru bir iniş izler.

Plotinus'un "Tanrı"nın bir düşünceye sahip olamayacağına dair ikinci gerekçesi birlik ve çokluk problemi bağlamında, düşünmenin onun özünde bir tür çokluk meydana getireceğidir. Filozofun "Tanrı"yı bir olarak isimlendirmesinin sebepleri arasında, tek olma özelliği değil fakat zorunlu olması, bileşik olmaması, zıttı olmaması ve bulunduğu varlık mertebesi bakımından "Bir" olduğu söylenebilir. Ayrıca, onun başka nesnelerdeki tek olmaktan kaynaklanan "Bir"liklerle de hiçbir ilişkisi yoktur. Filozofa göre, düşünme aktı başlı başına bir özne-nesne ilişkisi olduğu için doğal olarak çokluğun olduğu bir varlıkta gerçekleştirilebilecek, bu durumda *düşünen varlık* özünde bir çokluğu barındırdığı için, kendisi bir çokluk olmayan şeyin düşünmesi mümkün olmayacaktır. Düşünme aktı ancak varlık mertebesi bakımından "Bir"in altındakilerde ortaya çıkabilecek bir haldir.

Ayrıca, Plotinus, çokluğu "Bir"in taşmasının ve dağılmasının zorunlu bir sonucu olarak görür. Bu açıdan bakıldığında çokluk

14 Kurtoğlu, *age.*, s. 57.
15 Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, V, 6, 2, s. 46.

iyi bir durum, bir düşüşün ve mükemmellikten eksilmenin bir sonucu olduğu için de kötüdür.[16]

Tanrının bir düşünme aktı içinde olamayacağına dair bir diğer gerekçe ise onun mükemmel olmasıdır. "Bir" mükemmeldir. Düşünme edimi ise ancak kendinde olmayan bir şeye sahip olmak için yapılan bir fiildir, bu durumda bir ihtiyacın dürtüsü ile ortaya çıkar. Özü gereği mükemmel olan "Bir"in ise hiçbir şeye ihtiyacı olamayacağı için düşünmeye de ihtiyacı yoktur. Onun muhtaç olmadığı bir şeyi de onun nitelikleri arasına almak uygun olmaz.[17]

Plotinus, Tanrı hakkında insan bilgisinin konumunu ışık, güneş ve ay örneğiyle sergilemeye çalışır. Bu örneğe göre, ışık "Bir"dir, güneş "akıl" veya "nous"tur ve ay da "insanî ruhu" simgeler. Nous'a ışığı "Bir" verir ve oradan da insan ruhunun akleden kısmına yansır. İnsan, çeşitli dünyevî ihtiyaç, zevk ve hırslardan ruhunu arındırıp akleden yönünü güçlendirerek "Bir" veya "Tanrı" hakkında bilgisini yetkinleştirebilir. Fakat, bu durum, insanın Tanrı ile mistik "Bir"leşmesini de beraberinde getiren ve sadece mümtaz insanların ulaşabileceği nâdir rastlanan mistik bir vecd halidir.[18]

Şimdi, Plotinus'un sisteminde ilk düşünen varlık olan nous'un bilme işlevinin mahiyetini irdeleyebiliriz. Düşünme yeteneği nous düzeyinde ortaya çıktıktan sonra, Tanrı bu yeteneği cezbederek kendine doğru çeker ve böylece bilgi elde etme ve düşünme fiili ortaya çıkmış olur. Düşünmek, iyiye doğru hareket ve onu arzu etmektir. Nous, kendi belirlenimi için akletmesinin

16 Toichia, *age.*, s. 50; Whittaker, *The Neoplatonists*, Thomas Press, England, 1993, s. 190; ayrıca, Plotinus'ta birlik ve çokluk problemi için bk. Corrigan, *Essence and Existence in the Enneads, Plotinus, Cambridge Companion, (ed.) P. Llyod, Gerson, London, 1995*, s. 114, 117; *Enneads*, (1966), VI, 9, 6, ss. 619-620.

17 Plotinus, *Ennneadlar*, çev. Zeki Özcan, ss. 45-46.

18 Plotinusun öğrencisi Porfirus, Plotinus'la beraber olduğu altı yıl boyunca hocasının dört kez benzer bir vecd hali yaşadığını kaydeder. Porfirus'a göre, Plotinus'un Tanrıyla bu mistik 'bir'leşmesi dünyadaki sözlerle ifade edilemeyecek kadar manevî ve derin bir durumdu. Porfirus, *On The Life of Plotinus and His Works, Plotinus, Enneads, (1991)*, s. cx,cxi; Tanrı hakkında O'nun bilgisini de içerecek şekilde hiçbir olumlu niteliğin söylenemeyeceğine dair Plotinuscu savda böylesine mistik bir kalkış noktası da etkin sebeplerden birisidir. Plotinus düşüncesinin özgünlüğü de burada, yani metafiziğini mistisizminden ayırmanın mümkün olmamasında yatar.

bir nesnesi olarak "Bir"e muhtaçtır.[19] Nous, Plotinus metafiziğinde gerçek varlıkların dünyasıdır ve Platon'da olduğu gibi ideaların merkezidir. İdeaların merkezi olmasından dolayı da nous nesnesini bilme aktının içine girer. Şu halde nous'un nesnelerini bilmesi aynı zamanda kendisini bilmesi demek olacak, dolayısıyla güvenilir bir bilgi ortaya çıkacaktır. Hakikî bilginin temel koşulu olan özne-nesne özdeşliği bu alanda kendini ortaya çıkacaktır. Öznenin nesneye özdeş olmadığı bir bilgi türü ise daha alt düzeyde kazanılmış tesadüfi bir bilgi türü olacaktır. Plotinus felsefesinde nous düzeyinde oluşan bu bilgi ile nous, hem özne hem nesne olacağından kendi özünde bilgi, bilen ve bilinen olacak dolayısıyla çokluğun ortaya çıktığı ilk ontik alan olacaktır.

Şimdi teizm açısından Tanrının bilgisiyle bağlantılı olarak en temel problemler olan fakat Plotinus'un sudûrcu panteizminde Tanrının bilgisi ile ilgili olarak herhangi bir gerilim doğurmayan insan özgürlüğü, zaman ve sonsuzluk, kötülüğün kaynağıyla ilgili Plotinus'un görüşlerine değinelim:

Plotinus felsefesinde Tanrının herhangi bir düşünceye sahip olmaması, insan hürriyeti açısından en azından teistik dinî düşüncede rastladığımız gibi temel gerilimlere yol açmaz. Filozofa göre "Bir" kendi kendini cömertliğinin bir sonucu olarak sonsuz bir şekilde açımlar. O, diğer varlıklara sudûrunun bir sonucu olarak iyilik verir. Bu iyilik varlık alanının her aşamasına yayılır. İnsan varlığı da gerçek özgürlüğün yeridir. Fakat, bu özgürlük "Bir"in insana verdiği iyilikten sıyrılmakla değil tersine "iyi"nin aşkın zorunluluğuna doğru, sudûrun aksi istikametinde geriye doğru bir çıkışla elde edilebilir. Ruhun insan bedenine düşüşü zorunlu, fakat insanın ruhun akleden kısmını kullanıp, içe dönük arınma ile dünyevî hırs arzu ve isteklerden kurtularak iyilik kaynağı olan Tanrıya doğru yükselişi bir seçme sonucu ve sıkı bir gayretle elde edilebilir. Şu halde, insan ruhu ancak kendini Tanrıya adarsa özgürlüğüne kavuşabilir. Plotinus III. *Ennead*'ın ilk üç bölümünü kader ve ilâhi takdir konusuna ayırır. Bu risaleler kaderle ilgili antik metinlerin en önemlilerinden birisidir. Plotinus burada, insanın yaptığı şeylerden kendi-

19 Russanich, John, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus, A Commentary on Selected Texts*, New York, 1988, ss. 54-55.

sinin sorumlu olması gerektiğini, insanın aklı ve iradesince yönlendirilen organların hareketlerini kadere atfetmenin mantıksız olacağını belirtir. Ona göre her insanın yaptığı iyilik ve kötülüğün sorumluluğu o kişiye ait olmalıdır. Hiç bir kötülüğün kaynağı ilâhi bütünlüğün sorumluluğuna yüklenemez.[20] Hata ve kötülük, özgürlük olmadığı gibi bağımsız bir ruh tarafından tercih edilen şeyler de değildir. Bunlar rasyonel olmayan algılamalar sonucu oluşan ve maddeye[21] gömülen bir ruhun durumlarıdır. Kötü bir ruh kötü arzularla doludur.[22] Bu açıdan bakıldığında, Plotinus felsefesinde insanın seçme ve belirli gayretlerle elde edebileceği hürriyeti, Tanrının bilgisiyle bağlantılı olarak teistik bir problem olarak ele alınmaz.

Aynı durum, Tanrının bilgisi ile sonsuz ve zamanlı bir Tanrı anlayışı bağlamında da göze çarpar. Tanrı ve nous'un düzlemleri sonsuzluğun olduğu yer, ruhun yeri ise zamandır. Sonsuzluk hem hayat hem de gerçek varlığın formu olduğu için yönü Tanrıya doğrudur. Bu durumda zaman Aristotelesçi manada hareket değil, fakat ruhun hareketidir. Bu manada zaman sadece hareketin bir türüdür. Plotinus'a göre iyi varlık zamanla değil sonsuzla bağlantılıdır.[23]

Şimdi Fârâbî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine ve bu konuyla ilgili olarak Aristoteles'in ve Plotinus'un fikirlerine karşı aldığı eklektik tavra geçebiliriz. *Ennead*lar'ın, Tanrı'nın bilgisi konusuyla ilgili olarak özetlediğimiz görüşlerinin de muhtevasında bulunduğu *Esolocya*, İbn Naima el-Hımsî tarafından muhtemelen 840 yılına doğru Arapça'ya çevrilmiş ve Kindî bu çeviriye bir önsöz yazmıştır. *Esolocya* üzerinde çalışan modern araştırmacılar, metin üzerinde hem çeviri yanlışlıkları hem de nüshalar arasındaki farklılık konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Paul Henry, *Esolocya*'nın Plotinus'un öğrencisi Amelius'un notlarından derlendiğini öne sürerek *Ennead*lar'ın bir kitap haline gelmesinden önce neşredildiğini savunur, Hans Rudolf

20 Plotinus, *Enneads*, (1966), III, 1, 4, s. 156.
21 Plotinus maddeyi cisimsel anlamda kullanmaz. Madde soyuttur ve duyular dünyasına yaygın kötülüklerin kaynağıdır.
22 Leroux, George, *Human Freedom in the Thought of Plotinus*, Plotinus, Cambridge Companion, ss. 296-297.
23 Adwerd, Smith, *Eternity and Time, Plotinus*, Cambridge Companion, ss. 201-205.

Schwyzer, bu iddiaların gerçek olmadığını *Esolocya*'nın *Enneadlar*'dan sonra neşredildiğini belirtir. [24] Klâsik kaynaklarda *Esolocya'nın, Enneadlar'ın* IV, V ve VI. bölümlerinin bir özeti olduğu belirtilir. Fakat,tespitlerimize göre, II. *Ennead*'ın 5. bölümü olan *Birlikuvve ve Bilfiillik Üzerine*'ninde *Esolocya*'da yer aldiği ortaya çıkmıştır.[25] Aynı şekilde, Plotinus'un İslâm Dünyası'nda tanınıp tanınmadığı meselesi de üzerinde çeşitli yorumlar yapılan başka bir konudur. İbn Nedîm ondan Aristoteles şârihleri arasında Flotinus diye bahsederken,[26] bazı kaynaklarda da Plotinus'un Yunan beldesinde oturan bir filozof olduğu belirtilir. Ayrıca, kaynaklarda eş-Şeyh el-Yunanî ismiyle geçen kişinin Plotinus olup olmadığı konusunda farklı yorumlar yapılsa da araştırmacılar bu kişinin Plotinus olduğu konusunda karar kılmışlardır.

Fârâbî, *Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerin Birleştirilmesi* adlı eserinde Aristoteles'in olduğunu söyleyerek *Esolocya*'ya dört yerde atıf yapar. Fârâbî'nin yaptığı bu atıflarda Plotinus felsefenin temel karakteristik muhtevasını bulsak da Tanrıdan yoktan yaratıcı olarak bahsedilmesi Plotinus'un sudûr teorisine uygun bir durum değildir.[27] Fârâbî'nin yaptığı bu atıflarda Tanrının bilgisi konusuyla ilgili olarak herhangi bir ipucu elde edemiyoruz. Dietrice'nin neşrettiği *Esolocya*'da da ilk düşünen varlığın nous yani akıl olduğu, fakat "Bir"in böyle bir şeye gereksinim duymadığı örtük bir şekilde olsa da göze çarpar.[28] Şehristanî'nin, eş-Şeyh el-Yunanî'nin görüşlerini özetlediği metinde de Tanrı'nın bir düşünce veya bir görüşe dayanarak yaratma sürecini başlatmadığı belirtilir.[29] Şehristanî'nin aktardığı bilgiler tipik Plotinuscu unsurları bünyesinde taşır. Tanrının olumsuzlanması, akıl ve duyular dünyası ayrımı Tanrıya mistik yükseliş gibi konular özet olarak aktarılır. Metnin sonuna doğru sebeplerin, delillerin,

24 Küyel, Mübahat Türker, *Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Risâle*, Ankara, 1990, ss. 17-18.
25 *Kitabu Usulûcya Aristoteles*, Neşr. F. Dietrici, Islamic Philosophy, Vol. 102, (ed.), Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, ss. 94-120; *Enneads*, (1966), II, 5, ss. 118-123.
26 İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, 1964, s. 252.
27 Fârâbî, "Aristoteles ve Eflatun'un Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, S. 24, İstanbul, 1984, ss. 243-244.
28 *Kitabu Usulûcya Aristoteles*, ss. 138-139.
29 en-Neşşar, Fevzi, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. 1, çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, ss. 236-237.

bilgi ve düşünmenin cüz'î şeyler olduğu, Tanrının böyle cüz'î şeylere ihtiyacının olmadığı vurgulanır.[30]

Aynı şekilde Sicistanî'nin eş-Şeyh el-Yunanî'nin görüşlerini aktarırken verdiği bilgilerde de Tanrının kendinden sonraki şeylerin sebeplerine ulaşmada mantıkî akıl yürütmeye sahip olmadığı ve onların sebeplerine ulaşmak için bir düşünce faaliyeti içine girmediği vurgulanır.[31] Buna paralel olarak, *El-ilm el-İlâhî*'de "Bir"in bir "bilgi" olamayacağı, bilginin karşıtı olduğu, bilginin üstünde olacağı dolayısıyla bilgisiz olduğu, bilgi ve bilen olmanın ona çokluk katacağı belirtilir.[32]

Bu üç metinde de (Esolocya, eş-Şeyh el-Yunanî'ye atfedilen felsefî görüşler ve el-İlm el-İlâhî) Tanrının bilgisi ile ilgili açık ve seçik bir terminoloji olmamasına rağmen, "bilme" veya "düşünme"nin Tanrı için sözkonusu olamayacağı, Porfirus veya Kindî çevresinden bir müellifin farklı yorumlamalarına rağmen aşikâr olmaktadır.

Yeni-Eflatuncu düşünce sisteminde Tanrı'ya bir düşünce atfetmeme anlayışı Proclos'ta da devam etmiş aynı görüşler *Esolocya*'nın yanında *el-Hayr el-Mahz* adlı kitapla da İslâm düşüncesine geçmiştir. Kanaatimize göre, *Esolocya*'da, eş-Şeyh el-Yunanî'ye atfedilen felsefî düşüncelerde ya da *el-İlm el-İlâhî* adlı eserde Fârâbî herhangi bir düşünce aktının içinde olmayan soyut bir Tanrı fikriyle karşılaşmıştır. Aynı şekilde *Metafizik*'in çevrilmesiyle de âlemi ve insanı bilmeyen sadece kendini düşünen bir Tanrı anlayışıyla da karşılaşmıştır. Fârâbî burada eklektik davranmış, bu bilgileri hem kendini hem de âlem deki her şeyi bilen bir Tanrı fikri ile kendi metafizik sisteminde temel çatışkıları uzlaştırıcı bir tarzda kullanmıştır. Şimdi Fârâbî'nin Tanrı'nın bilgisi ile ilgili görüşlerine geçebiliriz.

Fârâbî'ye göre, Tanrı (Zorunlu Varlık) hem kendini, kendini bilmekle de ayaltı ve ayüstü âlemde olan her şeyi bilir. Onun bil-

30 Rosenthal, Franz, "Ash-Shaykh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source", *Greek Philosophy in the Arab World*, Vermont, 1990, ss. 395-400.
31 *age.* s. 400.
32 Adamson, Peter, *Forms of Knowledge in the Arabic Plotinus*, Medieval Philosophy and Classical Tradition, London, 2002, s. 118.

gisi, kuvve hâlinden fiil hâline doğru bir gelişme değil, aksine her zaman bilfiildir, değişmezdir ve sonsuzdur. Oysa insanî bilgi kuvveden fiil haline doğru seyrettiği için değişebilir ve zamanlıdır. Filozofa göre, bir öznenin daima bilfiil hâlde düşünmesine engel olan şey içinde var olan maddedir. Zorunlu Varlık, varlığında maddeye muhtaç olmadığı için, onun varlığı bizatihi bilfiil akıl, bilfiil akıl olmasından dolayı da makûl olur. Zorunlu Varlığın, aynı anda akıl, âkil ve makûl olmasının sebebi özünde hiçbir şekilde maddenin olmamasından kaynaklanır. Zorunlu Varlığın bilfiil akıl ve bilfiil makûl olması için dışardan herhangi bir varlığın onu düşünmesine veya onun kendi dışındaki bir varlığı düşünmesine ihtiyacı yoktur.[33]

Duyular veya akıl aleminde, bilginin bilkuvve veya bilfiil oluşu ile ilgili olarak Plotinus ve Fârâbî farklı görüşlere sahiptirler. Plotinus, ideaların yerini nous düzeyi olarak tespit etmişti. Ona göre duyular dünyasında bilfiillik daha üstün, bilkuvvelik ise daha düşüktür. Oysa akıl aleminde üstün olan bilkuvveliktir. Nous düzeyindeki bilgiler hep bilkuvve halindedir. Çünkü bilkuvve olan şey mükemmeldir. Bilfiillik, o mükemmellikten bir eksilmedir.[34] Fârâbî'ye göre ise, bilgi duyular dünyasında kuvveden fiile doğru seyreder. Fakat akıl aleminde ve Tanrının zihninde her zaman bilfiildir.

Fârâbî'nin, Eflatun ve Aristoteles'in idealar konusundaki karşıt görüşlerini uzlaştırmaya çalışırken idealar hakkındaki kendi görüşü, *Ârâ*'da, es-Siyâse'de ve diğer bazı eserlerinde Tanrı'nın kendini düşünmesi veya akıl, âkil ve makûl olmasının bir sonucu olarak aynı zamanda ezelî yaratılış sürecini başlatması savına bir parantez olacak niteliktedir.

> Bize göre, madem ki Allah diri ve bu âlemde var olan her şeyi icat edendir; öyle ise -benzerden uzak olan- Allah'ın zatında, icad etmek istediği şeylerin sûret (form)lerinin bulunması gerekir. Aynı şekilde düşünülecek olursa, mademki onun zatı bâkidir, onda değişme ve başkalaşma olamaz öyle ise onun mertebesinde bulunan (idea)lar da aynı şekilde bâkidir, eskimez ve bozulmaz. Eğer icad eden, hayat ve irade sahibi olan Allah'ın zatında varlığın sûretleri ve izleri bulunma-

33 Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1997, s. 40.
34 Plotinus, *Enneads*, (1966), II, 5, ss. 118-119; *Kitâbu Usulucya*, ss. 94-95.

mış olsaydı neyi icad edecekti? Yaptığında ve yarattığında neyi örnek alacaktı?[35]

Görüldüğü şekliyle Fârâbî, ideaların (küllîlerin) konumunu, Tanrı'nın mertebesi olarak belirlerken, Plotinus da ideaların konumu nous düzeyi yani Akıl âlemidir. Buna göre Fârâbî, Aristotelesçi anlamda insan zihninin soyutladığı küllilerden başka asıl küllileri Tanrı'nın zihninde değişmez olarak kabul etmektedir.

Fârâbî Tanrı'nın kendini bilmekle her şeyi bilebileceği tezini savunurken bunun kendi zatında bir çoklukta meydana getirmeyeceğini iddia eder. Aristoteles, Tanrı'nın kendinden başka bir şeyi bilmesinin onun basitliğine gölge düşüreceğini, Plotinus'da bilme ve düşünme aktının bizzat bir özne-nesne ilişkisi olduğunu iddia ederek düşünen bir varlığın mertebe olarak üstünde düşünmeyen bir varlığın olması gerektiğini aksi takdirde Tanrının düşünmesinin onun özünde bir çokluk meydana getireceğini belirtmişti. Fârâbî ise Tanrının hem kendini hem de kendinin dışındaki her şeyi bilmesinin onun özünde bir çokluk meydana getirmeyeceğini, Tanrının aynı anda düşünen, düşünülen ve düşünce olmasının sebebini maddenin kendi özüne nüfuz etmemiş olmasına bağlar.

Fârâbî felsefesinde Tanrının bilgisi ile ilgili olarak bir başka husus da, mertebe bakımından üstün olanın daha aşağıda olanı nasıl bilebileceğidir. Filozofa göre varlıklar hiyerarşisinde ontik olarak üstün olanın, daha aşağıda olanı bilmesi mümkün değildir.[36] Bu durumda Tanrının âlem hakkındaki bilgisi nasıl açıklanabilecektir?

Bu sorunun cevabı, filozofun yaratma kuramının sağladığı imkânla temellendirilmektedir. Fârâbî Tanrının bilgisinin bir kuvve fiil, özne -nesne ve sebep- sonuç ilişkisi olmadığını onun bilmesinin yaratması demek olduğunu söyler. Böylelikle, o, Tanrı'nın bilgisinin bir sonuç olmadığını düşünür.[37] Dolayısıyla Tanrı'nın bir şeyi bilmesi o şeyin var olabilmesi için temel sebep-

35 Fârâbî, *Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev., Mahmut Kaya ('*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*', içinde), İstanbul, trs. s. 124.
36 Fârâbî, *es-Siyasetül-Medeniyye*, çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, İstanbul,1980, s. 5.
37 Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000, s. 42.

tir. Âlemde olan her şeyin varlık kaynağı, kendinden taşıp geldikleri en son ilke yani Tanrı'dır. Tanrısal öz bütün var olanları kendinde barındırdığı için dolayısıyla, O özünü bilmekle bütün âlemde olanları bilmektedir.[38] Çünkü onların her biri varlığını ondan almıştır. Buna göre, bilme işlemi, ilkeden ilkeliye, sebepten sebepliye, zorunlu olandan mümkün olana doğru bir oluş gerçekleştirir ve Zorunlu Varlığın bilmesi onun yaratmasına eşdeğerdir.

Fârâbî Tanrının gelecekle ilgili herşeyi bilmesinin, insan iradesi, hürriyeti ve düşüncesi için doğuracağı teistik problemleri ise, "bizatihî vacib" olan ile "başka birşeyin sonucu olarak vacib olan" arasında bir ayırım yaparak çözmeye çalışır. Buna göre, gelecekle ilgili bir hüküm, ikinci tarif açısından vacib olabildiği hâlde birinci anlamda olamaz.[39]

Fârâbî, bilgileri *cüz'î* bilgi ve küllî bilgi olarak ikiye ayırır. Ona göre, Tanrının bilgisi *küllî* bilgidir, dolayısıyla bilgilerinin objelerinin değişmesi kendi bilgisinde herhangi bir değişime yol açmaz. Aynı zamanda onun bilgisi zamana ait kiplerde değil, sonsuz bir şekilde meydana gelir. Tanrı, olguların zamanla olan ilişkisi içinde ele alındığında, zamanın geçmiş, gelecek ve şimdi şeklindeki herhangi bir periyodundan bağımsız olarak, özünü bilmekle sahip olduğu zamansız ve değişmez bir bilgi niteliğine sahiptir. Bu durumda, Fârâbî'ye göre Tanrı küllileri bildiği gibi cüz'ileri de bilmektedir. Ona göre, bütün âlemi idare eden yüce Allah'tan bir hardal tanesinin bile gizli kalması mümkün olmaz. Âlemin cüz'ilerinden hiçbir şey O'nun inayetinin dışında kalamaz.[40] Aynı şekilde başka bir yerde, Zorunlu Varlığın bilgisinin, varlığına madde karışmamış olduğu için fizikî nesneler hakkında elde ettiğimiz bilgiler gibi olamayacağını, onun bilgisinin bu tür bilgilerden öteye ve onlardan üstün olacağını belirtmiştir.[41] Birlik çokluk problemi çerçevesinde bakacak olursak, bilme aktıyla bağlantılı olarak çokluğun ortaya çıktığı ilk alan ikinci akıl

38 *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, ss. 4-5.
39 Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İstanbul, 1992, ss. 163-164.
40 Fârâbî, *el-Cem beyne Reye'l-Hakimeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristotalis*, ('al-Samarat al-Mardiya fi ba'z er-Risâlat, al-Fârâbîya', içinde), Neşr. Dietrici, London, 1890, ss. 25-26.
41 Fârâbî, *Makaletü fi Agraz-i Mâba'de't-Tabia*, Haydarabad, 1349, s. 5.

seviyesi olacaktır. Çünkü O hem kendi zatını, hem de zorunlu varlığı akleder. İki şeyi birden akletmesinden dolayı da özünde çokluk oluşur.[42]

Plotinus'ta sudûru harekete geçiren temel güç "Bir"in sadece varolmak bakımından olması, yani onun sonsuz özelliği iken, Fârâbî'de sudûru harekete geçiren kaynak, Tanrının bilgisidir. Plotinus'a göre, nasıl akmayan bir ırmak, ışıksız bir güneş düşünülemezse, taşmayan "Bir"de düşünülemez. Fârâbî'de ise Tanrının bilmesi, yaratması demek olacağından, ontolojik bir akışın temel sebebi sonsuz ve bilfiil bilgidir.

Plotinus'un "Bir"i her şeyin üzerinde, her türlü nitelendirmenin ötesinde yer alırken, Fârâbî'nin zorunlu varlığı irade, ilim, kudret gibi sıfatlara da sahip bir Tanrıdır.[43]

Burada amacımız Fârâbî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerinin teizm açısından doğurduğu problemleri tartışmak olmadığı için bu konuları ayrıntılı tahlil edemiyoruz. Fakat, Fârâbî'nin ilâhi bilginin ezeliliği ile bağlantılı olarak kaza ve kader, insan hürriyeti gibi konuları, kelamcılar gibi ahlâkî alanda tartışmaktan ziyade ontolojik bir çerçevede ele aldığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

Adamson, Peter, "Forms of Knowledge on the Arabic Plotinus", *Medieval Philosophy and the Classical Tradition*, London, 2002.

Adwerd, Smith, "*Eternity and Time*", *Plotinus*, Cambridge Companion, (ed.) Gerson P. Llyod, London, 1995.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996.

Armstrong, A. Hilary, *Plotinus Selections*, George Allen ve Unwin Ltd, London, 1953.

Armstrong, A. Hilary, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reeprints, London, 1989.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İstanbul, 1992.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000.

42 Fârâbî, *Dâvâ-i Kalbiye*, Haydarabad, 1349, s. 9.

43 Yıldırım, Mustafa, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", *Felsefe Dünyası*, S. 11, Ankara, 1994, ss. 50-51.

Corrigan, Kevin, "*Essence and Existence in the Enneads*", *Plotinus*, Cambridge Companion, (ed.) P. Llyod Gerson, London, 1995.

en-Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999.

Fârâbî, *Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev., Mahmut Kaya ('İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri', içinde), İstanbul, trs.

Dâvâ-i Kalbiye, Haydarabad,1349.

el-Cem beyne Reye'l-Hakimeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristotalis, ('al-Samarat al-Mardiya fi ba'z er-Risâlat, al-Fârâbîya', içinde), Neşr. Dietrici, London, 1890.

es-Siyasetül-Medenîyye, çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, İstanbul,1980.

İdeal Devlet, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1997.

Makaletü fi Agraz-i Mâba'de't-Tabia, Haydarabad, 1349.

Henry, Paul, S. J., "*The Place of Plotinus in The History of Thouth*", *The Enneads*, Abridged: John Dillon, Penguin Books, New York, 1991.

İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, 1964.

Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Ankara, 1992.

Küyel, Mübahat Türker, *Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Risâle*, Ankara, 1990.

Leroux, George, "Human Freedom in the Thought of Plotinus", *Plotinus*, Cambridge Companion, London, 1995.

Plotinus, *Enneads*, çev. Stephen MacKenna, Faber and Faber Ltd. byb. 1966.

Enneads, çev. Stephen MacKenna, Abridged: John Dillon, New York, 1991.

Kitabu Usulucya Aristoteles, Neşr. F. Dietrici, Islamic Philosophy, Vol. 102, (ed.) Fuad Sezgin, Frankfurt, 1999.

Enneadlar (Seçme Metinler), çev. Zeki Özcan, Bursa, 1996.

Porfirus, "On The Life of Plotinus and His Works", *Plotinus Enneads*, çev. Stephan Mac Kenna, Abridged: John Dillon, New York, 1991.

Rençber, Mehmet Sait, "Tanrı Terimi Üzerine", *Felsefe Dünyası*, S. 31, Ankara, 2000.

Rosenthal, Franz, *Greek Philosophy in the Arab World*, trs.

Ross, David, *Aristoteles (Metafizik)*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2002.

Russanich, John, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus, A Commentary on Selected Texts*, New York, 1988.

Toicha, N. Joseph, *Tolma and the Descent of Being an Exposition and Analysis*, American Unv., Studies Roterlag, trs.

Whittaker, Thomas, *The Neoplatonists*, Thomas Press, England, 1993.

Yıldırım, Mustafa, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", *Felsefe Dünyası*, S. 11, Ankara, 1994.