

Platon Felsefesinde

Estetik Kaygu ve Hakikat veya Şiir ve Felsefe

Durmuş Hocaoğlu

Köprü., ISSN 1300-7785., Sayı: 71., Yaz 2000 (Temmuz-Ađustos-Eylül)., İstanbul., s.59-93

D. Hocaoğlu, *Köprü* Makale No: 07

Bibliyografya Notisi:

Hocaoğlu, Durmuş., “Platon Felsefesinde Estetik Kaygu ve Hakikat veya Şiir ve Felsefe”.
Köprü., ISSN: 1300-7785., Sayı: 71., Yaz 2000 (Temmuz-Ađustos-Eylül)., İstanbul., s.59-93
(35 sayfa)., *Köprü* Dosya Başlığı: “Güzellik Felsefesi: Estetik”

İstatistikî Bilgiler (Dipnotlar dâhil:

Sayfa: 35; Kelime: 17.530; Krk. Boşluksuz: 112.880; Boşluklu: 130.525

KÖPRÜ
ÜÇ AYLIK FİKRİ DERGİSİ

Matbû metni tarayarak dönüştüren ve düzenleyen: Timur Kumbar

Redaksiyon: Durmuş Hocaoğlu

Platon Felsefesinde Estetik Kaygu ve Hakikat veya Şiir ve Felsefe

Durmuş Hocaoğlu

Mukaddime:

Şiir, Şâir, Estetik; Anti-Poetrim ve Anti-Estetizm hakkında genel bir mülâhaza

Platon'un Felsefe (Philosophy) ile Şiir San'atı (Poetry) arasına barışmaz ve uzlaşmaz bir zıtlık koyması, onun genel felsefesinin tabîî bir netîcesidir.

Bir mukaddime olmak üzere, konunun özünün, çok kısaca, Platon felsefesinin temel nitelikleriyle kopmaz bir bağlantı içerisinde bulunduğunu belirteyim.

1: Kesin Doğru, Mutlak Hakikat: Platon felsefesinin asıl amacı, "kesin doğru"ya, "mutlak hakikat"e ulaşmaktır.

2: Akıl, Kanun, Düzen: Platon Felsefesi, temel olarak şu üç husûsa istinad etmektedir: **Logos, Nomos, Taxis (Akıl, Kanun, Düzen)**. Bu ise, **Akıl** ile kavranabilen (Rasyonel), belirli bir **Düzen ve Ölçü** demektir. Ölçülülüğün sembolü ise Geometri'dir.

2: Bütünsellik: Varlık bir 'bütün' ve 'düzen'dir; buna Yer-Yüzü ve Toplumsal Varlık da dâhildir.

3: Rasyonel Devlet: Siyâset de bu rasyonel, ölçülü ve düzenli bütünselliğin bir parçasıdır. Devlet, genel-geçerli olan Logos-Nomos-Taxis'in, İnsan Dünyası'ndaki bir yansımasıdır; daha doğrusu, öyle olmalıdır.

4: İyi İdeası: Sosyal Düzen'in şartı "İyi İdeası"dır; Logos-Nomos-Taxis'in, İnsan Dünyası'ndaki bir yansımasının tahakkuku, ancak bu şekilde sağlanabilir. İyi İdeası'nın geçerli, hüküm-fermâ olmadığı bir cemiyet, Varlık'a karşı bir aykırılık içerisinde, kusurludur, yozlaşmıştır.

5: İdeal Devlet: Bu şartlar muvâcehesinde, açıkça anlaşılabilir ki, Platon'un amacı "en iyi devlet" değil; "mutlak iyi devlet" ya da "kusursuz devlet", yani, "İdeal Devlet"tir. İdeal Devlet, Deneysel ve Tarihsel Devlet'in ötesindedir; yâni, dünyada mevcut bir örneği bulunan bir devlet modeli değildir; henüz hiçbir yerde kurulmamıştır.

Ontoloji'nin aksine "varlık" ve "yokluk" düal kategorisiyle değil "güzel" ve "çirkin" düal kategorileriyle çalışır. Şu halde Ontoloji'nin aksine, Aksiyoloji'nin bir alt şubesi olan Estetik, bu düal kategoriler ile bir dünya kurar.

6: Monoteizm: Tanrı "Bir"dir; Grek Dini ve Mitoloji, tümünden yanlıştır.

İmdi; buna göre: Platon Varlık'ı bir bütün olarak algılamaktadır ve Bütün Varlık da Akıl (Logos) ile anlaşılabilen, ve Kaanon (Nomos) ile belirlenmiş bir Düzen (Taxis) demektir.

Bu hâle göre, O, tam ve katıksız bir hakikat araştırmasıdır; yâni **Varlık** hakkında kesin ve mutlak bir bilgi peşindedir. Bu ise Ontoloji'dir. Ontoloji, Varlık Felsefesi'dir; yâni, sâdece Varlık'ı inceler; bunu yaparken "varlık" ve "yokluk" kategorileri ile çalışır; yâni O'na kendi indî mülâhazalarını ve "değer" hükümlerini katmaz; O'na bir "değer" atfetmez. Halbuki Estetik bir "Değer(ler) Felsefesi"dir; ele aldığı nesneye bir "değer" (Axios) atfeder; Ontoloji'nin aksine "varlık" ve "yokluk" düal kategorisiyle değil "güzel" ve "çirkin" düal kategorileriyle çalışır. Şu halde Ontoloji'nin aksine, Aksiyoloji'nin bir alt şubesi olan Estetik, bu düal kategoriler ile bir dünya kurar. Bu dünya, Süje'nin dışında, ondan bağımsız, kendinde varolan bir varlık alanı değil, Süje tarafından inşâ olunan bir varlık alanıdır. İşte problem buradadır: Bu dünyanın inşâında, **Varlık ve Gerçeklik ile olan münâsebet problemi!**

Hal böyle olunca, Platon'un karşısına çıkan problem şu olmaktadır: En genel halde San'at ve özel halde de Şiir tarafından kurgulanmış olan dünyada "**Varlık ve Gerçeklik ile olan münâsebet problemi**" ne gibi bir hal tarzına kavuşturulmaktadır? Platon'un bu suâle verdiği cevap çok katı ve çok kesindir: San'at Gerçeklik'i aksettirmez; San'at ve Hakikat farklı dünyalardır. San'at, hassaten Şiir, Gerçeklik'i, Mutlak Hakikat'i aksettirmedeği gibi, daha da fazla birşey yapar: Gerçeklik'i, Mutlak Hakikat'i tahrîf eder. Bu tahrîfâtı da bilhassa iki alanda yapar: Din ve Siyâset. Şiir, Din alanında Monoteizm'i tahrîf ederek Politeizm'e, Paganizm'e, Mitoloji'ye,

Şirk'e yol açar. Siyâset'e gelince: Siyâset, Mutlak Hakikat'in ve İyi İdeali'nin İnsan Dünyası'ndaki yansıması olduğuna nazaran, Mutlak Hakikat'in ve İyi İdeali'nin Genel Varlık Küresi'ndeki şekli olan Monoteizm'i tahrîf ve tahrîp eden bir şeyin, Siyâset'te de aynı tahrîfâtı ve tahrîbatı mukadder olacaktır. Nitekim, Antropomorf Tanrılar Panteonu'na methiye dizen Şuerâ, aynı zamanda zorbalara ve tiranlara da methiye düzmekten, zulmü övmekten berî olmamaktadırlar.

Beri yandan Platon, tam ve kâmil mânâsıyla kusursuz bir devlet talebindedir; böylesine bir ideal ancak tam ve kâmil mânâsıyla kusursuz bir ideal, Mahz Hakikat üzerine binâ edilebilir; halbuki Şiir ve Şuerâ buna muhâlif hareket etmektedir; o halde, O'nun tasarlamış olduğu İdeal Devlet'te Şiir'e de yer olamaz Şuerâ'ya da.

Platon'un devleti, daha önce herhangi bir cemiyet tarafından tahakkuk ettirilmiş bir devlet, bir Tarihî Devlet olmadığı gibi, tam anlamıyla tahakkuk ettirilmesi mümkün olan bir Yer-Yüzü Devleti (Civitas Terrana) değil, bir Tanrısal Devlet'tir (Civitas Divina). Böylesi bir devlet ise, ancak Tanrısal Hakikatler'e vâkıf olan Hikmet Âşıkları'nın, yâni Filozoflar tarafından yönetilmelidir; Filozoflar devlet idaresinde rol (baş-rol) almalıdır, hattâ buna zorlanmalıdır.

Vâkıa Şiir'e karşı bu gibi ithamlar yeni değildir; eski zamanlardan beri olduğu gibi daha sonraları da, Şiir San'atı (Poetry), zaman-zaman, hattâ sık-sık, estetik kaygular ile hareket ederken, "estetik kaygu" nâmına, saf ve virtüöz fikri ve inancı, dinlerin ve felsefelerin konu edindiği "mahz hakikat"i tahrîp etmekle; hoş kişi olmak için zâlimlere, despotlara yaltaklanmakla, ikiyüzlü ve mutabasbıs olmakla itham edilmiştir.

Platon'un bu mevzûdaki özel yeri, bu ithâmı en ağır bir biçimde ve en üst düzeyde teknik felsefî bir dil ile yapmış olmasındadır: Platon, Estetik'in ama özel-

likle Şiir San'atı'nın, bu şekildeki kaygularla hareket etmekten dolayı, Mahz Hakikat'i tahrip ettiğini iddia etmekte ve Şiir'e ve Şâirler'e karşı cephe almaktadır.

Hâsılı, özetleyecek olursak, Platon'un Şiir San'atı ve Şairler hakkındaki ağır hükmü, birbiriyle kesin ve sıkı bir râbitası bulunan şu sebeplerden ileri gelmektedir:

1: Şiir, *hakikat araştırması* kaygusu ile değil *güzellik* kaygusu ile hareket etmektedir; bunun için de insanların üstün yanı olan Akıl'a değil de bayağı ve gevşek yanı olan Duygular'a hitap etmektedir.

2: Şiir, saf ve temiz bir Tanrı inancını zedelemekte; putperestliği savunmaya, yerleştirmeye, meşrûlaştırmaya çalışmaktadır. Hem de bunu yaparken Paganizm'in ve Şirk'in en mülevves şekline mürâcaat ederek, Teolojik Antropomorfizm ve Antropopatizm yapmaktadır; Yunan Mitojisi bütünüyle bu şekilde kirletilmiş ve müptezelleştirilmiş bir "Bir Tanrı" îtikaadından ibârettir.

2: Şiir, ayrıca, en kötü devlet şekillerini göze güzel göstermeye, tiranlığı, despotizmi müdâafa ve ibrâ etmeye çalışmaktadır.

Bu sebepler yüzünden, Şiir'e ve Şâirler'e İdeal Site'de yer olamaz.

Şiir San'atı ve şâirler hakkında tarih boyunca birbiriyle zaman-zaman taban-tabana zıt olan fikirler ileri sürülmüştür. Bu iddiaların lehte olan versiyonu, Croce gibi "Şiir'i insanlığın ana dili"¹ kabul eden görüşlerden, Şiir'in ilham kaynağının Vahy'in kaynağına çok yakın olduğunu ileri süren görüşlere kadar uzanmaktadır. Aleyhte olan görüşler ise, genellikle, birisi dinî ve diğeri de felsefî-keâmî olmak üzere iki başlık altına toplanabilir. Dinî görüş açısından anti-poetizmin, iki ana kaynaktan beslenmekte olduğunu söyleyebiliriz: 1: Şiir'in ilham kaynağının Vahy'e yakın veya

aynı olduğu şeklindeki iddiaya karşı bir tepki olarak ortaya çıkan anti-poetizm; 2: Şiir'in, estetik kaygular ile genelde Hakikat'i, özelde ise Dinî Hakikat'i zedelediği iddiasıyla ortaya çıkan anti-poetizm.

Platon felsefesinde bu gerekçelerin her ikisi birlikte ve birbiriyle sıkı bir irtibat içerisinde olmak üzere, bulunmaktadır.

İslâm dininin, bu noktada Şiir'e ve Şuerâ'ya karşı özel bir karşı-tavır olduğu açıktır. Nitekim, Efendimiz'e müşrikler tarafından isnâd edilmek istenen şâirlik iddiâsı, onun da ilhâmını "göklerden" alan bir tür şâir olduğu şeklindeki bir fikre istinâd etmekteydi. Nitekim, Şiir'in menşe'i ve me'hazı hakkında bu kanâate sâhip olan müşrikler, Saffât'ın 36 numaralı âyetindeki ilâhî tebliğ ile belirtildiğine göre, Âlemlere Rahmet olarak gönderilen en yüce nebîyi, "mecnûn şâir" olarak nitelendirmekte idiler.² Efendimiz'e yapılan bu aşağılık itham, yine Kurân-ı Mübîn tarafından, Yâsîn'de ele alınmış ve, *O'na şiir öğretilmediği, O'nun bir şâir değil bir resûl, tebliğ ettiklerinin şiir değil Allah Kelâmı olduğu* belirtilmiştir.³ Fakat Şiir ve Şuerâ konusunda en radikal âyetler, hiç kuşkusuz bu adı taşıyan Şuerâ Sûresi'ndedir. Bu sûrenin 221 ve 222 numaralı âyetlerinde Şâirlerin, üzerlerine Şeytanlar'ın indiği, düzenbazlar, hilekârlar olduğu belirtilmiş ve müteâkip dört âyette ise (223-226), Şeytan'la işbirliği yapan, Şeytan'a kulak veren, yalan söyleyen düzenbazlar olan Şâirler'in her yöne meylettikleri ve boş şeylerle uğraştıkları ve şiirlerinde, yapmayacakları şeyleri söyledikleri vurgulanarak belirtilmiştir. Ancak, son âyet (227), Kurân-ı Mübîn'in Şiir'e ve Şuerâ'ya bir bütün olarak bakışını vermektedir:

"Ancak, imân edip sâlih amel işleyenler, Allah'ı çokça zikredenler, kendilerine zulmedildikten sonra (Peygamber'i hicvedenleri reddedenler kastedilmektedir—D.H.) öğlerini alanlar hâriçtir. o zulmedenler (Peygamber'i hicvedenler—D.H.) hangi

1. Croce. Duygu'ya dayanan Şiir ile Zihin'e (Akıl'a) dayanan Nesir arasında yapmış olduğu mukayesede. "*Şiir, duygunun dilidir, nesir ise zihnin dilidir*" demekte ve fakat hemen bu cümlelerin akabinde şunu eklemeyi ihma etmemektedir: "*... fakat, zihin, somut anlamında ve real olarak ele alınınca, aynı zamanda duygu olduğundan, bir bakıma her nesir şiirdir de.*" Böylece, Şiir'in Nesir'e nazaran hissi olduyğunu kabul etmesine rağmen, Croce, bir paragraf sonra da şu hükme varmaktadır:

"Nesirsizşiir olur, fakat şiirsiz nesir olmaz.../ Şiir, insan türünün ana dilidir; en ilksel insanlar, özleri gereğince, yüce birer şairdiler." [Benedetto Croce., Estetik., s.136. pr: 2-3: v.b.a]

2. Saffât [XXXVII: 36]: "We yeqûlûne einnâ letârikû âlihetinâ li-şâiriñ mecnûn(iñ)": "Ve onlar (müşrikler), 'bir mecnûn şâir için ilâhlarımızı terkeder miyiz?' diyorlardı."

3. Yâsîn [XXXVI: 68-69]: "We mâ-âllem-nâhu ş-şi're we mâ-yenbağîleh(u). İn-huwa illâ zikruñ we kur'anuñ mubîn(uñ)"/ "Liyunzire men-kâne hayyeñ we-yahıqqe'l-

İslâm, bizzat ne Şiir'e ve ne de Şâir'e cephe almıştır; bizzat Mûsikî'ye ve Mûsikîşinâs'a cephe almadığı gibi. Esâsen bir "güzellikler dini" olan islâm'ın anti-estetik bir tavır koyması zâten muhaldir.

dönüş yerine döneceklerini görecektir."

Yâni: İslâm, bizzat ne Şiir'e ve ne de Şâir'e cephe almıştır; bizzat Mûsikî'ye ve Mûsikîşinâs'a cephe almadığı gibi. Esâsen bir "güzellikler dini" olan islâm'ın anti-estetik bir tavır koyması zâten muhaldir. Şiir, zâtı itibâriyle formel kabul edilmiştir; yâni Şiir, bir san'at türü olarak ne iyidir ve ne de kötü; sâdece bir "makbul, memdûh, mendub şiir" vardır, bir de "makbuh şiir". Şiir, boş bir çerçeve, boş bir kap, boş bir zarf gibidir: İyi veya kötü olması, içine konan şeye, mazrûfuna, yâni ifâdesine bağlıdır. Nitekim, bütün İslâm medeniyet tarihi bunun sayısız örnekleriyle dolu olduğu gibi, bizzat Resûl-ü Ekrem'in hayâtı dahi buna dâir en mühim bir misal teşkil etmektedir. İslâm'ın şanlı peygamberi—salât ve selâm O'nun üzerine olsun—Kâab bin Züheyr'in mübârek zâtı hakkında te'lif etmiş olduğu ve daha sonraları "Kasîde-i Bürde" nâmıyla mârûf olan meşhur olan kasîdeyi çok beğenmiş ve yüce takdîrlerinin bir ifâdesi olmak üzere de sırtından çıkardığı bürdesini (yün hırka) şâire hediye etmiştir (İstanbul'da Topkapı Sarayı'nın Emânât-ı Mukaddese Dâiresi'nde mahfuz bulunan Hırka-i Şerîf budur). Ayrıca Peygamber-i Ekber'in, şâir Hassen'i çok sevdiği de mâlûmdur. Bu sebeple, Peygamber Efendimiz'e âit olduğu iddia edilen "*Küllü şuerâtu'l-kezzâb*" (*Bütün şâirler yalancıdır*) hükmü, teknik bakımdan sıhhat derecesi bir yana, çok genel bir hüküm içerdiği için ihtiyatla karşılanmalı ve bu hükmün, yukarıda zikredilen Şuerâ Sûresi kontekstinde anlaşılması gerektiğine; ne doğrudan genelde bir san'at karşıtlığı ve ne de özelde bir şiir ve şâir karşıtlığı olduğuna dikkat edilmelidir; karşı olunan şey, Şiir'in kaynak iddiası ile "metodu" ve muhtevâsıdır. Nitekim, Hz. Peygamber'i yukarıda beyân olunan hadîsinin tamâmının, "*Küllü şuerâtu'l-kezzâb; illâ Hassen*" (*Bütün şâirler yalancıdır; Hasan'dan gayri*) oluşuna dikkat edilecek olursa, bu husus açıkça görülecektir.

Teolojik Antropomorfizm ve Paganizm Karşıtlığı ve Anti-Poetizm

Genel Bir Giriş

Eski Yunan'da Felsefe'nin ortaya çıkış sebeplerinden birisi de, belirli bir gelişme çizgisine ulaşmış bulunan Grek İntelijansiyası'nın Yunan dinine ve Mitoloji'ye karşı tavır almasıdır. Nitekim ilk sistematik felsefe okulu olarak kabul edilen Milet Okulu'nda bu tavır çok açıkça gözlemlenmektedir. Onlar, pagan Yunan dininde ve Mitoloji'deki "Teolojik Antropomorfizm"e karşı çıkmışlar; ilâhların keyfî davranışlarıyla açıklanması mümkün olmayan düzenli fiziksel olaylardan ilham alarak, Âlem'i, değişmeyen esaslarla, rasyonel olarak izah etmeye teşebbüs etmişlerdir. Filhakîka bu din, bir yandan ipe-sapa gelmez, dişili-erkekli tanrılardan müteşekkîl bir Panteon vücûda getirmişti. Âlem, içki içen, sarhoş olan, zinâ ve fuhûş irtikâb eden, birbirlerinin karısını kızını kaçıran, küfreden, aldatan, aldanan, dolandırıcılık yapan, hırsızlık eden, insanlara karşı düşmanlık ve kin besleyen, acıkan, susayan, uyuyan, unutan bu garip tanrılar panteonunun keyfî tasarrufu tahtında telâkkî edilmekteydi; yağmurlar Hera'nın gözyaşlarıdır, deniz fırtınaları Poseidon'un öfkesi, yıldırım Apollon'un gazabı.. ilh. Böyle bir akıl-dışı keyfî varlık küresinin hiçbir şeyinin düzenli olması mümkün olamazdı; zira, yarın sabah kalktığımızda hangi sarhoş ilâhın ne yapacağı bilinemezdi. Halbuki beri yandan, Akl-ı Selîm ve Hiss-i Emîn, bu âlemde bir düzenlilik olduğunu çok net bir şekilde göstermekteydi: Semâvî cisimlerin hareketlerinin intizâmı, mevsimlerin birbirini muntazaman tâkip edişi, suların hep dağlardan denizlere doğru akışı, her bırakılan taşın mutlaka yere düşmesi, her doğanın mutlaka ölmesi gibi. O halde, Mitoloji yanlış olmalıydı: Âlem, şâyet iddia edildiği üzere Olimps'ta mukîm ilâhlar koalisyonu tarafından idâre ediliyorsa bu düzen olamazdı, bu düzen doğru ise, böyle Panteon olamazdı. İşte, Felsefe'nin seçtiği yol,

qawlû âle'l-kâfirîn(e)": "Biz O'na şiir öğretmedik; (esâsen) O'na yakışmaz da. O kitap sâdece bir öğüttür ve açıklayan (açık) bir Kur'ân'dır."/ "Aklı olanı korkutmak ve kâfirlere de azabı gerçekleştirmek için."

genellikle bu ikincisi olmuştur ki buna “Eser’den Müessir’e gidiş” denebilir.

Grek Mitolojisi’ne karşı felsefenin cephe alışı, elbette tam ve kâmil mânâsıyla bir vahdâniyet mücâdelesi olarak tefsir edilemez; fakat, bilindiği kadarıyla—çok eski ve köklü bir yazılı medeniyet olmasına rağmen—hiç bir peygamber isminin bilinmediği, Vahy’in kelime olarak dahi mevcut olmadığı Yunan ilinde, böyle birşey beklenemezdi. O sebeple bu cephe alış, esas olarak, Akıl’a dayalı bir fikir hareketi hüviyetinde olmuştur.

Aynı zamanda bir anti-mitolojik fikir hareketi olarak da yorumlanabilecek olan Grek Felsefesi’nin Mitoloji ile olan mücâdelesinin ana hatlarıyla iki koldan gelişmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birisi, Âlem’i sâdece Madde’ye indirgeyen ve Madde’den başka hiçbir gerçeklik kabul etmeyen materyalist düşünce ve diğeri de muhtelif şekillerde a-materyalist veya anti-materyalist karakterler taşıyan düşünceler.

Burada, konumuzla ilgili olarak, sâdece kısa bir açıklama yapmakla yetineceğiz.

Eski Çağ Grek filozoflarından olan Xénophanes (M.Ö. 570-475), bu konudaki eski örneklerindedir. Yunanî mitolojinin radikal bir hasmı olan filozof, aynı zamanda ilkel bir “monoteizm” inancına da sâhiptir. Antik Yunan dinî itikatlarınca ‘insan şekilli’ (antropomorfik) olarak tasavvur edilen ve her türlü beşerî zaaf ve ahlaksızlıkla donatılan (antropopatik), yâni, doğan, acıkan, uyuyan, hırsızlık yapan, zina eden ilâhlar inancına karşı çıkmış, “İlâhlar” fikrini kabul etmekle beraber, onları gayri beşerî olarak tasavvur etmiş ve bütün ilâhlar ve insanlar üstünde hüküm-fermâ olan ve Kâinat’ın yegâne idarecisi olan bir “Bir Tanrı” fikrini savunmuştur. Aristo, Xénophanes’in Tanrı’nin birliğini, limnî (apriorik) olarak, sûrî (formel) mantık ile, “İlk İlkeler”den⁴ yola çıkarak elde ettiğini

anlatmaktadır. Ona göre, “Eğer Allah en kudretli olan ise tek olması lâzım gelir. Zira, iki veya daha ziyade olsa idi en kudretli olamazdı. Çünkü her dilediğini yapamazdı”⁵. Buradan, Xénophanes’in Tanrı hakkındaki fikirlerinin mâhiyeti anlaşılabilir. Buradan, Xénophanes’in Tanrı hakkındaki fikirlerinin mâhiyeti anlaşılabilir.

1: Tanrı İdesi, en kudretli, diğer deyimle, kudretinde sınır olmayan, Kaadir-i Mutlak (Omnipotent) bir varlık fikri demektir; Tanrı İdesi, bundan başka türlü anlamlandırılmaz.

2: Xénophanes bu epistemolojik tahlilden ontolojik tahlile, yâni, “bir ide olarak Tanrı”dan “bir varlık olarak Tanrı”ya geçmekte ve Tanrı’nın ontolojik olarak *taaddüd kabul etmez* olması, yâni, rakipsiz ve şerîksiz olması, en açık ifâdesiyle “bir adet” olmasının zarûretine vâsil olmaktadır. Tanrı, mutlaka ve behemehâl “bir adet” olmalıdır; zira, “en” edatı “tekildir”; “müteaddid en” muhaldir.

Ancak, herşeye rağmen, ondaki bu “tevhîd” inancının, henüz kâmil bir veçhete bürünmüş, çağının bütün geleneklerinden ve toplumunun yaygın îtikadlarından tam olarak sıyrılabilmiş olmadığına dikkat etmek lâzımdır. Ona göre bu “Bir Tanrı”, şekil ve düşünce itibariyle fânîlere benzemez; bütün varlığın, zamanın ve mekânın fevkinde, hiç değişmeden ezelî ve ebedî olarak kaaimdir. Fizikî şekli ise ‘küre’dir; semavî dinlerin ulûhiyet telâkkîsiyle hem benzerliği hem de farkı buradadır. Benzerliği onun da Allah’ı tevhîd etmesi; farkı ise tescim etmekle beraber beşerî tescim’e yani “antropo-morfizm”e değil “geometrik morfizm”e meyletmesidir. O, antropomorfizmin beşerî bir zihin zaâfı olduğu kanaatindedir. Zira, insanlar ilâhları kendileri insan oldukları için insan—şekilli farzediyorlar; halbuki hayvanların da akılları olsaydı onlar da ilâhları hayvan—şekilli farzedeceklerdi; atların tanrıları at-şekilli, öküzlerin tanrıları da öküz-şekilli olacaktı.” Bunu bir manzum eserinde şöyle hikâye etmektedir:⁷

4. “İlk İlkeler”, ya da “İlk Felsefe” (Grekçe: Prote Philosophia, Latince: Prima Philosophia; Arapça: Felsefe-i Ulâ; ilk defa Aristoteles tarafından, Deney’c (Emperia) bulaşmamış olan Saf Akıl’ın bulunduğu genel geçerli hâkikatler anlamında kullanılan bir felsefe terimidir. Onun, asıl adı “Prote Philosophia” olan ve fakat daha sonraları “Metafizik” olarak adlandırılan meşhur eserinde tanımladığı bu disiplin, bu eserin IV. Kitabının I. bölümünde “varlık olmak bakımından varlığı inceleyen bilim” olarak tanımlanır. [Bkz: Aristo, Metafizik., I. Kitap., 996.b10 (Ahmet Arslan çevirisi., s.162)]
5. P. Janet., G. Séailles., *Metâlib ve Mezâhib.*, s.234, pr: 3
6. A. Weber, *Felsefe Tarihi.*, s.14, pr: 5
7. Xénophanes., “Doğa ve Alay Şiirleri” adlı eserinden [W. Kranz., *Antik Felsefe.*, s.40-41]

Batı düşüncesi, zihniyet arka-planında yatmakta olan ve derin ve kalın bir tabaka teşkil eden politeist-antromorfist din anlayışını asla tam olarak terkedememiştir. Nitekim, daha sonra aynı kültür, İsevî Mesaj'daki Saf Vahdâniyet'in içerisine hulûl ederek onu kirletmiş ve dejenere etmiştir.

*"Tek bir Tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en ulu,
Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmece.
...
Hepsini Tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos
Ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar yanında:
Çalma, zina etme ve birbirini kandırma.
Fakat ölümlüler doğduğunu sanıyorlar Tanrıların,
Ve kendileri gibi giyimleri, sesleri ve şekilleri olduğunu
Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı
Herbiri kendinin şekli nasıl ise ona göre.
Habeşler kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara,
Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta"*

Dikkat edilecek olursa Xénophanes burada, antroporfizm ve antropopatizm'in insan müdrikesinin bir kusuru olduğunu, soyut düşünceye ulaşamayanların Tanrı'yı somut'a ve en kolay şekli olan insan'a irca ettiklerini belirtmekte ve örnek olarak da Habeşlilerin, tanrılarını kendileri gibi 'zencimsi' sanmakta olduklarını vermekte ve insanların da, kendileri at sûretinde olsalardı, tanrılarını 'atımsı' tasvir edeceklerini söylemektedir.

O halde; O'nun şekli, insan müdrikesinin kusurlarından arınmış bir şekil olmalı ki, bu şekil, en ideal, kusursuz şekil olan 'küre'dir. Matematik'in mantığını 'kozmos-üstü'ne taşımakla, öyle anlaşılmaktadır ki, Xénophanes, Matematik'e (burada o, özel olarak Geometri'yi ele almaktadır) süper-natürel bir kapsayıcılık izafe etmektedir. Rubûbiyet (Divinity) sahasını da kuşatması

hasebiyle, buna, "Teolojik Matematizm" adını verebiliriz.

Xénophanes, bir yandan "vahdaniyet" (monoteizm; tek-tanrıcılık) ve diğer yandan da "vahdet" (birlik; monizm) inancına sahiptir. Vahdaniyet'e göre, sadece "bir adet tanrı" vardır, Vahdet'e göre ise, Varlık, yani, Âlem, tekil'dir, bir bütündür. O, bu ikisini birleştirmek sûretiyle, "pantheism"e ulaşmıştır. Buna göre, Tanrı ve Âlem bir ve aynı şeydir. Bu, "Allah'tan başka var-olan yoktur" demektir ki bu fikir, yani Panteizm, bâzı İslâmî Tasavvuf fırkalarının "Lâ mewcûde ill'Allah" ilkesinin ilk şeklidir.

İmdi, Tanrı 'bir'dir, hiç değişmez, aynı kalır, hareket etmez; kımıldamadan herşeyi bilir, herşeyi kuşatır; o hep göz, hep düşüncedir. Şu halde Kâinat bir "vahdet" içindedir. Yalnız, bu "bir Tanrı" ile "ilâhların" nasıl uyuşturulduğu müphem; o, ilâhların ne doğduğuna ne de öldüğüne inanıyor.⁸ Bu da Antik Yunan Paganizmi'nin bir etkisi olarak kabul edilmelidir. Bunun diğer bir açıklaması da, bütün kadîm ve iptidâî dinlerde olduğu gibi, yüceliklere teknik mânâda olmasa dahi bir nevi' ulûhiyet isnâd etme ve aynı "tanrı" kavramı ile birden ziyâde şeyi ifâde etme yetersizliği olabilir. Xénophanes'de, politeizmin tesirinde kalmakla beraber "Bir Tanrı" îtikaadına doğru görülen yönelme, Grek düşüncesinde "monoteizm" (vahdaniyet) inancına doğru kuvvetli bir eğilim olarak ortaya çıkmış, bu eğilim daha sonra Sokrates ve Platon çizgisini takip ederek Antik Çağ'ın nihayetine kadar devam etmiştir. Ne ki, Batı düşüncesi, zihniyet arka-planında yatmakta olan ve derin ve kalın bir tabaka teşkil eden politeist-antromorfist din anlayışını asla tam olarak terkedememiştir. Nitekim, daha sonra aynı kültür, İsevî Mesaj'daki Saf Vahdâniyet'in içerisine hulûl ederek onu kirletmiş ve dejenere etmiştir.

Fakat, bütün bunların içerisinde en başta gelenleri ise hiç kuşkusuz, İdealist

8. W. Kranz., Antik Felsefe., s.42

Felsefe'nin hakîkî bânii ve bütün çağların en büyük filozoflarından olan Platon ve Aristoteles, ama özellikle Platon olmuştur.

Gerçekten de, aşağıda biraz daha mufasalan etüd edileceği üzere, Platon'da hayli sıhhatli bir Monoteizm (Vahdaniyet) inancının veya bu yolda çok kuvvetli bir temâyülün bulunduğu görülecektir. Fakat, Platon'un eserlerinde sık-sık tekrarlanan ve saygıyla anılan pagan Yunan tanrıları ve büyük ve yüce, azamet sâhibi varlıklara verilen "tanrı" ünvanları okuyucu için şaşırtıcı olabilir ve alel-umûm vâkî olduğu veçhiyle olmaktadır da. Bu konuyu ileriye bırakarak, şimdilik sâdece şu kadarını ifâde etmekle kifâyet edelim. Platon'un diyaloglarında büyük ve yüce şeylere "tanrı" tesmiye olunması aslında şaşırtıcı bir davranış olmadığı gibi tek başına bir şirk veya paganizm emâresi olarak kabul edilmesi de çok yanıltıcı olur. Zira, insanlığın gelişme trendinin alt basamaklarında, müteal bir varlık olan ve en yetkin ifâdesine İslâm'da ulaşan Tanrı kavramının, çıplak bir kelime olarak bu mücerred mânâsına tam olarak kavuşmamış olduğu görülmektedir. Nitekim, antik dönemlerde ve Bîset-i Nebî'den önceki çağlarda, bu kelimenin hem bir yandan hem fizikî yücelik, ihtişam, güç taşıyan nesnelere ve/ya kişileri ifâde

eden bir terim ve hem de bugün bizim kullandığımız teknik mânâsında bir terim olarak kullanıldığı bilinmektedir.

Meselâ, Türklerde, Çağatay lehçesinde **Tengri**, Teleüt lehçesinde **Tenere**, *Altay* şivesinde **Teneri**, *Kazan şivesi*'nde **Tengri** ve **Teri**, *Türkiye Türkçesi*'nde ise **Tanrı** olarak geçen kelime, İslâm öncesi dönemde Türkler arasında bâzan kelimenin bugünkü teknik mânâsında—yâni "ilâh" mânâsında—ve ekseriyetle de "Bir Allah" mânâsında kullanılır; "*en büyük gök-sel ruh, Gök'ün en üst katında ikamet eden en yüce, en müteal varlık*" olarak kabul edilir, ve hattâ çok kereler *antropomorf* bir veçhe verilirdi⁹ Fakat yine aynı "tanrı" kelimesinin, fiziksel bir varlık olan "Gök" anlamında kullanıldığı da vakidir.¹⁰ **Tengri** kelimesi *Moğolca*'da "*gök'teki mukaddes mahlûkat*" anlamında kullanıldığı gibi, *Hiyugnu dilinde (Hun Türkçesinde)* ise, **Tenkri** ya da **Tengri** şeklinde ve "Gök" mânâsında kullanılmakta¹² olup, *Yakut Türkçesinde* **Tangara** şeklinde ve hattâ *Sümerce*'de de buna çok yakın olarak **Dingir** şeklindedir¹³. İbrahim Kafesoğlu'na göre, Konfüçyüs'ün eserlerinde "gök" ve "Tanrı"dan bahsederken kullanmış olduğu **T'ien** kelimesi, aslında Türkçe "**Tanrı**" ibaresinin Çince'deki şeklidir.¹⁴ Ahmet Caferoğlu'na göre, **Tanrı**

İnsanlığın gelişme trendinin alt basamaklarında, müteal bir varlık olan ve en yetkin ifâdesine İslâm'da ulaşan Tanrı kavramının, çıplak bir kelime olarak bu mücerred mânâsına tam olarak kavuşmamış olduğu görülmektedir.

9. V. F. Büchner. "Tanrı" Md., s.705., sü: 1, pr: 1/1

10. S. Buluç., "Şaman" Md., s.324, sü: 1, pr: 2

11. V. F. Büchner, "Tanrı" Md., s.705., sü: 1, pr: 1/1

12. H. Tanyu., İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı., s.11. Hikmet Tanyu burada, Türk olan Hiyugnu'ların "Tengri" kelimesini "Gök" anlamında kullandığını belirtirken aynı eserinin 9. sayfasında A. İnan'ın "Tengri kelimesinin eski Türkçede Fizikî Gök anlamında kullanıldığını" ifade etmesine itiraz etmektedir. Burada tutarsızlık olarak görülen başka bir husus da, Tanrı için "mahlûkat" ibaresinin kullanılmasıdır.

13. H. Tanyu., İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı., s.7, pr: 3

14. İbrahim Kafesoğlu., Eski Türk Dini., s. 65-66. Yine aynı müellif, bir başka eserde de şunları yazmaktadır: "...filozof ve ahlakçı Konfüçyüs ... "Gök'ün oğlu" (T'ien-tzu tse) konusunu incelerken doğrudan doğruya Türkçe "Tanrı" sözünü kullanmıştır. "Tanrı" kelimesinin Çinceleşmiş şekli olan T'ien tabiri (krş: Tanrı Dağ ı= T'ien-shan; Tanrı atı - ilâhî at = T'ien-ma. Çince'de R yoktur) o çağlarda "Gök-Tanrı" kavramını karşılamıştır". [İ. Kafesoğlu., Türk Milli Kültürü., s.239, st:4 v.dv.]

Bu konuda Bahaeddin Ögel de aynı kanâattedir:

"Türkçe Tengri ile Çince Tien sözlerinin aynı mânâyâ gelmiş olmaları da ayrı bir konudur: Tien sözü Çince'de, hem gök anlayışını ve hem de güçlü ve tek Tanrı'yi ifade eden tek deyimdir. Onlara göre

**Eski Türkçedeki
tengri kelimesi
bugünkü muhtelif
Türk
lehçelerinde, her
lehçenin fonetik
özelliklerine göre,
tengri, tengere,
tengri, tanrı,
tanrı, tangara,
ture şekillerinde
söylenir.
Bugünkü
Şamanist Türkler
"tengri" kelimesi-
ni eski
Türklerdeki
anlamıyla kul-
lanırlar.**

kelimesi geleneksel olarak bilinen "İlâh" anlamındadır¹⁵. Yine *Uygur Türkçesi*'nde **Tangri**, "Tanrı; majeste; haşmetlü" demek olup, **Tangriken** ise bir unvan yerine kullanılmakta olan bir kelimedir¹⁶. Tengri kelimesi aynı zamanda şahıs isimi olarak da kullanılmaktadır; meselâ, Bilge Kağan kitâbesini diktiren Bilge Kağan'ın küçük oğlunun adı Ten(g)ri Kağan'dır.¹⁷ Emel Esin'e nazaran bu (gibi) isim(ler) Kök-Türk'lerde Gök Tanrısı'nın bir hükümdar gibi düşünülmesiyle alâkadardır.¹⁸

Tangriken (veya: **Tengriken**), Hikmet Tanyu'ya göre, Mani dininde "Tanrı" anlamındadır¹⁹.

Abdülkadir İnan, Tarihte Ve Bugün Şamanizm isimli eserinde, konu ilgili olarak şu açıklamalarda bulunmaktadır:²⁰

"Kâşgârlı Mahmut "tenri" kelimesini şöyle izah ediyor: "Tengri Allahu azze ve celle... kâfirler (müslüman olmamış Türkler —D.H.) göğe "tengri" derler. Yine bu adamlar büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi gözlerine ulu gürünen her şeye tengri derler. Bu yüzden bu gibi şeylere yügünürler (secde ederler). Yine bunlar bilgin kimseye tengriken derler. Bunların sapıklıklarından Allaha sığınırız" (III, s. 376-378).

Eski türkçede tengri kelimesi göze görünen gök ve "Allah" anlamlarını ifade etmiştir. Şimdiki Şamanistler nasıl ki bir dağı

yahut bir ırmağı aynı zamanda bir ruh telâkki ediyorlarsa eski Türklerde göğü (semayı) öyle, yani maddî bir varlık sandıkları gök ile yüksek ve büyük bir ruhu-tanrıyı aynı şey telâkki etmişlerdir.

Eski Türkçedeki tengri kelimesi bugünkü muhtelif Türk lehçelerinde, her lehçenin fonetik özelliklerine göre, tengri, tengere, tengri, tanrı, tanrı, tangara, ture şekillerinde söylenir. Bugünkü Şamanist Türkler "tengri" kelimesini eski Türklerdeki anlamıyla kullanırlar. Bunlarda bizdeki anlamıyla gök (sema) kelimesi yoktur. Altay kamları tengereye dua ederken "yüksekte bulunan büyük atamız han tengere... yaratıkları yaradan tengere... yıldızlarla dünyayı süsleyen tengere" diye hitap ederler. Yakutların eski destanlarında ve masallarında tangara kelimesi gök (sema) ve gök ruhu (tanrı) anlamını ifade ettiği anlaşılıyor ise de bugün hütün ruhlara, hattâ ruhları ve ölüleri temsil eden putlara da "tangara" denilmektedir."

İnan, hemen bundan sonraki paragrafta, İslâm-öncesi dönemde Türklerin aynı "tengri" kelimesi ile hem fizikî bir varlık olan Gök'ü ve hem de İlâh mefhumunu ifade ettiklerini sarîh bir sûrette anlatmaktadır:

"Eski Türkçede yukarıda bahsettiğimiz üzere, "gök" (sema) ve "en büyük ruh" mefhumları tek bir kelime ("tengri") ile ifade edilmiş, gök (mavi) kelimesi ise bunun

Gök, bütün kutsallıkları kendinde toplayan, kutsal şeylerin en kutsalı ve güçlü Tanrının tam kendisidir. Eski Türkçede de durum böyle idi. Tengri hem Gök ve hem de Tanrı mânâsına gelirdi. Ancak şu farkla ki, Çinde Gök, derin bir felsefenin konusu olmuştu. Bu sebeple Gökle Tanrıyı birbirinden ayırmak oldukça güç bir işti. Halbuki Türklerin düşünce düzeni açık, parlak, günlük hayatın gerçekleri ve güçlükleri ile, gerçekçi bir ifadeye bürünmüştü. Türkler başlangıçta göğe **Tengri** derler, fakat güçlü ve yüce Tanrıyı da bu adla adlandırıyorlardı. Eski Türkçeye göre "gök, Çinlilerininki gibi, kendi kendine Tanrı değildi. Göğü ve yeri de yaratan bir kuvvet vardı." İşte, gerçek Tanrı, bu kutsal güç olmalıydı".

[B. Ögel., Türk Kültür Tarihine Giriş., C. I., s.61-63]

15. A. Caferoğlu., Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü.. s.233

16. H. Tanyu., İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı.. s.51

17. Talât Tekin., Orhon Yazıtları., s.XIII., pr: 3

18. Bkz: Emel Esin., Eski Türk Kozmolojisi., s.23-25

19. H. Tanyu., İslâmlıktan Önce "Türklerde Tek Tanrı İnancı., s.18

20. A. İnan., Tarihte Ve Bugün Şamanizm., s.28

sıfatı olarak kullanılmıştır. İslâm dinini kabul eden Türkler "gök" kelimesini "sema", "tengri" kelimesini de "Allah" mefhumuna tahsis etmişlerdir."

Gök ile ilgili bu bilgiler, Platon'un Timaios diyalogundaki şu ifâdelerle karşılaştırılmalıdır:

"...ilksiz Tanrı, bir gün doğacak Tanrıyı düşünerek, evreni ...birleşik bir cisim yaptı./.../ Böylece daire şeklinde, biricik, tek başına, kendi kendine yeten bir gök kurdu. Ona bu vasıfları vererek bahtiyar bir Tanrı yarattı." [Timaios., 35.b]

"Bu evreni yaratan Baba, ilksiz tanrıların örneğine göre kurduğu evrenin hareket ettiğini, yaşadığını görünce çok sevindi ve sevincinden, onu örneğe daha çok benzetmeyi düşündü./.../Ama örnek olarak kullandığı ölmez canlı varlığı, yaratılan evrene tamamiyle uygun kılmak kabil olmuyordu. Bunun üzerine ölmezliğin değişik bir taklidini yapmayı düşündü..." [Timaios., 37.d]

"Öteki Tanrılara gelince, onların yaradılışını bilmek, anlatmak bizim gücümüzü aşan bir iştir. Bu meselede bizden önce söz etmiş olanlara inanalım. Onlar bu tanrıların soyundan geldiklerini ileri sürdüklerine göre, her halde ataları tanrılarıydı. Her ne kadar sözleri inanılacak kesin delillere dayanmıyorsa da tanrı çocuklarından şüphe etmek mümkün değildir./ ... /...bütün bu tanrıları yarattıktan sonra, bu evrenin yapıcısı onlara şu sözleri söyledi:

"Tanrılar, benim yarattığım tanrıların çocukları, yaratıcısı ve babası olduğum eserler, benden vücut buldukları için, ben razı olmadıkça parçalanamazlar./.../ Böylece yaratılmış bir varlık olduğunuza göre, ne ölümsüz, ne de tamamiyle parçalanmaz bir şey değilsiniz. Bununla beraber ne parçalanacak, ne de öleceksiniz; çünkü sizin için benim iradem, doğduğunuz zaman bağlanmış olduğunuz bağlardan daha kuvvetli,

daha kudretlidir./ ... / Sizi yarattığım zaman gösterdiğim kudreti taklid ediniz." [Timaios., 41. a.b.c. v.dv]

"Tanrı.../ Bu işi bitirdikten sonra ölümlü tenlere şekil vermeyi, ... elden geldiği kadar bilgelikle, iyice yöneltmeyi de genç tanrılara bıraktı.

"Bütün bunları düzenledikten sonra, tanrı her zamanki yaşayışına döndü. O dinlenirken habalarının isteğini kavramış olan çocuklar, onu yerine getirmeye çalıştılar, ölümlü varlığın ölümsüzlük ilkesini babalarından aldılar ve kendilerini yapan işçiyi taklid ederek evrenden, bir gün yine ona geri verilecek olan ateş, toprak, su ve hava parçaları aldılar..." [Timaios., 42.e]

Buradaki "İlksiz Tanrı", "bu evreni yaratan Baba" gibi kelimelerle anlatılan şeyin asıl Tanrı olduğu, "tanrılar" kelimesiyle anlatılan şeylerin de Tanrı tarafından evreni yöneten muhtelif sebepler, vesîleler, kuvvetler olduğu açıktır. Fakat yine de belirtmek lâzımdır ki, bu fikir, bir balık sırtı gibidir: Şirk'e de kayabilir. Nitekim Câhiliye dönemi müşrik Araplarda da göklerde mukîm bir Bir Tanrı îtikaadının bulunmasına rağmen, bu îtikadın onları Şirk'ten kurtaramadığını hâtırlamalıyız.

Kâşgarlı Mahmud'a göre, Tengri kelimesinden türetilen Tengriken, "hakîm, bilge" (sophos) anlamındadır. Mahmud, Tengri kökü ve ondan türetilen kelimelerin de genel bir dökümnü vermektedir:²¹ **Teng** = denk, akran; **Tengermek/Tenglemek** = denkleme; **Tengeşmek** = denkleşmek; **Tengek** = hava; **Tengmek** = havalanmak, havaya yükselmek; **Tengtürmek** = elindeki havaya doğru kaldırmak, yükseltmek; **Tengürmek** = havaya doğru yükselip kaybolmak; **Tengitmek/Tüngitmek** = havaya doğru yükseltmek; **Tengri** = Tanrı; **Tengri** = gök, semâ (müslüman olmayan Türklerde); **Tengri** = büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi göze ulu görünen her şey (müslüman olmayanlarca); **Tengri gerü** =

Kâşgarlı Mahmud'a göre, Tengri kelimesinden türetilen Tengriken, "hakîm, bilge" (sophos) anlamındadır. Mahmud, Tengri kökü ve ondan türetilen kelimelerin de genel bir dökümnü vermektedir.

21. Dîvan-ı Lûgat-it Türk [Dizin].. s.598-600 [Not: Bu kelimeler anılan bu kaynakta alfabetik olarak dizilidir, onların anlamlarına göre tasnifi tarafımdan yapılmıştır—D.H.]

Bu hususların, Arapça "Allah" kelimesindeki gerek azamet, yücelik, transandallik mânâları ve gerekse de "idgam" ile benzerliğine dikkat edilmelidir, nitekim Anadolu Türkçesi'nde kalınlaştırılan "Tanrı" kelimesinin ihtivâ ettiği heybet, Arapça'daki "Allah"ın idgam ile uğramış olduğu tahavvülü andırmaktadır.

Tanrı'ya doğru, Tanrı'ya yönelerek; **Tengirgen/Tengrigen** = Tanrıya tapınan bilgin (müslüman olmayan Türklere).

V. F. Büchner'e göre, **Tengrim** kelimesi ("Tengri" kelimesinin birinci şahıs mülkiyet şekli; "benim Tengrim"), siyâsî kudret sâhibi büyük şahsiyetler, hükümdar kızları ve zevceleri için kullanılan bir unvan olarak görülmektedir.²²

Tengriçi, "*Tanrı adamı, din adamı, rahip*", **Tengrilik**, *Kuman Türkçesi*'nde "*İlâhî = Tanrısal = Divinius*", *Uygur Türkçesi*'nde "*dindar*" anlamlarındadır. *Moğolca*'da **Tegri**, Türkçe'den bu dile geçmiştir ve aynı anlamı taşır²³. **Tanrı** [eski Türkçe'deki tam fonetiği ile: **Teñri=Tengri** ve/veya **Tañrı= Tangrı**] kelimesinin ilk hecesi ve belki de onun arkası olan **Tang**, 10. yüzyıl Uygur metinlerinde "*lâtif*" ve "*harika*" anlamlarında da kullanılmaktadır²⁴. Z. V. Togan'a göre, **Tanrı** kelimesinin aslı **Tenggeri** olup bu da **Teng-Eri = Gök-Eri**, yani **Gök'ün Sahibi** anlamındadır ve "gök" anlamındaki bu "teng" kelimesi de Çu'lar vasıtasıyla Çin'e intikal etmiş olmalıdır²⁵.

Bu envanterden de anlaşılacağı gibi, 'tengri' ile ilintili olan kelimelerin ekserisinde 'yüksek' bir şey olan Gök ile bir râbîta ve kezâ 'güç ve kudret' mânâları zımnen veya alenen mündemiçtir.

Bu noktada bir *linguistik tez* ileri sürülebilir: **Tengri (veya Tenkri)** kelimesinin asıl şekli biz Anadolu Türklerinde artık kaybolmaya yüz tutmuş olan "**TEÑRİ**"dir. Buradaki "Ñ (ñ)" sesi, "gn" veya "kn" şeklinde sert bir ses olup, muhtemelen ilk ve asıl şekli "kn" olmalıdır; zira, "g" harfi, Türkçe'ye Farsça'dan intikal etmiştir (p ve j gibi). Kanâatimce, r, t, k gibi sert seslerin çoğunda bir heybet, sertlik, güç ifâdesi gizlidir: 'güç, kudret, enerji' anlamındaki 'Erk' gibi; insan türünün fizikî bakımdan daha güçlü cinsini ifâde eden 'er', 'erkek' gibi; pagan dönemin güçlü

ilâhlarının isimlerinin 'Kayra Khan', 'Erlik Khan' olması gibi; yukarılardaki azamet sâhibi fizikî varlık olan Semâ'nın 'kök' (değişmiş şekli: 'gök') ile, aşağıdakinin 'yer', yerdeki azametli yükseltelerin 'tag(k)' (dağ) ile ifâde edilmesi gibi; 'sert' mânâsı taşıyan 'kara' gibi (Kara Deniz, 'sert deniz' demektir ki bu isim fırtınalarının sertliğinden kinâyedir; 'karakış'ın sert kış demek olması gibi); yırtıcı hayvan isimlerinin 'arlan', 'pars' (orijinali, 'bars), 'kurt' olması gibi; sert ve sıkışmış kar yığınının 'kürtük', hattâ sert ve kolay-kolay söz dinlemez insanlara 'kürt' denmesi gibi; 'Türk' kelimesinin muhtemel anlamlarından birisinin 'sert ve güçlü olan' olması gibi ilâahir... Bu sebeple, hepsi de aynı şekilde sert, hattâ en ileri derecede sert sessizler olan t, k (veya nk) ve r harfinin müştereken TENKRİ'de mevcûdiyeti ve üstelik Türkçe'de pek yaygın olmayan bir şekilde üç sessizin (nkr) bir arada ve kelime sonunda bir darbe (stroke) sesi hâsıl edencesine bulunuşu, bu kelimenin, menşe' itibâriyle azametli olan şeylerin en azametlilerini ifâde için kullanıldığını göstermek için bir delîl olabilir ki buna göre, en azîmlerin en azîmi olarak, zamanla, zihniyetin tekâmülü ile, mücerred ve müteâl, rakipsiz ve ortaksız bir Bir Tanrı İdesi'nin ifâdesi için uygun şekline kavuşmuş olabilir. İlk zamanlarda hem teknik mânâda *ilâh* hem de *fizikî varlık* anlamında kullanılan Kök (Gök) ve Tenkri kelimeleri arasında ilginç bir bağlantı bulunmaktadır; "Gök", parçası olmayan bir "bölünmez bütünlük", bir "vahdet = teklik" alanıdır ve bozkır insanı için, şehirliye göre daha farklı ve ulvî bir mânâ ifâde etmesi normaldir.

Bu hususların, Arapça "Allah" kelimesindeki gerek *azamet, yücelik, transandallik* mânâları ve gerekse de "idgam" ile benzerliğine dikkat edilmelidir, nitekim Anadolu Türkçesi'nde kalınlaştırılan "Tanrı" kelimesinin ihtivâ ettiği heybet, Arapça'daki "Allah"ın idgam ile uğramış olduğu tahavvülü andırmaktadır.²⁶

22. V. F. Buchner, "Tanrı" Md., s.705., sü: 2

23. H. Tanyu., İslâm-ıktan Önce Türklere Tek Tanrı İnancı., s.19, pr: 2

24. H. Tanyu., İslâm-ıktan Önce Türklere Tek Tanrı İnancı., s.54, pr: 1/3 ve s.56, pr: 4

25. Z. Velidî Togan., Umûmî Türk Tarihine Giriş., s.16, pr: 4

26. Bekir Topaloğlu., T.D.V.İ.A., "Allah" Md., C: 2., s.471, sü: 2

“Allah kelimesinin etimolojisi üzerinde İslâm bilginleri, Arap dili uzmanları ve müsteşrikler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin herhangi bir kökten türemiş olmayıp sözlük mânası taşımadığı ve gerçek mâbudun özel adını teşkil ettiği, yahut sözlükte bir anlamı olsa bile gerçek mâbuda ad olunca bu anlamı kaybettiği genellikle benimsenmektedir. Bununla birlikte onun çeşitli köklerden türemiş olabileceğini söyleyenler de vardır. Bu ikinci grubun görüşleri şöyle özetlenebilir: a) **İlâh** kelimesinden türemiş olup başına harf-i ta’rif getirilmiş, bir taraftan **el-ilâh** şeklinde dildeki yerini almışken diğer taraftan kullanım sırasında dile kolaylık sağlamak maksadıyla asıl kelimenin hemzesi kaldırılmış, lâmlar birleştirilmiş (idgam) ve azamet ifade eden kalın bir ses verilerek **Allah** tarzında okunmuştur. İlâh kelimesi ise “kulluk etmek” mânasındaki **elehe-ye’lehu** veya “hayret ve şaşkınlık içinde kalmak, gönülden bağlanıp sığınmak” anlamındaki **elihe-ye’lehu** ve **velihe-yevlehu** kökünden ism-i mef’ul mânasında bir masdar olup “tapınılan, yüceliğinin karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanılıp sığınılan” mânalarını ifade eder. Ancak ilâh, hak mâbud için olduğu gibi bâtil tanrılar için de kullanılmıştır. b) “Gizlenmek, duyu idrakinin fevkinde olmak” anlamındaki **lâhe-yelîhu** kökünden leyh ⇒ lâh kelimesinden türemiş olup “duyu idrakinin ötesinde bulunan” demektir. Lâh kelimesinin başına harf-i ta’rif getirilerek lâmlar birleştirilmiş ve Allah kelimesi elde edilmiştir. c) Daha çok yabancı yazarların gösterdiği bir temayüle göre Allah lafzı, Câhiliye Arapları’nın putlarından olan el-Lât veya Arâmice **elâhâ** kelimelerinden alınmıştır.”

Kezâ, Latince’de Tanrı anlamındaki Deus kelimesi, muhtemelen, eski Hind-İran kültüründe, güçlü, kudretli, muktedir varlık anlamındaki ‘Daiwa’dan geçmiş olmalıdır; bu kelimenin Türkçe’ye geçmiş şekli ise, ‘dev’dir.

Platon’un Tanrı Anlayışı

Bu noktada, Felsefe’nin dolambaçlı labirentlerinde ömür tüketmeden genel olarak Felsefe ve bütün filozoflar hakkında, doğrudan filozofların kendi eserlerine ve bunun yanında birinci el müdekkiklere mürâcaat etmeden; onların içinde yaşadıkları dönemleri, tarihî, kültürel ve içtimâî ahval ve şerâiti hiç bilmeden ve hattâ buna lüzum dahi görmeden, çoğunluğu kulaktan dolma, ya da ikinci, üçüncü, hattâ beşinci el kaynaklara mürâcaat ederek yanlış fikirlere ileri sürenlerin ve ceffel-kalem mahkûm etmeye kalkışanların bir nebze olsun biraz dikkatlice düşünebilecekleri ümidiyle, genel olarak Grek Felsefesi’nin ve özel olarak da Platon’un Tanrı ve Din anlayışı çok muhtasar bir bilgi sunmak faydalı ve elzem olacaktır. Zira, yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, Platon’un Şiir’e ve Şuerâ’ya cephe alışının en önemli iki sebebinden birisinin altında, Antropomorfist ve Antropopatist Yunan Dini ve Yunan Mitolojisi’ne karşı yürütmüş olduğu fikrî mücâdele yapmaktadır.

Yunan Felsefesi’nin ve hassaten Platon ve Aritoteles’in Din konusundaki rolü hakkında Bekir Topaloğlu, T.D.V. İslâm Ansiklopedisinde kaleme aldığı “Allah” maddesinde, şunları yazmaktadır:²⁷

“Eski Yunan tanrı anlayışına politeizm hâkimdir. Bu inanışın çeşitli kavim ve milletlerin tesiri altında oluştuğu kabul edilebilir. Homeros’un şiirlerinde tanrılar “ölümsüz, acı ve üzüntüden uzak, ölümsüzlük sağlayan gıdalarla beslenen, kendi hallerinin dışındaki kılıklarla görünen, iyilikle davranan, ancak yeminini bozan ve yabancılara eziyet eden kötü kimseleri de cezalandıran” varlıklar olarak nitelendirilir. Sokrat öncesi düşünce sistemlerinde tanrı anlayışında mücerrede doğru gelişmeler kaydedilir. Sokrat tanrılara ahlâksızlık yakıştırmalarını (isnatlarını) tenkit etmiştir. Eflatun ise geleneksel Yunan tanrılarında bulunmuşsa da felse-

Allah kelimesinin etimolojisi üzerinde İslâm bilginleri, Arap dili uzmanları ve müsteşrikler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin herhangi bir kökten türemiş olmayıp sözlük mânası taşımadığı ve gerçek mâbudun özel adını teşkil ettiği, yahut sözlükte bir anlamı olsa bile gerçek mâbuda ad olunca bu anlamı kaybettiği genellikle benimsenmektedir.

27. Bekir Topaloğlu., T.D.V.İ.A., “Allah” Md., C: 2., s.472, s.ü: 2 [vurgu bana âittir— D.H.]

Platon'un Tanrı anlayışı halkın inancından çok farklı olmakla beraber, zaman zaman alışılage-len Tanrı adlarını kullandığı, insanı ve insanın yaşayışını etkileyen her şeye, güzel bulduğu her şeye, Tanrı dediği görülür.

28. Fatma Paksüt., Platon ve Platon Sonrası., s.464., pr: 2 - s.465

29. Burada Fatma Paksüt'ün düştüğü 25 numaralı dipnot şöyledir:
"Sokrates—Fakat sevgili dostum, dediğin gibi, Tanrıları bırakalım.
Hermiogenes—Bu cins Tanrıları desen olmaz mı? Güneş, ay, yıldızlar, toprak, ether, hava, ateş, su, mevsimler ve yıl gibi Tanrılardan söz etmekten seni alıkoyacak bir sebep olabilir mi?" (Kratilos: 408.d, e)
"Evet yemin ederim ki... fakat hangi Tanrı başı için? Şu çamın başı için diyelim mi?" (Phaidros: 236.e)

fesinde yer verdiği semavî varlıkların mahiyeti bu tanrılarla uyum göstermemektedir. Onun asıl teolojisinde tanrı aşkın ve üstün özellikler taşır. Bu teolojisinin ise gerçek bir monoteizmin işaretlerini taşıdığını belirtmeliyiz. Aristo'nun sisteminde tanrı hareketin sebebi ise de kendisi hareket etmez. Tabiat bilkuvve ilâhi olup varlık tohumunu tanrıdan alır ve kendini yüksek formlarla gerçekleştirir. Bu noktada Grek dini geleneksel dinden sapar ve yeni bir özellik kazanır."

Birçok eserinin birçok yerinde, Platon, aynı "tanrı" kelimesini hem "Allah" mânâsında hem de yücelik ve azamet sâhibi olan şeyleri ifâde etmek üzere kullanmaktadır. Nitekim Timaios'ta Gök'e veya onunla eşdeğer anlamda kullandığı Evren'e izâfe ettiği Tanrı sıfatını [Timaios: 34.b], Epinomis'te de tekrarlamaktadır [Epinomis: 976.e, 977.a, b, c]. Bu konunun yorumunu, Platon uzmanı Fatma Paksüt'den dinleyelim:²⁸

"... Platon'un din ve Tanrı anlayışı da halkın inancından çok farklıdır. Platon Tanrının kusurlu olabileceğini kabul etmez. Filozof, yalancı, kavgayı, dövüşü, değil Tanrılara, insanlara bile yakıştırmaz. Zaman zaman "ölümsüz Tanrılar" dediği olursa da, Şiir Tanrısından, Kur Tanrısından, Musa'lardan söz ettiği olursa da; gerçekte düşündüğü Tanrı, tek ve kudretli bir Tanrı, iyilikçi ve yaratıcı bir Tanrıdır. Platon'un bu anlayışı özellikle Timaios'da belirir. Burada, evrenin bir modele göre yaratıldığı, evrenin yaratan Tanrının ona tanrılık bir ruh kattığı söylenir. Timaios'ta ikinci dereceden birtakım Tanrılar kabul edilmiş görünmesi görünmesi karşısında, okuyucu belki biraz düşünür; fakat dikkat edince anlar ki, bu ikinci dereceden Tanrılar tabiatta hüküm süren güçlerden, tabiat kanunlarından başka bir şey değildir.

"Platon'un Tanrı anlayışı halkın inancından çok farklı olmakla beraber, zaman zaman alışılage-len Tanrı adlarını

kullandığı, insanı ve insanın yaşayışını etkileyen her şeye, güzel bulduğu her şeye, Tanrı dediği görülür [d.n.25].²⁹ Epinomis'te de, göğün tanrılığında söz edilir; hiçbir Tanrı heykelinin yıldızlar kadar güzel olmadığı söylenir. Fakat Platon bunu, dikkatleri Tanrı heykellerinden başka yerlere çekmek için söyler. Tanrıyı tapınakta aramanın doğru olmadığını, tanrılık gücün etkisini insanın her yerde görebileceğini anlatmak için söyler. Zaman Yunan tanrılarında söz edilişi, o tanrılarının adını kullanışı da, okuyucuyu ürkütmeden kendi görüşüne çekmek için, ona kendi görüşünü daha kolay benimsetmek içindir.

"Platon, halkı batıl inançlardan kurtarmak, kusursuz ve iyilikçi bir Tanrı inancı yaratmak çabasıdadır. Ama hiçbir zaman yanlış inançlarından dolayı insanları küçümsemeye kalkmamış; hiçbir zaman halkı karşısına almamıştır. Açıktan eleştiri yolunu değil, dolaylı olanı seçmiş; halkın yanıldığı noktaları, başkalarını suçlayarak göstermek istemiştir. Bu yoldan gidildiği veya Euthyphron'da olduğu gibi konu çıkmaza sürüklenip okuyucu düşünmeye zorlandığı zaman, yanlışların daha çabuk görüleceğini, kendi görüşünün daha kolay benimseneceğini düşünmüştür.

"Dini ve dindarlığı konu edinen Eutyphron dialoğu, görünüşe göre bir çıkmazla kapanır. Gerçekte ise, Platon'un din ve Tanrı anlayışının çok başarılı bir savunmasıdır. "Tanrı buyruğuna uymak dindarlık ise, Tanrılar birbirlerine karşı olunca hangisinin dediğine bakılacaktır?" sorusu okuyucuyu şaşırtmayacak mıdır? O zaman da okuyucu, Tanrılar üstü bir başka Tanrı, doğruyu bilen, doğruyu buyuran bir Tanrı aramayacak mıdır? "Bir şey Tanrılar hoşlandığı için mi dine uygundur? yoksa dine uygun olduğu için mi Tanrılar ondan hoşlanır?" sorusu, Tanrının iyi şeyleri beğeneceği, iyi şeylerden hoşlanacağı inancına, dine uygun olan şeyin akla da uyacağı inancına yol açmayacak mıdır?"

Devlet Adamı (Politikos'da), "Yabancı" ağzından konuşan Platon, Evren'deki düzenlilik (regülarite) ilkesinden, Evren'in sâhibi ve idârecisi olan bir "Bir Tanrı" fikrine nasıl varılması gerektiğini; Tanrı kavramının gerek bir "ide" ve gerekse de bir "varlık" olarak "bir" adetten ziyâde olmakla te'lif edilemeyeceğini, başka bir ifâde ile, taaddüd edemeyeceğini, şu sözlerle anlatmaktadır:

".. ne evren her zaman kendiliğinden hareket eder demeliyiz, ne Tanrı tarafından sira ile karşıt yönde hareket ettiriliyor, demeliyiz, ne de istekleri birbiriyle çarpışan iki Tanrı evreni döndürüyor demeliyiz."³⁰

Yukarıdaki alıntıda geçen 'hareket', 'döndürme' gibi kelimelerle anlatılmak istenin 'idâre etmek, yönetmek' anlamında olduğuna dikkat edilecek olursa; daha önce Xenophones'de de gördüğümüz ve Evren'in idâresinin ve yönetilmesinin, O'ndaki düzenliliğin, ancak bir Bir Tanrı ile kaabil-i îzah olabileceğini ifâde etmekte olduğunu ve Kurân-ı Mübîn'deki şu âyetle ilginç bir benzerlik arzetmekte bulunduğunu kabul etmemiz gerekmektedir: [Enbiyâ: XXI/22]:

"Eğer orada (gökte ve yerde) Allah'dan başka ilâhlar olsaydı, (yer ve gök; bunların nizâmı; nizâm-ı âlem) muhakkak ki fesâda uğrardı. O halde, Arş'ın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdığı sıfatlardan münezzeh-tir." [Lew kâne fihâ âlihetun illâ'llahu le-fesedetâc fesubhâne'llahi rabbi'l-ârşi ammâ yasifün(e)]"

Platon'un inandığını kesin bir dil ile ifâde etmemesi, birtakım sebeplere dayanmaktadır diyebiliriz. Bunlardan birini Fatma Paksüt'ün yukarıdaki fikirlerinde görmüş bulunuyoruz. Fakat bunların dışında başka sebepler olduğu da akla getirilmelidir. Şöyle ki: Sokrates'in Platon üzerine fikren derin bir etkisi olduğu herkesçe

mâlûmdur; fakat Sokrates'in başına gelenler de en az fikirleri kadar onun hayatı ve davranışları üzerinde derin bir tesir icrâ etmiştir ki bunların birincisi, hiç şüphesiz, Sokrates'in îdamıdır. Bu îdamın iki belirgin tesirinin bulunduğunu söyleyebiliriz: Platon'un keskin ve radikal bir demokrasi karşıtı olmasında Sokrates'in Atina Demokrasisi tarafından ölüme mahkûm edilmesinin hâsil etmiş olduğu tepki açıktır. Bunun yanında, bu haksız ölüm, Platon'u, eserlerinde daha ince bir dil, daha dolambaçlı ve kapalı ifadeler ve dolaylı anlatım metoduna da sevk etmiş olmalıdır; Sokrates'in îdam gerekçesinin "geleneksel Yunan tanrılarına karşı gelmek, gençliğin inancını ifsâda vermek" ithâmı olduğuna dikkat edilmelidir.

Platon'da Âlem ve Tanrı

Platon felsefesinde Varlık Küresi, birbirinden radikal olarak farklı türden iki aslî kısma taksim edilmiştir: **İdealar Dünyası** ve **Cisimler Dünyası**. İdealar varlığın aslıdır, özüdür; onlar asıl varlıklardır ve ayrı bir varlık alanı, bir dünya oluştururlar: İdealar Dünyası. Cisimler ise bu asıl varlıkların kopyalarıdır ve onlar da ayrı bir dünya oluştururlar: Cisimler Dünyası.

Cisimler Dünyası-İslâm Felsefesi literatüründeki adıyla "Âlem-i Ecsâm"—şu içinde yaşamakta olduğumuz fenomenler dünyası, diğer bir deyimle Fenomenal Âlem'dir; duyular ile kavranan, duyularımızın konusu ve nesnesi olan Duyulur Dünya—Âlem-i Mahsus; Sensible World—olup, kendisini oluşturan münferit varlıkları itibâriyle fânî, zaman ve mekâna bağlı ve bağımlıdır. Buna karşılık İdealar Dünyası—İslâm Felsefesi literatüründeki adıyla "Âlem-i Emsâl"—duyularımızın konusu ve nesnesi değildir; bu sebeple de duyular dünyadaki nesnelere aksine, duyular ile değil, saf aklî düşünce ile idrâk edilir.

Nesneler idealarına göre yapılır; İdea'nın kendisini yapan bir işçi yoktur

Platon felsefesinde Varlık Küresi, birbirinden radikal olarak farklı türden iki aslî kısma taksim edilmiştir: İdealar Dünyası ve Cisimler Dünyası. İdealar varlığın aslıdır, özüdür; onlar asıl varlıklardır ve ayrı bir varlık alanı, bir dünya oluştururlar: İdealar Dünyası. Cisimler ise bu asıl varlıkların kopyalarıdır ve onlar da ayrı bir dünya oluştururlar: Cisimler Dünyası.

30. Devlet Adamı.. 269.e [vurgu bana âittir — D.H.]

Platon, aslında hiçbir sanatçının bir gerçek varlık ortaya koyamayacağına söylüyor; şu halde, sanatçı, gerçeğin taklitçisidir, illüzyoncu gibi bir şeydir. Asıl varlıkları var kılan Tanrı'dır.

[Devlet., 596.c]. İdealar, nesnelere kavramlardır; **İdea**, ya da **Kavram** veya diğer adıyla **Form**, "aynı adı verdiğimiz değişik nesnelere hep birden içine alan bir kalıptır" [Devlet., 596.a]. Meselâ, nesnelere dünyasında nesnel varlıklar olarak muhtelif 'atlar' vardır, ama bunlardan, bu tekil atlardan ayrı olarak, bilinçte bir 'at' kavramı vardır. İmdi; "at varlığı" ile "at kavramı" aynı şey değildir; biz, bütün farklı atları, aynı ve bir tek "at kavramı" altında toplayabilmekteyiz. Platon'a göre, bu, "at kavramı"nın gerçek bir varlık olmasından ileri gelmektedir. Filozof, bu hususu birçok yerde, meselâ Devlet'te 'at' yerine 'sedir' ve 'masa' örneği ile açıklamaktadır. Buna göre, çoğul olan ve aynı ad altında toplanarak tekil hâle getirilen bu varlık, o tek-tektüm nesnelere ideasıdır; nesnelere çoğulluğuna karşılık, idealar tekildir. Fakat idealar, ayrıca yapılmazlar; onlar öylece vardır.

Şimdi şu diyaloga kulak verelim [Devlet., 596.a, b]:

"Sokrates— ".../Aynı adı verdiğimiz değişik nesnelere hep birden içine alan bir idea, bir kalıp alıyoruz. Anlıyorsun ne demek istediğimi."

"Glaukon— "Anlıyorum."

"Sokrates— "İstersen gene değişik çeşitleri olan herhangi birşeyi alalım; örneğin, dünyada bir çok sedirler ve masalar var, değil mi?"

"Glaukon— "Var."

"Sokrates— "Ama bence sedirler ve masaların hepsi iki ideanın içine girer: Sedir ideası ve masa ideası."

"Glaukon— "Evet"

"Sokrates— "Bunlardan herbirini yapan işçi, bir ideaya uydurur yaptığını, ideasına göre kimi masalar yapar, kimi sedirler, kimi daha başka şeyler; biz de bunları kullanırız. İdeanın kendine gelince, bunu yapan işçi yoktur değil mi? Nasıl yapabilir?"³¹

[Devlet., 596.c, d, e], bütün işçilerin yaptığı ayrı-ayrı şeylerin hepsini (Yer, Gök, Yer-Altı, Tanrılar ve kendisi de dâhil herşeyi) yapan bir ustadan söz etmektedir. Bu usta, aslında hiç gerçek olan bir şey yapmakta değildir. Platon, bununla, sanatçıları kastediyor ve aslında hiçbir sanatçının bir gerçek varlık ortaya koyamayacağını söylüyor; şu halde, sanatçı, gerçeğin taklitçisidir, illüzyoncu gibi bir şeydir. Asıl varlıkları var kılan Tanrı'dır. Platon., [Devlet, 597.c ve 597d] şunu anlatmaktadır: Tanrı, her varolan'dan sâdece bir adet yapmıştır; birden ziyâde, yâni, çok değil; bu da o nesnenin özüdür; burada açıktır ki, nesnenin özü ile ideası kastedilmektedir. Yâni Tanrı sâdece nesnelere ideasını yapar. Bunun sebebi 597.c'de belirsiz (ya canı öyle istediği için ya da imkânsızlıktan) olmakla beraber 597.d'de, herhangi bir nesnenin değil tek gerçek nesnenin—kitapta verilen sedir örneğine göre, şu veya bu sedirin değil gerçek sedirin, asıl sedirin, öz sedirin—yaratıcısı olmak istediği öyle yaptığı söylenmektedir.

İmdi: Nesnelere, idealarına göre yapılır; ama ideaların kendileri değildirler; asıl gerçeğin yanında sönük kalırlar [Devlet., 596.e-597.a].

Platon'a göre üç tür nesne (varlık) vardır [Devlet., 597.b, v.dv.]:

1: Asıl nesne (varlık). Onu yalnız Tanrı yapar. **Tanrı**, her varlık'ın tek gerçek olanının yaratıcısıdır [597.d]

2: İnsanın yaptığı nesne (varlık). Bunun ustası işçidir.

3: İnsanın yaptığı nesnenin (varlığın) kopyası (resmi). Bunun ustası da sanatçıdır. Sanatçı, kopyanın kopyasını yaptığı için yaptığı gerçekten üç defa daha uzaktır.³²

Buna göre, [Devlet., 597.d, e], **Tanrı**, her varlık'ın tek gerçek olanının, bütün nesnelere yaratıcısı; Dülger: Sedir nesnesinin işçisi; yâni ideanın kopyasını yapan işçi;

31. Devlet., 596.a, b (Remzi Yay.)

32. San'at ve San'atçı hakkında pek de olumlu düşünceleri bulunmayan Platon'un bu fikirlerini ileride tekrar ele alacağız..

Sanatçı: İşçinin yaptığı işin benzetmesi; kopyanın kopyacısı olmaktadırki, bu, bir şeyin aslından, hakîkatten üç derece uzaktır. Onun içindir ki [Devlet., 598. a, b], Benzetme Sanatı, “Gerçek”ten çok uzak kalır; bu yüzden, [Devlet., 377.e], sanatçılar kopyacı ve taklitçidirler, aldatıcıdır:

Cassirer’in Phaidon’a (74. d) dayanarak, “... olaylar varlığa yönelirler ama ulaşamazlar ve ilk örnekleri (archtypes) gibi olmaya güçleri yetmez”³³ ifâdesiyle özetlemeye çalıştığı gibi, nesnelere, asılları olan idealara benzeyemezler; zira onlar kopyacıdır; bu sebepten de mahz hakîkatin bilgisi “asıl-varlık”da olmakla, “kopya-varlık” olan nesnelere bilgisi apodiktik bir sıhhat ve sarâhat taşıyamayacaktır.

“.../ Bir kimse, şu anda gözlerimin önündekine benzer bir şey gördüğü zaman, o şeyin gerçek başka bir şeye benzemeğe meylettiğini fakat kendisindeki eksiklik yüzünden, ona tam benzeyemediğini, ve ondan aşağı kaldığını düşünüyorsa, bu düşüncede bulunan kimsenin o gerçek şeyi—o şey ki gördüğü şeyin ona tam olmasa da gene benzediğini söylemektedir—önce tanımış olması gerekmez mi?”³⁴

Varlık Küresi’nin bu şekilde taksimatlandırılmış olması, en iyi şekilde, Devlet’in yedinci kitabındaki meşhur “Mağara Metaforu”nda anlatılır [Devlet: Yedinci Kitap; 514.a v.dv.].

Platon, Kozmoloji ve Kozmogoni meselelerini en ileri şekilde ele aldığı Timaios’ta “var-olmak” üzerine iki soru yöneltmektedir:

“Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Birincisi düşünüşün yardımıyla akıl tarafından sezilir. Çünkü her zaman aynıdır; ikincisine gelince onu

kanaatle akla dayanmayan duyum tasarlar, çünkü o doğar ve ölür; ama hiç bir zaman gerçekten var değildir. Bundan başka doğan herşey bir neden zoriyle doğar; çünkü her ne olursa olsun herhangi bir şey nedensiz doğamaz. Onun içindir ki değişmeyenden gözünü ayırmayan, onu nümune alan işçi, esrinde nümunenin biçimini, özelliklerini gerçekleştirmeğe uğraşınca, her seferinde, böylece ortaya koyduğu şey ister istemez, güzeldir. Halbuki, gözlerini doğmuşa diker, böyle bir nümune kullanırsa güzel birşey başarmış olmayacaktır.”³⁵

Platon’un bu soru ile varlıkları genel olarak ikiye taksime ettiğini görmekteyiz: Gerçek Varlık ve Gerçek Varlık olmayan Varlıklar. “Hiç doğmadığı halde her zaman var olan” ifâdesiyle kastedilen şey, “gerçek varlık”ın İdea olduğudur, çünkü O, hiç doğmadığı halde hep var-olandır. Diğer bütün varlıklar birer doğum ile meydana gelen, gelişen, ama Gerçek Varlık gibi tam ve hakikî mânâda varlık olamayan varlıklardır. İdea, tecrübe (empeiria) alanına âit olan, yâni duyularla kavranabilen bir şey değildir; öyle olsaydı, aksine hükmetmek için edecekti; yâni İdea değil Materia olacaktı. Bunun içindir ki O, duyulara bulaşmamış olan saf düşünce ile kavranır. İdea, Platon’un ifâdesiyle, bütün varlığa vücut veren “işçi” olan Tanrı tarafından, Âlem’i var kılmak için kullandığı malzemedir. Platon’daki “Bir Tanrı” (İlâhun Vâhid) bundan önce ele almış ve onun, açıkça söylememekle beraber Bir Tanrı fikrine inandığının kabul edilebileceğini görmüştük. Ancak, Platon’un tanrısı, varlığa “yok”tan vücut veren bir tanrı değil, bir malzeme kullanan, yâni, elinde—Aristoteliyen bir deyimle “formsuz saf madde” olarak—mevcut olan bir malzemeyi kullanarak onu Kaos’tan Kozmos’a inkılab ettiren bir tanrı, diğer bir deyimle, “Demiorgus”tur. Platon Demiorgus terimini birçok yerde kullanır: Gök. “Kusursuz Varlık”tır ve Göğün ve yıldızların ustası da

“Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Birincisi düşünüşün yardımıyla akıl tarafından sezilir. Çünkü her zaman aynıdır; ikincisine gelince onu kanaatle akla dayanmayan duyum tasarlar, çünkü o doğar ve ölür; ama hiç bir zaman gerçekten var değildir.”

33. Cassirer., Devlet Efsanesi., s.80., alt satırlar]

34. Phaidon., 74.d—c

35. Timaios., 27.d—28.a, b

“Evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin (illetlerin) en kemallisidir/... evren... her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmıştır”

“Demiorgus”tur. [Devlet., 530.a]. Fakat buradaki “malzeme” deyiminin, Tanrı’nın irâdesini bağlayan bir sınırlandırma olup-olmadığı tartışmaya konu teşkil etmekle berâber, ben de birçokları gibi, bir sınırlandırma olmadığı fikrindeyim.

Timaios’da bu paragrafta araya sıkıştırılan konulardan birisi de “İlliyet (Kozalite) Prensibi”dir. [Timaios., 28.a. v.d.v.]. Buna göre, bir şey sebepsiz olmaz; bir illet (cause) olmalıdır. Platon bunu “doğan herşey bir neden zoriyle doğar; çünkü her ne olursa olsun herhangi bir şey nedensiz doğamaz” aforizması ile, genel-geçerli bir prensip olarak vaz’ etmektedir. Fakat burada dikkat edilecek olursa, bir aksiyom gibi şekilde vaz’ edilen bu ilkenin, kendisinin istihraç edildiği başka bir aksiyoma dayandırıldığı görülmektedir: Doğan herşeyin bir neden (illet) zoriyle doğmak durumunda olması, her ne olursa olsun herhangi bir şeyin nedensiz (illetsiz) doğamayacağı prensibinden çıkarılmaktadır. Fakat bu ifâdelerde, Timaios’ta çokça eleştirilen mantikî çelişkilerden birisini daha görmekteyiz. Zira, birinci aksiyom ile ikinci aksiyom, dikkat edilecek olursa, aynı genel hükmü içermektedir; şu halde burada, ya Kantien bir tasnif ile, bir *analitik hüküm* ile karşı karşıyayız—zira, birincisi ikincisinden çıkarılmakta ve fakat aynı bilgiyi tekrar etmekte, onu genişletmemektedir—ya da bir **dairesel argümantasyon** ile; çünkü aslında, birinci hüküm (doğan herşey bir neden zoriyle doğar), zâten, “çünkü” denerek kendisinin isbat materyali olan ikinci hüküm (her ne olursa olsun herhangi bir şey nedensiz doğamaz) içerisinde latent (zımnî) olarak mündemiçtir.

Bundan sonra, Platon üçüncü soruyu sorar; bu, Âlem (Evren) hakkındadır: [Timaios., 28.b]: “(Evren) acaba ezelden beri var mıydı, bir başlangıcı olmadı mı, yoksa doğmuş, bir başlangıcı olmuş mudur?”. Hemen bunun akabinde de cevabını verir: [Timaios: 28.b, c]: “Doğmuştur; çünkü gözle görülür, elle tutulur haldedir,

bir de teni vardır. Bu gibi şeyler duygundur; duyumla beraber kanaatin tasarladığı uygun şeyler de gördük ki, oluşa, doğuma mahkûmdur”

Yâni, Evren, ezeli değildir; muhdestir, doğmuştur. Zira, Evren “cisimler dünyası”dır, cisimler ise doğuşa mahkûmdûrlar. Zira, **her doğan şey bozulmak zorundadır.** [Bkz: Politei (Devlet)., 546.a.]

Platon’un kozmolojisindeki bir diğer husus da Evren’in mükemmeliği ve ibdâsıdır. Ona göre, Evren güzeldir ve ilksiz bir örneğe göre yapılmıştır.

Evren’in güzel olmasının iki aslî sebebi vardır ve her ikisi de Tanrı’ya atfedilmektedir: Öncelikle, onun yapıcısı—yâni Tanrı—İyi’dir ve Güzel’dir; İyi ve Güzel olandan ise Kötü ve Çirkin bir eser sâdir olamaz. Ve ikinci olarak da, Tanrının Evren’i ihdas etmek için kullandığı malzeme olan İde (ilksiz örnek) güzeldir. [Bkz: [Timaios., 27.d-28.a, b]. Bunların her ikisi birden kombine edilerek şu şekilde ifâde edilmektedir:

“Evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin (illetlerin) en kemallisidir/... evren... her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmıştır”³⁶

Evren, aynı zamanda bir şeyin kopyasıdır; asıl değildir, kopyadır; kezâ bütün doğanlar (varlığı zarûrî olmayan varlıklar) birşeylerin kopyalarıdır. “Şey”in aslına “İdea” denir. Her cisim, kendi ideasının kopyasıdır. Bunun içindir ki: “...Evrenin mutlaka birşeyin şeyin kopyası olması gerekir.” [Timaios: 29.b]

Evren, rûhu ve zekâsı olan canlı bir varlıktır. Oluş’u ve Evren’i yaratan Tanrı’dır. Burada Platon, her ne kadar bir gölge dünya olsa da bir hakikatı bulunan bu Âlem’in bir “kendinde varlık” olmasına mukabil, “kendinden”, yâni, varlığının illeti kendisi olan—diğer bir deyimle kaaim bi-nefsihî olan değil kaaim bi-ğayrihî olan—bir varlık

36. Timaios: 29.a

olduğunu ileri sürmekte ve bu varlık nizâmının, Âlem'in, Kozmos'un niçin var-kılındığını irdelemektedir. Bu soruya verdiği cevap, Tanrı'nın "iyi" oluşudur: Tanrı, "iyi" olduğu için Evren'i yaratmıştır:

"*Timaios—O halde oluşla evreni yaratanın onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi...*"³⁷

Kozmos'un varlığının, Tanrı'nın iyi oluşunun bir netîcesi olması, onun aynı zamanda bir "inâyet" mahsûlü olması mânâsındadır.

Tanrı Hakkında İki Kaanun

Platon'a göre, Tanrı "İyi"dir [Devlet., Kitap: 2., 379.a., b, c]. Yâni, Tanrı "iyi olan birşey" değil, daha fazla birşey, bizzat "İyi"nin kendisidir. Bu husus Timaios'ta da tekrarlanmakta ve vurgulanmaktadır. Burada anlatıldığı üzere [Timaios: 29.e], Yaratan "iyi" idi; iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Bu sebeple de Tanrı—Platon'un tam teknik mânâda Allah anlamında kullandığı ve İlksiz Tanrı" olarak andığı [Timaios., 35.b] Bir Tanrı—herşeyin elden geldiğince kendisine benzemesini istemiş ve Mükevvenât'ı o şekilde halketmiştir.

Bu "iyi" kavramı Devlet'in sonlarına doğru yeniden ele alınır ve tanımlanır: "*Dağitan, yıkan kötü; tutan, sağlamlaştırın da iyidir.*" [Devlet: 608.e].

Bunun akabinde ise [Devlet: 609.b], "*içinde kötülük olmayan hiçbir şey yıkılmaz (fenâ bulmaz—D.H.)*" denmektedir. Yâni İyi olmanın ontik bir değeri ve anlamı bulunmaktadır: Ber-hayat olmak İyi olmakla paraleldir. Tanrı'nın İYİ, yâni mutlak anlamda İyi, Mahz İyi ve İyilik ile özdeş olması, onun Kaaim bi-nefsihî oluşu ile de râbitalıdır. Tanrı Mutlak İyi olduğu için Mutlak Varlık olmaktadır, veya tersi.

Platon Devlet'in ikinci kitabında Tanrılar üzerine iki kaanun koymaktadır:

Birinci Kaanun: Tanrı (Mutlak İyi, Mahz İyi olmakla), ancak İyi'nin sebebi olmalıdır. [Devlet; 379.c., 380.c]:

İkinci Kaanun ise şudur: Tanrı, olduğu gibi görünen ve değişmeyen bir varlıktır [Devlet: 380.e v.dv.]. Bunun içindir ki, Tanrı aldatmaz [Devlet: 382.a-383.a].³⁸ Tanrı'nın aldatmazlığı onun tam faziletli olmasındandır.

Tanrı Üzerine İki Kaanun'un geleneksel Yunan dini ve Mitoloji ile ne kadar aykırı ve taban-taban zıt olduğu farkedilmezlik edemez. Sâdece bu iki kaanun dahi, Platon felsefesinin Mitoloji'ye karşı radikal bir başkaldırı olduğunu isbata kifâyet edecek mâhiyettedir. Zira; bu iki kaanun, Tanrı'nın kötülüklerin, yanılmaların, hatâların bizzat fâili ve sorumlusu olmadığını bildiren şu âyet ile bir benzerlik göstermekle, kötülüklerin kaynağı olan, hattâ bizzat "kötü tanrılar" îtikaadını empoze eden antropomorf bir pagan din ile kat'î ve uzlaşmaz bir ihtilâf, hattâ bir çatışma içinde olacaktır:

[İsrâ: IV/79]: "*Mâ esâbeke min-hasetiñ femine'llah(i) we mâ esâbeke min seyyiatiñ femin-nefsik(e)*": "*Sana gelen her iyilik Allah'tandır ve sana gelen her kötülük de kendi nefsendendir*"

Nitekim, anılan bu iki kaanunu vaz' etmeden birkaç paragraf önce, Platon (Sokrates) Adeimantos ile diyalogunda [Devlet: 379.b, c], şu sonuca varmaktadır:

"—*Demek ki, iyi, her şeyin sebebi değil, yalnız iyi olanın sebebidir. Kötü olan şeylerle ilgisi yoktur./.../ Demek Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir... İyi şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrıdan çok değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için, başka sebepler aranmalı: Bunların Tanrıdan geldiği söylenmemeli.*"

Yine ikinci kaanuna göre, Tanrı bir sihirbaz olamayacağı, gibi, değişmeyen ve

37. Timaios., 29.e.

38. "Tanrı'nın aldatmazlığı", Descartes felsefesinin de en önemli, en temelli prensiplerindedir. Descartes'a göre, kesin (certain) ve apaçık (évidente) temel bilgiler

Tanrı'dan gelir:

Tanrı'dan gelen herşey ise doğrudur, çünkü Tanrı aldatmaz. Evet: Tanrı aldatmaz; zira, O, "tam olgun"dur. Tam Olgun olmak ise, sadece Mutlak Kudretli (Kadir—i Mutlak, Omnipotent) olmak değil ve fakat aynı zamanda Mutlak Faziletli olmak demektir. Beri yandan, aldatmak bir olgusuzluktur. Şu halde, Tanrı aldatabilir, buna muktedirdir, ama, aldatmaz. Buna kesinlikle güvenebiliriz. [Bkz: Descartes., Metafizik Düşünceler: IV., M. Karasan trc., s.173, pr: 3 — s.174, pr:1]

Tanrı değişmez ve değiştirilemez; O, hiç değişmeyen, tekâmül etmeyen, ne ise O ve nasıl ise ve öyle olandır. Değişmek bir noksanlıktır ve de değiştirilmek bir yetersizlik, güçsüzlük ve zaafiyettir.

değiştirilemeyen bir varlık olmalıdır. Bu hususu da Devlet'te Adeimantos ile Sokrates (Platon) arasındaki diyalogun bir bölümünde enine-boyuna tartışılmaktadır [Devlet: 380.d-381.c].³⁹

Bu sûretle, Tanrı'nın "değişmezlik", "aldatmazlık" ve "mahz iyilik" niteliklerinin bir kombinasyonuna teşebbüs edildiğinde şu neticelerin istihsâli kaçınılmaz olmaktadır:

· Tanrı kötülüklerin fâili değildir; böyle olmuş olsaydı, O, Kötü olurdu; halbuki O, İyi'dir; hattâ Mutlak İyi'dir; zira, İyi ve Güzel'den yana bir eksigi yoktur.

· Tanrı aldatmaz; aldatmak kötü birşey-

dir ve kezâ bir meziyet ve kudret alâmeti değil, bir zaaftır. Halbuki 'kötülük', 'zaaf' gibi kavramlar ile 'Tanrı' kavramı bir arada mütâlea edilemez; Tanrı'ya kötülük isnâd edilemeyeceği gibi, zaaf da isnâd edilemez.

· Tanrı değişmez ve değiştirilemez; O, hiç değişmeyen, tekâmül etmeyen, ne ise O ve nasıl ise ve öyle olandır. Değişmek bir noksanlıktır ve de değiştirilmek bir yetersizlik, güçsüzlük ve zaafiyettir. Kezâ değişmek ve/ya değiştirilmek Zaman'a (ve dolaşısıyla da Mekân'a) tâbî olmaklıktır. Zaman'a ve Mekân'a tâbî olmak ise Ulûhiyet ile bağdaştırılmaz.

· Bütün bunlar, ancak ve yalnız, kemalden yana noksanlığı bulunmayan bir

39. (Sokrates)---*"Tanrı bir sihirbaz mıdır sence? Birçok biçimlere girip karşınıza çıkabilir mi? Ya da kendi yerine hayal gösterip bizi aldatmak için çeşitli kılıklarda görünebilir mi? Yoksa o, olduğu gibi görünen, değişmeyen bir varlık mıdır?"*

*(Adeimantos)---*Dur bakalım, hemen cevap veremeyeceğim.

---Peki, şuna cevap ver öyleyse; bir şey kendi şeklinden çıkarsa, ya kendini değiştirmiştir, ya da onu değiştiren başka bir şey vardır, değil mi?

---Evet.

---Öyleyse, yapısı en sağlam olan şey, başka bir şeyin en az dokunabileceği, en az değiştirebileceği şeydir. Bir beden yiyeceğin, içeceğin ve yorgunluğun; bitkiler de güneşin, rüzgârların ve buna benzer kuvvetlerin etkisi altında, ne kadar sağlam ve güçlüyseler, o kadar az değişirler, değil mi?

---Tabii.

---Ruh da ne kadar sağlam ve olgunsa, dışarıdan gelecek bir etki onu o kadar az değiştirebilir, değil mi?

---Evet.

---Ev eşyası, binalar, giyecekler için de bunu söyleyebiliriz. Bunların da işçiliği ve durumları ne kadar iyiyse, dışarıdan gelecek etkiyle pek az değişebilirler.

---Öyledir.

---Demek, tabiat veya sanat, ya da tabiat ve sanat bakımından güzel olan şeyler de, bir başkasının etkisi altında çok az değişirler.

---Öyle görünüyor.

---O halde Tanrı, da, dışarıdan gelen etkiler altında başka başka biçimlere girmez.

---Evet, girmez.

---Yoksa, kendisi mi, kendine başka biçimler verir, ne dersin? I

---Değişiyorsa, her halde böyle değişiyordur.

---Kendine başka biçimler verebiliyorsa, kendini daha iyi, daha güzel mi, yoksa daha kötü, daha çirkin mi yapar?

---Değişiyorsa kötü çirkin yapar. Çünkü Tanrının iyi ve güzelden yana bir eksigi yoktur.

---Doğru söylüyorsun, Adeimantos, bu böyle olunca da, Tanrı olsun, insan olsun, kim kendini isteyerek kötü yapar?

---Kimse!

---Demek ki bir Tanrının da kendini değiştirmek istemesi olmayacak şeydir. Tersine Tanrılar en güzel, en iyi varlıklar olduğundan, hep oldukları gibi kalırlar."

[Devlet: 380.d—381.c]

“Bir Tanrı” (İlâhun Vâhid) kavramının sâdece fikrî bir varsayım olmakla kalmayıp, ontik olarak bir gerçekliği bulunduğu delâlet etmektedir.

Binâenaleyh, geleneksel Grek dininin ve Mitoloji'nin tasvîr etmiş olduğu, antropomorfik ve antropopatik, noksanlıklar ve hatâlar ile mâlûl, sayıca bir'den ziyâde olan 'tanrılar'dan müteşekkîl bir Panteon'un ancak zihnî bir varsayım olabileceğini, bunun ötesine geçip de ontik olarak bir gerçeklik taşıyamacağına en kesin bir hüccet teşkîl etmektedir.

Şiir ve Tanrı

Platon'un Tanrı Problemi sebebiyle Poetry'ye karşı çıkışının sebepleri, onun Tanrı hakkındaki kanâatleri ve inançları anlaşıldıktan sonra, artık kendiliğinden vuzûha kavuşmuş olmalıdır.

Platon'a göre, Tragedya yazarları Bir Tanrı îtikaadını ciddî sûrette haleldâr etmekte, Pagan, Antropomorfik ve Antropopatik bir Mitoloji inşâ etmektedirler. Bu mitolojide tasvîr edilen tanrılar [Devlet: 381.a-393], son derece zelîl birer varlıktırlar; beşerî zaafiyetlerin en denîleri ile mücehhezdirler; korkarlar, hilekârlık yaparlar, aldatırlar, aldanırlar; rüşvet bile alırlar [Devlet: 390.e: “*hediyeler Tanrıları da yola getirir...*”]; Hades'te (Öte-Dünya) ürperti, şaşkınlık, acz ve çâresizlik içerisinde şaşkın-şaşkın dolaşırlar, yerlerde sürünürler.

Tragedya ve Komedyâ yazarları ne kadar mühim san'atkârlar olurlarsa olsunlar, sırf san'atkâr oldukları için; yaptıkları işin tabiatı gereği, taklitçi, yâni yalancıdır-lar [Devlet: 393.c: “*Demek ki Homeros da, bütün şairler de anlatmalarında taklide başvurular*”] ve—ileride daha genişçe göreceğimiz gibi—herşeyin, aslına nisbetle üçüncü dereceden bozuk kopyalarını yaparlar; yâni Hakikat'ten üç kere uzağa düşerler.

İmdi: Platon'un bu konuda asıl çıkış noktası şudur: “**Tanrı iyidir madem, iyi de gösterilmelidir**” [Devlet: 379.b]. İşte, Tragedya' ve Komedyâ dâhil, bütün teatral san'atların, Şiir'in en baş kötülüğü budur: En mühim hakikat olan “Tanrı Hakikati”ni tahrîf etmek. Yâni: **Şiir San'atı, her türü ile, İyi olan Tanrı'yı Kötü olarak göstermektedir**. Bu konuda Platon, en şöhretlileri de dâhil olmak üzere bütün san'atçıları hedef alarak, hattâ şahıs ismi zikrederek, taarruza geçmekten ve tümünü birden yerden yere vurmaktan çekinmez. Yalnız, daha önce de anlatılmış olduğu üzere, Platon, Yunan Şirki'ne açık bir sûrette cephe almakta, diyaloglarında “tanrılar”ı da zikrederek doğrudan değil, dolaylı bir Monoteizm müdâafası yapmaktadır. Hakikat halde, bu diyaloglar çok dikkatlice okunduğunda, adını zikrettiği Grek İlâhları'nın bizzat kendilerinin asıl hedefi teşkîl ettikleri kolaylıkla anlaşılabilir. Platon'u dikkatle tedkîk etmeyen bir kişinin düşeceği en vahîm hatâ da budur: Platon, hakikat halde daha iyi bir Panteon tesisini müdâfaa etmekte değildir; Panteon, yâni çoğul ve antropomorf ilâhlardan oluşmuş bir ilâhlar koalisyonu, Tanrı kavramının bizâtihi kendisine muhâlif olmakla bâtil olmaktadır; bu sebeple Felsefesinin aslî gayesinin Mutlak Hakikat'i aramak olduğunu ve bunun da İyi ile Kötü arasında çetin bir savaş mânâsına geldiğini açıkça deklare eden Platon, Panteon'un tümünden ilga ve iptâlini savunmaktadır. Şiir'e ve Şuerâ'ya karşı yürüttüğü amansız ve çok yerde de gaddar olan mücâdelesinin aslî sebebi de budur: Bu san'at, her san'at gibi, İnsan'ın zayıf ve dejenere olmaya müsâit yanına hitap etmekte ve Hakikat'ten üç kere uzak olan bilgiler sunmaktadır; O'ndan sağlam ve sahîh olan hiçbirşey çıkmaz.

Devlet diyalogunun ikinci kitabının uzunca bir bölümü bu konunun iredelenmesine tahsîs edilmiştir. Buna göre, Şairler Hakikat'le ilgilenmedikleri için **Masal** anlatırlar; düpedüz masal! Böylece Platon, Şiir San'atı'nı “masal” ve Şâirler'i de

Platon'a göre, Tragedya yazarları Bir Tanrı îtikaadını ciddî sûrette haleldâr etmekte, Pagan, Antropomorfik ve Antropopatik bir Mitoloji inşâ etmektedirler. Bu mitolojide tasvîr edilen tanrılar [Devlet: 381.a-393], son derece zelîl birer varlıktırlar.

Platon'a göre, "... bütün masalların topu yalandır." Onun için de bütün masalcılar, yalnız ve yalnız Mahz Hakikat'e göre tesis edilecek olan İdeal Devlet'te kontrol altında tutulmalıdır.

"masalçı" olarak tavsîf etmektedir. Halbuki: "... bütün masalların topu yalandır." [Devlet., 391.c]. Onun için de bütün masalcılar, yalnız ve yalnız Mahz Hakikat'e göre tesis edilecek olan İdeal Devlet'te kontrol altında tutulmalıdır [Devlet: 377.c]. Gerçi hemen bu cümlelerin devamında "masalları güzelse bırakacağız söylesinler, kötüyse yasak edeceğiz" diyerek bir ümit kapısı bırakmaktadır; ama, bütün masalların topunun yalan olması bu kapının açılmasının aslında hiç mümkün olmadığını göstermektedir.⁴⁰

Şimdi burada, Sokrates'in şahsında konuşan Platon ile Adeimantos arasında geçen diyalogdan uzun bir iktibas yaparak konuyu bizzat üstadın kendi ağzından nakledeceğiz [Devlet: 377.d-380.c]:

"(Adeimantos) —Nedir bu masallar? Ne kötülük görüyorsun onlarda?"

(Sokrates) —Çirkin uydurmaları anlatmaktan daha büyük kötülük olur mu?"

—Ne demek istiyorsun?"

—Bir ressam düşün ki, benzetmek istediği şeye hiç de benzemeyen resimler yapıyor, işte bunlar da sözle Tanrıları ve kahramanları olduklarından başka türlü gösteriyorlar.

—Öyle yapanları kötümek doğru, ama sen kimlerin hangi yalanlarını söylemek istiyorsun?"

—Önce en büyükler üstüne söylenen en büyük yalanı ele alalım: Hesiodos'a göre, Uranos çocuklarına karşı kötü davranmış, Kronos da babasından öç almış. Bu çirkin bir yalandır. Bence, gerçek bile olsa, Uranos'un yaptıklarını, oğlundan çektiğini, akli ermeyen küçüklere anlatmak şöyle dursun, böyle şeylerin sözünü bile etmek doğru değildir. İlle de bundan konuşmak gerekiyorsa, gizli konuşmalı ki yayılmasın. Bunların konuşulacağı törenlerde domuz yavrusu değil, büyük hayvanlar kurban edilmeli ki, az kişi bulunsun, dinleyenler az olsun.

—Evet, bu masalların çirkin yönleri olduğu doğru.

—İşte bizim kentimizde bunları anlatmamalı. Adeimantos. Büyük bir haksızlık

etti diye, bahanı bile amansızca cezalandırırsan, Tanrıların en eskisi, en büyüğü gibi davranmış olursun, dememeli bir gence.

—Evet, böyle şeylerin bir gence söylenmesi yersizdir.

—İnsanların birbirlerinden durup dururken nefret etmelerinin ayıp olduğuna, şehrimiz bekçilerinin inanmaları gerekiyorsa, Tanrıların Tanrılarla savaştıklarını, birbirlerine tuzak kurup boğuştuklarını söylememeli; gerçekten olmuş şeyler de değil bunlar... Daha kötüsü, devletin savaş masallarının, Tanrılarla kahramanların yakınlarına, dostlarına karşı sayısız ve çeşit çeşit düşmanlıklarının anlatılması. Biz, bekçilerimizi bir şehirlinin bir şehirliye kin beslemediğine, nefretin, kinin günah olduğuna inandırmak istiyorsak, çocuklara daha küçükten, bambaşka şeyler anlatmalıyız. Şairler de verilen öğütlere uygun masallar düzmeye zorlanmalı. Hera'nın oğlu tarafından zincire vurulduğunu, Hephaistos'un anasını dayaktan korumak isterken babasının eliyle gökten fırlatılmasını, Homeros'un Tanrılar savaşı diye anlattıklarını şehrimizde söyletmemeli. İster açık, ister gizli kapaklı olsun, bütün bu masallar uzak kalsın şehrimizden. Çünkü çocuk açığı, gizli kapaklıyı ayırt edemez. Bu yaşta duyduklarımız da, akıldan çıkmaz, olduğu gibi kalır. İşte bunun için de, çocukların ilk duydukları sözlerin, iyilik yolunu gösterecek güzel masallar olmasına çok önem vermeliyiz.

—Söylediklerin doğru; ama biri çıkar da, güzel dediğin masallar hangileridir, diye sorarsa, ne dersin?"

—Şimdilik seninle ben şair değil, devlet kurucusuyuz. Biz kendimiz masal uyduracak değiliz. Kurucuya düşen, şairlerin masallarının ne yolda olacağını bilmek ve bu yoldan ayrılmalarına göz yummamaktır.

—Doğru. Ama Tanrılar üzerine söylenecek masallar ne yolda olacak?"

—Kısacası şu: Tanrı, sözde de, şarkıda da, sahnede de, aslında nasılsa öyle anlatılmı.

40. Devlet: 377.c: "Sokrates—... her aklına gelen uydurduğu masalları çocukların dinlemesi doğru mudur? İleride edinmelerini istediğimiz düşüncelere aykırı şeyleri duymalarına göz yumacak mıyız?" Glaukon—Hayır Sokrates—O zaman ilk işimiz, mitolojik masalcıları kollamak olacak. Masalları güzelse, bırakacağız söylesinler. Kötüyse yasak edeceğiz."

—Buna diyecek yok.

—**Tanrı aslında iyidir madem, iyi de gösterilmeli değil mi?**

—Elbette.

—İyi bir şey zararlı olabilir mi?

—Olamaz.

—Zararlı olmayınca da zarar vermez.

—Vermez.

—Zarar vermeyen bir şey kötülük etmez.

—Etmez tabii.

—Kötülük etmeyen, kötülüğe sebep de olmaz değil mi?

—Olmaz.

—İyi şey faydalı mıdır?

—Faydalıdır.

—Öyleyse mutluluk gelir ondan.

—Evet.

—Demek ki, iyi, her şeyin sebebi değil, yalnız iyi olanın sebebidir. Kötü olan şeylerle ilgisi yoktur.

—Evet.

—Demek Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir... İyi şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrıdan çok değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için, başka sebepler aranmalı: Bunların Tanrıdan geldiği söylenmemeli.

—Çok doğru söylüyorsun.

—Bunu ister Homeros, ister başka şair; kim söylerse söylesin dinlememeli.

Zeus'un kaptısı önünde iki küp durur

Biri ak, biri kara bahtlarla doludur.

Zeus bunları karıştırıp verirse,

İnsan bir mutlu olur, bir mutsuz.

Kimine de, kara baht küpünden

katıksız verir:

O da açlık içinde kıvrandır

mutluluk nedir bilmez.

Böyle diyenlere kulak asmamalı. Bize iyi şeyleri de, kötü şeyleri de Zeus dağıtır, diyenlere bakmamalı. Sözde Athena ve Zeus sebep olmuş da Pandaros barış yeminini bozmuş; böyle şey söylenmez. Tanrıçaların kavgası, Themis'le Zeus'un verdikleri yargı da öyle, Gençler Aiskhylos'un şu sözlerini işitmemeli: "Tanrı, insanların evlerini

başlarına yıkmak istedi mi fitne sokar aralarına". Ama biri çıkar Niobe'nin çektiklerini, Pelopit'leri, Troya efsanelerini filan anlatırsa, bunları Tanrının işi diye göstermemeli; öyle gösterirse, biraz önce bizim yaptığımız gibi, sebebini de söylemeli. Tanrı haklıdır, iyi etmiştir, ceza görenler de bundan faydalanmıştır, demeli. Şaire, ceza görenler bahtsızdır, buna da sebep Tanrıdır, dedirtmemeli. Şair, kötüler bahtsızdır, cezaya muhtaçtırlar, Tanrı'dan gördükleri cezadan da faydalanmışlardır, derse zararı yok.

Ama, iyi olan Tanrıyı başa gelen belânın sebebi sayarsa, ne yapıp yapıp geçmelidir bunun önüne. Şehrimizde iyi gelenekler olsun istiyorsak, genç ihtiyar, kim olursa olsun, bu çeşit sözlerin düzenlisini de düzensizini de ne söylemeli, ne işitmelidir. Çünkü, bu çeşit sözler, ne dine uygun, ne yararlı, ne de ölçülüdür.

—Dediklerin benim de hoşuma gitti. Bu kanuna, ben de seninle birlikte veriyorum oyumu."

Şu halde buradan şu sonuçlar çıkmaktadır:

1: Şairler masal anlatmaktadırlar;

2: Masallar ise çirkin uydurmalarıdır;

3: Şu halde masalcılar, yâni Şâirler, uydurmacıdırlar; bunu bilerek yaptıklarına göre de yalan konuşmaktadırlar. Yâni: "Bütün şâirler yalancıdır."

4: Şâirler, kahramanları ve Tanrı(lar)ı kötü tanıtıyorlar; Tanrılar'a—yâni dolaylı olarak, "Hakîkî Tanrı"ya—bühtanda bulunuyorlar.

İmdi, Tanrı "iyi" olduğuna göre iyi anlatılması, sözde de, şarkıda da, sahnede de, aslında nasılsa öylece tanıtılması gerektiği halde, Şairler bunun tam aksini yapmakta; Tanrı'ya (ve/ya Tanrılar'a) bühtanlarda, asılsız çirkin isnatlarda bulunmakta, onları başa gelen belâların müsebbibi addetmekte, hâsılı, ilâhî hakikatleri tahrîf etmek-

Platon, Tanrılar Hakkındaki İki Kaanunu va'z' etmektedir: 1: Tanrı İyi'dir ve ondan sadece İyi sâdır olur; 2: Tanrı aldatmaz ve her türlü değişmeden, değiştirilmeden müstağnîdir. Bu iki kaanun, Yunanlıların inandıkları tanrıları değil, inanmaları gereken Tanrı'yı tanımlamaktadır.

41. Bkz: Meselâ: Alexandre Koyré.. Yeniçağ Biliminin Doğuşu.. s.127. 128. Koyré burada. Klasik Fizik'in en büyük kurucularından olan Galileo Galilei'yi Platoncu olarak nitelendirmektedir. Koyré'nin burada 65 numaralı dipnotta da atıf yaptığı gibi, bu husus Galilei tarafından da teyid edilmektedir. Gerçekten de Galilei'nin en önemli eseri olan "Dialogue Concerning The Two Chief World System"de kıyasıya tartışan iki kişiden Simplicio bir Aristocudur. Salviati ise bir Platoncu ve tartışma Salviati'nin galebesi ile neficelenir. Bkz: Galilei, Galileo., Dialogue Concerning The Two Chief World Systems—Ptolemaic & Copernican., Translated by Stillman Drake.. Foreward by Albert Einstein.. Second Revised Edition, 1967., Third Printing, 1974., University of California Press., California., USA.

42. Bkz: Timaios. 28.b; 31.c; 32.a; 34.a; 35.b, c; 36.a, b, c; 39d; 41a; 92b

te, ilâhları aşagılamaktadırlar. Fakat, tekrar vurgulayarak belirtmek gerekmektedir ki, burada, dikkat edilecek olursa, Platon'un çok dikkatli bir üslûpla asıl hedef olarak Grek Tanrıları'nı ve dolayısıyla da topyekûn Grek Panteonu'nu hedef seçtiği görülecektir; zira, varlığına inanılan bu tanrılar hakkında bundan başka bilinen hiçbir şey yoktur. Yâni: Grek Panteonu'nun sâkinleri "kötü" anlatılmakta değildirler; kötü olan bu tanrı itikaadının kendisidir. Mutlak İyi ve 'bir' adet olan Bir Tanrı'ya değil de onun yerine, bir Tanrılar Koalisyonu'na inanıldığı takdirde, bu inancın varacağı tabii netice bu olmak gerektir. Zira, bundan önce de bahsedilmiş olduğu üzere, Tanrı İdesi, "bir"den ziyâde Tanrı'nın varlığı ile kaabili te'lif olamaz; Tanrı, bir ide olarak da bir gerçeklik olarak da taaddüd edemez. Nitekim, Platon, bundan sonra, daha evvel sözünü ettiğimiz, Tanrılar Hakkındaki İki Kaanunu vaz' etmektedir: 1: Tanrı İyi'dir ve ondan sadece İyi sâdır olur; 2: Tanrı aldatmaz ve her türlü değişmeden, değiştirilmeden müstağnîdir. Bu iki kaanun, Yunanlıların *inandıkları tanrıları değil, inanmaları gereken Tanrı'yı* tanımlamaktadır.

Şair ve Filozof

1. Şair

Şimdi Platon'un en muzır insan tipi olarak nitelendirdiği Şâir ile en üstün insan tipi olarak nitelendirdiği Filozof'u ele alalım.

Bu konuda Platon, Akıl'ın iki yanını ele almaktadır. **Ölçüye Dayanmayan Yan** [Devlet., 603.a. v.dv.] ve **Ölçüye Dayanan Yan** [Devlet: 604.d]. Ölçüye dayanan yan, ölçüye, hesaba dayanan yandır ve içimizdeki en iyi yandır [Devlet: 603.a]; ölçüye dayanmayan yan ise benzetmelere (san'ata) elverişli olan yandır.

Bundan sonra da Platon, genellikle,

"akla uyan" ibâresiyle, "ölçüye, hesaba dayanan yan"ı kastetmektedir. Burada "ölçü ve hesap" gibi terimler, Platon Felsefesi'nin **Matematizm** özelliğinin bir yansımasıdır. Platon, matematizmi dolayısıyla, birçok bilim tarihçisi tarafından, modern bilimlerin doğuşu, ve hassaten Aristocu Nitelikler Fiziği'nin (Kalitatif Fizik) yıkılarak Nicelikler Fiziği'nin kuruluşu, Platon'un matematizmi sebebiyle, Platonculuğun ihyâ olması şeklinde yorumlanmaktadır.⁴¹ Pythagoras'tan da gelen bir etki ile "sayı ve orantı"ya çok değer veren bir düşünür olan Platon'a göre, Sayı, Evren'in rûhudur; karma karışık maddeyi âhenk ve tenâsübün (ölçülülüğün) kaanunlarına tâbî kılan "sayı"dır⁴² Bunun içindir ki, o. Ölçü, Hesap, Sayı'nın en iyi ilmi olan Geometri'yi kendisine model almıştır. Onun indinde Varlık bir bütündür; anlamlı ve düzenli bir bütün. Bunun ifâdesi ise, Geometri'dir. Nitekim, O'na göre, Grekler'in Fiziksel-Dünya'yı "Kozmos" olarak adlandırmaları da bu sebebe müstenîddir. Nitekim, Gorgias diyalogunda, Kallikles'e şunları söylemektedir [Gorgias: 508.a]:

"*Filozoflar bize diyorlar ki Kallikles, dostluk, düzen, ölçülük, yerle ve gökle, tanrıyla ve insanla sıkı bağlıdır; işte evrene bu yüzden Kosmos, ya da düzen derler, düzensizlik (Kaos—D.H.), karışıklık demezler dostum.*"

Politikos (Devlet Adamı) isimli eserinde, Geometri'yi "orantının temeli" olarak tanımlayan filozof [257.b], Devlet'in yedinci kitabında Geometri'yi "değişmeye-nin bilgisi" olarak kabul etmekte, [Devlet., 526-527; 527.b] sekizinci kitabında ise, iyi ve kötü doğumların sırrının saklandığı "Mükemmel Bir Sayı"dan söz etmektedir. [Devlet., 546.b, c, d; Bu sayı hakkında, Türkçe çevirideki dipnotta Prof. Dr. Hâmit Dilgan'ın açıklayıcı notuna bkz.]

[Devlet: 604.d-e]:

"—Demek ki en iyi yanımız akla uyan yanımızdır, diyoruz.

—Ona ne şüphe.

—Ya bizi belâya takılıp kalmaya, durup dinlenmeden sızlanmaya sürükleyen yanımız? Ona da akılsız, gevşek, korkak yanımız diyebilir miyiz?

—Diyebiliriz.

—İşte türlü türlü benzetmelere elverişli olan bizim bu taşkın yanımızdır. Hep bir örnek kalan akıllı, durgun yanımız, pek benzetmeye gelmez, benzetilse de, eğlenmek için tiyatroya dolmuş her cinsten insan kalabalığı zor anlar bunu; çünkü halk kendisine benzeri sunulan aklın ne olduğunu pek bilmez.”

Epinomis'te de Sayı ve Ölçü, Bilgelik (Hikmet; Sophia) için temel bir kriter olarak alınmaktadır.⁴³

Akıl'ın ölçüye dayanmayan yanı, “Sanat”tır [Devlet., 601.d v.dv]. San'at ise üç kısımdan mürekkeptir: **Kullanma Sanatı, Yapma Sanatı, Benzetme Sanatı.** Bir şeyi kullanan onu herkesten daha iyi bilir [601.e]. Kezâ, Bir nesneyi (metindeki örnek ‘çalgı’dır—D.H.) yapan da, onun iyiliği, kötülüğü üstünde aldanmaz”

[Devlet: 01.e; son st.]. Fakat Benzetme, “yaptığı şeyi bilmeme sanatı”dır; Akıl ile çelişkindir; daha doğrusu, aklımızın ölçüye dayanmayan yanının ürünüdür [Devlet: 602.a-b]

“—Demek ki benzetmeci benzettiği şeylerin aslını ne kendi bilir, ne de başkalarından öğrenir./.../ Yaptığı şeyleri bilmeyen bir usta! Ne hoş değil mi?/.../Yaptığı her şeyi benzetecek, ama iyi mi, kötü mü olduğunu bilmeyecek. Benzetmeye çalıştığı şey de herhalde halka ve bilgisizlere güzel gelen neyse o olacak./.../İşte şimdi iki şey üzerinde anlaştık sanırım. Biri şu: Benzetmeci benzettiği şeylerin ne olduğunu pek bilmez, yaptığı iş ciddi insanlara yakışmayan bir oyundur. Öteki de şu: Tragedya şiiri düzenler, ister Iambos, ister Epos ölçüsünü kullanırlar, bal gibi benzetmecidirler.”

Fakat bu “benzetme”, Gerçek'ten üç derece uzak birşeydir [Devlet: 602.c]. Yâni, Benzetmeci kopyanın kopyası olup, Hakikat'e üç derece uzak bulunmaktadır.

Bütün bunlar, Hakikat'e muhâlif olan

Akıl'ın ölçüye dayanmayan yanı, “Sanat”tır [Devlet., 601.d v.dv]. San'at ise üç kısımdan mürekkeptir: Kullanma Sanatı, Yapma Sanatı, Benzetme Sanatı. Bir şeyi kullanan onu herkesten daha iyi bilir [601.e].

43. Epinomis: 976.c —977.c:

“Ama biz yalnız bilge diye ün almış olmayıp gerçekten bilge olan adamın bilgeliğine sebep olan bir bilimi keşfetmeliyiz. Şimdi bunu aramağa koyulalım. Bu araştırma çok güçtür. Çünkü yukarıda saydıklarımızdan başka öyle bir bilim bulmalıyız ki, bugün ona haklı olarak bilgelik denebilsin, buna sahip olan kimse de ne bir el işçisi olsun ne de bir budala. Onun sayesinde bilge bir adam ve iyi bir yurttaş olsun, devlette doğruluk ve ölçü ile emretmesini ve başeğmesini bilsin. Önce şunu gözden geçirelim: acaba bilimlerimizden hangisi ortadan kaldırılırsa, hangisi insan tabiatında bulunmazsa, insan hayvanların en budalası, en ahmağı haline gelir? Bunu bulmak güç bir şey değil. Bütün bilimleri birer birer gözden geçirirsek bunun, insanlara sayıyı kazandıran bilim olduğunu anlamakta gecikmeyiz. Öyle sanırım ki bize varlığımız için gerekli olan sayıyı veren bir tesadüf olmayıp Tanrıdır. Her ne kadar bunu söylemek bir bakıma mânasız, başka bir bakıma da mânalı ise de, bu Tanrının hangi Tanrı olduğunu söylemeliyiz.

Öyle ya, bizim için her türlü iyiliği sağlayan şeyin, bu iyiliklerin hepsine çok üstün iyiliği de yani zekâyı da sağlamış olmasına nasıl inanmamalı? Peki ama Megillos, Kleinias, söyleyiniz, benim bu kadar saygı ile andığım Tanrı ne olabilir? Bu bütün Tanrılarla daimonlar gibi herkesin sayması, dualar sunması gereken Göktür; onun, bizdeki bütün başka iyilikleri sağladığını herkes kabul eder. İşte bizim de yanılmadan söyleyebileceğimiz şey, sayıyı bize verenin o olduğudur. İstersek Acun, yahut Olympos yahut da Gök diyelim, bu Tanrıyı gerçekten görebilecek bir hale yükselmek istiyorsak, onun peşinden gitmeli, görünüşünü hep değiştirerek kendi içinde bulunan gök cisimlerini döndürüp bütün evrimleri, mevsimleri, herkesin besinini yetiştirirken görmeliyiz. Hem onun bize sayı ile birlikte zekâ ve öteki nimetleri de verdiğini söyleyebiliriz. Fakat ondan aldığımız en büyük nimet, bu sayı armağanından başka, onun bütün evrimini takip edebilmemizdir. Şimdi biraz, demin söylediklerimize dönelim ve hatırlayalım ki insandan sayıyı kaldırırsak, bilgelikle hiçbir ilişkisi kalmaz çünkü hesap gücünü kaybeden hayvan ruhu, hiçbir zaman tam erdeme eremez.”

Anlaşıldığına göre, Platon'a nazaran, Şiir'in buraya kadar ileri sürülen kötülükleri, esas îtibariyle ve ağırlıklı olarak Hakikat Problemi ile ilgili olarak teorik düzeyde dile getirilen kötülüklerdir ve en büyük kötülükler değildir; buradan, filozofun, Şiir'in teorik mahzurlarından pratik mahzurlarına geçtiğini ve bu mahzurları da "en büyük" olarak telâkkî ettiğini görmekteyiz.

aldatmalardır; bu aldatmalar Akıl ile düzeltilir. [Devlet: 602.d, e]. Fakat bâzan Akıl da şaşırır. "... bu akıl gücümüz de bazen aynı şeyleri birbirinin tersi gibi görebilir." [Devlet: 602.e] Ama yine de, ölçüye, hesaba dayanan yanımız içimizdeki en iyi yandır [Devlet: 603.a].

Böylece diyalogda şu noktaya gelinir: Resim ve her benzetmeci san'at Doğru'dan uzak kalır, bilgeliğe karşı koyan yanımızla (ölçüye dayanmayan yan) ile düşer kalkar, sağlam ve gerçek hiç bir şeyin ardına düşmez; bunun içindir ki, değersizle çiftleşmesi olan Benzetme, değersiz bir şey doğurabilir ancak. [603.b] Bu noktada, bu değersizliğin, sâdece Resim gibi yalnız göze söyleyen benzetme için değil yoksa kulağa söyleyen ve Şiir dediğimiz benzetme için de mi cârî olup-olmadığı irdelenmeye başlanır ve aynı sonuca varılır [Devlet: 603.b-605]: Şiir de bir Benzetme San'atıdır ve bütün benzetmeler gibi, değersizle değersizle çiftleşmesidir; Doğru'dan uzak kalır, bilgeliğe karşı koyan yanımızla, ölçüye dayanmayan, akılsız, "korkak, gevşek yanımızla" [Devlet: 604.d], "türlü türlü benzetmelere elverişli olan bizim bu taşkın yanımızla" [Devlet: 604.e] düşer kalkar. Halbuki; "hep bir örnek kalan akıllı, durgun yanımız, pek benzetmeye gelmez" [Devlet: 604.e]. Bu sebeptendir ki, Benzetmeci Şair Akıl'ın yolunu tutmaz; sağlam ve gerçek hiç bir şeyin ardına düşmez ve hâliyle de gerçekten üç derece uzak birşeydir.

Benzetmeci Şiir'in Akıl'dan yana gitmeyeceği besbellidir; zira Gerçek'ten üç derece uzağa düşmektedir. Şu halde, Platon Şiir ve Şuerâ hakkındaki hükmünü verebilir: **Bizim kuracağımız İdeal Devlet'te ne bu san'ata yer vardır ve ne de bu san'atkârlara.**

Ama bu henüz ilk haklı sebeptir [605.a-c]:

"—Hem benzetmeci şairin akıldan yana gitmeyeceği besbelli bir şey; sanatına el

vermez bu; halka da beğendiremez kendini bu yoldan. Onun işi, benzetmesi daha kolay olan coşkun, taşkın, değişken yanımızı ortaya koymaktır.

—Doğru.

—Öyleyse ona çatmakta, onu ressamla bir çuvala koymakta haklıyız. Gerçeğe yakınlık bakımından onun yaptığı da pek değerli bir şey değil. O da içimizin iyi yanını bırakıp daha az değerli yanını ele alıyor. İşte ilk haklı sebep bu, onu bizim devlete sokmamak için. En iyi kanunlara uyacak bizim devletimiz, oysa içimizdeki kötü yanı uyandırıyor, besliyor, güçlendiriyor; böylelikle de aklı yıpratıyor. En akıllıları yok edip kötülere başa getiren bir devlet ne hale gelirse o hale sokuyor insanı. Benzetmeci şair, her insanın içinde kötü bir düzenin kurulmasına yol açıyor, akla aykırı yanımızı gıdıklıyor, o yanımızsa üstünlüğümüzle aşağılığımızı ayırt edemez birbirinden; aynı şeyleri bir büyük görür, bir küçük. Bir sürü görüntüler, kuruntular yaratır, her zaman alabildiğine uzak kalır doğrudan."

Evet: Anlaşıldığına göre, Platon'a nazaran, Şiir'in buraya kadar ileri sürülen kötülükleri, esas îtibariyle ve ağırlıklı olarak Hakikat Problemi ile ilgili olarak teorik düzeyde dile getirilen kötülüklerdir ve en büyük kötülükler değildir; buradan, filozofun, Şiir'in teorik mahzurlarından pratik mahzurlarına geçtiğini ve bu mahzurları da "en büyük" olarak telâkkî ettiğini görmekteyiz. Bu ifâdeden, ayrıca, bir miktar ihtiyat ile, Platon'un hayat pratiğine, teoriye göre öncelik verdiğini istihraç ettiğini de çıkarmak da mümkün görünmektedir diyebiliriz. Nitekim, O, "Şiir'in en büyük kötülüğünü hâlâ söylemiş değiliz" demekte [Devlet: 605.c] ve bunu da şöyle açıklamaktadır: "En korkulacak yanı, dürüst insanlara ettiği ve pek azının kurtulduğu kötülüktür." Bu kötülük ise, Şiir'in, sıhhatli akıl ile, yâni Akıl'ın ölçüye ve hesaba dayalı yanı ile müptezel bulunacak

şeylere, “benzemek istediğimiz, hatta benzemekten utanacağımız bir adamı alkışlamaya, iğrendiğimiz bir şeyden hoşlanmaya, coşmaya” insanları teşvik etmesidir. Hep ölçüye ve hesaba nuhâlif, zayıf yana hitap eden San’atlar, insanların yaradılışından bu zayıf temâyüllerini, bu isteklerini doyumak isterler. [Devlet: 606.a].

Buna bağlı olarak, Eski Yunan’ın en mühim iki teatral okulu olan Tragedya ve Komedyayı yeniden ele alan Platon, onlar hakkında şu hükümleri verir: Tragedya bizi başkalarının felâketlerine ağlatır [Devlet: 606.a, b], Komedyaya ise gülünçlükler, soytarılıklara insanları güldürür ve böylece de ona gülen insanları da bir şekilde soytarılaştırır [Devlet: 606.c]. Devlet’in 606.a-d Stephanus numaralı kısımlarında bu husus şöylece irdelenir:

“*Felâkete uğrayınca zorla tutmaya çalıştığımız neydi içimizde? Göz yaşı dökmek, dilediği gibi inlemek, acıdan bağırarak isteyen yanımız değil mi? İşte yaradılışımızdan bu isteklere çevrili yanımızı doyumak ister şairler. Tiyatrolarda budur coşturdıkları yanımız. En iyi yanımıza gelince, akıl ve gelenek bizi tutmazsa, göz yaşları karşısında yumuşar, başkalarının felâketine ağlamayı ayıp saymayarak kendimizi acıma duygularına bırakır, alkışlamayı küçüklük saymaz, tersine iyi bir insanın buna ağlaması gerektiğine, bu şiiirden aldığı zevkin faydalı bir zevk olduğuna, bütün şiiiri atmamakla bu zevkten yoksun kalacağına inanır. Bence çok azdır onun gibi düşünen adamlar; onlara göre başkalarının duyguları bizim de duygularımız olabilir; çünkü duyarlığımızı başkalarının dertlerine göre ayarlamışızdır, kendimiz için dizginlediğimiz acıları başkaları için dizginleyemeyiz.*

.../...

—*Komedyaya için de aynı şeyi söyleyemez miyiz? Bir tiyatrodan, yahut eş dost arasında bir soytarılık gördün diyelim. Bunu kendin yapmaktan utanabilirsin, ama tiksinecek*

yerde beğendin diyelim bunu. Tragedyada gelen neyse burada da o gelmez mi başına? Sana soytarı demesinler diye aklınla tuttuğun gülünç yanını meydana koymuş, onu desteklemiş ve farkına varmadan bir soytarı haline gelmiş oluyorsun.

.../...

—*Tutku gibi, öfke gibi içimize hoş veya acı gelen ve ister istemez gündelik hayatımıza giren duygular şiiir benzetmesinin etkisi altında kalmaz mı? Benzetme bu duyguları kurutacak yerde sulayıp besler, dizginlenmesi gereken tutkulara içimizin dizginlerini verir, böylece de, iyi ve mutlu olmamıza değil, kötü ve mutsuz olmamıza yol açar.”*

Böylece Platon, Şiiir’i ve Tragedya ve Komedyaya gibi teatral san’atları, bunların icracılarını ve yazarlarını, üstadları da dâhil olmak üzere—hattâ en büyük üstad olan Homeros da buna dâhildir [Devlet: 607.a]—İdeal Devlet’ten ihraç etmenin ikinci gerekçesini de kat’î bir burhan ile isbat etmiş bulunmaktadır. Şiiir’i bir “başboş san’at” olarak nitelendiren Platon, bunu, aklın gereğine uymanın kendisine bir ödev olduğu şeklinde takdîm etmektedir [Devlet: 607.b].

Fakat Platon burada bir şey daha söylemektedir: Şiiir ile Felsefe arasındaki bu ihtilâfin yeni bir şey olmadığını ve şairlerin filozoflara çok ağır hakaretlerde bulunduğunu belirtmekte ve adını anmadığı bir şairin, filozoflar hakkında “*efendisine havlayan bu kancık köpek, budalaca gevezelik etmede herkesten üstün kişi, Zeus’a kafa tutan bu bilgin kafalıları sürüsü, züğürtlüklerinden düşünceleri bölük pörçük eden bu düşünce adamları.*” [607.b-c] şeklinde ağza alınmayacak sözler söylediğini naklederek, daha nice şairin bu eski düşünmanlığı ortaya koyduğunu söylemektedir.

Fakat; bütün bunlara rağmen, Platon, yine de Şiiir ve Şâir için açık bir kapı bırakmaktadır: Şâyet, Şiiir san’atının düzenli bir

“—*Tutku gibi, öfke gibi içimize hoş veya acı gelen ve ister istemez gündelik hayatımıza giren duygular şiiir benzetmesinin etkisi altında kalmaz mı? Benzetme bu duyguları kurutacak yerde sulayıp besler, dizginlenmesi gereken tutkulara içimizin dizginlerini verir, böylece de, iyi ve mutlu olmamıza değil, kötü ve mutsuz olmamıza yol açar.”*

“—*Hangi çeşit şiir olursa olsun, kendini haklı gösterebilirse, devletimize girmeye hak kazanır.*”

devlet içinde yer alabileceğini isbat etmeye muvaffak olurlarsa, kapılar onlara seve-seve açılacaktır; ama bunu yapamazlarsa, her şeye rağmen çok sevdiğini ve gönül verdiği belittiği Şiir’i ve Şuerâ’yı, yüreğine taş basarak terketmekten geri kalmayacağını açık bir dille ifade etmektedir [Devlet: 607.c-608.b]:

“... gene de diyelim ki biz, işin zevkinde olan benzetmeci şiir tutar da bize düzenli bir devlet içinde yeri olduğunu ispat ederse, kapılarımızı seve seve açarız ona. Çünkü biz de biliriz bunun insanı nasıl sardığını, ama doğru saydığımızdan şaşmak da imansızlık olur bizim için. Şiirin ne hoş şey olduğunu sen de bilirsin değil mi, dostum? Hele Homeros’u dinlediğin zaman.

.../...

—*Hangi çeşit şiir olursa olsun, kendini haklı gösterebilirse, devletimize girmeye hak kazanır. .../...*

—*Şair olmadan şiiri tutan ve sevenleri de bırakalım, düz sözle konuşup anlatsınlar bize ki, şiir hoş olmakla kalmaz, devletin işine, insanların hayatına yarar; can kulağıyla dinleriz onları. Şiirin hem hoş, hem yararlı olduğunu gösterebilirlerse, bir kazanç olur bizim için.*

.../...

—*Ama ispat edemezlerse, dostum, tutkularının kötüye varacağını gören sevgililer gibi yaparız; ayrılmak ne kadar acı da gelse yüreğimize, ayrılırız. Biz de bu güzel Yunan ülkesinde şiir sevgisiyle yetiştik, yüreğimizde yeri vardır; onun iyilikten, doğruluktan yana olduğunu görmek canımıza can katar. Ama kendini haklı göstermezse dinlemekle kalırız, vardığımız düşünceleri hiç aklımızdan çıkarmayıp, şiirin büyülü güzelliklerine karşı koruz, bizim çocukluğumuzu büyülemiş ve insanların çoğunu hâlâ büyülemekte olan bu tutkuya bırakmayız kendimizi. Ne yaparsak yapalım, şurası bizim için belli ki artık, bu çeşit şiire doğrudan yana bir sanat olarak gönül veremeyiz, aranmaya değer saymayız onu. Dinlesek de söylediklerine kanmadan dinleriz şiiri, içimizin dümenini kaptırmayız*

ona; koyduğumuz kuraldan şaşmayız.”

2. Filozof

“Bilgelik” (Sophia) kavramının ele alındığı Kharmides diyalogunda, Sokrates, Khairephon, Kritias ve Kharmides ile konuyu müzâkere etmekte ve fakat diyalog sonunda vâzih bir neticeye varılamamaktadır. Sophia’nın ne olduğu açıklık kazanmamıştır, sadece bir soru olarak kalmıştır⁴⁴:

“(Sokrates)—*Gördün mü bak Kritias, korktuğum kadar varmış; bilgelik üzerindeki araştırmamı hiçbir sonuca bağlayamadığım zaman kendi kendimi suçlu saymakta ne kadar haklı imişim. Bende bir araştırmayı iyi yürütmek gücü olsaydı, herkesce çok güzel tanınan bir şeyin yararsız olduğu sonucuna varmazdık. İşte şimdi çaresizlik içindeyiz. Dilin kurucusu, bu bilgelik sözünü hangi gerçeğin karşılığı olarak almıştır, bunu kestirecek halde değiliz.*”

Ancak, bu diyalogda Bilgelik hakkında önemli bazı tanımlar da yapılmaktadır. Söz gelimi, Kritias, Delphoi tapınağında yazılı bulunan “kendini bil” düsturuna telmihte bulunarak, “*Delphoi’deki yazının sahibi ile birlik olarak bilgelik kendinin ne olduğunu bilmekten başka bir şey değildir diyebilirim*” demekte ve şunu eklemektedir: “*Bana öyle geliyor ki, bu yazı Tanrı konuklarını karşılama selâmıdır.*”⁴⁵ Bu ifadenin, Bilgelik’in tanrısal kökenini îmâ etmekte olduğuna dikkat edilmelidir. Bilgelik’in temel şiarının “kendini bilmek” olduğu Sokrates dönemi felsefesinin en ayırıcı özelliklerinden birisidir. Nitekim, yine aynı diyalogda, Sokrates, şunu söylemektedir:⁴⁶

“*Öyleyse ancak ve ancak bilge olan kimse kendinin ne olduğunu, neleri bildiğini neleri bilmediğini anlar. Başkalarının da neleri bildiklerini veya biliyor sandıklarını anlayan, böylece gerçekten bilenlerle, bildiklerini sanıp da bilmeyenleri ayırt eden de gene odur. Kısası, bilgelik kendinin ne olduğunu bilmektir, bu da kendinin neleri*

44. “(Sokrates)—*Gördün mü bak Kritias, korktuğum kadar varmış; bilgelik üzerindeki araştırmamı hiçbir sonuca bağlayamadığım zaman kendi kendimi suçlu saymakta ne kadar haklı imişim. Bende bir araştırmayı iyi yürütmek gücü olsaydı, herkesce çok güzel tanınan bir şeyin yararsız olduğu sonucuna varmazdık. İşte şimdi çaresizlik içindeyiz. Dilin kurucusu, bu bilgelik sözünü hangi gerçeğin karşılığı olarak almıştır, bunu kestirecek halde değiliz.*” [Kharmides: 175.b]

45. Kharmides: 164.d

46. Kharmides: 167.a

bildiğini neleri bilmediğini anlamak demek değil midir?”

Platon'un Phaidon diyalogunda Felsefe, bedene ait hazların terki olarak tanımlanır. Burada Platon Sokrates'in ağzından şunu söylemektedir: “O halde ilk nokta elde edilmiş oldu: ... filozofun mümkün olduğu kadar ruhunu bedenle olan ilişkiden ayırmaya çalıştığını, bunda da öbür insanlara benzemediğini görüyoruz”⁴⁷ Yine aynı diyalogun biraz daha ilerisinde, “gerçek filozofun ruhu zevklerden, tutkularından, üzüntü ve korkulardan, gücü yettiği kadar kendisini uzak tutar”⁴⁸ denmektedir; zira, Ruh, bir madde kombinasyonu olan “Ten” (Beden) tarafından kirletilir.⁴⁹ Bu sebeptendir ki, Felsefe ruhu bağlarından, maddî esaret zincirlerinden çözerek kurtarır, tutkuları yatıştırır, akli dinler ve ondan ayrılmaz.⁵⁰

Böylece, Felsefe hakkındaki ana fikrin şu olduğunu söyleyebiliriz:

1: Felsefe, “saf hakikat”e ulaşma gayretidir,

2: Bu işlem, ancak “saf akıl” ile kabildir,

3: Ancak, İnsan'ın bedeni ve ona bağlı olan ihtirasları buna engel olur; beden maddedir/maddîdir, somuttur; soyut hakikatlere ulaşmanın önünde bir engeldir.

4: Şu halde, “saf hakikat”e ulaşmak için, bedene âit bağlantılardan mümkün-mertebe kurtulmaya çalışmak lâzımdır.

Bu fikrin Hind felsefesi ve dini ile bağlantısı da ayrı bir bahistir. Aşırı şekli “beden düşmanlığı” şeklinde tezahür eden bu anlayış, daha sonra Kynikler'de ve birçok mistik okullarda da görülecektir.

Platon, Theaitetos diyalogunda, Felsefe'yi *elden geldiği ölçüde Tanrı'ya benzemek* olarak tanımlar. Burada filozof yine Sokrates'i konuşturarak “kötülük” problemi üzerinde durmakta ve şunu söylemektedir:⁵¹

“Fakat kötülük ortadan kalkamaz Theodoros. Zira daima iyiye karşılık bir yer bulunmalıdır. Fakat aynı zamanda kötülüğün tanrılar arasında bir yer bulmasına da imkân yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar. Bu da gösteriyor ki, buradan mümkün olduğu kadar yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış Tanrıya elden geldiği kadar benzemekle olabilir; Tanrıya benzemek ise gerçek zeka keskinliği ile birlikte adalet ve dinliliğe sahip olmak demektir.”

Buradaki “Tanrı'ya benzemek” ibâresi ile kastedilen şeyin, bir Paganizm veya Mücessime ideali olarak değil de, Platon'un felsefesinin bütünü göz önüne alındığı takdirde, Tanrı'nın niteliklerinin—ki en başında “iyi” olmak gelmektedir—nefsde mümkün-mertebe tahakkukuna gayret etmek olarak anlaşılması gerekeceği açıktır.

Aynı filozofun olgunluk dönemi eserlerinden olan Politei (Devlet)'de ise, benzer şekilde, Filozof, *elinden geldiği kadar iyi olarak tanrılara yaklaşmak isteyen adam* olarak tarif edilmektedir.⁵²

Felsefe, Phaidon'da “san'atların en yükseği” [Phaidon: 61.a], Timaios'da ise “mutluluğun kaynağı; iyi idârenin aslî illeti” olarak tanımlanmaktadır [Timaios: 272.e].

Bilgelik'i (Hikmet, Sophia), insanın üçüncü yanı olarak tanımlayan Platon [Devlet., 572.a, b], Bilgi edinen yanımız hakkında, “*Bilgi edinen yanımıza gelince, herkes de bilir ki, bu yanımız hiç durmadan gerçeği olduğu gibi yakalamak peşindedir, yalnız buna verir kendini; üç yanımızdan paraya ve şerefe en az değer veren odur*” demektedir.

Platon'a göre, başlıca üç çeşit insan vardır: Bilgisever, ünsever ve parasever insan. [Devlet: 581.c]. **Filozof**, bilgisever insandır; o, gerçeği olduğu gibi tanıma, durmadan yeni şeyler öğrenmenin keyfi yanında, öteki zevkleri için, “zoraki istekler” der. “*Demek ki bilimseverde her iki türlü zevkin*

“Bilgi edinen yanımıza gelince, herkes de bilir ki, bu yanımız hiç durmadan gerçeği olduğu gibi yakalamak peşindedir, yalnız buna verir kendini; üç yanımızdan paraya ve şerefe en az değer veren odur”

47. Phaidon: 65a

48. Phaidon: 83.c

49. Phaidon: 81.b

50. Phaidon: 84.a, b

51. Theaitetos: 176b

52. Devlet: 613a

Felsefe'nin ve filozofların bu vasıfları sebebiyle, Platon, iyi bir devletin filozofları eliyle yönetilmesinin gerekliliğini savunur: İdeal Devlet, ancak "Aydınlanmış Elitler", yâni filozoflar tarafından sevk ve idâre olunabilir.

bilgisi paraseverden daha fazladır." [Devlet., 582.b]. Düşünmeyi en iyi kullanan kişi, filozoftur [Devlet., 582.d]. Üç çeşit zevkin en hoşu bilgi edinme zevkidir ve bu da filozofa hastır. [Devlet., 583.a]. Gerçekten de, "*iyi düşünürsek, bilgelik zevki yanında öteki zevkler ne gerçektir ne de duru. Bir bilgenin bunlara zevkin gölgeleri dediğini duymuştum galiba*" [Devlet., 583.b]

Felsefe'nin ve filozofların bu vasıfları sebebiyle, Platon, iyi bir devletin filozofları eliyle yönetilmesinin gerekliliğini savunur: İdeal Devlet, ancak "Aydınlanmış Elitler", yâni filozoflar tarafından sevk ve idâre olunabilir. Nitekim, Kharmides'te "*bir devlet bilgelikle idâre edilseydi, iyi idâre edilmiş olmaz mıydı?*" demektedir [Kharmides: 162.a], Devlet'te ise, Thrasymakhos'un fikirlerini eleştirirken [590.b, c, d], insanın, *üstün adam* olarak tanımladığı, tanrısal ve bilge bir varlığın, yâni Filozof'un buyruğuna girmesi gerektiğini ileri sürmekte ve şunu söylemektedir [Devlet: 590.d]:

".../Bu üstün adama, içindeki tanrısal yan baş olmuş adama köle olmasını isteriz ondan. Ama biz bununla kölenin zarar görmesini, ezilmesini istemiyoruz, Thrasymakhos gibi; tersine, biz herkes için, Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin çok daha kârlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun—en iyisi bu tabii—ister dışarıdan yönetsin bizi."

Şiir ve Siyâset

Şimdi, bu yazının mukaddimesini burada tekrar ele alalım:

Platon'un Felsefe (Philosophy) ile Şiir San'atı (Poetry) arasına barışmaz ve uzlaşmaz bir zıtlık koyması, onun genel felsefesinin tabii bir neticesidir.

Bir mukaddime olmak üzere, konunun özünün, çok kısaca, Platon felsefesinin

temel nitelikleriyle kopmaz bir bağlantı içerisinde bulunduğunu belirtelim.

1: Kesin Doğru, Mutlak Hakikat: Platon felsefesinin asıl amacı, "kesin doğru"ya, "mutlak hakikat"e ulaşmaktır.

2: Akıl, Kanun, Düzen: Platon Felsefesi, temel olarak şu üç husûsa istinad etmektedir: **Logos, Nomos, Taxis (Akıl, Kanun, Düzen)**. Bu ise, Akıl ile kavranabilen (Rasyonel), belirli bir **Düzen ve Ölçü** demektir. Ölçülülüğün sembolü ise Geometri'dir.

2: Bütünsellik: Varlık bir 'bütün' ve 'düzen'dir; buna Yer-Yüzü ve Toplumsal Varlık da dâhildir.

3: Rasyonel Devlet: Siyâset de bu rasyonel, ölçülü ve düzenli bütünselliğin bir parçasıdır. Devlet, genel-geçerli olan Logos-Nomos-Taxis'in, İnsan Dünyası'ndaki bir yansımasıdır; daha doğrusu, öyle olmalıdır.

4: İyi İdeası: Sosyal Düzen'in şartı "İyi İdeası"dır; Logos-Nomos-Taxis'in, İnsan Dünyası'ndaki bir yansımasının tahakkuku, ancak bu şekilde sağlanabilir. İyi İdeası'nın geçerli, hüküm-fermâ olmadığı bir cemiyet, Varlık'a karşı bir aykırılık içerisinde, kusurludur, yozlaşmıştır.

5: İdeal Devlet: Bu şartlar muvâcehesinde, açıkça anlaşılabilir ki, Platon'un amacı "en iyi devlet" değil; "mutlak iyi devlet" ya da "kusursuz devlet", yani, "İdeal Devlet"tir. İdeal Devlet, Deneysel ve Tarihsel Devlet'in ötesindedir; yâni, dünyada mevcut bir örneği bulunan bir devlet modeli değildir; henüz hiçbir yerde kurulmamıştır.⁵³

6: Monoteizm: Tanrı "Bir"dir; Grek Dini ve Mitoloji, tümünden yanlıştır.

İmdi:

· Nesnelere Dünyası, İdealar Dünyası'nın bir kopyasıdır [Mağara Metaforu: Devlet:

53. Bkz: meseleâ: Phaidon: 74.d

Yedinci Kitap; 514.a v.dv.].]

· Nesnelere, asılları olan İdealar'a tam olarak yaklaşamazlar; bu yüzden, Nesnelere'in bilgisi İdealar'ın bilgisi sarahatında olamaz. Theoria-Historia Ayrımı olarak bilinen bu konuya göre, Mutlak Hakikat'ın bilgisi, yâni genel-geçerli ve kesin doğru bilgiler, Historia, yâni menşei Duyular olan Cüz'î Bilgiler ile değil, menşei Akıl olan Theoria ile bilinir. O da ancak filozofların—ki açıkça anlaşılmaktadır ki bu filozoflar Platoncu filozoflar olmalıdır—başarabileceği bir iştir.⁵⁴

· Bu sebeple, İdealar Dünyası'ndaki tümel "İyi" (İdeası) modeline göre kurulacak olan İdeal Devlet, tarihî (historik) modele göre inşa edilemez. Platon'a göre İdeal Devlet, bir tarihî (historik) devlet (yer-yüzü devleti) değildir; bir tanrısal devlettir. Ancak, Platon yine de İdeal Devlet'in kurulabilmesini mümkün görmektedir; zira, aksi halde, "... o zaman boş kuruntular üstüne konuşmuş oluruz; herkesin bize gülmeye de hakkı olur" [Devlet: 499.c]. Bu devlet, filozofların kral ya da kralların filozof olduğu bir devlettir [Devlet: 497.a-502.c]:

"(Sokrates) —... bir devletin, bir düzenin, hatta bir tek insanın olgunluğa erebilmesi için, kötü ve yararlı sayılan o bir avuç filozofun kendi istekleriyle veya zorla devlet işleriyle uğraşmaları, devletin onlara uyması, ya da devletin başına şu veya bu şekilde gelen kralların, kral oğullarının bir Tanrı yardımıyla ansızın gerçek felsefeye gönül vermeleri gerekir. Şu hallerin ikisi de dünyada olmayacak şeylerdir demek saçma olur bence. O zaman boş kuruntular üstüne konuşmuş oluruz; herkesin bize gülmeye de hakkı olur, doğru değil mi?

(Adeimantos) —Doğru.

(Sokrates) —Geçmiş bütün yüzyıllar içinde, bugün bizim gözlerimizden uzakta, yabancı bir memlekette, ya da gelecek zamanlar içinde bir defa olsun gerçek filozoflar devletin başına gelmiş veya gelecek

olurlarsa bizimkine benzer bir devlet kurulmuş, kuruluyor veya kurulacak, felsefe Tanrısı orada hüküm sürecek, diyebiliriz. Çünkü, böyle bir şeyin olması imkânsız değildir. Tasarladıklarımızın zorluğunu biliyoruz ama, olmayacak şeyler tasarlamıyoruz."⁵⁵

Yine Devlet'teki şu diyalog da, İdeal Devlet'in Arz'da tahakkuku konusunda bir ümit kapısının aralanabileceğini göstermektedir [Devlet: 592.b]:

(Glaukon) —"...dünyanın hiç bir yerinde böyle bir devlet olduğunu sanmıyorum."

(Sokrates) —"Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yere kurulmuş, ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil."

· Burada "tarihî" (historik) kavramı ile iki ayrı şeyin ifade edilmekte olduğunu söyleyebiliriz:

a: Geleneksel (traditional)

b: Tikel (particular) ve deneysel (empirik)

a: "Geleneksel" anlamında Tarihî Devlet'in reddinin gerekçeleri kısaca şunlardır:

a.1: Gelenekler bize, Mutlak İyi'yi sunmakta değildirler; oradan Adalet çıkmaz, ona dayanılarak Altın Şehir (Kali-Polis) kurulamaz; ancak Güç Devleti (Zorba devlet) çıkar.

a.2: Gelenekler, Mitoloji ile örülmüştür. Mitoloji ise, "Nomos-Logos-Taxis"e aykırıdır; buradan Kozmos değil Kaos çıkar. Yine bu sebeple, Platon, Şâirler'e ve Şiir'e karşı müsamahasız davranır.

b: "Empirik" anlamındaki Tarihîlik ise bizi Theoria-Historia konusuna götürür.

Gelenekler, Mitoloji ile örülmüştür. Mitoloji ise, "Nomos-Logos-Taxis"e aykırıdır; buradan Kozmos değil Kaos çıkar. Yine bu sebeple, Platon, Şâirler'e ve Şiir'e karşı müsamahasız davranır.

54. Meselâ Sofistler birer filozof değil sahtekârdır. Bu konudaki birçok örnekten birisini vermekle yetinelim: Devlet: 499.; 500.b
55. Devlet: 499.c, d

Devletlerin bu şekildeki yozlaşmasında en büyük âmillerden birisi, Toplum'un Hakikat'ten uzaklaşmasına sebebiyet veren Şiir ve Şuerâ'dır; o sebeple, İdeal Devlet ancak Hakikat'e vâkıf olan filozoflar eliyle kurulabilir ve yönetilebilir ve yine aynı sebeple, İdeal devlet'in sıhhat ve selâmeti için, Şiir yasaklanmalı ve Şairler de bu devletten çıkarılmalıdır.

Historik (empirik=cüz'î) olan, Doxa'yı (sahîh olmayan bilgi; Vehim) verir; buna karşılık Küllî'nin sahih bilgisi olan Episteme (Sihhatli Bilkgi) ise Theoria ile elde edilir.

Aslolan, Episteme'dir ve Sâf Akıl (Ratio) elde edinilen Felsefî bilgidir.

Ancak, İdeal Devlet'in—ayniyle olmasa dahi—yeryüzünde tesis edilebilmesi için ideal olmayan devlet modellerinin ortadan kaldırılması gerekir.

Platon'a göre O'nun (İdeal) devletinin hâricindeki bütün devlet şekilleri bozuktur [Devlet: 544.a].

İdeal Devlet idealinin tahakkuku için ortadan kaldırılması gereken engeller de kısaca şu şekilde tebeyyün etmektedir:⁵⁶

- 1: Mitolojik düzensizlik
- 2: Mutaassıp gelenekçilik
- 3: Güç Devleti anlayışı

İdeal Devlet'ten derece-derece uzaklaşılması hâlinde ortaya çıkacak olan devletlerin tümü birden bozuk devlettir. Yâni, Bozuk Devlet, "Altın Devlet" olan İdeal Devlet Devlet'in derece-derece bozulmuş şekilleri olup birbirini izleyen dört sınıfa ayrılır.⁵⁷

1: Gümüş Devlet: Timokrasi (Timarşi) ve Timokratik Adam [Devlet: 544.d; 545c v.dv.]: İdeal devlet'in dejenere olmasıyla ortaya çıkan bu devlet, Soyluların hâkim olduğu devlet olup aynı zamanda kötülerin en iyisidir.

2: Bakır Devlet: Oligarşi (Plutokrasi) ve Oligarşik Adam [Devlet: 550c-555b]: Timokrasi'nin dejenere olmasıyla ortaya çıkan bu devlet biçimi, siyâsî otoritenin, kimseye hesap vermeyen bir zümrenin elinde olduğu devlettir.

3: Demir Devlet: Demokrasi ve Demokratik Adam [Devlet: 555b-562a]:

Soysuzlaşmada üçüncü sırayı alan Demokrasi, câhil halkın idâreyi ele geçirdiği devlettir.

4: Tiranlık veya Despotizm ve Despotik Adam [Devlet: 562a-576b]: Soysuzlaşmada en ileri safha olan Tiranlık, tek bir kişinin hiçbir kaanun ve düzene dayanmayan keyfî idâresindeki devlet biçimidir. Bu devlet biçimi, en kötüsüdür; zira, tiranlar, zekâ ve fazîletin tabîî düşmanıdır.

İşte, devletlerin bu şekildeki yozlaşmasında en büyük âmillerden birisi, Toplum'un Hakikat'ten uzaklaşmasına sebebiyet veren Şiir ve Şuerâ'dır; o sebeple, İdeal Devlet ancak Hakikat'e vâkıf olan filozoflar eliyle kurulabilir ve yönetilebilir ve yine aynı sebeple, İdeal devlet'in sıhhat ve selâmeti için, Şiir yasaklanmalı ve Şairler de bu devletten çıkarılmalıdır.

Nomoi (Kaanunlar) isimli ve olgun çağında kaleme aldığı eserinde ise, Antony Flew tarafından "skandal teklif" olarak nitelendirilen⁵⁸ "filozof-krallar hâkimiyeti" demek olan İdeal Devlet fikrinden epeyce rücû eden Platon, daha mâkul ve daha kabul edilebilir fikirler ileri sürmektedir. Buna göre, yönetim biçimleri ikiye indirgenebilir. Birincisi olan **Monarşi**, otoritenin yukarıdan aşağıya yöneldiği şekildir; ikincisi olan **Demokrasi** ise, aşağıdan yukarıya yöneldiği şekil. Bunların herbirisinin de tek başlarına hem meziyetleri ve hem de kusurları vardır; en iyisi, bunların bir karmasını elde etmektir. Buradan da bir karma hükûmet ve yönetim biçimi çıkmaktadır. Bu karma devlet yapısında yine en büyük görev, en yüksek otorite olan Filozoflar Kurulu'na düşmektedir.

Burada Platon açıkça söylememektedir ama, Şiir'e ve Şairler'e müsâmaha tanıyabilecektir.

56. Bkz: Cassirer., Devlet Efsanesi., s.80—83

57. Kısa bir özet için, bkz: Gaetano Mosca., Siyâsî Doktrinler Tarihi., s.41 v.dv.

58. Antony Flew., Plato., s.15, pr: 1 ["Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri" içinde]

Son Söz: Platon, Şiir ve Necip Fazıl

Şiir'e karşı, Hakikat endişesi ile savaş açan Platon'un aradığı şâir tipinin bulunmaz olduğuna kanâatine vâsıl olduğunu görmüş bulunuyoruz. Ama, kanâatimce, Grek cemiyetinde Necip Fazıl gibi bir şair mevcut olsaydı, Platon bu fikrinde bu denli katı olmazdı. Bu noktada, Şiir'i bir "hakikat aşkı" olarak algılayan ve maalesef, kendisiyle berâber Türk Şiiri'ni de defnetmiş olduğumuz ve her zaman takdîr, hasret ve rahmet ile yâd ettiğimiz bu büyük Türk şâirinin Şiir'den ne anladığını, hiçbirşey eklemeyen, bizzat kendi ağzından dinleyelim:⁵⁹

Poetika

1. Şair

- Arı bal yapar, fakat balı izah edemez.
- Ağaçtan düşen elma da arz cazibesi kanunundan habersizdir.
- Şairi, cemat, nebat ve hayvandaki vasıflar gibi, kendi ilim ve iradesi dışındaki iç güdülerle dış tesirlerin şuursuz âleti farzetmek büyük hatâ...
- Şuur ve zat bilgisi, cematta sıfırdan başlayıp nebat ve hayvanda gittikçe kabaran bir asgarîye varır, sonra insanda ilk kâmil vâhidine kavuşur ve mutlak ifadesini Allahta bulur. Şair de, bu ilâhî idrâk emanetinin, insanda, insanüstü mevhibesini temsil etmeye memur yaratık... Yahut şair, işte buna memur olması icap eden his ve fikir rüknü...
- Bir Fransız şair ve bediiyatçısı, bu memuriyetin sahibini "san'atı üzerinde düşünen şair" diye çerçeveleyiyor. En kaba cepheden bir görüş de olsa, bu çerçeveye işte, incelerin incesi bir hikmet çizgisi var... Fransız şair ve bediiyatçısına göre, san'atı üzerinde düşünmiyen şair, kuyruğuna basılınca inleyen hayvancıktan farksız...

· Heyhat ki, ulvî idrâk memuriyetinin

mazharı şair, memuriyetini bizzat şuurlaştıramayınca, üstün idrâk kıvamına erişemeyince, sadece kör ve sığ duygu plânına mihli kalınca, insan postu içinde hayvanda bile bulunmayan bir bölük, bir yersizlik, bir eksiklik arzeder. Böyleleri de, ehramın kaidesiyle zirvesi arasındaki mesaha farkına eş, şair kalabalığının yüzde doksan dokuzudur.

· Şair, san'atının, olanca nasıl ve niçiniyle, tasarruf cehdini yaşayandır.

· Şair, his cephesinden, daha ilk nefeste vecd çözümleriyle yere seriliveren bir afyon tiryakisi; fikir cephesinden de, bu afyonu esrarlı havanlarda hazırlayan ve tek miligramının tek hücre üzerindeki tesirini hesaplayan bir simyacı...

· Şair ne yaptığının yanısıra, niçin ve nasıl yaptığının ilmine muhtaç ve üstün marifetinin sırrına müştak, bir tılsım ustasıdır.

2. Şiir

· "Şiir nedir? suali çok eski ve pek çetin... Bu soru, insanoğluna, (Aristo) dan bugüne kadar duman kıvrımlarındaki muadelenin tesbiti kadar zor göründü. Bu yüzden gayet âdi lâflar ettiler. (Aristo)dan (Pol Valeri) ye kadar bütün poetika fikircileri, ya sahilsiz bir tecrit denizinde boyuna açıldılar; yahut aşağının bayağısı birtakım kaba tekerlemelere düştüler. Hepsi bu kadar... Ve şiirin ne olduğu, her büyük mefhum gibi meçhûl kaldı.

· İlk poetika fikircisi (Aristo) ya göre şiir, eşya ve hâdiseleri taklitten ibarettir. Sonunculara göre ise (Valeri vesaire) kaba bir his âleti olmak yerine, girift bir idrâk cihazı... Baştakilere göre şiir, en basit ve umumî temayül içinde zaptedilmek istenirken, sonunculara göre, fikrin, hususi ifade kalıpları içinde tahassüs edasına hürünmesi şeklinde tarif edilmek isteniyor. Bu tariflerin başında ve sonunda, şiiri merkezleştiren haysiyetli bir muhit ile, şiir

Şair, his cephesinden, daha ilk nefeste vecd çözümleriyle yere seriliveren bir afyon tiryakisi; fikir cephesinden de, bu afyonu esrarlı havanlarda hazırlayan ve tek miligramının tek hücre üzerindeki tesirini hesaplayan bir simyacı...

59. Necip Fazıl Kısakürek.. Şiirlerim.. s. 237—243.

Şiir, mutlak hakikati aramakta, fevkalâde sarp ve dolambaçlı, fakat kestirme ve imtiyazlı bir keçi yoludur. Oradan kalabalıklar değil gözcüler, işaret memurları ve kılavuzlar geçer. Şiir söyleyen, onu gerçek söyleyen, kılavuzdur.

muhitini kuran ulvî merkezden bir eser yoktur.

· Bizce şiir, **mutlak hakikati arama işidir**. Eşya ve hâdiselerin, bütün mantık yasaklarına rağmen en mahrem, en mahçup, en nazik ve en hassas nahiyesini tutarak ve nisbetlerini bularak, mutlak hakikati arama işi...

· Nebatlaşmaya doğru giden cemad, hayvanlaşmaya doğru giden nebat, insanoğluna doğru giden hayvan, en sonra da kendisini aşmaya doğru giden insanın, hülâsa bütün âlemin; akan su, uçan kuş ve düşünen insanla beraber, bilerek veya bilmiyerek cezbesine sürüklendiği mutlak hakikati aramak yolunda, çocukça, canbazca ve kahramanca bir usul... Sırdaşlık ve lâubalilikte en verimli ve en pervasız, kaba fayda ve kuru akılda da en boynu bükük ve en korkak cehd ve onun usulü...

Şiir budur.

· Şiir, mutlak hakikati aramakta, fevkalâde sarp ve dolambaçlı, fakat kestirme ve imtiyazlı bir keçi yoludur. Oradan kalabalıklar değil gözcüler, işaret memurları ve kılavuzlar geçer. Şiir söyleyen, onu gerçek söyleyen, kılavuzdur.

o Şiir, beş hassemizi kaynaştırıcı idrâk mihrakında, maddî ve manevî bütün eşya ve hâdiselerin mâverasına sıçramak isteyen, küstah ve başıboş kıvılcımlar mahrekidir. O, bir noktaya varmanın değil, en varılmaz noktayı sonsuz ve hudutsuz aramanın dâvasıdır. Maddî ve mânevî eşya ve hâdiselerin mâverasında karargâh kurmuş olan mutlak hakikat kapısı önünde, ebedî bir fener alayı...

Şiir budur.

· **Mutlak hakikat Allah'tır.**

· **Ve şiirin, ister ona inanan ve ister inanmayan elinde, ister bilerek ve ister bilmiyerek, onu aramaktan başka vazifesi yoktur.**

· Şiir, Allah'ı, sır ve güzellik yolundan arama işidir.

3. Şiirde Usul

· Evet; şiir, herşey gibi, bütün madde bükülüşleri ve mâna kollariyle birlikte, mutlak hakikatin arayıcısıdır. Onun başhca hususiyet ve mümtaziyeti bu arayıcılıktaki usulünden gelir.

· Şiir dışında mutlak hakikat arayıcılığını apaçık temsil eden müessese eğer ilimse, şiirin usulünü ayırt edebilmek için ikisini yanyana getirmeli ve kıyaslamalı: İlim, hakikati, akıl yolundan, akılla çerçevelendirerek, aklın takatini esas tutarak, attığı her adımı ötekine bağlayarak, yolu daima açık ve mahfuz bulundurarak, ulaştığı her merhalenin hesabını vererek ve daima sebebe bağliyerek arar; ve âlet diye fikri kullanır. Şiir ise âlet diye yine fikri kullanır; fakat ona hiçbir ırgadlık işi vermez, meşakkat çektirmez, onu kendi tahlilci yürüyüşüne bırakmaz, zaman ve mekân kayıtlarının üstüne doğru iter, izah ve hesap yollarını açık ve mahfuz bulundurmaksızın ve sebep aramaksızın bir ânda büyük netice ve terkibe fırlatır.

· İlim, mutlak hakikati, polis tavrıyla arar. Beldesi, mahalleri, karakolu, nöbet kulübesi, geçtiği sokaklar, çaldığı kapılar, iş bölümü, vazifesi, vakti, imkânları, hülâsa bütün zaman ve mekân ölçüleriyle tabak gibi açık ve meydandadır.

· Ya şiir?... O, mutlak hakikati hırsız gibi arar. Hiç birşeyi belli değildir; hattâ ismi ve cismi bile... Karanlık gibi, şeffaf camlardan sızacak; dumanların asansörüne binip bacalardan inecek; nefes alınca kapılardan sığmayacak, nefes verince de anahtar deliklerinden süzülverecektir.

· Biri mesuliyetli bir tahlil, öbürü mesuliyetsiz bir terkip...

· Biri, ağacın yemişine, taş taş duvar örerek ve her taş üstündekileri taşıtarak

yükselir; öbürü iki dizi üzerinde yaylanıp zıplar.

· Biri, ilim, aslî gayesinden uzaklaşa uzaklaşa, birtakım müşahhas eşya ve hâdiselerin amelî fayda noktalarını avlar ve mücerretten müşahhasa döner; öbürü, şiir, aslî gayesine yaklaşı yaklaşı, teşhis vesilesi diye kullandığı aynı eşya ve hâdiselerin amelî sevk ve idare kanunlarından uzak yaşar ve müşahhasan mücerrede kıvrılır.

· İlimde tecrid, teşhis için; şiirde teşhis, tecrid içindir. Bu yüzdendir ki, tecridde kalan ilimlere, sanat (felsefe) ismi verilirken, teşhiste kalan şiire de davulculuk zanaatı gözüyle bakılır. Bütün kaba meddahlar, (didaktik) ve (poetik) şairler bu soydandır.

· İlimin usulünde tebliğ, şiirin usulünde de telkin vardır.

· Şiirin usulü, mutlak hakikati aramaya doğru müşahhas tezahür gergefinde tecrid ve terkiblerin en girift ve en muhteşemlerini örgüleştirerek, kâh onları bütün düğümlerinden çözerek ve kâh yepyeni düğümlere bağlayarak, idraki tek ân içinde eşya ve hâdiselerin mâverasına sıçratabilmektir.

4. Şiirde Gaye

· Ana gayesi, mutlak hakikati usullerin en ince ve en giriftiyle aramak olan şiir... İşte şiir ve gayesi!... Evet, şiirin bu en gizli ve en mücerret gaye etrafında müşahhas ve soydaş gayeleri, güzellik, heyecan, âhenk, eda gibi işporta malı ölçülerden evvel ve sonra, remzîlik ve sırrîliktir./...

Ana gayesi, mutlak hakikati usullerin en ince ve en giriftiyle aramak olan şiir... İşte şiir ve gayesi!... Evet, şiirin bu en gizli ve en mücerret gaye etrafında müşahhas ve soydaş gayeleri, güzellik, heyecan, âhenk, eda gibi işporta malı ölçülerden evvel ve sonra, remzîlik ve sırrîliktir./...

Kısaltmalar ve semboller:

D.H: Durmuş Hocaoğlu

v.b.a: Vurgu bana âittir

pr: paragraf

T.D.V.İ.A: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

İ.A: İslâm Ansiklopedisi

Ñ, ñ: Türkçe'de 'nk', veya 'ng' sesi [Teñri gibi]; Arapça'da tenvinli nun [seyyiatîñ]

â: Ayn harfi

Bibliyografya

Aristo, Metafizik., Ahmet Arslan çevirisi: **Aristoteles., Metafizik., C: I (A-Z).**, Çeviren: Doç. Dr. Ahmet Arslan., Ege Üniversitesi Yayınları, No: 36., İzmir, 1985; Tam metin çeviri: Prof. Dr. Ahmet Arslan., Sosyal Yayınlar., İstanbul, ikinci Basım, Kasım 1996.

Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri., Editör: Maurice Cranston., Çeviren: Nejat Muallimoğlu., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları., Yayın No: 93., İstanbul, 1995.

Buchner, V. F., "Tanrı" Md., İ.A., Cild. 11.

Buluç, Sâdettin., "Şaman" Md., İ.A., Cild: 11; s.310, sü: 1 - s.335, sü: 2.

Caferoğlu, Ahmet., Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü., İstanbul 1968.

Cassirer, Ernst., Devlet Efsanesi., Çeviren: Necla Arat., Remzi Kitabevi., İstanbul, 1984.

Croce, Benedetto., Estetik., [Tam adı: İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik]., Çeviren: İsmail Tunalı., Remzi Kitabevi., İkinci Baskı, İstanbul, 1983. Not: Kitabın baş tarafında ilk 97 sayfa: İsmail Tunalı., Benedetto Croce Estetiğine Giriş.

Descartes., İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler., Çeviren: Mehmet Karasan., M.E.B. Yayınları., 3ncü baskı., İstanbul, 1967.

Esin, Emel., Dr., Türk Kozmolojisi (İlk Devir Üzerine Araştırmalar)., Edebiyat Fakültesi Matbaası., İstanbul 1979.

Galileo, Galilei., Dialogue Concerning The Two Chief World Systems - Ptolemaic & Copernican., Translated by Stillman Drake., Foreward by Albert Einstein., Second Revised Edition, 1967., Third Printing, 1974., University of California Press., California., USA.

İnan, Abdülkadir., Tarihte Ve Bugün Şamanizm- {Materyaller ve Araştırmalar}- [3. baskı]., Türk Tarih Kurumu Yayınları., Ankara 1986.

Kafesoğlu, İbrahim, Prof. Dr., Türk Millî Kültürü., [6. baskı]., Boğaziçi Yayınları., İstanbul, Ekim 1989.

Kafesoğlu, İbrahim, Prof.Dr., Eski Türk Dini., Kültür Bakanlığı Yayınları: 367.,Ankara 1980.

Kısakürek, Necip Fazıl., Şiirlerim., Fatih Yayınevi., İstanbul, 1969.

Koyré, Alexandre., Yeniçağ Biliminin Doğuşu., Çeviren: Kurtuluş Dinçer., Ara Yayıncılık., İstanbul, Mart 1989.

Kranz, Walter., Antik Felsefe—Metinler ve Açıklamalar., Çeviren: Suat Y. Baydur., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 317., 2nci baskı., İstanbul, 1976.

Mosca, Gaetano., Siyâsî Doktrinler Tarihi., Çeviren: Semih Tiryakioğlu., Varlık Yayınevi., İstanbul, 1963.

Ögel, Bahaeddin., Prof.Dr., Türk Kültür Tarihine Giriş., Tamamı 9 cilt., **C: 1:** "Türklerde Köy Ve Şehir Hayatı" [Göktürlerden Osmanlılara]., K.T.B. Yayınları., İkinci Baskı, Aralık 1985 (şehir belirsiz) {13,5x19,5 cm; IX+495 sayfa; 3. hamur k., dikişsiz; karton kapak}; **C: 2:** "Türklerde Ziraat Kültürü" [Göktürlerden Osmanlılara]., K.B. Yayınları., Ankara, 1978 {13,5x19,5 cm; XXIII+527 sayfa; 3. hamur k., dikişsiz; karton kapak}; **C: 3:** "Türklerde Ev Kültürü" [Göktürlerden Osmanlılara] K.B. Yayınları., Ankara, 1978

{13,5x19,5 cm; XV+376 sayfa; 3. hamur k., dikişsiz; karton kapak}; C: 4: "Türklerde Yemek Kültürü" [Göktürlerden Osmanlılara] K.B. Yayınları., Ankara, 1978 {13,5x19,5 cm; XVI+456 sayfa; 3. hamur k., dikişsiz; karton kapak}; C: 5: "Türklerde Giyecek Ve Süslenme" [Göktürlerden Osmanlılara] K.B. Yayınları., Ankara, 1978 {13,5x19,5 cm; XV+440 sayfa; 3. hamur k., dikişsiz; karton kapak}; C: 6: "Türklerde Tuğ Ve Bayrak" [Hunlardan Osmanlılara] K.B. Yayınları., 2. baskı., Ankara, 1991 {13,5x19,5 cm; XXXV+505 sayfa; 1. hamur k., dikişli; karton kapak}; C: 7: "Türklerde Ordu. Ordugâh Ve Otağ" [Hunlardan Osmanlılara] K.B. Yayınları., 2. baskı., Ankara, 1991 {13,5x19,5 cm; XXI+412 sayfa; 1. hamur k., dikişli; karton kapak}; C: 8: "Türklerde Devlet ve Ordu Mehteri" [Hunlardan Osmanlılara] K.B. Yayınları., 2. baskı., Ankara, 1991 {13,5x19,5 cm; XIII+516 sayfa; 1. hamur k., dikişli; karton kapak}; C: 9: "Türk Halk Musikisi Aletleri" [Uygur Devleti'nden Osmanlılara] K.B. Yayınları., 2. baskı., Ankara, 1991 {13,5x19,5 cm; XXIX+486 sayfa; 1. hamur k., dikişli; karton kapak} [Ayrıca, bkz: Kitapların Liste Cetvelleri]

P. Janet., G. Séailles., Metâlib ve Mezâhib., Çeviren: Elmalılı Hamdi Yazır., [Orijinal adı: Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et Les Écoles., 1886]., Eser Neşriyat ve Dağıtım., İstanbul 1978.

Paksüt, Fatma., Dr., Platon Ve Platon Sonrası., Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları., Ankara, Haziran 1982.

Tanyu, Hikmet, Prof. Dr., İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları., Ankara 1980.

Tekin, Talât., Prof.Dr., Orhon Yazıtları., Türk Dil Kurumu Yayınları., Ankara 1988.

Togan, A. Zeki Velidî., Ord. Prof. Dr., Umûmî Türk Tarihine Giriş., Cild: I. 3. baskı., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:1534., Enderun Kitabevi., İstanbul, 1981.

Topaloğlu, Bekir., "Allah" Md., T.D.V.İ.A., C: 2.,

Weber, Alfred., Felsefe Tarihi., Çeviren: H. Vehbi Eralp., İstanbul Üniversitesi Ana İlim Kitapları Tercüme Serisi., İstanbul, 1938.

Platon'un bu metinde kullanılan eserleri:

Devlet Adanı., Çeviren: Dr.Behice Boran, Mehmet Karasan., MEB Yayınları., İstanbul, 1997.

Devlet., Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz., Remzi Kitabevi Yayınları., Dördüncü Baskı., İstanbul, 1980.

Phaidon., Çev: Prof. Suut Kemal Yetkin ve Doç. Hamdi Ragıp Atademir., MEBYayınları., Ankara, 1945.

Epinomis., Tercüme eden: Adnan Cemgil., Maarif Vekaleti Yayınları., Maarif Matbaası., İstanbul 1943.

Kharmides., Çeviren: Prof. N.Şazi Kösemihal., Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları., İstanbul, 1989.

Theaitetos., Çeviren: Doç. Macit Gökberk., MEB Yayınları., İstanbul, 1990.

Timaios., Çeviren: Erol Güney ve Lütfi Ay., Devlet Kitapları., Maarif Vekâleti., İstanbul 1943.