

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

PLATON'DA POLİTİKA, TEOLOJİ
VE DİN İLİŞKİSİ

NURDANE ŞİMŞEK

2502120074

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK

İSTANBUL – 2020

ÖZ

PLATON'DA POLİTİKA, TEOLOJİ VE DİN İLİŞKİSİ

NURDANE ŞİMŞEK

Platon'un politika ve teoloji üzerine düşünceleri her zaman çok ilgi görmüş ve çalışılmıştır. Fakat Platon'un politika, teoloji ve din üzerine düşünceleri birlikte çok az incelenmiştir. Hâlihazırdaki çalışma, Platon'un eserlerindeki politika-teoloji ilişkisini ve bu ilişkiyle bağlantılı olarak Platon'un Yunan şehir devlet diniyle ilgili düşüncelerini araştıracaktır. Böyle bir araştırmayla politika-teoloji dikotomisinin başlangıç noktası olarak Platon'a işaret edilecektir.

Platon felsefesi, Atina şehir devletinin politik, ahlaki ve dini bir krizden geçtiği dönemde gelişmiştir. Platon, Yunan şehir devlet dininin antropomorfik tanrılarını eleştirmiş ve geleneksel tanrılara nispeten daha rasyonel bir tanrı fikri geliştirmiştir. Bu mütekamil tanrı fikriyle Platon, teoloji ve felsefe bağına güçlendirmiştir. Platon'un bu yeni, mütekamil fakat mesafeli tanrılarının şehir devletinin işleyişi, ritüelleri ve yasalarıyla nasıl bir ilişki kuracağı konusunda belirsizlikler ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma, Yunan şehir devletinin karakteristik özelliklerinden biri olan politika-teoloji birlikteliğinin Platon'un değişen tanrı düşüncesine bağlı olarak gösterdiği farklılıkları ve ortaya çıkan zorlukları inceleyecektir.

Yukarıda bahsedilen amaç doğrultusunda Platon teolojisi söz konusu olduğunda çağdaş çalışmalar içerisinde öne çıkan Friedrich Solmsen'in *Plato's Theology* adlı eseri incelenecektir. Solmsen'in Platon'un öngördüğü şehir devlet dinini “seküler, rasyonel, felsefi” olarak tanımlaması eleştirilecektir. Platon'un tasavvur ettiği şehir devlet dininin, geleneksel Yunan şehir devlet dinine nispetle daha rasyonel ve felsefi olduğu açıktır. Bununla birlikte, Platon'un politika-teoloji ilişkisinin “seküler” olarak nitelendirmek mümkün değildir. Böylesi bir adlandırma bu ikilinin daha sonraki dönemlerindeki ilişkisinde ortaya çıkacağından Platon düşüncesi için “seküler” ifadesini kullanmak anakronistik bir hataya yol açmaktadır. Bu çalışma

çerçevesinde Platon'un tasavvur ettiği politika, teoloji ve şehir devlet dini üzerine düşüncelerinin sekülerlik tartışmalarının doğacağı ikiliğı önceleyeceğinin altı çizilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, politika, teoloji, din, yasa



ABSTRACT

**THE RELATION OF POLITICS, THEOLOGY AND
RELIGION IN PLATO**

NURDANE ŞİMŞEK

Since Antiquity, Plato's thoughts on politics and theology have received considerable scholarly attention. However, research that examines Plato's thoughts on politics, theology, and religion together has been scant. This study examines the relation of politics and theology in Plato's writings and the role he assigns to city-state religion in this relationship. Furthermore, it presents the conclusion that Plato is the starting point of the politics-theology dichotomy.

Plato's philosophy evolved at a time in which Athens was passing through a political, moral, and religious crisis. Plato criticized the traditional anthropomorphic gods of the Greek city-state religion and in contrast, developed a more rational idea of the divine. In doing this, the bond of theology and philosophy was strengthened. Nonetheless, uncertainties arose as to how Plato's newly developed but distant gods relate to the functions, rituals, and laws of the city-state. This research examines the difficulties encountered with the unity of politics, religion, and theology that emerged from Plato's changing idea of god.

This study engages Friedrich Solmsen's work *Plato's Theology*, which stands out among the literature. It criticizes Solmsen's claim that the city-state religion envisaged by Plato is "secular, rational, philosophical". It is evident that Plato's city-state religion is more rational and philosophical than traditional Greek city-state religion. Nevertheless, it is not possible to refer to Plato's thought and intension as "secular" because this is an inappropriate and anachronistic category that presupposes

an evolved duality of politics and theology. The conclusion shows that Plato's thought introduces a duality upon which later debates on secularism arise.

Keywords: Plato, politics, theology, religion, law



ÖNSÖZ

Her akademik çalışma, bilinçli ya da değil; belirli bir problemin ya da problemler silsilesinin çağrısına kulak verir. Bu durum, çoğu zaman şahsi bir yönelimle birlikte ortaya çıkar. Bu yönelim, hiç kuşkusuz modern düşüncenin popüler dinamiklerinden biri olan “objektiflik” kriterini tehlikeye sokma riskini beraberinde getirmektedir. Böylesi bir risk taşımakla birlikte her akademik çalışma bireyin, ahlakın en temel unsuru olan “kişi” olma zaruriyetine imkan sağlaması, bunu olanaklı kılması açısından ehemmiyet arz etmektedir. Bir diğer ifadeyle her akademik çalışma beraberinde getirdiği birçok zorlukla birlikte entelektüel-ahlaki bir tamamlanmayı da potansiyel olarak bünyesinde barındırmaktadır.

Söz konusu zorlukla birlikte hayatın öngörülemez engeleriyle mücadele etmeme yardımcı olan ve bu tezi bitirmemi mümkün kılan çok değerli hocam Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK’a teşekkürlerimi sunarım. Hocam Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ’e çok kıymetli katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Bu zorlu süreçte yanımda olan ve desteklerini esirgemeyen aileme ve arkadaşlarıma sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İSTANBUL, 2020

NURDANE ŞİMŞEK

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK YUNAN'DA POLİTİKA, TEOLOJİ VE DİN

1.1. Antik Yunan Mitolojisi ve Dini	17
1.2. Antik Yunan Şehir Devletinde Din ve Politika	25
1.3. Antik Yunan Şehir Devletinde Kriz	38
1.4. Üç Tür Teoloji	43

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON TEOLOJİSİNDE TEMEL ETKİLER

2.1. Platon'un Teolojik Eleştirilerinin Öncüsü Olarak Ksenophanes	47
2.1.1. İlk Öğretmenler: Homeros ve Hesiodos	47
2.1.2. Çok Tanrıçılıktan Tüm Tanrıçılığa	51
2.2. Gizem Dinleri ve Ruhun Ölümsüzlüğü Öğretisi	58

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'UN HÂKİM TEOLOJİ ANLAYIŞINA GETİRDİĞİ ELEŞTİRİLER

3.1. Yeni Bir Teolojinin İlk Adımı: Sansür	63
3.2. Üç Dinsizlik Üzerine	70

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'DA TEOLOJİ VE DİN

4.1. Teolojinin Kurucusu Olarak Platon	79
4.1.1. Tanrının Varlığı ve “İyi”liği	84
4.1.2. Tanrı ve Akıl	88
4.1.3. Tanrı ve Ruh	91
4.1.4. Düzenleyici Bir Tanrı: Demiurgos	95
4.1.5. Yeni Bir Tanrı Fikrinin Beraberinde Getirdiği Soru(n)lar	98
4.2. Platon ve Din.....	101
4.2.1. Platon ve Orfizm	101
4.2.2. Platon ve Şehir Devlet Dini	104

BEŞİNCİ BÖLÜM

PLATON'UN POLİTİKA FELSEFESİNDE

TEOLOJİ VE DİNİN ROLÜ

5.1. Her Şeyin Ölçüsü Olarak Tanrı	116
5.2. “Şehir için Tanrı” Düşüncesinden “Tanrı için Şehir” Düşüncesine	121
SONUÇ	127
KAYNAKÇA.....	130
ÖZGEÇMİŞ	149

GİRİŞ

Bu çalışmanın merkezinde duran “politika”, “teoloji” ve kuvvetli bağlarından ötürü “din” kavramlarının bizatihi kendileri düşünce tarihini oluşturan unsurlardır. Böylesi bir ifade, belirli ölçüde bir abartı ihtiva etse de, hiç kuşkusuz bu unsurlar söz konusu abartıyı en çok hakeden kavramlar olmuşlardır. Bu kavramların birbirlerinden bağımsız olarak tanımı, inkişâfı ve soru(n)larının muazzam bir literatür oluşturduğu aşikardır. Aynı şekilde bu alanların birbirleriyle olan ilişkisi ve dolayısıyla ortaya çıkan problemler de bir o kadar görkemli bir tarih sunmaktadır.

Söz konusu kadim ilişkinin oluşturduğu sorunlar, bugün de hem güncel politikanın hem de politika felsefesinin önemli konularını oluşturmaktadır. Elimizdeki çalışma, bu görkemli tarihin küçük fakat önemli bir veçhesini oluşturan Platon’un politika-teoloji ilişkisini ortaya koymaya çalışacaktır. Böylesi bir çalışmayla Orta Çağ’dan Rönesans’a Aydınlanma’dan günümüze düşünce tarihinde fasılasız bir şekilde önemli rol oynayan politika-teoloji ikiliğinin dolayısıyla problematiğinin başlangıç noktası olarak Platon’a işaret edilecektir.

Platon’un *Politeia*, *Devlet Adamı*, *Yasalar* gibi öne çıkan eserlerinin çoğunun politik konulara odaklandığı düşünüldüğünde, Platon literatürünün ağırlıklı olarak politika felsefesini konu alması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte antik çağlardan itibaren Platon’un teolojisi de büyük ilgi görmüştür. Nitekim bir çok kaynak teoloji çalışmalarını Platonla başlatmıştır.¹ Son yıllarda Platon’un din anlayışı ve teolojisi üzerine yapılan çalışmalar büyük ilgi görmektedir. Fakat Platon’un politika, teoloji ve din üzerine düşünceleri birbiriyle ilişki içerisinde çok az incelenmiştir.

Friedrich Solmsen’in 1942’de yayınlanan *Plato’s Theology* adlı eseri Platon’un çağdaş teoloji çalışmaları içerisinde öne çıkmıştır. Çağdaş çalışmalar içerisinde Platon’un teolojisi söz konusu olduğunda bu eserine atıfta bulunmayan çalışma bulmak neredeyse imkansızdır. Solmsen’in söz konusu eseri bu çalışma için de önemli bir kaynak sağlamasına rağmen, Platon’un öngördüğü şehir devlet dinini “seküler, rasyonel, felsefi” olarak tanımlaması eleştirilecektir. Platon’un tasavvur ettiği bu kısmi yeni dinin, geleneksel Yunan şehir devlet dininden daha rasyonel ve felsefi olduğu

¹ Werner Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarının Tanrı düşüncesi**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011, ss. 19-20.

açıktır. Bununla birlikte, Platon'un politika-teoloji ilişkisinin “seküler” olarak nitelendirmek mümkün değildir. Böylesi bir adlandırma bu ikilinin daha sonraki dönemlerindeki ilişkisinde ortaya çıkacağından Platon düşüncesi için “seküler” ifadesini kullanmak anakronistik bir hataya yol açmaktadır. Bu çalışma çerçevesinde Platon’un öngördüğü politika, teoloji ve bunlarla bağlantılı olarak şehir devlet dini ilişkilerinin sekülerlik tartışmalarının doğacağı ikiliği önceleyeceğinin altı çizilmektedir.

Platon felsefesi, Yunan şehir devletinin (*polis*) özellikle Atina şehir devletinin politik, ahlaki ve dini bir krizden geçtiği bir dönemde gelişmiştir. Tıpkı Ksenophanes gibi Platon da Yunan şehir devlet dininin antropomorfik tanrılarını eleştirmiş ve geleneksel tanrılara nispeten daha rasyonel bir tanrı(lar) fikri geliştirmiştir. Bu mütekamil tanrı fikriyle Platon, teoloji ve felsefe bağını güçlendirmiştir. Fakat Platon’un bu yeni rasyonel tanrı tasavvuru, geleneksel şehir devletinin ayrılmaz bir parçası olan Yunan şehir devlet dini için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Daha açık bir ifadeyle Platon’un yeni tanrı anlayışı, dini ve ahlaki krize çözümler sunmasına rağmen beraberinde yeni sorunlar getirmiştir.

Yunan şehir devletlerinde politika, teoloji ve din aynı kaynağa, daha açık bir ifadeyle- mitlere dayanıyordu. Şehrin bu merkezi unsurlarını birbirinden ayırt etmek çoğu zaman imkansızdır. Bu monist tabloya karşın Platon’un yeni felsefi tanrı anlayışıyla birlikte Yunan şehir devletlerinin geleneksel din anlayışını -büyük oranda- devam ettirmesi şehir devletinde ikili bir yapının oluşmasını öngörmektedir. Platon’un bu yeni, mütekamil fakat mesafeli tanrılarının şehir devletinin işleyişi, ritüelleri ve yasalarıyla nasıl bir ilişki kuracağı konusunda belirsizlikler ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma, Yunan şehir devletinin karakteristik özelliklerinden biri olan bu politika-teoloji birlikteliğinin Platon’un değişen tanrı düşüncesine bağlı olarak gösterdiği farklılıkları ve ortaya çıkan zorlukları inceleyecektir.

Platon; teoloji tasavvurunu iyi, ruh ve akıl kavramları üzerinden geliştirmiştir. Platon bu kavramlar üzerine inşa ettiği tanrıyı (tanrıları), Protagoras’ın aksine her şeyin ölçüsü olarak öngörmüştür. Bilindiği üzere Protagoras, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu iddia etmiştir. Bu paradigmayı değiştirerek Platon, her şeyin doğal olarak politik olanın ölçüsü olarak da tanrıyı ortaya koymuştur. Bununla birlikte Platon, Yunan şehir devlet dininde öngördüğü değişikliklerle din anlayışını, şehir devlet

dinine oranla daha kontrolcü bir hale getirmiştir. Buna göre Platon'un din anlayışı hayatın her ayrıntısına müdahale edecek şekilde genişlemiştir. Bu noktadan hareketle Yunan dininin Platon için araçsal bir görev üstlendiği iddia edilecektir. Bunun yanısıra politik olanın ölçüsü olan tanrının kabul edilip, tanrının doğası konusunda tefekkür edilmesinin sınırlandırılması, Yunan şehir devletinin yasama pratikleri açısından bir sekte oluşturmaktadır. Platon'un tanrıyı politik olanın ölçüsü olarak ortaya koyması bununla birlikte vatandaşların tanrı(lar) hakkında düşünmesinin dine uygun görmemesi, bizzat Platon tarafından vurgulanan yasa (*nomos*) ve akıl (*nous*) ilişkisinin idrak edilmesi konusunda sorun teşkil etmektedir.

Bu çalışmada aynı zamanda Platon'un erken, orta ve geç dönem diyaloglarında sunduğu dini ve teolojik görüşlerinde süreklilik ya da değişiklik olup olmadığı incelenecektir. Dahası, Platon'un görüşleri, teoloji, din ve politika ilişkisi hakkındaki fikirlerinin özgünlüğünü değerlendirmek için Ksenophanes gibi kendinden önceki düşünürlerle karşılaştırılacaktır. Sonuç olarak, çalışma Platon'un politika, teoloji ve dolayısıyla şehir devlet diniyle ilgili fikirlerini ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini daha iyi anlamayı amaçlamaktadır.

Yukarıda bahsedilen amaçların gerçekleştirilmesi için giriş bölümün ilerleyen bölümlerinde politika-teoloji ilişkisinin tarihsel arkaplanına, sonrasında ise bu başlıkların Platon çalışmalarındaki önemine değinilecektir. Son olarak da çalışmanın kapsamı bağlamında incelemenin tarihsel sınırları ve Platon külliyatı içerisinde odaklanacak eserlerden bahsedilecektir.

Politika-teoloji ilişkisinin kısa bir tarihsel arka planını sunmadan önce bu çalışmayla ilgili olarak açıklanması gereken ilk nokta, teoloji ve din kavramlarının kullanımıdır. Kadim Yunan düşüncesi içerisinde ortaya çıkan “teoloji” (*theología*) kavramı, Yunanca “*theós*” (tanrı) ve “*lógos*” (konuşma, izahat) sözcüklerinin birleşmesiyle meydana gelmiştir.

Yunan dünyasının nevi şahsına münhasır düşünce sistemi içerisinde inkişaf eden “teoloji”, bu çalışmanın merkezinde duran Platon tarafından ilk kez kullanılarak felsefe literatüre kazandırılmıştır. Kavram, *Politeia* diyalogunda tanrılar hakkında

konuşmanın usulü bağlamında karşımıza çıkmaktadır.² Bu kullanım, kavramın bileşenlerinin Yunan düşüncesindeki kökleriyle uyum içinde olmuştur. Yunan zihnine özgü düşünme tarzının bir ürünü olan *lógos*, birçok anlamı içerisinde barındıran kilit bir kavramdır. Dolayısıyla “teoloji” kavramı ile ifade edilmek istenen şey, büyük oranda “*lógos*”a atfedilen anlamla ilgilidir. Buna göre Yunan dünyasında teoloji, en genel ifadesiyle “tanrı ya da tanrılara dair konuşmalar veya izahat” anlamına gelmektedir.³

Bu noktada, Platon’un *theología* kavramının en genel anlamda iki temel okuması karşımıza çıkmaktadır. Daha önce aktarıldığı üzere “teoloji” kavramı, Yunanca “*theós*” (tanrı) ve “*lógos*” (konuşma, izahat) sözcüklerinin birleşmesi ile meydana gelmiştir. *Theós* ile ifade edilmek istenilenin sınırları genel itibariyle belirli olduğundan teolojinin tanımı ağırlıklı olarak *lógos*’un anlamına bağlı olmuştur. *Lógos*, “toplamak, seçmek” kökünden (*leg*) zaman içerisinde evrilerek konuşma ve akıl anlamlarını kazanmıştır. *Lógos*’un kazandığı akıl vurgusuyla *theología*, tanrı ve tanrısallık hakkında “akli söylem”, “araştırma” ya da “bilim” gibi rasyonelliğin vurgulandığı tanımlarla öne çıkmıştır.⁴ Halihazırdaki çalışmanın farklı bölümleri boyunca sıklıkla başvuruda bulunulan W. Jaeger, bu yaklaşımı benimseyen isimlerden biri olmuştur. Ona göre Platon, mitolojik teolojiyle arasına mesafe koymak maksadıyla bilhassa *lógos* sözcüğünü kullanmıştır.⁵

Yukarıda bahsi geçen ilerlemeci rasyonelliğin altının çizildiği yaklaşıma karşın V. Goldschmidt gibi isimler, Platon’un teolojiyle söylemek istediğinin mitoloji ya da mitolojinin bir türünden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Teolojinin bu iki farklı yorumlanmasının etkilerini *Encyclopedia Britannica* ve *Encyclopédie Universalis* gibi öne çıkan ansiklopedilerin teoloji maddelerinde görmek mümkündür. *Encyclopedia*

² Plato, **The Republic of Plato**, Trans. by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1991, Book II, 379 a.

³ Ian Markham, “Theology”, **The Blackwell Companion to the Study of Religion**, Ed. By Robert A. Segal, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2006, p. 193; Werner Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011, s. 18.

⁴ Gerard Naddaf, “Plato’s *Theologia* Revisited”, **Methexis**, Vol.9, 1996, p. 5.

⁵ Werner Jaeger, **Paideia, The Ideals of Greek Culture**, Vol II, New York, Oxford, 1995 (1939), p. 414.

Britannica'nın teoloji maddesinin yazarı, Goldschmidt ekolünü takip ederken; *Encyclopédie Universalis* yazarı, Jaeger çizgisinden devam etmiştir.⁶

Söz konusu farklı yaklaşımlar, Platon çalışmalarındaki önemli problematiklerinden birine de örnek teşkil etmektedir. Yukarıdaki iki yaklaşım, belirli ideolojik yaklaşımların Platon çalışmalarındaki izdüşümlerinden biri olarak görülebilir. Platon gibi ehemmiyetli isimler üzerinde yapılan çalışmalar, çoğu zaman araştırmacının önyargılarını taşımıştır. Bu çalışma çerçevesinde, Platon teolojisinin genel itibarıyla mitolojik teolojiye nispetle daha rasyonel bir tavır sergilediği, dolayısıyla doğal teoloji olarak adlandırılan teolojinin önemli bir temsilcisi olduğu iddia edilirken; tanrı tasavvuruyla ilgili yer yer mitolojik anlatının unsurlarını kullanmaya devam ettiği vurgulanacaktır.

Teolojinin çoğu zaman dinle birlikte anılması “din nedir?” sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu çalışmanın mümkün hudutları çerçevesinde bu soruya etraflı bir cevap vermek mümkün değildir. Daha sonraki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde tartışılacağı üzere Antik Yunan’da “din” kavramını doğrudan karşılayan bir terim bulunmamaktadır.⁷ Çağdaş çalışmalar çerçevesinde ise “din” genellikle kültür üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Böyle bir durumda yine ilk baştaki problemle karşı karşıya kalmaktayız: “kültür nedir?”. Bu bütüncül yaklaşımlarla birlikte doğrudan “din” kavramına değil; dinlerin bizatihi kendilerine bir diğer ifadeyle kendilerini belirli bir dine mensup gören insanların pratiklerine odaklanan yaklaşımlar bulunmaktadır. Buna göre “din” kavram olarak değil; İslam, Hristiyanlık, Budizm şeklinde tikel örnekler olarak vardır.⁸

Antik Yunan’dan günümüze değin değişen din anlayışına rağmen bugün de teoloji ile ifade edilmek istenen şey farklı değildir. En genel ifadesiyle teoloji, dinin bizatihi kendisi ya da beraberinde getirdiği kavramlar üzerine inşa edilmiş sorularla iştigal eder.⁹ Bu nedenle teoloji üzerine her türlü etkinlik, doğrudan dinin kendisini ya

⁶ Naddaf, Plato’s *Theologia* Revisited, pp. 5-7.

⁷ Susan Guettel Cole, “Greek Religion”, **A Handbook of Ancient Religions**, Ed. by John R. Hinnells, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 276-277.

⁸ John R. Hinnells, “Why Study Religions?”, **The Routledge Companion to the Study of Religion**, Ed. by John R. Hinnells, London; New York, Routledge, 2005, p. 6.

⁹ David F. Ford, **Theology: A Very Short Introduction**, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 3; David F. Ford, “Theology”, **The Routledge Companion to the Study of Religion**, Ed. by John R. Hinnells, London; New York, Routledge, 2005, p. 93.

da özgül bir dini kendisine konu alır. Bir diğer ifadeyle teoloji, verili bir dini; dinsel bir yapının gerektirdiği kabulleri, ibadetleri, ritüelleri kısacası dinin taşıyıcılığını yapan kavramları incelemektedir.

Antik Yunan düşünce sistemi içerisinde neşet eden; akabinde ortaya çıkan yeni dinlerle çeşitlenerek akademik ve dini yapılar çerçevesinde kurumsallaşan teoloji; çağdaş çalışmalar içerisinde “seküler teoloji”, “feminist teoloji”, “siyahi teoloji” gibi yeni başlıklarla her zaman önemini muhafaza etmiştir. Bu durum teolojinin statik bir yapı sergilemeyip politika gibi diğer alanlarla etkileşim halinde olduğunu göstermektedir. En geleneksel teolojik yapılar dahi kendilerine yönlendirilen eleştirilere karşı argümanlar geliştirerek içinden geçtiği dönemin soru(n)larıyla ilgilenmek durumunda kalmaktadır.¹⁰

Hristiyan teolojisi, her ne kadar bizatihi kendi hususiyetleri nedeniyle önem arz etse de Yunan teolojiyle olan sıkı ilişkisi nedeniyle bu çalışma bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Hristiyan teolojisi, Yunan teolojisinin aksine vahiy kaynaklı bir metinden hareketle birtakım ön kabuller üzerine inşa edilmiştir. Bu durum, “ıkrarcı teoloji” (*confessional theology*) olarak adlandırılan, Hristiyan akidelerine sadık bir yaklaşımın hem kilise çevresinde hem de akademik camiada uzun bir süre benimsemesine neden olmuştur. Kilise ve özellikle akademideki bu baskın “ıkrarcı teoloji” yaklaşımı zamanla farklı fraksiyonların oluşmasına sebep olmuştur. “Hristiyan” teoloji bölümlerinin alternatififi olarak daha sonraları üniversitelerde “nötr” bir tavır sergileyen “dini çalışmalar” bölümleri açılmaya başlamıştır. Elbette bu alanların karşı duruşu zorunlu bir çıkarım değil, tarihsel bir olgudur; bu nedenle uzlaştırılmaz değil, aksine tamamlayıcı olabilecek alanlardır.¹¹ Bu çalışma çerçevesinde de teoloji ve din çalışmaları birbirlerini tamamlayan alanlar olarak takip edilecektir.

Yukarıda kısaca kavramsal bir çerçeve içerisine oturtulan teoloji, düşünce tarihi boyunca politik yapı içerisinde kimi zaman belirleyici unsur kimi zaman da etkileyici unsur olarak karşımıza çıkmıştır. Daha sonraları Batı düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan seküler politikalar içerisinde de din, politik tavır alışın nesnesi

¹⁰ Keith Clements, “Theology Now”, **The Companion Encyclopedia of Theology**, Ed. By. Peter Byrne, J. L. Houlden, London, New York, Routledge, 1995, p. 272.

¹¹ Ford, **Theology: A Very Short Introduction**, pp. 14-16.

olarak politikayla dolaylı olarak söz konusu etkileşimini devam ettirmiştir. Bu farklı etkileşim biçimleri içerisinde ortaya çıkan politika-teoloji ilişkisinin temel gerilimi en genel haliyle iktidarın, gücün, meşruiyetin dolayısıyla yasaların kaynağıyla ilgili kimin söz sahibi olacağı üzerine olmuştur.

Politika-teoloji ilişkisi, Antik Yunan düşüncesinden çağdaş politika felsefesine hemen hemen her filozofun doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiği bir konu olmuştur. Platon, Augustine, Aquinas ve Farabi gibi isimler “kutsal olan”la sıkı bir ilişki içerisinde gelişim gösteren ideal yönetim şekilleri ortaya koymuşlardır. Politik realizmin modern dönem savunucularından Machiavelli, politika-teoloji ilişkisinin bu uzun soluklu ilişkisine teorik anlamda yeni bir perspektif getirerek politik amaçlar doğrultusunda dinin bir araç olarak kullanılmasını tasarlamıştır. Bu bağlamda Machiavelli alçakgönüllülüğe, affediciliğe, öte dünya düşüncesine vurgu yapması nedeniyle Hristiyan dinini eleştirmiş; maddi dünya hakimiyetini desteklemesinden dolayı Roma dinine öykünmüştür.¹² Machiavelli ile benzer politik kaygıları taşıyan Hobbes’a göre de politik egemenin aynı zamanda en yüksek dini otoriteye sahip olması gerekmektedir.¹³ Nitekim Hobbes’un 1651’de yayınlanan *Leviathan*’ının Abraham Bosse imzalı iç kapak resmi tam da bu durumu tasvir etmektedir. Söz konusu resimde *Leviathan*’ın bir elinde politik otoriteyi temsil eden kılıç, diğer elinde ise kilise otoritesini temsilen piskopos asası bulunmaktadır.¹⁴

Politika ve din ilişkisinin bir vechesi olan dinin araçsallığını öngören bu sistemler Otuz Yıl Savaşları gibi kanlı mezhep savaşlarına tanıklık etmişlerdir. Locke’un *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* adlı eseri böyle bir arka plan içerisinde ortaya çıkmıştır.¹⁵ Böylelikle Locke ve Aydınlanma felsefesiyle birlikte din ve politikanın birbirlerinden ayrı alanlar olduğu; ilkinin bireysel diğerinin ise kamusal alanla ilgili olduğu fikri yerleşmeye başlamıştır. Aydınlanma felsefesi ve Kant’ın dini aklın sınırları içerisinde dâhil etmesi, seküler modern devlet anlayışının teorik temellerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır Kant, Hegel ve Marx gibi modern düşüncenin ikinci

¹² Niccolo Machiavelli, **The Discourses**, London, Penguin Books, 1984, Book I Discourses 11-14, pp. 139-148, Book II Discourses 2, pp. 274- 281.

¹³ Thomas Hobbes, **Leviathan**, London, Everyman's Library, 1983, Chapter 42.

¹⁴ <https://www.college.columbia.edu/core/content/frontispiece-thomas-hobbes%E2%80%9999-leviathan-abraham-bosse-creative-input-thomas-hobbes-1651>

¹⁵ John Locke, **Hoşgörü Üstüne Bir Mektup**, Çev. Melih Yürüşen, Ankara, Liberte, 2017.

dalga isimlerin politik düşüncelerinin anahtar noktası dinin politika üzerindeki etkisini azaltmak olmuştur.¹⁶ Bu tartışmalar kapsamında politik literatüre, en genel ifadesiyle din ve politikanın alanların ayrılmasını öngören sekülerizim kavramı kazandırılmıştır. Bugün de post-sekülerizim üzerinden kavram, aktüel politikanın ve politika felsefesinin en canlı alanlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir.¹⁷

Yukarıdaki geleneğin takipçilerinden biri, çağdaş politika felsefesinin öne çıkan isimlerinden biri olan John Rawls'tur. Ona göre eşitlik üzerinden geliştirdiği adalet düşüncesi metafizik değil politiktir.¹⁸ Politika ve dinin bu teorik ayrımı, çağdaş liberal demokrasinin vazgeçilmez bir unsuru olarak zamanla dünyanın birçok yerinde kabul görmüştür. Din ve politika ayrımının büyük oranda sağlandığı bu ülkelerde din ve vicdan özgürlüğü gibi seküler kavramlarla bireyin özel yaşantısı garanti altına alınsa da bu ilişki hala sağlam bir zemine oturmuş değildir. Nitekim bilhassa çok kültürlü ülkelerde; eğitimden dini ritüellere, yaşam tarzından sağlık konusuna kadar birçok alanda yeni sorunlar ortaya çıkmaktadır. Çağdaş politika felsefesinin sorunlarının önemli bir kısmını bu politika-teoloji birlikteliğinden/ayrılığından doğan sorunlar oluşturmaktadır.

Düşünce tarihinin belirli dönemlerinde dinin politik, ekonomik ve toplumsal düzlemde etkisinin azalmasının umulduğu ya da öngörüldüğü dönemler olmuştur. Nitekim 1960'lar ve 70'ler süresince başta Batı'da olmak üzere dünyada yaygın kanı dinin zamanla önemini yitireceği yönünde idi. Bu tahmin belirli akademik çevrelerde karşılık bulsa da toplumsal, politik ve kişisel bağlamlarda beklentinin aksine din ile kurulan ilişkinin arttığı gözlemlenmiştir.¹⁹ Bununla birlikte politika felsefesinin önemli isimlerinden Carl Schmitt'in "politik teoloji", Leo Strauss'un "teoloji-politik

¹⁶ Thomas L. Pangle, "The Political Psychology of Religion in Plato's Laws", **The American Political Science Review**, Vol. 70, No. 4, Dec., 1976, p. 1061.

¹⁷ C. Allen Speight, "'Redefining' Secularism? Philosophical Perspectives on Secularism, Post-Secularism and the Contemporary Relation Between Politics and Religion", **Politics, Religion and Political Theology Politics (Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life)**, Volume 6, Ed. by C. Allen Speight, Michael Zank, Dordrecht, Springer, 2017, pp. 113-121.

¹⁸ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 14, No. 3, Summer 1985, pp. 223- 251.

¹⁹ Hinnells, "Why Study Religions?", p. 10.

problem”, Eric Voegelin’in “politik dinler” kavramlaştırmaları politika-teoloji ilişkisinin ehemmiyetine ve bugün de devam eden problematiğine işaret etmektedir.²⁰

Bu çalışma, yukarıda kısaca tarihi arkaplanı sunulan politika-teoloji ilişkisinin başlangıç noktası olarak Platon’a işaret etmektedir. Platon, yasaların kaynağı olarak Yunan tanrılarından farklı bir tanrısallık fikri geliştirmiştir. Bu yeni tanrı, Yunan şehir devletinde var olan antropomorfik tanrı özelliklerinden arındırılmış ve belirli ölçülerde rasyonel temeller üzerine temellendirilmiştir. Platon, bu yeni tanrı tasavvuruyla Yunan dünyasında süregelen birtakım sorunların önüne geçmek istemiştir. Her ne kadar söz konusu yeni tanrılar Yunan şehir devletinde yaşanan ahlaki sorunlara çözüm sunması muhtemel olsa da bu yeni tür rasyonel tanrılar şehir devletiyle olan ilişkisinde boşluklar oluşmaktadır. Antropomorfik tanrılara nispetle daha rasyonel ve mesafeli bu tanrılar şehir devletinin en önemli dinamiklerinden olan yasalar ve şehir devlet dinine nasıl bir kaynaklık sağlayacağı belirsizliğe neden olmaktadır.

Bahsedilen belirsizlik daha önce aynı kaynaktan beslenen teoloji ve dinin arasındaki mesafenin açılmasına dolayısıyla politika ve teoloji arasında gerçek anlamda bir ayrılık oluşmasına neden olmaktadır. Bu durumun en net görüldüğü durumlar şehir devlet dinini daha baskıcı bir hale gelmesi ve yasaların “öteki” olarak nitelendirilebilecek yurttaşlar için ağır ceza-i yaptırımlar öngörmesidir. Nitekim bu çalışmanın ana metni olan *Yasalar*’ın önemli bir kısmı (onuncu kitap), şehir devlet dininin daha katı bir hale dönüşmesine; ateist ya da deist olarak adlandırılabilir kişilerin ikna olmadıkları takdirde cezalandırılması fikri üzerine yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte Platon, Yunan din anlayışının önemli bir parçası olan ev içi sunakları yasaklamaktadır. Bu durum tam da yukarıda modern ve çağdaş politika felsefesinin birlikte yaşama pratikleri bağlamında sıraladığımız sorunların kaynağına işaret etmektedir.

²⁰ Carl Schmitt, **Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, Trans. by George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 36–52; Mark J. Lutz, “Living the Theologico-Political Problem: Leo Strauss on the Common Ground of Philosophy and Theology”, **The European Legacy**, 24 (2), 2018, pp. 123-145; Bengül Güngörmez, **Eric Voegelin - İnsanlık Draması Din-Politika İlişkileri**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2011, ss. 333-369.

Bu çalışma, politika-teoloji ilişkisi bağlamında, Whitehead'ın bütün Batı felsefesinin kaynağı olarak gösterdiği Platon'u merkeze alacaktır. Platon çalışmalarının besmelesi haline gelen; Platon'dan bahsedip de atıfta bulunmamanın neredeyse imkansız hale geldiği Whitehead'ın bu pek meşhur ifadesi –“*Tüm Batı felsefe tarihi Platon'a düşülen dipnotlardan ibarettir*”²¹– birçok yoruma açık olmakla birlikte sadece metne bağlı kalarak iki şekilde yorumlanabilir. İlkine göre Platon şümüllü eserleriyle Batı düşüncesinin ana kaynağı olmuştur. İkinci yaklaşıma göre de Platon'dan sonra Batı felsefe geleneği içerisinde yeni bir şey ortaya konmamıştır. İkinci yorum, Batı düşünce tarihinin Platon'dan sonraki isimlerine haksızlık etmekle birlikte iki yorumun da ortak noktası, Platon'un düşünce tarihindeki önemine dair bir gerçekliğe işaret etmeleridir.

Orta çağa kadar diyalogları felsefenin en temel eserleri olarak kabul edilen Platon, orta çağla birlikte bu hâkimiyeti Aristoteles'e bırakmıştır. Bu sırada Platon, Farabi gibi İslam filozofları üzerinden felsefe tarihi üzerindeki etkisini devam ettirmiştir. Rönesans ile birlikte Antik Yunan eserlerinin tekrar canlanması, Latince ve modern Batı dillerine çevrilmesiyle Platon, felsefedeki eski hâkimiyetine geri dönmüştür. O dönemden günümüze Platon çalışmaları günümüze kadar fasılasız olarak devam etmiştir.²²

Peki, ölümünün üzerinden neredeyse 2400 yıl geçmiş bir filozof neden hala yoğun bir ilgiyle çalışılmaktadır? Bütün bu Platon çalışmaların amacı hiç kuşkusuz geride birçok eser bırakmış filozofun daha net bir portresini ortaya koymak olmuştur. Fakat Platon'u anlamak isteyen birçok araştırmacı, bu zahmetli işi kolaylaştırmak isterken çoğu zaman Platon literatürüne yeni problemler eklemişlerdir. Platon'u sistem filozofu olarak adlandırmak; bunun da ötesinde onu, “sistematik felsefenin kurucu ismi” kabul etmek alışıl gelen bir yaklaşım olmuştur.²³ Gençlik döneminden yaşlılık dönemine birçok esere imza atan Platon, her zaman klasik anlamda sistematik bir filozof olmamıştır. Bu nedenle sistem filozofu olarak ortaya konmaya çalışılan Platon

²¹ Alfred N. Whitehead, **Process and Reality. An Essay in Cosmology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1929, p. 53.

²² Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi**, s. 16.

²³ Platon, **Yasalar**, Çev. Saffet Babür, İstanbul, Kabcı Yayınevi, 1998, Önsöz s. 15.

tablosu; çoğu zaman bazı eserlerinin dışarıda bırakıldığı, eksik, hatalı bir Platon portresi çizmiştir.

Platon çalışmalarıyla ilgili karşımıza çıkan bir diğer problem, yukarıda bahsedilen yaklaşımın aksine Platon'u belirli bir zaviyeden ele alma çabası sonucu ortaya çıkmıştır. Platon gibi önemli bir isim, birçok ideolojinin ya da araştırmacının düşüncesini aktarmak için her zaman bir referans noktası olmuştur. Bu referans alma durumu, Platon'dan hemen sonra Platonculuk ve Yeni-Platonculuk gibi akımlarla başlayıp çağdaş çalışmalarla halen devam etmektedir. Çoğu zaman araştırmacının dünya görüşünü yansıtan yaklaşımlar, kaçınılmaz olarak Platon çalışmalarındaki en önemli sıkıntılardan birini oluşturmuş; eksik ve yanlı bir Platon tablosunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu eksik ya da yanlı yaklaşımlar, zamanla kanıksanmış Platon okumalarına dönüşmüşlerdir. Nitekim Platon, kimi zaman sadece metafizik öğretilerine ağırlık verilerek kimi zaman da salt politik öğretileri vurgulanarak öne çıkarılan bir filozof olmuştur.

Hiç kuşkusuz Platon çalışmalarının merkezinde, Platon denilince ilk akla gelen ve en çok çalışılan eseri *Politeia* olmuştur. İdeal şehir devletinin konu alındığı bu eserde; eğitimden ahlaka, evlilikten savaşa şehir devletini ilgilendiren her konu ele alınmıştır. Dönemin politika anlayışı göz önünde bulundurulduğunda bu bütüncül yaklaşım olağan bir durumdur. Bununla birlikte genel olarak Platon felsefesinin gelişimi şehir devletinde yaşanan krizlerle doğrudan bağlantılı olmuştur. Bu nedenle Platon diyaloglarının hepsi ve Platon üzerine yapılan çalışmalarının çoğu doğrudan ya da dolaylı olarak politika felsefesiyle bağlantılı olmuştur.²⁴

Platon teolojisi, Platon'un politik düşünceleri kadar olmasa da, Antik Çağ'dan itibaren ilgi çeken bir alan olmuştur. Platonculuğun temel metni olarak kabul edilen *Timaios*, bilhassa geç dönem Antik Çağ ve Orta Çağ'da en çok ilgi gören Platon diyaloglarından birisi olarak karşımıza çıkmıştır. Platon'un metafizik öğretileri Plotinus ve Augustinus gibi isimlerin etkisiyle bilhassa Hristiyan teolojisiyle bağlantılı olarak etkisini sürdürmüştür. Çağdaş Platon çalışmaları içerisinde Platon'un

²⁴ Politik olanın tanımından hareketle Platon'un anti-politik bir düşünür olduğunu iddia eden isimler de olmuştur. Wayne A. R. Leys, "Was Plato Non-political?", **Plato: A Collection of Critical Essays**, Ed. Vlastos, Gregory, Vol. 2, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, pp. 166–73.

teoloji ve din çalışmalarına olan ilgi giderek artmaktadır. Bu nedenle Platon'un son eseri olan ve onun politika-teoloji konularındaki nihai düşüncelerini ortaya koyan *Yasalar* diyalogu ilgi görmeye başlamıştır. Bu çalışma çerçevesinde Platon'un teoloji ve politika ilişkisi, Yunan teoloji ve din anlayışı göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir. Söz konusu amaç için ilk olarak yapılması gerekenlerden biri çalışmanın hudutlarını belirlemektir.

Platon gibi arkasında şümüllü bir külliyat bırakmış ismi çalışmak elbette beraberinde birtakım zorluklar getirmektedir. Platonla ilgili yapılacak her çalışmanın önünde çok geniş bir literatür bulunmaktadır. Bu literatür, araştırmacılara yardımcı olduğu ölçüde engel de teşkil etmektedir. İlk olarak yukarıda bahsedildiği gibi bu devasa literatür beraberinde birçok taraflı ve kemikleşmiş Platon okumasını beraberinde getirmektedir. Bu çalışmanın konusu itibariyle merkezde duran *Yasalar* ve çoğu zaman başvuruda bulunulacak olan *Politeia* ve *Timaios* diyaloglarının algısı üzerinden yukarıdaki duruma bir örnek sunmak mümkündür.

Bugün Platon denildiğinde akla gelen ilk -ve çoğu zaman tek- eser *Politeia* olmaktadır. Bu durum her zaman böyle olmamıştır. Platonculuğun temel metni olması sebebiyle *Timaios*, bilhassa geç dönem Antik Çağ ve Orta Çağ'da en çok ilgi gören Platon diyaloglarından birisi olarak karşımıza çıkmıştır. Rönesans'a kadar bu hakimiyeti devam ettiren *Timaios*, modern dönemde Platon külliyatının ağırlık merkezini *Politeia*'ya devretmiştir. Akademik çevrede dahi Platon ile ilgili birçok çalışmanın odak noktasını çoğu zaman *Politeia* oluşturmaktadır. Bu sebeple Platon en son eseri olan ve politika-teoloji hakkında önemli bir kaynaklık sunan *Yasalar* diyalogu çoğu zaman ihmal edilmiştir.

Yukarıda bahsedilen çeşitlilik içerisinde sınırlı doğrudan Platon metinlerine yöneldiğimiz zaman da karşımıza iki temel problem çıkmaktadır. İlki elbette ki eserlerin kaleme alındığı dilin getirdiği güçlükler; ikincisi ise Platon'un kendine has üslubundan kaynaklanan zorluklardır. Platon'un tiyatro metni şeklinde kaleme aldığı eserleri, biçimsel olarak diğer felsefe metinleri içerisinde özel bir yerde durmaktadır. *Mektuplar* diyalogundan bildiğimiz üzere Platon, yazarak felsefe yapmaya mesafeli olmuştur. Platon'a göre yazının düşünceleri sabitlemesi felsefe

yapmayı olanaksızlaştırmaktadır.²⁵ Bu düşünceden hareketle Platon'un eserlerini neden diyalog formunda kaleme aldığını anlamaktayız.

Yazının getirdiği sorunlara çözüm niteliğindeki bu yaklaşım, Platon okuyucuları için en temel sorunlardan birini oluşturmaktadır: Platon diyaloglarında konuşan kişi kimdir?²⁶ Birçok diyalogun taşıyıcısı olarak karşımıza çıkan Sokrates'in konuşmaları ne ölçüde kendi düşüncelerini ne ölçüde Platon'un düşüncelerini yansıtmaktadır? Bu soru elbette çok farklı şekillerde sorulabilir. Nerede Sokrates'in bizatihi kendisinin konuştuğu, nerede Platon'un Sokrates aracılığıyla konuştuğu, bu sınırların diyaloglar ve dahi satırlar boyunca nasıl takip edileceği Platon külliyyatının evvel ahir önemli sorularından biri olmuştur. Aynı soru, sadece Sokrates için değil diyaloglar boyunca karşımıza çıkan diğer isimler için de geçerlidir. Bu durum, Platon'un argümanları takip etmemizi zorlaştırmaktadır. Nitekim bir diyalogda karşımıza çıkan bir önerme bir başka diyalogda tam tersi bir durumun önermesi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷

Platon, yazının düşünceleri stabil hale getirmesini önlemek için eserlerini birer tiyatro metni şeklinde kalem almıştı. Her ne kadar bu tarz, Platon metinlerinin okunmasını eğlenceli bir hale getirse de araştırmacıların eserleri yazılı bir metin dolayısıyla "zaman"dan bağımsız ele almasının önüne geçememektedir. Bu problematiği yine halihazırdaki çalışmanın konusu bağlamında ele alırsak Platon'da teoloji ve din konusundaki düşüncelerini nasıl okumamız gerekmektedir? Platon'un erken dönem eserlerinden *Euthyphron*'daki teoloji ve dindarlık anlayışıyla *Yasalar*'daki tavrını birlikte nasıl okumalıyız? Aynı şekilde diğer diyaloglar boyunca karşımıza çıkan diğer teolojik fikirler nasıl birlikte örülmelidir? Ya da Platon'un *Politeia*'daki politik düşüncelerinin ne kadarını *Yasalar*'da devam ettirmiştir?²⁸ Bu iki eser arasında paralellikler ya da ayrışmalar nelerdir?

²⁵ Plato, **Letters**, Trans. by Glenn R. Morrow, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997, 7, 343 a, p. 1660.

²⁶ Charles H. Kahn, "Did Plato write Socratic Dialogues?", **The Classical Quarterly**, Vol. 31, No 2, 1981, pp. 305-320.

²⁷ James K. Feibleman, **Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion**, London, George Allen & Unwin, 1959, p. 21.

²⁸ André Laks, "Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's "Republic" and "Laws"" , **Classical Antiquity**, Vol. 9, No. 2, Oct., 1990, pp. 209-229.

Platon felsefesiyle ilgili değinilmesi gereken en önemli noktalardan birine yukarıdaki tablo bir girizgâh sunmaktadır. Elbette ki Platon'un zaman içerisinde düşüncelerinde değişiklik gözlemlemek oldukça doğaldır. Fakat Platon'un belirli bir konu hakkındaki düşüncesinin takibinde yaşanan zorluğun temel nedeni bu değildir. Platon, felsefe yapma tarzından dolayı özellikle metafizik konularında düşüncelerini mutlak açıklamalardan ziyade spekülatif tarzda çoğu zaman da mitlerden yardım olarak ortaya koymuştur.²⁹ Bu nedenle Platon metinleri, herhangi bir düşünürün eserinin gerektirdiği dikkatli bir okumanın daha fazlasını gerektirmektedir.

Yukarıda kısa bir şekilde değinilen, çalışma içerisinde etraflıca tartışılacak olan sorunları ortadan kaldırmak için tarihsel bir yol haritası izlememiz gerekmektedir. Buna göre Platon'un politika-teoloji ile ilgili düşüncelerini daha iyi anlamak için ilk bölümde, Platon'un doğup büyüdüğü dolayısıyla düşüncelerinin şekillendiği Yunan dünyasının din ve teoloji anlayışları üzerine bir girizgâh yapılacaktır. Bunun için Yunan mitolojisi ve din anlayışının birleştiği ve ayrıldığı noktalar; bununla birlikte Yunan dininin şehir devletiyle olan ilişkisi irdelenecektir.

İkinci bölümde Platon'un teolojisine giden yolda karşımıza çıkan Ksenophanes ve Pythagoras gibi önemli isimlere verilecektir. Bu isimlerin Platon'un düşünce dünyasını nasıl etkilediği ortaya konulacaktır. Bununla beraber bu isimler sayesinde Yunan şehir devletinin din anlayışının haricindeki felsefi dinselcilere ve kültlerine de yer verilmiş olacaktır. Bir sonraki bölümde ise Platon'un din ve teoloji hakkındaki erken dönem düşünceleri ortaya konulacaktır.³⁰ Bu aşamada Platon'un Homeros ve Hesiodos gibi ozanlarla birleştiği ve ayrıştığı noktalara değinilecektir. Platon'un söz konusu ozanlar için öngördüğü sansür fikri, Platon teolojinin ilk adımı olarak sunulacaktır. Bunun için bu bölümde öncelikli olarak Platon'un *Euthyphron*, *Politeia* ve *Yasalar* eserleri incelenecektir.

²⁹ Platon'un eserlerini diyalog formunda kaleme alması edebi bir kaygı taşımamaktadır. Tiyatro metninin tartışma ortamı için uygun sahneyi mümkün kılması ve farklı fikirlerin ortaya konulabilmesini sağladığı için tercih edilmiştir. Feibleman, **Religious Platonism**, pp. 22-23.

³⁰ Platon diyaloglarının ilk editörü olarak karşımıza çıkan İskenderiyeli Thrasyllus, daha sonra birçok filoloğun da takip edeceği üzere diyalogları dörtlemeler şeklinde düzenlemiştir. Diogenes Laertius, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Hayatları**, Çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013, Kitap III, s. 59.

Yukarıda bahsedilen bölümlerde ortaya konulan teferruatlı bir girişten sonra dördüncü bölümde Platon'un teolojisine giriş yapılacaktır. Her şeyin, doğal olarak da politik olanın ölçüsü olarak tanrının ortaya konması, Platon'un politik düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. Bunun için Platon'un teoloji ve din anlayışı; ruh, akıl, iyi kavramları üzerinden geliştirdiği yeni tanrı fikri incelenecektir. Nihai olarak beşinci bölümde Atina şehir devletinde varolan yapıyla kıyasla Platon'un politika-teoloji ilişkisi ortaya konacaktır. Bu değişim "Şehir için Tanrı Düşüncesinden Tanrı için Şehir Düşüncesine" başlığında teferruatlı bir şekilde ortaya konacaktır. Söz konusu değişimin şehir devleti işleyişindeki muhtemel sorunları sonuç bölümünde ortaya konacaktır.

Yukarıda belirtilen temel amaçla birlikte çalışmanın konusu bağlamında tamamlayıcı neticeler de hedeflemektedir. Buna göre Platon'un dini ve teolojik görüşlerinde bir devamlılığın (erken, orta, geç dönem) olup olmadığı sorgulanacaktır. Bununla birlikte Platon'un kendinden önceki isimlerle bir kıyaslaması yapılarak teoloji ve politika ilişkisi konusundaki fikirlerinin orijinallliği tartışılacaktır. Bunun için Ksenophanes başta olmak üzere erken dönem Yunan filozoflarının görüşlerine yer verilecektir. Böyle bir çalışmayla Platon'un politik fikirlerinin daha iyi anlaşılması hedeflenmekte; Platon'un şehir devleti-teoloji ilişkisinde Yunan şehir devletinde karşılaştığımız yapıdan farklı ve yeni bir veçhesinin olup olmadığı araştırılacaktır.

Platon'un teolojisi ile ilgili bir çalışma söz konusu olduğu zaman akla gelen ilk eseri *Yasalar*'dır. *Yasalar*, Platon'un en az çalışılmış hatta görmezden gelinmiş eserlerinden biri olmuştur.³¹ Mevzubahis durumun iki temel nedeni olmuştur. Birincisi *Yasalar*, *Politeia* diyaloguna kıyasla edebi bir metin olarak daha az ilgi çekici olmuştur. İkinci nedeni ise uzun süre boyunca Platonla özdeşleştirilen idealar kuramına kaynaklığı *Politeia* başta olmak üzere orta dönem eserlerinin sağlamış olmasıdır. Dolayısıyla *Politeia*'nın yazarı olan Platon'un "gerçek Platon" olarak görülmesi, idealar kuramından söz edilmeyen *Yasalar* için olumsuz bir etken olmuştur.³² Bu nedenle bu çalışma *Yasalar*'ın çalışılması açısından önem arz

³¹ John E. Rexine, **Religion in Plato and Cicero**, New York, Philosophical Library, 1959, p. 1.

³² R. F. Stalley, **An Introduction to Plato's Laws**, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pp. 1-2. Griffon konferansları, Yunan teolojisi konusunda otorite olarak kabul görmüştür. Fakat bu

etmektedir. Çalışma boyunca başta *Yasalar* olmak üzere Platon'un *Politeia*, *Timaous*, *Euthyphron*, *Devlet Adamı* gibi politika ve teoloji ilişkisine ışık tutan diyalogları da araştırmamızın odağında olacaktır.



çalışmalarda dahi Platon'un *Yasalar*'ı ihmal edilmiştir. Friedrich Solmsen, **Plato's Theology**, Ithaca, Cornell University Press, 1942, p. vii.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK YUNAN'DA POLİTİKA, TEOLOJİ VE DİN

1.1. Antik Yunan Mitolojisi ve Dini

Antik Yunan medeniyeti; Orfeusçuluk gibi gizem dinlerine, Pythagorasçılık gibi felsefi dinselklere ev sahipliği yapmış olsa da Antik Yunan dini denildiğinde hiç kuşkusuz ilk akla gelen Olimposlu tanrıların başrolde olduğu Yunan mitolojisidir.³³ Yunan mitolojisi ve dini her ne kadar doğrudan ilişkili olsa da özdeş olmadıklarından; Yunan dinini, salt Yunan mitolojisi üzerinden anlamaya yahut açıklamaya çalışmak eksik dolayısıyla da hatalı bir yaklaşım olacaktır. Bu nedenle Yunan din anlayışının dosdoğru bir şekilde ortaya konulabilmesi için ilk olarak sorulması gereken soru mitolojinin ne olduğu ve bu sorudan hareketle Yunan mitoloji ve din ilişkisinin ne olduğudur.

Mitolojinin konusunu oluşturan mitler üzerine açıklamalar, mitlerin etkinliğini halen devam ettirdiği bir dönem olan M.Ö. 5. yüzyıldan itibaren literatürdeki yerini almaya başlamıştır. Bu açıklamalar içerisinde hiç şüphesiz en yaygını, Antik ve Orta Çağ boyunca etkili olan ve etkisini günümüze değin sürdüren alegorik yaklaşım olmuştur. Bu yaklaşım, mitlerin alegoriler aracılığıyla doğa ya da ahlak ile ilgili hakikatleri “gizleyerek” aktaran bir nevi felsefe-bilim ya da teoloji olduğunu iddia etmiştir.³⁴ Yunan medeniyetinin dolayısıyla da Batı düşüncesinin merkezinde duran mitlerle ilgili çalışmalar, elbette bu açıklama ile sınırlı kalmamıştır. Felsefe, antropoloji, din ve filoloji gibi alanlarla olan güçlü bağları nedeniyle mitlerle ilgili çalışmalar fasılasız bir şekilde artarak devam etmiştir. 18. yüzyılda başlayan, 19. ve 20. yüzyıllarda özellikle artış gösteren bu çalışmalarla mitler; psikanalizim, yapısalcılık, post-yapısalcılık, antropoloji, tarihsel ve kültürel çalışmalar gibi farklı yaklaşımlarla, kimi zaman bizatihi bu alanların hareket noktası olarak açıklanmaya çalışılmıştır.³⁵

³³ “Mitoloji” ifadesi, Antik Yunan’da kullanımda olmamıştır. Mitoloji, Yunanlıların hayatının merkezinde duran mitleri konu alan araştırma alanıdır.

³⁴ Fritz Graf, **Greek Mythology: An Introduction**. Translated by Thomas Marier, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1996, pp. 176-198.

³⁵ Ken Dowden, **The Uses of Greek Mythology**, London and New York, Routledge, 1992. pp. 22-38; Jan Bremmer, “Selected Bibliography”, **Interpretations of Greek Mythology**, Ed.

Her ne kadar yukarıda bahsedilen çalışmalar kapsamında mitlerin tanımı hususunda genel geçer bir kabule ulaşılmasa da öne çıkan bazı yaklaşımlar olmuştur. Yunan dini konusunda akla gelen ilk isimlerden biri olan Walter Burkert'e göre mitler, "ortak öneme sahip olana ilişkin ikincil, kısmi referansta bulunan geleneksel hikâyelerdir."³⁶ Yunan mitolojisi üzerine çalışmalarıyla öne çıkan bir diğer önemli isim Geoffrey S. Kirk de mitlerin, "geleneksel hikâyelerin daha geniş bir sınıfına ait olduğunu" ifade etmiştir.³⁷ Nitekim Yunanca *mythos* kelimesi de "sözcük, konuşma" anlamlarının yanı sıra "hikâye" ve "masal" anlamlarına gelmektedir.³⁸ Bu açıklamalar, mitlerin yeterli ve nihai birer açıklaması olmasa da mitlerin karakteristik özellikleri hususunda birtakım önemli ipuçları sunmaktadır.

Öncelikle belirtmelidir ki "mit" kavramının Antik Yunan'daki karşılığı ile bugün gündelik hatta akademik dildeki kullanımı birbirlerinden oldukça farklıdır. Bugün "mit" kavramı, olumsuz anlamlar yüklenmiş haliyle "masal" ya da "hikâye" anlamında, genellikle gerçek olmayan bir durumu karşılamak için kullanılmaktadır. En iyi ihtimalle bir olayın, olgunun ya da kişinin efsaneleşmesine işaret etmektedir ki bu da yine beraberinde gerçeklikten uzaklaşma fikrini getirmektedir. Buna karşın Yunan dünyasında "mit", bir kavram olarak karşımıza çıkmamakla birlikte gerçeklikle ilgili bir bağlayıcılık da üstlenmemiştir. Bir diğer ifadeyle Yunanlılar, mitleri gerçeklik olgusu üzerinden değerlendirmemiştir. Nitekim mitler, belirli bir dönemin gerçeklik anlayışının bizatihi kendisi olmuştur. Bir diğer ifadeyle mitlerin gerçekte yaşanıp yaşanmadığını ya da mitlerin şehir devlet işleyişinde sorunlara neden olup olmadığı sorgulanmamıştır. Bu paradigma, şairler ve filozoflar için takriben M.Ö. 5. yüzyıla kadar, sıradan bir Yunanlı için daha uzun bir süre bu şekilde devam etmiştir.

By Jan Bremmer, London, Croom Helm, 1987, pp. 278-283; Graf, **Greek Mythology: An Introduction**, pp. 9-56.

³⁶ Walter Burkert, **Structure and History in Greek Mythology and Ritual**, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 23.

³⁷ Geoffrey S. Kirk, **The Nature of Greek Myth**, New York, Barnes & Noble, 1974, p. 13, 25.

³⁸ H. G. Liddell and R. Scott, **Greek-English Lexicon (Abridged)**, Oxford, Oxford University Press, 1974, p. 454.

Yukarıda bahsedilen iki mit tanımında da -Burkert, Kirk- mitlerin gelenekselliğine vurgu yapıldığı göze çarpmaktadır. Bu durumda sorulması gereken soru mitlerin gelenekselliğiyle ne ifade edilmek istendiğidir. Mitler, kuşaktan kuşağa sözlü gelenek içerisinde aktarılan anonim hikâyeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hikayeler genel itibariyle şiir şeklinde ifade edilse de şiir, mitler için zorunlu bir ifade biçimi olmamıştır. Aynı şekilde belirli bir şiir türü de mitlerin taşıyıcılığını üstlenmemiştir. Homeros'un destanlarında kendine yer bulabilen mitler; Atina'nın üç büyük ozanı Aiskhülos, Sofokles ve Euripides'in eserlerinde de karşımıza çıkmıştır. Mitlerle anlatılmak istenen edebi türün hatta metinlerin üzerinde olmuştur.³⁹ Nitekim mitler, yazılı metinlerden bağımsız olarak resim, heykel ve müzik gibi alanlarda da varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Mitlerin inkişafı, sözlü ve yazılı gelenek içerisinde eş zamanlı olarak gerçekleşmemiştir. Sözlü gelenek içerisinde ortaya çıkan mitlerin metne ve yukarıda bahsedilen diğer alanlara aktarımı, doğal olarak sözlü geleneğin gelişiminden sonraki dönemlerde meydana gelmiştir. Bu nedenle mitlerin ne zaman ortaya çıktığını kestirmek oldukça güçtür. Bu güçlüğü aşmak için yapılan kimi çalışmalar da mitlerin tanımını yapmayı biraz daha güçleştirmiştir. Nitekim Yunan mitleri ilgili yapılan araştırmaların çoğu, bu mitlerinin kendinden önceki medeniyetlerin mitleriyle olan etkileşimine işaret etmektedir. Homeros'un *İlyada*'sında Yunan göçünden önce yaşamış karakterlere atıfta bulunulması, Yunan mitolojisindeki Miken medeniyeti etkisine işaret etmektedir.⁴⁰ Bununla birlikte birçok araştırmacı, Yunan mitolojisinin köklerini Mısır ya da daha genel olarak yakın doğu medeniyetlerine kadar götürmektedir.⁴¹ Böylesi geniş bir zaman ve coğrafyaya yayılan mitlerle ilgili ortaya atılan tanımlar, çok genel kalmakta dolayısıyla da belirli bir dönem ve coğrafyaya ait

³⁹ Graf, **Greek Mythology: An Introduction**, p. 2.

⁴⁰ Jan Bremmer, "What is a Greek Myth?", **Interpretations of Greek Mythology**, Ed. By Jan Bremmer, London, Croom Helm, 1987, p. 2; Mark P. O. Morford, Robert J. Lenardon, "Historical Background of Greek Mythology", **Classical Mythology**, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 39-50; Martin P. Nilsson, **Mycenaean Origin of Greek Mythology**, Berkeley, University of California Press, 1973.

⁴¹ Herodotos, **Histories: Volume I: Books I and II**, Trans. by A. D. Godley, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975, II 50, pp. 237-239; Walter Burkert, "Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels", **Interpretations of Greek Mythology**, Ed. By Jan Bremmer, London, Croom Helm, 1987, pp. 10-40.

mitleri açıklamak için kifayetsiz kalmaktadır. Bu durum evrensel mit tanımlarıyla ilgili problemin temelini oluşturmaktadır.

Yukarıda bahsedilen etkileşimlere rağmen Homeros, Alkman ve Pindaros gibi ozanların kendi orijinalliklerine vurgu yaptığı görülmektedir. Mitlerin farklı zaman ve kültürlerde benzer olayları konu alması buna rağmen bu akış içerisinde kendi orijinalliğini yaratma çabası ucu açık bir sisteme işaret etmektedir. Bir diğer ifadeyle mitler, metinlerin ötesinde dolayısıyla “zaman”ın ötesinde konumlanmış bir anlam çabası olmasının yanı sıra “zamansal olan”ın da anlam üretme mekanizması olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre mitoloji, değişmez kanunlara bağlı bir sistem değil; hareket eden, değişen ve uyum sağlayan bir özellik göstermektedir. Nitekim o dönem, mitlerin ifade edildiği şiir türü de bugün yazılı bir metin olarak karşımıza çıkan şiirden farklı özellikler sunmaktaydı. Ozanlar tarafından halk önünde okunan şiirler; etkileşime, değişime ve yeniden yorumlamaya doğrudan açık bir konumda olmuşlardır.⁴²

Mitler, çoğu zaman, bahsedilen bu uzun süreç içerisinde karşılaştıkları destanlar, halk hikayeleri ve efsaneler gibi diğer geleneksel hikayelerle karıştırılmıştır. Bunun en önemli nedeni bu geleneksel hikayelerin genellikle iç içe geçmiş bir şekilde karşımıza çıkması, dolayısıyla sınırlarının belirlenmesinde yaşanan güçlük olmuştur. Ayrıca bu türlerin farklı dillerdeki kullanımında ortaya çıkan karışıklıklar, bahsedilen sınırların belirlenmesini daha da zorlaştırmıştır. Nitekim Almancada mit ve destan (*sage*) sözcüklerinin neredeyse eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte halk hikayeleri çalışmalarının öncü isimlerden Grimm kardeşlerin de çalışmalarında mit ve destan sözcüklerini kimi zaman eş anlamlı olarak kullandıkları göze çarpmaktadır.⁴³

Mit ve destanların toplumsal işlevleri, bu iki türün kesişim alanını oluşturmaktadır. Örneğin mitlerin Roma İmparatorluğu altındaki Yunanların kimliklerini korumasındaki gösterdiği desteği; destanlar, 19. yüzyılda Alman burjuvazisinin ortak bir geçmiş oluşturma gayretlerinde ortaya koymuştur. Bu bağlamda destanlar da mitler gibi politik bir özellik taşımışlardır.⁴⁴ Politik yönleri

⁴² Bremmer, “What is a Greek Myth?”, pp. 3-4.

⁴³ Graf, **Greek Mythology: An Introduction**, p. 6.

⁴⁴ Bremmer, “What is a Greek Myth?”, p. 6.

itibariyle benzerlik gösteren mitler ve destanlar arasındaki fark, klasik tarih anlayışıyla olan ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Mitler her ne kadar kendine özgü – altın, gümüş, tunç, demir soyu vb gibi- bir tarih anlayışına sahip olsa da destanlar, tarihin izlerinin sürülebildiği türler olarak karşımıza çıkmıştır.⁴⁵ Bunun en güzel örneğini birtakım tarihi bulgularla örtüşen, Truva savaşını konu alan Homeros'un *İlyada*'sı oluşturmaktadır. Bununla birlikte aynı eser, destan ve mitin bir arada yer aldığı eserlere güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Bu türler içerisinde diğerlerine nispeten farklılıkların daha kolay ortaya konulabildiği tür halk hikâyeleridir. Halk hikâyelerinin ahlaki vurgularıyla birlikte en temel kaygısı dinleyicileri eğlendirmek olmuştur. Buna karşın mitlerin en temelde evreni, tanrı ve insanların doğasını açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Bununla bağlantılı olarak her bir halk hikâyesi, diğer halk hikâyelerinden bağımsız iken mitler arasında bir bütünlük bulunmaktadır. Doğal olarak halk hikâyeleri belirli bir zaman ve mekândan bağımsız olarak aktarılmışlardır. Bu nedenle halk hikâyelerinde ülkelerin, kralların ya da kahramanların adlarına ya da bunlarla ilgili bilgilere rastlamamaktayız. Mitler ise genellikle zaman, mekân ve kişiler hakkında bize birtakım bilgiler sunmuştur.⁴⁶ Bir diğer ifadeyle mitleri, kültürden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Böylelikle mitler; Mısır mitolojisi, İskandinav mitolojisi, Türk mitolojisi gibi başlıklarla müstakil alanlar oluşturmuşlardır.

Mitlerle ilgili değinilmesi gereken bir diğer geleneksel hikâye türü efsanelerdir. Tarihsel olgularla olan ilişkisinin muğlaklığı bakımından mitlere yakın duran efsaneler, en genel anlamda azizlerin hayatlarını konu almıştır.⁴⁷ Mitlerle efsaneler arasındaki en önemli farkı da nitekim bu durum belirlemiştir. Daha önce de belirtildiği üzere mitlerin konusunu en temelde evrenin ve tanrıların oluşumu, tanrılar ve insanların doğası gibi başlıklar oluşturmuştur. Buna karşın efsaneler, belirli isimler üzerine yoğunlaşmışlardır.

⁴⁵ Dowden, **The Uses of Greek Mythology**, p. 6.

⁴⁶ Graf, **Greek Mythology: An Introduction**, p. 7. Zaman konusunda mitler, bizlere mekanik bir bilgi sunmasa da Hesiodos' un beş çağ anlayışında olduğu gibi kendi tarihselliğini ortaya koymuştur.

⁴⁷ Dowden, **The Uses of Greek Mythology**. P. 6.

Mitlerin yukarıda bahsedilen konular aracılığıyla, bilhassa insan şeklinde tasavvur edilen tanrılar aracılığıyla ne anlatmak istediği mitlerle ilgili literatürün temel sorusunu oluşturmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi mitler, psikanalizimden tarihsel yorumlamaya kadar birçok farklı okumayla açıklanmaya çalışılmıştır. Psikanalist kuram, mitleri eski insanların karmaşık rüyaları ya da istekleri olarak yorumlarken; tarihsel yaklaşım ise mitlerin, daha spesifik bir ifadeyle tanrıların, Yunan kültüründe önemli roller oynamış köklü ailelerinin sembolleşmiş halleri olduğunu iddia etmiştir. Bu açıklamalarla birlikte mitleri, antropomorfik tanrı temsilleriyle doğayı dolayısıyla da insanı anlamaya çalışan bir nevi ön-felsefe ya da ön-bilim olarak yorumlayan yaklaşımlar da olmuştur.⁴⁸ Yunan dünyasının dinamikleri göz önüne alındığında mitlerin kapsamını daha spesifik bir ifadeyle anlam alanını en genel haliyle kozmoloji, epistemoloji, teoloji ve politika başlıkları altında toplamak mümkündür.

Yukarıda bahsedilen yorumların her biri mitlerle ilgili müstakil ve ehemmiyetli birer çalışma konusu olmakla birlikte halihazırdaki çalışmanın sınırlarını aşan konulardır. Bu çalışma kapsamında vurgulanmak istenen mitlerin merkezinde duran dinseliliğin ortaya konulmasıdır. Mitoloji çalışmalarındaki evrensel yaklaşım, her ne kadar mit tanımlarıyla ilgili önemli bir sorunu teşkil etse de alanın tek problematiğini oluşturmamaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi mitlerin psikoloji, tarih vb. gibi alanlardan hareketle diğer yaklaşımlar görmezden gelinerek tek bir perspektiften hareketle açıklanmaya çalışılması, mitlerle ilgili bir diğer önemli sorunu oluşturmaktadır.⁴⁹ Fakat mitlerle ilgili tüm bu farklı yaklaşımlar paranteze alındığında tanrıların bir diğer ifadeyle belirli türden bir dinseliliğin mitlerin merkezinde durduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıda bahsedildiği üzere mitlerin tanrıları merkeze alan konusu, mitleri diğer geleneksel hikayelerden ayırma konusunda önemli bir rol oynarken; mitoloji ve dinin genellikle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Yunan mitolojisi ve dini bağlamında sözkonusu ilişkiyi Yunan dininin merkezinde duran tanrılarla ilgili bilgimize kaynaklığı Yunan mitolojinin yapması oluşturmaktadır. Herodotos'un da belirttiği üzere Yunan tanrıları ile ilgili bilgilerimizin en önemli kaynağı Homeros ve

⁴⁸ Bremmer, "Selected Bibliography", pp. 278-283; Graf, **Greek Mythology: An Introduction**, pp. 9-56; Dowden, **The Uses of Greek Mythology**, pp. 22-38.

⁴⁹ Dowden, **The Uses of Greek Mythology**, p. 38.

Hesiodos'un eserleri olmuştur.⁵⁰ Daha önceleri sözlü gelenek içerisinde aktarılan mitler, bu ozanlarla birlikte yazıya aktarılarak sistemli bir hale getirilmiştir. Böylelikle Homeros ve Hesiodos'tan çok önceleri bilinen bu tanrılar; unvanları, özellikleri, dış görünüşleri ve birbirleriyle olan ilişkileri bakımından ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur.⁵¹

Mitolojinin tanrılardan sonra en önemli konularından biri olan kahramanlar, Yunan dininin de en önemli unsurlarından birine dönüşmüştür.⁵² Tanrılarla sıradan insanlar arasında bir konumda bulunan kahramanlar, bu iki grup arasında bir nevi arabulucu görevi üstlenmişlerdir. Tanrılardan farklı olarak ölümlü olan bu kahramanlar, diğer insanlardan farklı olarak da özel mezarlara sahip olmuş ve insanların şehir devletleriyle kurdukları ilişki açısından büyük önem arz etmişlerdir. M.Ö. 7. yüzyılın son dönemlerinde Atinalı yasa koyucu Drakon, tanrılarla birlikte kahramanlara da ibadet edilmesini talep etmiş; Pers savaşından sonra da bu uygulama benimsenmeye başlamıştır. Pers savaşından sonra Atinalı kumandan Themistokles, tanrılar ve kahramanların Pers kralı Kserkses'i dinsizliği nedeniyle cezalandırdığını böylelikle de Yunanlıların Persleri yendiklerini vurgulamıştır. Bundan yaklaşık yüz elli yıl kadar sonra Platon da *Yasalar*'da ideal devletini ortaya koyarken dini ritüellerin tanrılarla birlikte kahramanlar için de düzenlenmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵³

⁵⁰ Robin Hard, "Sources for Greek Myth", **The Routledge Handbook of Greek Mythology**, London, Routledge, 2004, pp. 1-20; Herodotus, **Histories: Volume I: Books I and II**, II 53, p. 341.

⁵¹ Yunan kültür havzasında karşımıza çıkan ilk kültürlerden biri olan Minos Uygarlığında dini ritüeller, aynı zamanda dini merkez olarak kabul gören duvarsız saraylarda yerine getirilmiştir. Her bölgenin sarayı, civardaki en yüksek bölgedeki tapınakla bağdaştırılmış ve bu tapınaklar bölgenin bir anlamda sınırlarını belirlemiştir. Minos kültüründe bulunan kalıntılar, hayvan kurban etme ritüelinin varlığına işaret etse de ritüellerin daha çok tanrılara içki ve tarım ürünlerinin sunulmasına uygun olduğu görülmüştür. Miken Uygarlığı'nda ise Minos Uygarlığı'ndaki açık sarayların aksine ritüeller yerel hükümdarların konutlarında gerçekleştirilmiştir. Bu konutlar, Minos saraylarının tam aksine yüksek duvarlarla çevrili olmuş ve bölgeye kuş bakışı bir konumda olmuştur. Hayvan kurban edilme ritüelinin görüldüğü Miken Uygarlığı'nda karşımıza çıkan tanrı ve tanrıçaların bir kısmı sonraki medeniyetlere taşınamazken bir diğer kısmının Yunan mitolojisi ve dini içerisinde varlıklarını devam ettirdiği görülmüştür. Cole, "Greek Religion", pp. 270-271.

⁵² Bu önem kimi zaman Martin P. Nilsson gibi isimlerin Yunan şehir devletlerinin işleyişinde kahramanların tanrılardan daha önemli olduğu fikrini ortaya atmalarına neden olmuştur. **A History of Greek Religion**, Oxford, Clarendon Press, 1925, pp. 232.

⁵³ Jon D. Mikalson, **Ancient Greek Religion**, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2005, p. 32. Christiane Sourvinou-Inwood, "What is Polis Religion", **Oxford Readings in Greek Religion**, Ed. By Richard Buxton, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 22.

Homeros ve Hesiodos'un ortaya koyduğu bu çok tanrılı⁵⁴ sistem, Antik Yunan'ın farklı bölgelerinde halihazırda bilinen tanrıların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Şehir devletlerinin kurulmasıyla aynı dönemlere denk gelen bu eserler sayesinde politik olarak zayıflamış Yunanlılar arasında bir bütünlük sağlanmıştır. Fakat bu bütünlük her şehir devletinde aynı yönetim şekli ve dinsel yapının olduğu anlamına gelmemektedir. Ozanların sunduğu bu tanrılar sistemi, tüm Yunanlılar tarafından kabul edilse de her bir şehir devleti belirli tanrı ya da tanrıça üzerinden varlıklarını sürdürmüştür. Bu nedenle Yunan din anlayışının açıklanabilmesi için Homeros ve Hesiodos'un metinleri (mitler) ile Yunan şehir devletlerinde uygulanan din (ritüel) ayırımına dikkat çekmek gerekmektedir.⁵⁵

Mit-ritüel ilişkisi üzerine çalışmalar, mitoloji ve bununla bağlantılı olarak din ve antropoloji araştırmalarında önemli bir yer tutmaktadır. 18. ve 19. yüzyıllarda Yunan dini çalışmalarındaki hâkim anlayışa göre mitoloji, Yunan din araştırmalarının merkezinde bulunmaktaydı. Bu yaklaşıma göre Yunan dini, Yunan mitolojisiyle neredeyse eşdeğer konumdaydı. Mit-ritüel ilişkisi üzerine yapılan çalışmalarla birlikte Yunan dini çalışmalarındaki bu başat mit vurgusu kırılmaya başlamış, ritüeller giderek önem kazanmıştır. Bu çalışmaların temel problemini bu iki yapının birbirlerine olan önceliği dolayısıyla üstünlüğü konusu oluşturmuştur. Bir gruba göre mitler ritüellerden, diğerine göre de ritüeller mitlerden etkilenecek ortaya çıkmıştır. Bu konu üzerindeki çağdaş çalışmalar ise bu iki radikal yaklaşım arasında daha itidalli bir yol izlemiştir. Buna göre bu iki yapı birbirlerini etkilemekle birlikte birbirlerinden bağımsız olarak da farklı mecralarda varlıklarını devam ettirmişlerdir.⁵⁶ Bu noktada vurgulanması gereken husus, bu iki yapı birbirlerinden etkilenmekle birlikte ikisinin de hareket noktası yerkürenin ve üstündekilerin ötesinde bir alan olmamıştır.

⁵⁴ *Polutheos* ifadesi ilk olarak Yahudi filozof İskenderiyeli Filon tarafından kullanılmıştır. Bu ifadenin Yahudi tek tanrıcılığı perspektifinden Yunan din anlayışını açıklamaya çalıştığı gözden kaçmamalıdır. Vinciane Pirenne-Delforge, Gabriella Pironti, "Many vs. One", **The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion**, Ed. by Esther Eidinow and Julia Kindt, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 39.

⁵⁵ Mikalson, **Ancient Greek Religion**, p. 34.

⁵⁶ Robert Parker, **On Greek Religion**, Ithaca and London, Cornell University Press, 2011, pp. 22-23; Kirk, **The Nature of Greek Myth**, p. 215.

Yukarıda bahsedilen etkileşimi; Yunan dini bağlamında tanrılar, kahramanlar ve şehir devletleriyle kurulan ilişkilere kaynaklığı mitolojinin sağlaması oluşturmuştur. Örneğin Atinalılar diğer Yunanlılar gibi ozanların sunduğu şekilde Athena'nın Zeus'un kızı olduğunu; Poseidon'un da Zeus'un kardeşi olduğuna inanmışlardır. Aynı şekilde Atinalılar, Athena ile kurdukları özel bağı yine mitler üzerinden sağlamışlardır. Diğer tanrı ve tanrıçalar da genelde bu eserlerde tasvir edildiği şekliyle tahayyül edilmiş, resim ve heykel gibi alanlara aktarımı bu tasvirlerle göre yapılmıştır. Fakat bu eserlerde karşımıza çıkan tüm tanrılar, her Yunan şehir devleti tarafından benimsenen ve ibadet edilen tanrılar olmamıştır. Bir diğer ifadeyle her tanrı her şehirde bir kült haline dönüşmemiştir. Ya da tam tersine söz konusu eserlerde çok az karşımıza çıkan Demeter ve Dionysos gibi tanrı ve tanrıçalar daha sonraları yerel kültlerde ehemmiyet kazanmaya başlamışlardır.⁵⁷

Yunan dini, İbrahimî dinlerde olduğu gibi vahiy kaynaklı bir metne bağlı olarak inkişaf etmemiştir.⁵⁸ İbrahimî dinlerdeki kutsal metinlerin işlevini, Yunan dini için bir anlamda mitler yerine getirmiştir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi mitler, edebi gelenek içinde değişerek, yeniden yorumlanarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu nedenle mitler, ritüeller için daimî bir kaynaklık sağlamamıştır. Yunan dininin karakteristik yapısını ortaya koyan festivaller, törenler, adaklar, kurbanlar gibi ritüeller, mitlere nispeten değişime daha dirençli bir şekilde, Yunan şehir devletlerinin yapısı içerisinde değişim göstermiştir.

1.2. Antik Yunan Şehir Devletinde Din ve Politika

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yunan dini çalışmalarında “şehir devlet dini”⁵⁹ (*polis religion*) kavramı giderek önem kazanmış, Christiane Sourvinou-Inwood'un 1990 yılında yayınlanan “What is Polis Religion?” adlı makalesiyle de Yunan dini alanındaki hâkim yorum haline gelmiştir. Öyle ki doksanlardan sonra kaleme alınan ve bu makaleye atıfta bulunmayan Yunan dini ile ilgili bir çalışma

⁵⁷ Mikalson, **Ancient Greek Religion**, pp. 36-37.

⁵⁸ Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Mit ve Din*, İstanbul, Alfa, 2015, s. 17.

⁵⁹ “Şehir devleti” kavramı, Yunanca “*polis*” sözcüğünün karşılığı olarak literatüre geçmiştir. Bu ifadenin *polis*'i tam olarak karşılayıp karşılamadığı halen tartışılacak bir konudur. Mogens Herman Hesse, **Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State**, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 147-148.

bulmak neredeyse imkânsızdır.⁶⁰ Şehir devlet diniyle ilgili bu çalışmalar, en genel ifadesiyle Yunan şehir devletlerinin işleyişinde dinin vurgusuna işaret ederek bu iki yapı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır.

Yunan şehir devlet dini; katmanlı, iç içe geçmiş dini sistemlerden oluşan bir yapı sergilemiştir. Tüm Yunanlıları “Yunanlılık” kimliği etrafında bir arada tutan en büyük halka, panhelenistik bir vurguya sahip olmuştur. Panhelenistik şiirlerle (mitler) oluşturulan ve panhelenistik tapınaklarla (ritüeller) ayakta tutulan bu yapı, aynı dili konuşan Yunanlılar arasında kültürel birliğin teşekkülünü sağlamıştır. Fakat Yunan dininin bu en geniş halkası, Yunan dininin işleyişindeki asli unsur haline dönüşmemiştir. Nitekim panhelenistik ritüellere katılmak için Yunanlı olmak yeterli bir kıstas olarak kabul görmemiştir. Bunun için Yunan dininin işleyişinde birincil öneme sahip olan şehir devletlerinden birinin yurttaş olmak zorunlu kılınmıştır.⁶¹

Öncelikle belirtmek gerekir ki Delfi’deki Apollon⁶², Olympos’taki Zeus Tapınağı gibi panhelenistik tapınaklar tüm Yunan dünyası adına büyük önem taşımaktaydı. Fakat bu tapınaklar sadece seçkin Yunanlıların hayatları boyunca bir ya da iki kez ziyaret etme şansı buldukları yerlerdi. Bunun haricinde bir Yunanlının düzenli olarak katılabildiği dini ritüeller şehir devleti (*polis*), boy (*deme*) ve hane (*oikos*) tarafından düzenlenen etkinlikler olmuştur. Bu üç yapı kendisine has dini ritüellerle belirgin hale getirilmiştir. Şehir devletinden sonraki en önemli birlik olan boy (*deme*), kimi zaman şehir devletinde düzenlenen festivallere katılımcı olarak kimi zaman da boylara has etkinliklerle Yunan din ritüelinin önemli bir parçası olmuştur. Yunan din pratiğinin görüldüğü en küçük yapı olan hanede ise ailenin en büyük erkeğinin önderliğinde ev içerisinde bulunan sunaklarda tanrılara hediyeler sunularak ailenin dini ritüelleri ifa edilmiştir.⁶³ Tüm bu ritüeller içerisinde vurgu bir liderin ya da kahramanın otoritesine değil topluluğun bizatihi kendine yapılmıştır.⁶⁴

⁶⁰ Elbette böylesi bir ilgi birtakım eleştirileri beraberinde getirmiştir. Inwood, Yunanlıların kişisel din yaşantısını, büyü ve gizem dinlerinin varlığını ihmal ettiği yönünde eleştirilere maruz kalmıştır. Julia Kindt, **Rethinking Greek Religion**, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 13.

⁶¹ Sourvinou-Inwood, “What is *Polis* Religion”, pp. 17-18.

⁶² Delfi’deki Apollon tapınağı tüm Yunan dünyasının ilgisini çekmekle birlikte esas itibariyle Panhelenistik bir yapı olmayıp local bir özellik taşımaktadır. Solmsen, **Plato's Theology**, p. 8.

⁶³ Mikalson, **Ancient Greek Religion**, pp. 50-51

⁶⁴ Cole, “Greek Religion”, pp. 270-271.

Bir şehir devletinde düzenlenen dini ritüeller, o şehrin insanlarına özel kılınmıştı. Örneğin Atina'yı ziyaret eden bir Spartalı aynı adlı tanrılara sahip olsalar dahi Atina'da düzenlenen festivallere bir yabancı (*xenos*) olarak sadece izleyici konumunda katılabilmıştır. Panhelenistik festivallere diğer şehirlerden gelenlerin katılımı ve gerekli ibadetlerin yerine getirilmesi ise festivalin düzenlendiği şehrin konsolosları (*proxenoi*) aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bununla birlikte panhelenistik festivallerde her şehrin kendisini temsil etmesi için gönderdikleri elçiler (*theoriai*) olmuştur. Bu elçiler, yurttaşlarının tapınaklara sundukları hediyelerden ve etkinliklerde kullanılan eşyalardan sorumlu kılınmıştır.⁶⁵

Panhelenistik ritüeller içerisinde şehir devletlerinin önemini vurgulayan bir diğer önemli nokta ise ritüellerin yerine getirilmesinde takip edilen sıra olmuştur. Örneğin Delfi'deki Apollon tapınağı göz önüne alındığında, tapınağa danışmaya gelenler için belirli bir sıralama olduğu görülmektedir. Buna göre tüm Yunanlılar içerisinde ilk olarak Delfililer, daha sonra Delfi birliğine bağlı olan şehirler, ardından diğer Yunan şehir devletleri ve son olarak da Yunan olmayanlar danışmaya kabul edilmişlerdir. Panhelenistik yapı içerisindeki belirgin şehir devleti vurgusuna rağmen hiçbir şehir devleti, diğer şehirlerin tanrılarının gerçekliğini sorgulamamış ya da kendi tanrılarının diğer tanrılarından daha üstün olduğuna dair bir iddiaya sahip olmamışlardır. Elbette bu kabul, Yunan şehir devletlerinin birbirleriyle savaşmalarına engel olmamıştır. Böyle bir durumda savaşa giren şehirlerin tanrı ve tanrıçaları da artık savaşa girmişlerdir. Bu bağlamda mitlerde karşımıza çıkan tanrıların çekişmeleri, kavgaları ya da savaşlarını Yunan dünyasının belirli bir döneminde yaşanan politik sorunlar olarak okumak mümkündür.⁶⁶

Hiç kuşkusuz kurumsallaşmış spor oyunları ve festivaller, Yunan kültürünün panhelenistik birlikteliğini güçlendirmekte önemli birer görev üstlenmişlerdir. Bununla birlikte tüm şehir devletlerinin otoritesini kabul ettiği tanrılar olan Zeus ve Apollon aracılığıyla da bu birlik yazılı olmayan bir yasayla güvence altına alınmıştır. Nitekim Apollo ve Zeus Yunan dünyasında yasa, uzlaşma ve istikrarın sembolü olarak

⁶⁵ Sourvinou-Inwood, "What is *Polis* Religion", p.16.

⁶⁶ Mikalson, **Ancient Greek Religion**, pp. 171-172; Sourvinou-Inwood, "What is *Polis* Religion", pp. 13-16; Solmsen, **Plato's Theology**, pp. 6-8.

kabul görmüşlerdir.⁶⁷ Bu noktada çoğunlukla yasa olarak çevrilen *nomos*'un Yunan dünyasında daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunun altı çizilmelidir. *Nomos*, bir grup tarafından kabul edilen ahlak, görgü, dini inanç ve pratikler daha genel bir ifadeyle belirli bir topluluğun yaşama biçimi olarak karşımıza çıkmıştır. Dolayısıyla gelenek, töre ve adet *nomos*'un en doğru çevirileridir. Belirli bir meclis tarafından çıkarılan yazılı yasalar, daha sonraları demokrasinin yükselişiyle birlikte *nomos*'un anlamlarından biri olarak karşımıza çıkmıştır.⁶⁸

Şehir devletlerinde, şehir devletleri birliklerinde ya da panhelenistik festivallerde düzenlenen ritüeller - kurbanlar, oyunlar vb.- her zaman belirli bir takvime göre planlanmıştır. Çoğunlukla doğa olaylarıyla bağlantılı seyreden bu düzen aracılığıyla yurttaşların hayatlarında bir harmoni kurulmuştur. Bu harmoni, etkinliğin düzenlendiği yerle bağlantılı olarak -şehir devleti, şehir devleti birlikleri ya da Panhelenistik- yurttaşların politik entegrasyonu sağlaması açısından önem arz etmiştir.⁶⁹

Peki, Yunan şehir devletlerinin dini ritüellerinin merkezinde hangi tanrılar bulunmaktaydı? Klasik dönem Yunan şehir devletlerinden birini göz önünde tutarak bu sorunun cevabını tanrılar için adakta bulunan sunaklar aracılığıyla vermek mümkündür. Bir şehirde sunaklar hangi tanrılara adanmışsa, o tanrılar şehrin Yunan dini bağlamında ibadet edilen tanrıları olmuştur. Nitekim bütün tanrılara aynı anda ibadet etmek için kullanılan genel sunaklar bulunmamaktaydı. Sunaklar belirli bir tanrı ya da tanrıçaya ait olup üzerine ait oldukları tanrı ya da tanrıçaların isimleri kazanmıştır. Eğer bir tanrının herhangi bir şehir devletinde sunağı yoksa bu o tanrının edebi kültürün bir parçası olsa da şehir devlet dini geleneği içerisinde yer bulamadığını göstermektedir.⁷⁰

Klasik dönem Yunan şehir devletleri içerisinde öne çıkan Atina, bu çalışmanın merkezinde olan Platon'un doğup büyüdüğü şehir olması nedeniyle ehemmiyet arz

⁶⁷ Cole, "Greek Religion", p. 275.

⁶⁸ Martin Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, pp. 20-54.

⁶⁹ Solmsen, *Plato's Theology*, p. 10.

⁷⁰ Mikalson, *Ancient Greek Religion*, pp. 5-6.

etmektedir.⁷¹ Atina şehri devleti merkeze alındığında tanrıça Athena'nın şehir için özel bir anlam ifade ettiği kolaylıkla göze çarpmaktadır. Zafer (*nike*), sağlık (*hygieia*) gibi birçok unvanla anılmasına rağmen Athena, Atina'da "*Athena Polias*" olarak öne çıkmıştır. Şehrin koruyucu tanrıçası olarak kabul gören Athena, dolayısıyla dini ritüellerin merkezindeki tanrıça olmuştur.

Tanrıça Athena ile Atina arasında kurulan güçlü bağın köklerini elbette ki mitler aracılığıyla öğrenmekteyiz. Rivayet edildiği üzere Athena, Poseidon ile girdiği yarışı kazanarak şehrin koruyucu tanrıçası olmayı hak etmiştir. Bir diğer rivayete göre de Atinalıların atası olarak kabul ettiği topraktan doğan Erekhtheus'un sütanneliğini Athena üstlenmiştir. Böylelikle Atinalılar, Erekhtheus aracılığıyla hem yerliliklerini hem de bakire olan tanrıça Athena ile bağlarını ortaya koymuşlardır. Athena tarafından şehre hediye edilen zeytin ağacı da Athena ile şehir arasında kurulan bu özel bağın sembolü olmuştur.⁷²

Tanrıça Athena'ya adanan festivaller, eğlenceler, adaklar klasik dönem Atinasının tüm politik safhalarını kapsayacak şekilde yayılmıştır. Athena'nın varlığı şehrin her başarısında hissedilmiş; her girişiminde onun desteği aranmıştır. Bu nedenle şehrin temel endişelerinden biri, tanrıçanın her etkinlikte hak ettiği kurban, adak ya da ziyafetin sağlanması olmuştur. Yunan şehir devletlerinin oluşumundan önce var olan krallıklarda dini etkinliklerin taşıyıcısı krallar olmuştur. Yunan şehir devletlerinde bu durum belirli bir oranda devam ettirilmiştir. Atinalılar ancak bir kral tarafından yerine getirebilecek performanslar için bir baş yönetici belirlemişlerdir. Fakat çeşitli festivaller için görevlendirilmiş diğer yöneticiler ya da bu yöneticiler ve yurttaşlar tarafından seçilmiş görevliler de bulunmuştur. Bu yapıların ayrıntılı bir listesine Aristoteles tarafından yazıldığı iddia edilen *Atinalıların Devleti* adlı eserden ulaşmak mümkündür.⁷³

⁷¹ Yunan şehir devletleri içerisinde Atina'nın öne çıkması, hakkında en çok kaynağa sahip olduğumuz şehir devletinin Atina olmasını sağlamıştır.

⁷² Susan Deacy, "'Famous Athens, Divine Polis': The Religious System at Athens", **A Companion to Greek Religion**, Ed. by Daniel Ogden, Oxford, Blackwell, 2007, p. 225.

⁷³ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, Çev. Ari Çokona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Antik Yunancada bugün kullandığımız anlamda “din” kavramını doğrudan karşılayacak bir terim bulunmamaktadır. Eylemin her zaman önem arz ettiği Antik Yunan’da din, eylemler üzerinden konuşulan ve tartışılan bir konu olmuştur. Bu bağlamda karşımıza dindarlık (*to hosion*) ve hürmet (*eusebeia*) olmak üzere iki temel kavram çıkmaktadır. Bu iki kavramın ortak noktası saygı olmakla birlikte hürmet (*eusebeia*), sadece tanrılarla kurulan ilişkiye değil; aile, yurttaşlar ve ölümlerle bir diğer ifadeyle şehir devletini ilgilendiren her kurumla kurulması gereken ilişkiye de işaret etmiştir. Dindarlık olgusunda olduğu gibi dinsizlik de fikri manada değil; doğrudan eylemler üzerinde değerlendirilmiştir. Nitekim Ksenophanes ya da Herakleitos gibi filozofların hakim din anlayışına getirdikleri eleştiriler nedeniyle herhangi bir cezaya maruz kalmadıkları görülmektedir.⁷⁴ Bu isimlerin aksine Sokrates, şehre yeni tanrılar tanıtırken; şehrin halihazırdaki tanrılarına saygısızlıkta bulunduğu gerekçesiyle idama mahkum edilmiştir.⁷⁵

Yunanlıların tanrıları ile kurdukları iletişim elbette belirli türden bir ibadet şekli olmuştur. Bu ilişki, İslam ya da Hristiyanlıkta olduğu gibi sevgi temeli üzerine değil, saygı düsturu üzerine kurulmuştur. Yunan tanrıları, insanlardan seilmeyi değil, saygı duyulmayı ve onurlandırılmayı beklemişlerdir. Nitekim *İlyasa*’nın hemen başlangıcında Akha ordusunun uzun süren başarısızlığının arkasında kendisine saygısızlık edildiğini düşünen Apollon olduğunu görmekteyiz. Agamemnon’un duacıları Khryses’e saygısızlık yapmasına sinirlenen Apollon, yaydığı hastalıkla Akha ordusunu cezalandırmıştı. Yine aynı eserde gemilerini korumak adına Akhalar, bir duvar inşa etmiş; fakat tanrılara hediyeler sunmadıkları daha genel bir ifadeyle tanrılara saygısızlıkta bulundukları için Poseidon’u sinirlendirmişlerdi. Bu duruma öfkelenen Zeus da Akhaları cezalandırmak için savaşın seyrine müdahale edip Troyalılara güç vermişti.⁷⁶

Yunanlılar için tanrılara gösterilen saygı bir çocuğun ailesine gösterdiği saygı ya da bir kölenin efendisine gösterdiği saygı ile eş değildir. Bu saygı iyi bir tebaanın

⁷⁴ Claude Calame, "Greek Myth and Greek Religion", **The Cambridge Companion to Greek Mythology**, Ed. by Roger D. Woodard, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 260, 280-281; Cole, “**Greek Religion**”, p. 276-277.

⁷⁵ Platon, **Sokrates'in Savunması**, Çev. Erman Gören, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2016.

⁷⁶ Homeros, **İlyada**, Çev. Azra Erat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2012, 1.7. ve 8. Bölüm.

iyi bir krala göstermesi gereken bir saygıydı.⁷⁷ “Saygı” için kullanılan “saygı duymak” ve “saygı göstermek” ifadeleri Yunan din anlayışını ortaya koymak adına yol gösterebilecek bir ayrımdır. Yunanlılar için tanrılar bağlamında “saygı” bir duygu durumu olmadığından saygı duyulan değil, gösterilen bir olguydu. Bu nedenle Yunan dininin bu en belirgin özelliği olan “tanrılara saygı” pratiğinin mekânı saygının görülebilir olduğu meydanlar, tapınaklar ve sunaklar olmuştur. Nitekim ev içerisindeki dini ritüeller de tüm ailenin katılımıyla gerçekleşmekteydi. Tanrılarla kurulan bu saygı temelli iletişim elbette bazı formaliteleri beraberinde getirmektedir. Buna göre tanrılarla kurulan iletişim ayakta, yüz yukarıda, sağ kol uzatılarak gerçekleştirilmiştir. Resmi bir dua tanrılara seslenme, neden ve istek olmak üzere üç bölümden oluşmuştur.⁷⁸

Bu bağlamda dindarlık, modern dünyanın yorumlamaya alışık olduğu şekliyle özel hayatla ilgili bir durum değil; aksine yurttaşlıkla ilgili ve rasyonel bir tutum olarak karşımıza çıkmıştır. Bu nedenle dinsiz, bir diğer ifadeyle, tanrılara saygı göstermeyen kimseler iman yoksunu olmaktan ziyade akıl yoksunu olarak görülmüştür.⁷⁹ Tanrıların varlığına dair şüphelerden yurttaşlar, salt korkudan hareketle değil; absürtlüğü içerisinde barındırdığı için sakınmışlardır. Tanrılara saygı ve şehir devletine bağlılık bir ve aynı kabul edildiğinden; tanrılara dair duyulan herhangi bir şüphe doğrudan şehir devletlerinin varlığı ve işleyişiyle ilgili şüpheyi de beraberinde getirecektir. Bu birliktelik sebebiyle Yunan dünyasında uzun bir süre vatanseverlik ve sadakat konularında ayrı bir propaganda politikası güdülmemiştir. Yine şehir devleti ve tanrıları arasında inşa edilen ilişki dolayısıyla “politik olmayan dindarlık” ya da “seküler vatanseverlik” gibi düşünceler o dönem için çelişkili ifadeler olarak görülmüştü.⁸⁰

Tanrılara hediyeler sunmak tanrılara saygı göstermenin, onları onurlandırmanın en belirgin ritüeliydi. Hediyelerle tanrılardan en genel ifadelerle bereket, refah, sağlık ve güvenlik gibi konularda şehir devleti, boy ya da hane adına yardım beklenmiştir. Dileklerin gerçekleşmesi durumunda da şükran belirtisi olarak

⁷⁷ Mikalson, **Ancient Greek Religion**, p. 23.

⁷⁸ Cole, "Greek Religion", p. 266, 292.

⁷⁹ Mikalson, **Ancient Greek Religion**, p. 25.

⁸⁰ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 8.

yine tanrılara hediyeler sunulmuştur. Tanrılara sunulan bu hediyeler; onurlarına düzenlenen festivallerde söylenen ilahilerden adaklara, sunulardan kurbanlara kadar çeşitlenmiştir. Hiç kuskusuz tanrılar için kesilen kurbanlar, Yunan din ritüeli açısından özel bir yerde durmaktadır.⁸¹ Nitekim Euripides'in *Kikloplar* adlı eserinde tanrı tanımaz kiklopların en belirgin özelliklerinden biri olarak tanrılara kurban kesmemeleri gösterilmiştir.⁸²

Kurban ve dua çoğu zaman birbirine eşlik eden ritüeller olmuştur. Dua her zaman kurban gerektirmese de kurban beraberinde duayı gerektirmiştir. Özgür erkekler tanrılara emir kipi içeren ifadelerle seslenebilirken köleler sadece tanrılardan isteklerde bulunabilmişlerdir. Bununla birlikte kölelerin dualarına kurban töreninin eşlik etmesine müsaade edilmemiştir. Kurban törenlerinin resmedildiği durumlarda kölelerin varlığı sadece kurban ritüelinin gerektirdiği taşıma, temizlik gibi hizmet işlerinin yapıldığı durumlar olmuştur. Kadınların genel itibarıyla evlerinde dini ritüelleri yerine getirmesi beklenmekle birlikte kendi adlarına kurban kesmeleri mümkün olmuştur. Bununla birlikte kurban törenlerinde kadınların rolü genel itibarıyla erkeklerin yanında yardımcı rolde olmuştur. Kadınların kurban törenlerindeki en bilinen rolü hayvanın kesilmesi anındaki tiz bir sesle ağlama benzeri çıkardıkları ulumalar olmuştur.⁸³

Aile büyüklerine saygısızlık, misafirlere hoş davranmama, verilen yemini tutmama, tapınaklara gerekli özeni göstermeme gibi davranışlar Yunan dini bağlamında tanrılara yapılan büyük saygısızlıklar olarak görülmüştür. Nitekim zaman içerisinde de tanrılara, kahramanlara ve anne-babaya saygı gösterme Atina'da kanunla koruma altına alınmıştır. Tapınak soyguncuları gibi şehir hayatının düzenine saygısızlıkta bulunanlar, vatan hainleri ile eş tutularak en ağır cezalara

⁸¹ İnsan ile hayvan arasındaki farkı vurgularken aynı zamanda insan ile tanrı arasındaki farkı kapatan fakat yine de herkesin yerini belirleyen kurban için kullanılan *thyein* sözcüğü "dumanı tütürmek" manasına gelmektedir. Yunan dini bağlamında kurban sadece hayvanın kesilmesi ile sınırlı olmayıp; hayvanın temizlenmesi, süslenmesi, kesilmesi, kanının akıtılması, parçalara ayrılması ve belirli parçalarının sunak üzerinde yakılmasından oluşan bir süreçten oluşmaktadır. Son kısım ise kurbanın en özel kısmını oluşturmaktadır. Nitekim pişen etin dumanının tanrıları memnun edeceği düşünülmüştür. Mikalson, **Ancient Greek Religion**, pp. 23-26.

⁸² Euripides, **Cyclops**, Trans. by Heather McHugh with introduction and notes by David Konstan, New York, Oxford University Press, 2001, 370, p. 51.

⁸³ Cole, "Greek Religion", p. 294.

çarpıtılmışlardır.⁸⁴ Bu aşama, din ve yasanın birleştiği, neredeyse bir ikilikten bahsedilemeyeceği bir durum olarak görülmektedir. Nitekim Inwood'un ses getiren "What is Polis Religion" adlı makalesinde de Yunan dini ve şehir devleti iç içe geçmiş ve ayrılamaz yapılar olarak ortaya konmuştur.⁸⁵

Daha önce de belirtildiği gibi Yunan dini, şehir devletlerinin ortaya çıkmasından çok daha önceleri var olmuş ve içerisinde farklı dinselilikleri barındırmıştır. Yunan şehir devlet dini ise şehir devletlerinin teşekkül ve tekamülü çerçevesinde şekil alan hususi bir din olmuştur. Inwood'un da belirttiği gibi şehir devleti ve dini iç içe geçmiş bir şekilde karşımıza çıkmıştır. Bu birliktelik göz ardı edilemeyecek bir gerçeklik olsa da bu iki yapının işleyişinde birtakım farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. Bilindiği üzere şehir devletlerinde kadınlar, şehrin ahalisinden (*astai*) olsa bile yurttaşı (*politai*) olarak kabul görmemişleridir.⁸⁶ Diğer bir ifadeyle kadınların politik konularda bir temsil kabiliyeti olmamıştır. Bu durumun aksine Yunan dini ritüellerine kadınların katılımı olağanüstü bir durum olarak görülmemiştir. Sadece kadınların yer aldığı festivaller düzenlenmiş; bununla birlikte kadınlar, tanrıçalara adanan tapınakların rahipliğini de üstlenebilmişlerdir.⁸⁷

Altı çizilmesi gereken bir diğer önemli nokta, Yunan şehir devletlerinin ve tapınak ekonomilerinin birbirlerinden ayrı olmasıdır. Festivallerin bütçesi kimi zaman şehir devletleri tarafından kimi zaman da şehrin zenginleri tarafından karşılanmıştır. Buna karşın şehir devletleri mali krizler karşısında tapınaklardan borç para almışlardır. Nitekim bütün Attika topraklarında en çok mülke sahip olan tanrıça Athena olmuştur. Şehir devletleri, tapınaklardan aldıkları bu borçları geri ödemişlerdir.⁸⁸

Öncelikle belirtmek gerekir ki Yunan şehir devletlerinde Hristiyanlıkta olduğu gibi müstakil bir ruhban sınıfı olmamıştır. Daha çok tapınakların bakımı ve kurban gibi ritüellerin yerine getirilmesinde görevli olan rahipler, ömür boyu süren bir

⁸⁴ Christiane Sourvinou-Inwood, "Further Aspect of *Polis* Religion", **Oxford Readings in Greek Religion**, Ed. By Richard Buxton, Oxford, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 52.

⁸⁵ Sourvinou-Inwood, "What is *Polis* Religion", p. 37. Mikalson, **Ancient Greek Religion**, pp.183-184.

⁸⁶ Hesse, **Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State**, p. 119.

⁸⁷ Simon Price, **Religions of the Ancient Greeks**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 68.

⁸⁸ Hesse, **Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State**, p. 119.

pozisyonundan ziyade kısa süreli, dönemsel vazifelerde bulunmuşlardır. Genellikle saygınlık nedeniyle talep gören bir meslek olan rahipliğin denetimi şehir devletleri tarafından sağlanmıştır. Maaşları şehir devleti tarafından ödenen rahiplerin görevlerinden uzaklaştırılması, ceza almaları, şehir kültürlerinin denetimi ve yeni kültürlerin kabulü gibi konular yine şehir devletlerinin kontrolünde olmuştur.⁸⁹

Yunan dünyasında kutsallık ağaca, denize, güneşe genel olarak tüm evrene atfedilen bir olgudur. Bazı lokasyonlar, bulundukları yerin özelliğinden, güzelliğinden -bir koru ya da mağara- kutsallığa sahip olmuştur. Bu doğal kutsallığın haricinde tapınak inşa ederek bir yeri kutsal kılmak da mümkün olmuştur.⁹⁰ Tapınaklar, kutsallık atfedilen yerler olmakla birlikte belirli türden bir kutsallığın taşıyıcılığını yapmışlardır. Tapınaklar belirli bir tanrı ya da tanrıçaya adansa da tapınakların esasında tanrılara değil; insanlara ait olduğu fikri, açık bir şekilde ifade edilmese de, Yunan dinselliğinde içkin olmuştur. Zaman içerisinde değişen fiziki ya da politik değişikliklerle birlikte bölgenin tanrısı da değişiklik gösterebilmiştir. Böylesi bir durumda -tapınakların el değiştirmesi durumunda- tanrılara saygısızlık bir diğer ifadeyle dine aykırı bir davranışta bulunulduğuna inanılmamıştır.⁹¹ Nitekim tanrı seçimi, çoğu zaman coğrafya ile yakından ilgili olmuştur. Yeni bir yerleşim yerine göç edilmesi durumunda da eski tapınaklar yıkılmamış, eski tanrılarla olan bağlar koparılmamıştır. Dolayısıyla tarihle olan ilişkinin kesilmemesi öngörülmüştür.⁹²

Yukarıdaki tablo, şehir devletlerinin şehir dini üzerinde karar yetkisinin olduğuna işaret etmektedir. Bu durum modern perspektiften dinin manipüle edildiği/edilebilirliği fikrini akla getirmektedir. Nitekim Atinalı tiran Peisistratos'un sürgünden tanrıça Athena kılığında bir kadınla birlikte şehre geri dönüşü böylesi bir görüşü destekler niteliktedir. Peisistratos, şehre Athena kılığına bürünmüş bir kadının sürdüğü at arabası ile girerek insanlara şehrin tanrıçası Athena'nın onunla birlikte olduğu mesajını vermiştir. Peisistratos'un bu kurnaz planı, Atinalıları etkilemiş ve şehre geri kabulünü sağlamıştır.⁹³ Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta Batı medeniyeti içerisinde Hristiyan dininin politika ile olan ilişkisi sonucunda ortaya

⁸⁹ Parker, **On Greek Religion**, p. 12.

⁹⁰ Cole, "Greek Religion", p. 281.

⁹¹ Parker, **On Greek Religion**, p. 14.

⁹² Cole, "Greek Religion", p. 286.

⁹³ Herodotos, **Histories: Volume I: Books I and II**, 1. 60 3.

ıkan “dinin manipüle edilmesi” fikrinin Hristiyanlık, İslam gibi dinler bağlamında tartişmanın mümkün olduğudur.

Daha önce bahsedildiği gibi mitoloji, kendine has bir gelenekselliğe sahip olmuştur. Buna göre mitler, değişmez kanunlara bağlı bir sistem değil; hareket eden, değişen, uyum sağlayan bir hususiyet sergilemiştir. Tıpkı beslendiği mitoloji gibi Yunan dini de değişime açık bir gelenekselliğe sahip olmuştur.⁹⁴ Nitekim Yunan dininin varlığı, bir düzen arayışı olan şehir devleti aracılığıyla ortaya konulmaktaydı. Buna göre Yunan şehir dini, değişen politik yapıyla birlikte değişime açık bir hususiyet sergilemiştir.⁹⁵ Bu durumda dinin araçsallaştırıldığı yönünde bir yorum hatalı bir perspektif oluşturmaktadır. Peisistratos gibi münferit örnekler karşımıza çıksa da -ki Herodotos tarafından aktarılan bu olayın gerçekte yaşanıp yaşanmadığı tartılmalı bir konudur⁹⁶- şehir devleti bağlamında dinin araçsallaştırılması, Yunan dünyasında bir gelenek haline dönüşmemiştir.

Yunan dininin bu değişime açık yapısı, Yunanlıların bilgi anlayışları ile yakından alakalı olmuştur. Yazılı bir dini metne ya da peygamber gibi dini bir otoriteye sahip olmayan Yunanlılar, tanrısal olan hakkında bilgilerinin sınırlı olduğunun bilincinde olmuşlardır. Tanrısal olana ve bununla bağlantılı olarak doğru eyleme ilişkin bilginin sınırlılığının idraki; Yunanlıları nihai kurallarla belirlenmiş, değişime kapalı bir dini anlayıştan uzak tutmuştur. Yunan dininin tanrısal olana dair bilgi edinme çabası kısmen “kehanet” aracılığıyla kurulmaya çalışılmıştır.

şehir devletlerinde yeni bir şehrin kurulması, savaş ilanı, önemli yasal ya da idare kararların alınması gibi kriz dönemlerinde liderlere yardımcı olan profesyonel biliciler (*mantis*) olmuştur. Kesilen kurbanın tırnaklarının ve safra kesesinin aldığı şekil ve yn, hayvanın ciğerinin rengi ve şekli, kuşların uçuşu ya da rüyaların içeriği üzerine kehanetlerde bulunulmuştur. Biliciler, bilhassa arkaik dönemde önem arz etmiştir. Bununla birlikte M. . 5. yüzyılın ortasında Perikles’in İtalya’da kurulacak olan Atina kolonilerinin liderlerine tavsiye vermesi için bilici Lampon’u İtalya’ya gönderdiği bilinmektedir. M. . 4. yüzyılla değişen paradigmayla birlikte biliciler ve kehanet süregelen önemini yitirmiştir. Yunan dünyasında bilicilerle birlikte

⁹⁴ Price, **Religions of the Ancient Greeks**, p. 7.

⁹⁵ Sourvinou-Inwood, “What is *Polis* Religion”, p. 19.

⁹⁶ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 13.

kehanetleriyle ün salmış tapınaklar olmuştur. Bu tapınaklarda şahsi ya da şehir devleti adına tanrıya sorulan spesifik soruların cevapları aranmıştır. Soruların olumlu ya da olumsuz kısa yanıtlara yönelik düzenlendiği bu törenlerde söz konusu cevaplar bir yorumcu (*exēgētai*) tarafından muhataplarına iletilmiştir. Delfi ve Didim'deki Apollon tapınaklarıyla Dodona'daki Zeus tapınağı en bilinen kehanet merkezleri olmuştur.⁹⁷

Kehanetlerin tüm bu ihtişamına karşın insanın yanılabilirliği ve tanrısal olanın bilinemezliği, kehanetin yanılma ihtimalini de beraberinde getirmiştir. Nitekim yeni kültürlerin oluşması da insanın dolayısıyla kehanetin yanılabilirliği ile bağlantılı olmuştur. Kriz dönemlerinde ihmal edilen bir tanrının olduğu düşüncesi ya da tanrısal olanla kurulan ilişkinin geliştirilmesi adına yapılan arayışlar yeni kültürlerin oluşmasını sağlamıştır.⁹⁸

Yunan dini ile ilgili vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta Yunan dini bağlamında seküler-kutsal ayrımını yapmanın zorluğudur. Kaynağını mitlerden dolayısıyla insandan alan Yunan dini, fiziksel dünyanın haricinde bir varlık ya da dünyaya işaret etmemiştir. Doğal olarak Yunanlılar için ceza ya da ödülün olduğu bir öteki dünya tasavvuru genel itibarıyla kabul görmemiştir.⁹⁹ Daha önce belirtildiği gibi tanrılara ve kahramanlara yapılan saygısızlıklar zaman içerisinde yasa ile koruma altına alınmıştır. Kanunla koruma altına alınmamış dine uygun olmayan davranışlar için ise sağlık, bereket, para gibi konularda cezaların olacağına inanılmıştır. Böylelikle iki türlü de insanların saygısızlıklarının cezasını bu dünyada görmeleri öngörülmüştür.¹⁰⁰

Yunan dünyasının düşünce tarihine kazandırdığı en önemli kazanımlardan biri de hiç kuşkusuz demokrasi ve bununla bağlantılı olarak yasa gelenekleri olmuştur. Yunan şehir devletleri içerisinde özellikle Atina ve Sparta şehir devletleri yasalarıyla öne çıkmış; çoğu zaman da birbirleriyle karşılaştırılmışlardır. Atina şehir devleti, belirli dönemlerde sekteye uğrasa da Solon ile başlayan demokrasi çabasını

⁹⁷ Cole, "Greek Religion", pp. 297-298.

⁹⁸ Parker, **On Greek Religion**, pp. 19-21

⁹⁹ Yunan dini, kötülerin cezalandırılmasını öngören bir öte dünya fikrine sahip olmadığı gibi iyilerin mükafatlandırıldığı böylelikle "kurtulma"nın vaat edildiği bir düşünceye de sahip olmamıştır. Yunan dini, bugün ve şimdi üzerine kurulu olmuştur. Price, **Religions of the Ancient Greeks**, p. 3.

¹⁰⁰ Mikalson, **Ancient Greek Religion**, p. 191.

Kleisthenis ve Perikles gibi liderle canlandırmıştır. Bu süreçlerle güçlenen yasalar, her zaman Atinalılar için bir övünç kaynağı olmuştur. Perikles'in Peloponez Savaşı'nın birinci anma töreninde yaptığı meşhur konuşması bu övüncün en güzel örneklerinden biri olmuştur. Perikles, Atina yasalarının başka şehirlerden kopyalanmadığının altını çizerek Atina şehrinin özgürlükleri vurgulayan yapısıyla birlikte geliştiğini vurgulamıştır.¹⁰¹

Yasa söz konusu olduğu zaman ilk tartışılan konulardan biri hiç kuşkusuz yasanın kaynağı olmuştur. Klasik dönem -bilhassa 4. Yy- Atina şehir devletinin demokrasi geleneğinde yasa yapıcı olarak Solon'a işaret edilmiştir. Ölümünden sonra kabul edilen yasaların dahi yapıcısı olarak Solon, Atina demokrasi retoriğinin taşıyıcısı olmuştur.¹⁰² Bu demokratik geleneğin haricinde mitolojik terminolojide yasaların kaynağı olarak tanrılara işaret edilmiştir. Bilhassa Apollo ve Zeus Yunan dünyasında yasa, uzlaşma ve istikrarın sembolü olarak kabul görmüşlerdir.¹⁰³ Fakat Yunan tanrılarının yasalarla kurduğu bu ilişki özel türden bir ilişki olmuştur. Tanrılar, doğrudan ya da dolaylı olarak -bir vasıta aracılığıyla- yasaları insanlara dikte etmemiştir.¹⁰⁴ Yunan tanrıları; savaş, zafer, göç, hastalık vb. gibi önemli olaylarda insanların yanında resmedilmiştir. Dolayısıyla yasaların tanrılar tarafından bir aracı vasıtasıyla gönderilmesinden ziyade; tanrıların bu önemli olaya şahitlik etmesine bir referansta bulunulmuştur. Bir diğer ifadeyle "yasanın tanrısallığı", Yunan dünyasında politik birlikteliğinin bizatihi kendisine işaret etmektedir.

Tanrılar, Yunan demokrasisinin daha spesifik bir ifadeyle Yunan yasalarının temeli olan yemin geleneğinde de önemli bir görev üstlenmişlerdir. Yazılı geleneğin henüz yerleşmediği toplumlarda yemin, geçmiş ve gelecek anlaşmalar adına taraflar için oldukça bağlayıcı olmuştur. Bu bağlayıcılık Yunan dünyasında Arkaik dönemde oldukça önemli olmakla birlikte klasik dönemde de karşımıza çıkmıştır. Bir yemin töreni, tanrıların şahitliğe çağrılmasıyla başlayıp geri döndürülmesi imkânsız bir

¹⁰¹ Thucydides, **History of the Peloponnesian War**, Trans. by Richard Crawley, London, J. M. Dent; New York, E. P. Dutton, 1910, Book 2, Chapter 39.

¹⁰² Rosalind Thomas, "Law and the Lawgiver in Athenian Democracy", **Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts**, Presented to David Lewis, Ed. by Robin Osborne and Simon Hornblowe, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 122-123.

¹⁰³ Cole, "Greek Religion", p. 275.

¹⁰⁴ Walter Burkert, **Greek religion**, Trans. by John Raffan, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 248.

eylemin sergilenmesiyle devam ettirilmiş; korku unsurunun vurgulandığı bir ritüelle de sonlandırılmıştır. Geri döndürülemez eylem çoğu zaman demir çubukların denize bırakılması olurken korku unsuru ise genellikle kurban kanı akıtılmasıyla gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle yemin törenine eşlik eden kurban ritüeli, bolca kan akıtılan ve kurbanın iğdiş edildiği vahşet sahnelerine sahip olmuştur. Konumuz bağlamında yemin töreninin en önemli kısmı ise, yasalarda olduğu gibi, tanrıların kolektif bir eyleme şahitlik etmeleri olmuştur.¹⁰⁵

Yunan şehir devleti ve din ilişkisini en iyi ortaya koyabilecek olan örneğe, Atina ve tanrıça Athena arasındaki ilişkiyi anlatan mitler aracılığıyla ulaşmaktayız. Rivayete göre, Poseidon ve Athena, Atina'nın tanrısı olmak için yarışmıştır. Bu yarışta Poseidon Atinalılara tuzlu su kaynağı sunarken Athena zeytin ağacı teklif etmiştir. Bu mit, muhtemelen denizcilik ve tarım yapan Atinalılar arasında yaşanan tartışmalara ya da seçimlere işaret etmektedir. Bu çekişmelerin sonunda Atinalılar, Athena'yı koruyucu tanrıçaları olarak seçmiş ve ilk zamanlarda Athena'ya "Atinalı Tanrıça" manasına gelen *Athenaia* ismiyle seslenmişlerdir. Bu kullanım, açıkça ismini şehre veren bir tanrıçaya değil; ismini şehirden alan bir tanrıçaya bir diğer ifadeyle bizatihi şehir için var olan bir tanrıçaya işaret etmektedir.¹⁰⁶

1.3. Antik Yunan Şehir Devletinde Kriz

Hristiyanlıkla birlikte önem kazanmış olan tanrı kanıtları sıradan bir Yunanlı için ehemmiyet arz etmemiştir. Yunanlılar için tanrılara duyulan saygının temel motivasyonunu dindarlığın "iş yaptığı" yönündeki inanç oluşturmuştur. Buna göre tanrılara saygı duyan insanlar ya da şehir devletleri bereket, sağlık, iyi talih gibi güzelliklerle ödüllendirilmiş; tanrılara saygısızlıkta bulunanlar ise ölüm, yoksulluk, hastalık gibi kötülüklerle cezalandırılmıştır.

Daha önceki bölümde ortaya konduğu üzere dinin daha spesifik bir ifadeyle tanrıların manipüle edilmesi fikri, ilke olarak Yunan dininde içkin olmamıştır. Nitekim tanrıların bizatihi kendileri şehir devletleriyle birlikte ve şehir devletleri için varolmuşlardır. Fakat değişen paradigma ile birlikte Yunanlıların tanrılarla kurdukları ilişkilerde birtakım sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Daha genel bir ifadeyle

¹⁰⁵ Burkert, **Greek religion**, p. 250

¹⁰⁶ Cole, "Greek Religion", p. 273.

mitolojik tanrı tasavvurları, şairler ve filozoflar arasında rahatsızlık oluşturmaya başlamıştır. Bu durum, tanrıların doğası, temsili ve onlarla kurulan ilişkiler konusunda eleştirilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim bir süredir dindar, erdemli, ahlaklı bir hayat süren insanlar onulmaz acılar, hastalıklar ve sıkıntılara maruz kalırken; kötü, töresiz hayat sürenler iyi bir yaşantının bütün mükâfatlarıyla ödüllendirilmesi birçok kişi tarafından eleştirilen bir durum olmuştur.¹⁰⁷

Yukarıda bahsedilen eleştiriler, Yunan dünyasında bir krize dolayısıyla da bir dönüşüme işaret etmektedir. Bu tahavvül, daha sonraları en genel haliyle “mitostan logosa”¹⁰⁸ ifadesiyle adlandırılmış ve yaygın ifade haline dönüşmüştür. Yunan paradigmasının önemli unsurlarından biri olan “mitos”, zamanla yüklendiği olumsuz anlamlarla “logos” un zıttı olarak karşımıza çıkmıştır. “Mitos” ve “logos” arasındaki bu açılma, 5. yüzyılla birlikte dönemin önemli isimlerinin ifadeleri ve tutumlarıyla birlikte daha da belirgin bir hale gelmiştir. Devrin önemli şairlerden Pindaros, bu zıtlıktan bahseden ilk isimlerden biri olmuş; Herodotos, “mitos”u, “inanılması güç hikâye” anlamında kullanmaya başlanmış ve kendi araştırmalarına “logos” ile devam edeceğini belirtmiştir.¹⁰⁹ Benzer şekilde Thukydides de sadece bir “hikâye anlatıcılığı” olarak gördüğü mitlerle arasına mesafe koyarak tarih araştırmalarını mitlerden ayırmıştır.¹¹⁰

Yunan şehir devletlerinin hem Yunan dünyasındaki konumlanışı hem de kendi içerisindeki sistematik yapısı, şehir devletlerinin güçlü ideolojik surlarının hiç yıkılmayacağı izlenimi vermiştir. Fakat M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla şehrin surlarında çatlaklar oluşmaya başlamıştır. Yunan dünyasının içine düştüğü bu krizi, elbette tek bir faktör üzerinden açıklamak mümkün değildir. Fakat krizin her alanıyla temas eden kavramı hiç şüphesiz “adalet” olmuştur. Her ne kadar mitolojik tanrıların birçoğu adalet unvanıyla anılsa da; mitlerde karşımıza çıkan adalet, çoğu zaman kısmi ve taraflı olmuştur. Ödüller ve cezalar belirli bir prensibe göre değil, keyfi bir dağıtıma tabi olmuştur. Mitlerle ilgili krizin bir diğer ifadeyle mitlere karşı tavır alışın

¹⁰⁷ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 24.

¹⁰⁸ Mitos-logos arasındaki açılma önemli bir değişime işaret etse de bu açılımı, keskin bir yaklaşımla dinden felsefeye ya da dinden bilime doğru bir geçiş olarak okumak hatalı olacaktır.

¹⁰⁹ Dowden, **The Uses of Greek Mythology**, pp. 4-5.

¹¹⁰ Graf, **Greek Mythology: An Introduction**, p. 2.

merkezinde; o döneme kadar müstakil bir alan olarak karşımıza çıkmayan, genelde adaletle birlikte dolayısıyla politikayla mündemiç bir halde varolan “ahlak” olmuştur. Tanrılara atfedilen özellikler, artık şehrin ve insanların ahlak anlayışlarıyla örtüşmemeye, böylelikle şehir devletlerinin yapısal sütunları çatırdamaya başlamıştır.¹¹¹

Yunan tanrıları varoluşlarını en genel şekliyle politik ve kozmik olmak üzere iki sütun üzerine inşa etmiştir. Bu iki alan birbirlerini destekleyen, besleyen alanlar olmuştur. Dolayısıyla bu alanlardan herhangi birinde duyulan bir şüphe diğer alanda da şüphelere neden olmuştur. Nitekim Peloponez Savaşı başladığında Atinalı kumandan Diopeithes doğa olaylarıyla ilgili tanrısallıktan uzak açıklamalar getirmeyi tanrıları inkâr etmekle eşdeğer gören bir yasa çıkarmıştır.¹¹² Bu nedendir ki Sokrates’in yeni tanrılar uydurup gençlerin ahlakını bozmakla idama mahkum edildiği duruşmada, hüküm giydiği bir diğer suç da güneşin ve ayın kutsallığını inkar etmesi olmuştur.¹¹³ Anaksagoras da yine güneş ve ay gibi gök cisimlerinin kutsallığını inkar ettiği için idama mahkum edilmiştir.¹¹⁴

Sophokles'in *Antigone* adlı trajedisi yukarıda bahsedilen krizin en net görülebildiği eserlerden birisi olmuştur. Aktarıldığı üzere Thebai kralı Kreon, vatanına karşı savaş açmış yeğeni Polyneikes'i cezalandırma adına cesedinin gömülmeden açıkta bırakılmasını emretmiştir. Fakat kardeşi Antigone, amcası Kreon'un emrine karşı çıkarak Polyneikes'in bedenini usulünce defnetmiştir.¹¹⁵ Daha önce de belirtildiği gibi cenazeye gösterilen saygı bununla bağlantılı olarak cenazenin belirli ritüeller çerçevesinde gömülmesi, Yunan dünyasının dindarlık anlayışı bağlamında çok önemli bir yerde durmuştur. Bununla birlikte Yunan bağlamında dindarlık, politik yapıdan ayrı düşünülemeyecek bir ritüeller toplamıdır. Fakat böyle bir durumda Antigone, yerleşik din anlayışı ile otorite arasında, modern bir ifade ile, din ve devlet arasında bir seçim yapmaya zorlanmıştır. Böylesi bir durumda Euripides, tanrıların ahlaka mugayir davranış sergilemesiyle ortaya çıkan ikilemleri ahlak standartlarının

¹¹¹ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 15.

¹¹² Solmsen, **Plato's Theology**, pp. 30-31.

¹¹³ **Sokrates'in Savunması**, 26 d.

¹¹⁴ John J. Cleary, “The Role of Theology in Plato's Laws”, **Studies on Plato, Aristotle and Proclus**, Ed. by Robert M. Berchman-Jacob Neusner, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 234.

¹¹⁵ Sophocles, **Antigone**, Trans. By J.E. Thomas, Clayton, DE, PrestwickHouse, 2005.

eleştirilmesi için değil; doğrudan tanrıların eleştirilmesi için bir dayanak olarak sunmuştur.¹¹⁶

Her ne kadar aynı tanrılara referansta bulunsalar da Antigone tanrıların kendi tarafında olduğunu iddia ederken; Kriton da tanrıların kendisiyle birlikte olduğunu söylemiştir.¹¹⁷ Yunan dindarlığının ortodoks yorumunu devam ettiren Kriton, tanrıları şehir devletinin kubbesi altında yorumlamaya devam ederken; değişen paradigma ile birlikte Antigone, tanrıları ya da daha genel bir ifadeyle dindarlığı kişiyle ve onun inançlarıyla bağlantılı olarak yorumlamıştır.¹¹⁸

Sadece *Antigone*'de değil; Sofokles'in diğer eserlerinde de karşımıza çıkan ana karakterler, birtakım asil değerlerin taşıyıcılığını üstlenmişlerdir. Oyundan oyuna, karakterden karaktere değişiklik gösteren bu asil değerler; unvan, şöhret, makam ya da onur gibi kişilerin hayatlarına anlam katan dolayısıyla da "bireysellik" vurgusunun altını çizen değerler olmuştur. Bu durum bütün varlığını şehir devleti ekseninde ortaya koyan Yunanlıların bu eksen dışına çıkma çabalarına, bir diğer ifadeyle, bir varoluşsal krize işaret etmektedir. Elbette Sofokles, eserlerinde bu değişimin gözlenebildiği tek isim değildi. Sofokles ve Aiskülos ile birlikte Atina'nın yetiştirdiği üç büyük trajedi şairinden biri olan Euripides'in eserlerinde de ana karakterlerin farklı bir vurguya sahip olduklarının altı çizilmelidir.

Euripides de Sofokles gibi Yunan dünyasındaki hâkim insan "doğası" düşüncesine karşı çıkmıştır. Bu ortak karşıtlığa rağmen iki şair, eserlerinde ortaya koydukları farklı insan doğası tasavvurlarıyla birbirlerinden ayrılmışlardır. Sofokles'in doğuştan geldiğini iddia ettiği soylu, yüce özelliklere sahip "insan"ına karşın; Euripides, bu özelliklerin tam zıttı bir yerde duran; arzu ve istekleri için her şeyi yapabilecek, "düşkün" bir insan portresi çizmiştir. Karakterler, şehrin geleneksel uzlaşılarıyla ters düşme pahasına tutkularının peşinden gitmekten çekinmemiştir. Birlikte anılan üç ozandan biri olan Aiskülos, çağdaşlarından farklı bir tavır sergilemiştir. Euripides ve Sofokles'in mitolojik tanrılara ve bu düzenin sonuçlarına getirdiği sert eleştirilere karşın Aiskülos, eserlerinde Zeus'un adaletinin yavaş işlese

¹¹⁶ Solmsen, *Plato's Theology*, p. 23.

¹¹⁷ Sophocles, *Antigone*, pp. 282-8.

¹¹⁸ Sophocles, *Antigone*, pp. 450-60.

de nihayetinde tamamlandığını gösteren bir tablo çizmiştir. Ona göre bu işleyiş, insan zihninin sınırlarını aşan bir tamamlanmadır.¹¹⁹

Şairlerden sonra bu değişimin izlerini açık bir şekilde sürebildiğimiz bir diğer grup, Klasik dönem Atinasının varlıklı ailelerine birçok alanda eğitim sunan sofistler olmuştur. Her ne kadar sofistler denildiğinde yekpare bir yapıdan söz edilemese de; bu yeni tür felsefe etkinliğinde eşitlik, cinsiyet, sınıf, zenginlik gibi konulardan hareketle geliştirilen eleştirilerin şehir devletinin yapıcı unsurlarını hedef aldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla sofistlerin tartışmaları temel konuları adalet, yasa, doğa gibi konular olmuştur.¹²⁰ Bu çalışmanın konusu bağlamında ileride karşımıza çıkacak olacak isim ise Pratogoras'tır.

Yunan dünyasındaki bu kırılma, yukarıda kısaca izah edildiği üzere M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla aşikâr hale gelmiştir. Platon'un içine doğduğu bu dönem, belirli düşünce dönemeçlerinden geçerek birçok alanda görünür olmuştur. Daha önce de bahsedildiği gibi bu kırılmanın temelini mitolojik düşünceye karşı tavır alış oluşturmıştır. Mitoloji denilince akla gelecek ilk isimlerden olan Homeros'a getirilen eleştirileri, çağdaşı sayılabilecek ve isminin genellikle birlikte anıldığı Hesiodos'a kadar götürmek mümkündür. Fakat bu eleştiri, Homeros'un teolojisine bir diğer ifadeyle mitolojik teolojiye karşı doğrudan bir eleştiri olmaktan ziyade Homeros'un şahsına karşı bir tavır alma şeklinde ortaya çıkmıştır.

Hesiodos, "gerçeğe benzer yalanları" değil; doğruları söyleyeceğini dile getirirken hiç kuşkusuz Homeros'a bir gönderme yapmaktaydı.¹²¹ Bu şairler arası çekişmelerden bağımsız, Homeros ve Hesiodos'un ortaya koyduğu tanrı tasavvuruna doğrudan eleştiri, ilk olarak Ksenophanes'in fragmanlarında karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir mitolojik tanrı anlayışına getirilen eleştiriler, Yunanlıların dini pratikleri üzerinde doğrudan dönüştürücü bir etkiye sahip olmamıştır. Örneğin Ksenophanes'in eleştirilerinden sonra Yunan şehir devletleri, varlıklarını dolayısıyla bir anlamda mitolojiye dayanan din anlayışlarını takriben sekiz yüzyıl kadar devam ettirmişlerdir.¹²² Bununla birlikte vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta bu

¹¹⁹ Solmsen, **Plato's Theology**, pp. 17-18.

¹²⁰ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 18.

¹²¹ Hesiod, **Theogony, Works and Days, and Elegies**, Trans. By Dorothea Wender, London, Penguin Classics, 1973, 4, 25-30.

¹²² Burkert, **Greek religion**, p. 246.

eleştirilerin çoğunun doğrudan “tanrı” ya da “din” kavramlarını değil, mitolojik tanrı tasavvurlarını hedef almasıdır.

Yukarıda bahsedilen eleştirilerin mitolojik tanrı tasavvurlarını hedef aldığı bununla birlikte mitolojik tanrılardan beslenen Yunan şehir devletlerindeki ritüellerin, Kinikler haricinde diğer filozoflar ya da felsefi okullar tarafından eleştirilmediği değinilmesi gereken önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Geleneksel tanrı anlayışına nispeten daha mükemmel bir tanrı fikri ortaya koyan Aristoteles de ritüeller söz konusu olduğunda geleneğin devam ettirilmesinden yana olmuştur.¹²³

Tanrı hakkındaki çelişkili ifadeleri nedeniyle ateist olduğu düşünülen Epiküros’un da ritüellere riayet etmenin önemi vurguladığı görülmektedir. Septikler, tanrıların varlığı/yokluğu konusunda bir yargıda bulunmasa da dini ritüellere karşı bir tavır almamış, Aristoteles gibi geleneğin sürdürülmesinden yana olmuşlardır. Bu durum, Sokrates’in idamının filozoflar üzerinde baskı oluşturduğu şeklinde yorumlanasına neden olmuştur.¹²⁴ Fakat daha önceki bölümlerde belirtildiği üzere ritüellerin Yunanlılar için sadece dini bağlamda değil, sosyal ve politik anlamda da önem arz ettiği gözden kaçmamalıdır.

1.4. Üç Tür Teoloji

Mitolojik tanrı tasavvurlarına getirilen eleştiriler, elbette şairler ve filozoflar gibi Yunan toplumunun özel bir zümresi ile sınırlı kalmıştır. Bu özel zümre ile birlikte hâkim Yunan teoloji anlayışına (mitsel teoloji) bir yenisini daha katılmıştır. Daha sonraları Romalı ansiklopedist Marcus Terentius Varro, büyük olasılıkla stoacı filozoflardan etkilenerek, bu yapıların teoloji anlayışlarını; mitsel, politik ve doğal teoloji sınıflandırmasıyla (*theologia tripartita*) ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre Varro, Homeros ve Hesiodos’un tanrılar düzenini mitsel teoloji; şehir devlet dininin kurumlarını ve kültürlerini politik teoloji son olarak filozofların tanrı anlayışlarını da doğal teoloji kavramları ile açıklamıştır.¹²⁵

¹²³ Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, 12.7 1072b.

¹²⁴ Price, **Religions of the Ancient Greeks**, pp. 134-137.

¹²⁵ Aurelius Augustine, **The Works of Aurelius Augustine**, A New Translation by Dods, Marcus, Vol. I: City of God, Edinburgh, T. & T. Clark. Dubois, Book 6.

Varro'nun teoloji sınıflandırmasında ilk olarak karşımıza çıkan "mitsel teoloji", bize tanrılar hakkında teferruatlı bir açıklama sunar. Homeros ve Hesiodos'un ortaya koyduğu sistemde; evren, tanrılar, insanlar ve bunların doğaları, birbirleriyle olan ilişkileri kendi içerisinde bir bütünlük ve belirli türden bir rasyonellikle açıklanmaya çalışmıştır. Kuşkusuz tanrılar bu sistemin en önemli unsurlarından biri olmuştur. Fakat mitolojinin tanrıları, insan şeklinde tasavvur etmesi dolayısıyla tanrıları anlamaya çalışırken aslında insanı anlamaya çalışması göz önünde bulundurulduğunda; mitsel teolojinin "teolojik antropoloji" şeklinde adlandırılması daha yerinde bir kavramlaştırma olacaktır. Nitekim mitlerin tanrıların doğası konusunda klasik teoloji anlayışında karşımıza çıkan ve zihnin sınırlarını zorlayan tanrı fikri ya da kavramıyla ilgili sorulara dolayısıyla cevaplara değinmediği görülmektedir.

"Teoloji" kavramı, Platon'la teşekkül etmiş; Aristoteles'le inkişaf etmiş olsa da kavramın karşılık geldiği araştırmaların izlerini Platon öncesi filozofların düşüncelerinde bulmak mümkündür. Nitekim halihazırdaki çalışmanın ilerleyen bölümlerde de Ksenophanes'in teolojisi ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Antik dönem düşünürlerinden Epikürcü Velleius ve Stoacı Lucilius Balbus, Cicero'nun *Tanrıların Doğası* adlı eserinde teoloji tarihini Miletoslu filozoflar ile başlatmışlardır. Aynı şekilde St. Augustinus, *De civitate Dei* adlı eserinde teolojinin izlerini ilk olarak Miletoslu düşünürlerde aramıştır.¹²⁶ Antik isimlerin başlattığı bu geleneği takip eden 20. Yüzyıl filologlarından Werner Jaeger de *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi* adlı eserinde teoloji araştırmalarına Miletoslu düşünürlerle başlamıştır.¹²⁷

Theodor Gomprez ve John Burnet gibi felsefe tarihçileri, pozitivist geleneğin etkisi altında, bahse konu filozofların kozmoloji araştırmalarını salt fizik dünya araştırmaları olarak okumuşlardır. Jaeger'e göre ise Yunan düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren teoloji olarak adlandırdığı "tanrısal olan"ın (*theíon*) izini bu filozofların düşüncelerinde sürmek mümkündür. Fakat böyle bir çalışmada, Platon ve daha sonraki dönemlerdeki teoloji çalışmalarına nispeten metodolojik bir zorluk söz konusudur. Plâtoncu, Aristotelesçi, Epikürcü, Stoacı, Neo-Pythagorasçı ve Neo-

¹²⁶ Augustine, *The Works of Aurelius Augustine*, Book IV, V.

¹²⁷ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi*, s. 20.

Plâtoncu felsefelerde müstakil bir yapıya sahip olan teoloji kavramı; ilk filozofların kozmoloji ve varlık araştırmalarında içkin bir halde olmuştur. Bu nedenle, bu filozofların “tanrısal olan”a ilişkin düşüncelerinin kavranabilmesi için felsefelerinin yekpare bir bütün olarak ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir.¹²⁸

Elbette ki Miletoslu düşünürleri modern bilim ve dünya zaviyesinden açıklamaya çalışmak anakronik bir okumadır. Fakat Jaeger’in “tanrısal olan” sözcüğünün peşinden giderek Miletoslu filozofların düşüncesinde doğal teolojinin izlerini sürmeye çalışması da bir o kadar zorlama bir yorumlamadır. Bu filozofların doğal teoloji olarak adlandırılan yaklaşımlarını çağdaş felsefenin önemli isimlerinden Carl Schmitt “politik teoloji” kavramlamasıyla anlamak mümkündür. Schmitt’e göre modern devlet düsturunun bütün temel kavramları sekülerleşmiş teoloji kavramlarıdır.¹²⁹ Bunun gibi Miletoslu düşünürler de yeni bir doğa araştırma biçimi geliştirirken mevcut dilin bir diğer ifadeyle mitolojik dünya tasavvurunun dilini kullanmaya devam etmiştir. Doğa çalışmalarında ortaya koymaya çalıştıkları ilkeyi “tanrısal” olarak adlandırmaları, bu filozofların teoloji (doğal) çalışmaları için yeterli bir kanıt sunmamaktadır. Miletoslu filozoflar doğa çalışmalarında hakim dini düşüncenin mevcut kavramlarını kullanarak araştırmalarına devam etmişlerdir.

Bu aşamada Carl Schmitt’in kavramsallaştırdığı politik teoloji ile Varro’nun teoloji türlerinden biri olan politik teoloji kavramını da birbirinden ayırmak gerekmektedir. Daha önceki bölümlerde ortaya konulduğu üzere mit ve ritüel belirli noktalarda kesişmelerle birlikte farklı mecralarda varlıklarına devam etmişlerdir. Dolayısıyla Varro bu iki alanı mitsel teoloji ve politik teoloji olarak değerlendirmişti. Politik teoloji kavramı ile Varro, şehir devlet dininin kurumlarının işleyişine ve kültlere işaret etmiştir.

Daha önce de belirtildiği üzere her şehir devletinin varlığı belirli bir tanrı üzerinden gerçekleşmiştir. Homeros’un sunduğu tanrılar sistemi, tüm Yunanlılar tarafından kabul edilmekle birlikte; her bir şehir devleti, belirli tanrı ya da tanrıça üzerinden varlıklarını sürdürmüştür. Bu tanrılarla kurulan ilişki büyük oranda Homeros’un sunduğu mitolojik teoloji üzerinden gerçekleşmiştir. Tanrıların isimleri,

¹²⁸ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s.18-30.

¹²⁹ Schmitt, **Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, pp. 36–52.

soyları, özellikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri bu metinlere bağlı olmuştur. Fakat her şehir devletinin tanrısı ile kurduğu bağ hususi bir özellik kazanmıştır. Nitekim tanrı ve tanrıçalar, savunucu haline geldikleri şehirlerin aynı zamanda yurttaşı olarak kabul görmüşlerdir.¹³⁰ Varro'nun belirttiği politik teoloji şehir devletlerinin tanrılarıyla kurduğu bu özel bağa dolayısıyla ritüellere işaret etmiştir.

Augustinus, Varro'nun takip ettiği bu üçlü teoloji sınıflandırması içerisinde filozofların alanına giren doğal teolojiyi, diğer iki teoloji türünden ayırmış; gerçekliğin doğası ile ilgilenen tek teoloji olarak görmüştür. Augustinus'a göre mitsel ve politik teoloji arasında bir fark yoktur; ikisinde de tanrıları insanlar gibi resmetmiş dolayısıyla insana özgü kötü vaziyetler tanrılara isnat edilmiştir. Augustinus'a göre Varro'nun bu ayrımı yapmaktan maksadı, mitler ve devlet dinini birbirinden ayırarak Roma dinine gelebilecek eleştirileri önlemek olmuştur. Bununla birlikte Augustinus Varro'nun yaşadığı dönem itibarıyla özgürce yazamadığının da altını çizmiştir.¹³¹

Augustinos'un bu eleştirisinin temel motivasyonunu, doğal teolojiyi dolayısıyla bir anlamda bu teoleojinin devamı olarak gördüğü Hristiyan teolojisini hakiki teoloji olarak sunmak oluşturmaktaydı. Fakat yine de bu durum Augustinus'un eleştirisinin haklılık payını ortadan kaldırmamaktadır. Varro'nun takip ettiği üzere teolejinin mitsel ve politik teoloji alt başlıklara ayrılması dönem şartları göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir gözükse de mantıken lüzumsuz bir ayırmadır. Nitekim daha önceki bölümlerde ortaya koyulduğu üzere Yunan dini, teolojik köklerini Yunan mitolojisinden miras almıştır. Festival ve kültlerle çeşitlenen şehir devleti pratikleri, mitsel teolejiden ayrı bir teoloji geliştirmemiştir. Şayet "politik teoleji" ile kastedilmek istenen Yunan şehir devleti işleyişindeki din-politika birlikteliği ise bu durum halihazırda mitlerde de karşımıza çıkmıştır. Daha önce de ortaya konduğu üzere, mitlerin bizatihi ortaya çıkışı, içeriği ve gelişimi politik bir unsur olarak gerçekleşmiştir. Şehir devleti ile ortaya çıkan durum bu fikrin pratik olarak vücut bulmuş halidir.

¹³⁰ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 4, 10.

¹³¹ Augustine, **The Works of Aurelius Augustine**, VI, Book X.

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON TEOLOJİSİNE YÖN VEREN İSİMLER

2.1. Platon'un Teolojik Eleştirilerinin Öncüsü Olarak Ksenophanes

2.1.1. İlk Öğretmenler: Homeros ve Hesiodos

Platon düşüncesine, bu çalışma bağlamında Platon teolojisine giden yolda karşımıza birçok önemli filozof çıkmıştır. Sokrates, Herakleitos, Elealılar ve Pythagorasçılar hiç kuşkusuz Platon felsefesinin oluşumundaki en önemli isimler olarak zikredilmişlerdir.¹³² Bu isimler, Platon felsefesinin teşekkülünde kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak rol oynamışlardır. Mitolojik teolojiden, daha doğru bir ifadeyle antropolojik teolojiden Platon'un teolojisine giden yolda ise karşımıza çıkan en önemli isimlerden biri, mitolojik tanrı tasavvurlarına getirdiği eleştirilerle bilinen Ksenophanes olmuştur.

Destan vezni ile yazdığı eserlerinin yanı sıra Ksenophanes, Homeros ve Hesiodos'u şiirlerindeki tanrı tasavvurları nedeniyle eleştirdiği elegia ve iambalar ile ün salmıştır.¹³³ Bu eleştiriler, Yunan dünyasındaki mitolojik tanrı tasavvurlarına karşı doğrudan dile getirilen ilk eleştiriler olmuştur. Sokrates öncesi filozofların fragmanlarını bir araya getiren Diels ve Kranz, Ksenophanes'in şiirlerini; elegialar (B1-9), satirik şiirler (B10-22), ve "Doğa Üzerine" şiirler (B23-41) olmak üzere üç bölüme ayırmıştır.¹³⁴ Ksenophanes'in daha sonraları "siloi" adıyla anılan satirik fragmanlarının hedefinde Yunanlıların iki büyük ozanı Homeros ve Hesiodos bulunmaktadır.

Homeros ve Hesiodos'un oluşturduğu tanrılar sistemi, zaman içerisinde Yunan kültürünün kendisi bir diğer ifadeyle din, ahlak ve eğitim yapısının temelini oluşturmuştur. Nitekim Platon, *Politeia* diyalogunda tanrılar hakkında bilenen ne varsa yasalardan ve tanrılarının soyağacını çıkaran ozanlardan geldiğini söyleyerek aynı

¹³² Eduard Zeller, **Outlines of the History of Greek Philosophy**, Trans. by L. R. Palmer, New York, Dover Publications, 1980, pp. 198-199.

¹³³ Yukarıda bahsedilen eserlerin haricinde Leartios, Ksenophanes'in *Kolophon'un Kuruluşu* ve iki bin dizelik *İtalya'da Elea Yerleşmesi* adlı eserler kaleme aldığını ifade etmiştir. Leartios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Hayatları**, s. 425.

¹³⁴ Hermann Diels, Walther Kranz, **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Berlin, Weidmann, 1903.

isimlere işaret etmiştir.¹³⁵ Platon'dan yaklaşık bir asır kadar önce Ksenophanes de: “Herkes, ilk önce Homeros’a göre öğrendiğinden...”¹³⁶ ifadesi ile dönemin bu hâkim ideolojisine bir atıfta bulunmuştur.

Daha önce de belirtildiği üzere Yunanlılar, tanrılar ve onların düzeniyle ilgili tüm bilgileri Homeros ve Hesiodos’un eserlerinden öğrenmişti. Bu düzene göre Yunanlılar, insan şeklinde tasavvur ettikleri tanrılarının bir lokasyonu olduğunu da düşünmüşlerdir. Buna göre tanrılar, -her zaman bu ayrıma dikkat edilmese de- gök ve yeraltı tanrıları olarak ayrılmıştır. Hatta tanrılara sunulan sunaklarda bu ayrım gözetilerek gökyüzü tanrılarına üzeri açık sunaklarda hediyeler sunulurken; yer altı tanrılarına alçak sunaklarda sunular yapılmıştır.¹³⁷ Adından da anlaşılacağı gibi bu ayrım tanrılarının sorumluluklarının nereye ait olduğu ile ilgili olmuştur. Buna göre yeryüzünün üstündeki işlerle ilgilenenlere gökyüzü tanrıları; yeryüzü ve altındakilerle ilgilenenlere de yeraltı tanrıları denmiştir.

Bütün mitolojik tanrılar içerisinde on iki Olimposlu olarak da bilinen tanrılar - Zeus, Hera, Athena, Dionysos, Hermes, Aphrodite, Hephaistos, Demeter, Apollon, Artemis, Ares, Poseidon- ön plana çıkmaktaydı. Fakat hiyerarşik bir yapının bulunduğu bu çoktanrılı sistemde baş tanrı olan Zeus’un diğer tüm tanrılarla karşılaştırıldığında tartışmasız bir üstünlüğü bulunmaktaydı. Nitekim *İlyada*’da karşımıza çıkan şu ifade

İsterseniz, Tanrılar, gelin deneyin
Altın bir halat sarkıtın gökten,
Tekmil tanrılar, tanrıçalar, çekin o halatı,
Harcayın olanca gücünüzü
Gene indiremezsiniz efendiniz Zeus’u gökten¹³⁸

Zeus’un diğer tanrılara ve tanrıçalara göre konumunu açıkça ortaya koymaktadır.

¹³⁵ **Politeia**, 365 e.

¹³⁶ Ksenophanes’in fragmanlarının numaralandırılmasında Diels & Kranz’ın numaralandırma uyulmuştur. Fragmanların çevirisi için Burnet’in **Early Greek Philosophy** adlı eseri esas alınmıştır.

¹³⁷ Mikalson, **Ancient Greek Religion**, pp. 5-6.

¹³⁸ Homeros, **İlyada**, 8. Bölüm, s. 230.

Yunan tanrıları, ölümsüz olmalarıyla insanlardan net bir biçimde ayrılmış olsalar da hem fiziksel hem de davranış özellikleri açısından insani niteliklere sahiptiler. İnsan formunda resmedilen bu tanrılar hareket edebiliyorlar, yorgun düşebiliyorlar hatta kandırılabilirlerdi. Bu fiziksel antropomorfik tanrı tasavvurlarının bir sonucu olarak insana özgü zaafı ve kötü özellikler de tanrılara isnat edilerek moral antropomorfizmin yolu açılmıştır. Nitekim Ksenophanes şu fragmanında tam da böyle bir yansıtmaya vurgu yapmıştır: “*Homeros ve Hesiodos, ölümlüler arasında utanç verici ve rezil ne kadar şey varsa; zina, hırsızlık, birbirlerini aldatma tanrılara atfettiler.*” (B11)

Yukarıda aktarılan fragmanlardan hareketle Jaeger, Ksenophanes’in Yunan toplumunda gördüğü yanlışlıkların dayanak noktası olarak bütün Yunanlıların rahle-i tedrisinden geçtiği bu iki ozanı ve onların tanrı tasavvurlarını gördüğünü belirtir.¹³⁹ Eleştirilen fragmanlarından hareketle Karl Popper, Ksenophanes’i Yunan aydınlanmasının kurucusu olarak görmekle birlikte onu; etiğin, epistemolojinin, jeoloji ve meteorolojinin kısacası “tarihin gerçek babası” olarak görmüştür.¹⁴⁰ Dolayısıyla Jaeger gibi Popper da Ksenophanes’in eleştirilerindeki ahlaki kaygıya işaret etmiştir.

Ahlaki kaygıyla birlikte Ksenophanes’in felsefesinde politikanın da etkin bir rol oynadığı söylemek elbette mümkündür.¹⁴¹ Nitekim Antik Çağ filozofları söz konusu olduğunda, felsefelerinin şehir devletleri dolayısıyla politikayla yakından ilgili olduğu, bu durumun fragmanlarında açık bir şekilde ifade edilmese de çoğu zaman felsefelerinde içkin bir şekilde karşımıza çıktığı gözden kaçmamalıdır. *Kolophon’un Kuruluşu* ve iki bin dizelik *İtalya’da Elea Yerleşmesi* adlı eserleri, Ksenophanes’in dönemin politik atmosferinden bağımsız olmadığını açık bir göstergesidir. Bununla birlikte Ksenophanes’in ilk üç fragmanı incelendiğinde; birlikte yaşama, iyi yaşam, erdem, doğru eylem ve iyi yurttaş gibi doğrudan şehir devleti ile ilgili kavramlara vurgu yapıldığını görmekteyiz. Ayrıca bu fragmanlarda Ksenophanes’in spor

¹³⁹ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi*, s. 73.

¹⁴⁰ Karl R. Popper, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, edited by Arne F. Petersen, with the assistance of Jørgen Mejer, London and New York, Routledge, 1998, p. 33.

¹⁴¹ Rainer Kattel, "The political philosophy of Xenophanes of Colophon", *Trames*, 1997, 1(2), pp. 125- 142.

müsabakaları gibi fiziksel beceri gerektiren yarışları eleştirdiğinin altı çizilmelidir. Atletlerin değil kendisi gibi şairlerin marifetlerinin iltifata tabi olduğunu vurgulayarak Ksenophanes, kısmen de olsa şehir devletlerinin ritüellerine bir eleştiri yönelmektedir.

Ksenophanes'in politika dolayısıyla ahlak ile ilgili doğrudan bağlantılı olan teolojik fragmanları, Ksenophanes'in felsefesinin en belirgin yönünü oluşturmaktadır. Ksenophanes, Homeros ve Hesiodos'un şiirlerindeki tanrı tasavvurlarının bir hakikat değil, aksine kültürel bağlamın bir ürünü olduğunu, gezgin bir düşünür olarak farklı kültür ve coğrafyalarda yaptığı gözlemlere dayanarak göstermeye çalışmıştır. Bu gözlemlere göre antropomorfik tanrılar içinde bulundukları kültürün birer yansımasıydı. Bir diğer ifadeyle tanrılarında ortaya çıkan şey aslında insanların kendileri idi: "Şayet öküzlerin ve atların elleri olsaydı ve insanlar gibi çizip sanat eserleri üretebilselerdi, atlar tanrılarını at şeklinde, öküzler de öküz gibi çizer, kendi şekillerini tanrılarına verirlerdi." (B15)¹⁴²

Yukarıda fragmanlarda vurgulanan farklı tanrı tasavvurları Ksenophanes'in tanrı anlayışı açısından nihai bir durumu değil; aksine zihnindeki tanrı fikrini ortaya koymak için gerekli argümantatif başlangıcı ortaya koymaktadır. Bu başlangıçtan sonra takip edilmesi gereken yol ise Homeros ve Hesiodos'un lokal özellikler içeren dolayısıyla hakikati yansıtmayan tanrı anlayışlarının yerine daha ileri bir tanrı anlayışının izinin sürülmesidir. Yukarıdaki fragmanlarla ilgili olarak değinilmesi gereken bir diğer önemli nokta bahsedilen ifadelerin farklı tanrı tasavvurlarına işaret ederek tanrıların aslında var olmadığı, tanrıların sadece insan zihninin bir ürünü olduğu ya da tanrılarının varlığı ile ilgili şüphe duyulması gerektiği gibi iddiaları taşıyıcılığını yapmadığıdır. Tanrılarının var olmadığına dair bir düşünce muhtemelen Ksenophanes'in aklından hiç geçmemiştir.¹⁴³

¹⁴² Ayrıca Bknz. B14: Fakat ölümlüler tanrılarının da doğmuş olduklarını zannediyorlar
Ve kendileri gibi kıyafetleri, sesleri ve biçimleri olduklarını...

B16: Etiyopyalılar tanrılarının siyah tenli ve basık burunlu,
Trakyalılar ise tanrılarının mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler.

¹⁴³ James Warren, **Presocratic Philosophy**, Stocksfield, Acumen, 2007, p. 42; Jonathon Barnes, **The Presocratic Philosophers**, New York, Routledge, 1982, p. 74.

2.1.2. Çok Tanrıcılıktan Tüm Tanrıcılığa

Dönemin hâkim tanrı anlayışına getirdiği radikal eleştiriler doğal olarak Ksenophanes'in tanrı anlayışı ile ilgili birtakım soruları da beraberinde getirmektedir. Ksenophanes'in antropomorfizm eleştirisinin sadece tanrıların insani özelliklerine mi yönelik olduğu, bunun dışında çoktanrılı düşünce sisteminin kendisinin de bu eleştirinin kapsamında olup olmadığı akla gelen ilk sorulardan biridir. Şayet öyle ise sorulması gerekli olan bir diğer soru Ksenophanes'in çoktanrıcı bir sistem yerine nasıl bir tanrı ya da tanrılar sistemi öngörmüş olduğudur. Bu sorulara çoktanrılı, tümtanrıcı ve tektanrıcı perspektiflerden cevaplar aranmış; ileride ayrıntılı bir şekilde bahsedileceği üzere kimi düşünürler Ksenophanes'in hala çoktanrılı düşünce sistemini devam ettirdiğini iddia ederken kimi düşünürler de eleştirel fragmanlarından yola çıkarak Ksenophanes'in tümtanrıcı ya da tektanrıcı bir sistemi savunduğunu ileri sürmüşlerdir.

Ksenophanes, Hesiodos ya da Parmenides gibi “hakikat”ın kendisine bildirildiğini iddia etmemiş ve şiirlerinde ilahi bir görevin taşıyıcılığını üstlenmemiştir.¹⁴⁴ Böyle bir durumda Ksenophanes'e sorulması gereken soru, mitolojik tanrı tasavvurlarından sıyrılıp “tanrı”nın bilgisine nasıl ulaşılabileceğidir. Bir diğer ifadeyle Ksenophanes'in tanrı hakkında söylediklerini nasıl değerlendirilmemiz gerekmektedir? Bu konuda şu fragman birtakım ipuçları sunmaktadır: “*Tanrılar, en başından insanlara her şeyi bildirmedi; fakat arayarak zamanla neyin daha iyi olduğunu öğrenirler.*” (B18)

Yukarıdaki fragmandan hareketler “hakikat”e ulaşmada kendisini diğer insanlarla eşit bir mesafede konumlandıran Ksenophanes'in tanrısal esinden bağımsız, araştırma ve gözleme dayanan ve bu şekilde gelişen epistemolojik bir süreçte işaret ettiği görülmektedir.

Gezgin bir filozof olduğu bilinen Ksenophanes, karşılaştığı farklı kültürlerdeki tanrı anlayışlarından hareketle geleneksel tanrı tasavvurunun hakikati yansıtmadığını iddia etmişti. Ksenophanes'in araştırmalarının sonucu nasıl bir tanrı anlayışı ortaya koyduğunu anlaşılmasında aşağıdaki B23. nolu fragman kritik bir rol oynamıştır: “*Tek*

¹⁴⁴ Ayrıca Bknz. B34: Tanrılar ve konuştuğum şeyler hakkında kesin bilgiye sahip kimse olmamıştır ya da olmayacaktır [...]

bir tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en yücedir; ne biçim ne de düşünce olarak ölümlülere benzer.” Ksenophanes, düşünce ve biçim olarak insani özelliklerden arındırdığı bu tek tanrıyı, tanrılar ve ölümlüler arasında en yüksekte konumlandırmıştı. Bu aynı zamanda İyonya düşüncesinin belirgin özelliği olan her şeyin temel ilkesi (*arkhe*) ile ilgili araştırmaların teoloji alandaki tezahürünü oluşturmaktadır.¹⁴⁵

Ksenophanes, yukarıda bir kısmı bahsedilen eleştirel fragmanlarla (B10-16) tanrı fikrini, antropomorfizmin bağlamından kurtararak yeni bir tanrı fikrinin önünü açmıştır. Ksenophanes, Yunan dünyasının yabancı olduğu bu yeni tanrıyı: “*O; tüm görme, tüm düşünme ve tüm duymadır.*” (B24) şeklinde nitelendirmişti. Ksenophanes, tanrıların insan bedeniyle temsil edilmesinden rahatsız olsa da biçimsiz bir tanrı fikri ortaya koymamıştır. Yukarıdaki fragman da Ksenophanes’in tanrısının maddi bir varoluştan henüz tam anlamıyla sıyrılmadığına işaret etmektedir. Nitekim aksi bir düşünce, maddesiz varlık fikri, o dönem Yunan dünyası için mümkün bir düşünce değildi. Ksenophanes’in günümüze ulaşan fragmanları kapsamında tanrının nasıl bir maddi varlığa sahip olduğu konusunda açık bir ifadeye rastlamasak da ikincil kaynaklar, Ksenophanes’in tanrıyı küresel biçiminde tahayyül ettiğine işaret etmektedir.¹⁴⁶

Daha önce de belirtildiği gibi mitolojik tanrılar, insanlar gibi hareket edebiliyorlardı. Böyle bir tasavvur çerçevesinde insanlarla iletişime geçmek isteyen tanrıların Olimpos Dağı’ndan yeryüzüne inmeleri gerekmektedir. Hatta baş tanrı olan Zeus’un bile Olimpos Dağı’nı sallaması için başını hareket ettirmesi gerekmektedir.¹⁴⁷ Buna karşın Ksenophanes’in tanrısı; hareket etmenin yakışık almadığı, daha da önemlisi hareket etme ihtiyacı duymayan bir tanrıydı:

B26: O, hep aynı yerde sabit kalır, hiç hareket etmeden, yakışık almaz
O’na bir oraya bir buraya gitmek.

B25: Hiç zahmete düşmeden her şeyi sallar zihninin gücüyle.

¹⁴⁵ Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi**, s. 73.

¹⁴⁶ W.K.C Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, Volume I, New York: Cambridge University Press, 1962, p. 376; Barnes, **The Presocratic Philosophers**, p. 76.

¹⁴⁷ **İlyada**, II 1. 528-30

B25 nolu fragmanda Ksenophanes'in Zeus için kullanılan "sallamak" eylemini kendi tanrısı için de kullanarak bir gönderme yaptığı görülmektedir.¹⁴⁸

Yunan filozoflarının kaynağını akıl ve gözleminden alan teoloji araştırmaları, daha sonraları en genel ifadesiyle doğal teoloji olarak adlandırılmıştır. Fakat doğal teolojisi adlandırmasının Platon öncesi düşünürlerin teoloji çalışmaları için kullanılması da eleştirilere maruz kalmıştır. Buna göre Thales'e atfedilen "her şey tanrılarla doludur" ifadesi hala mitolojik öğeler taşımakta; daha da önemlisi tanrılar hakkından rasyonel bir söylem içermemektedir. Ksenophanes çalışmasıyla öne çıkan J. H. Lesher'e göre her ne kadar tanrılar hakkında daha fazla bilgi edinsek de Ksenophanes'in teolojisini de yine aynı nedenden ötürü -rasyonel bir söylem içermeme- doğal teoloji olarak adlandırmak mümkün değildir.¹⁴⁹ Mevzubahis rasyonel söylem sadece tanrılarının varlığı ya da nitelikleri açısından argümanlar sunmak değil; teolojinin temellerinin *physis* üzerine kurulmasıdır. Daha açık bir ifadeyle güneş, yıldızlar gibi gök cisimleri; bunların düzenli hareketleri tanrı ve tanrısallıkla ilişkilendirilmiştir.¹⁵⁰ Bu bağlamda halihazırdaki çalışmanın merkezinde duran *Yasalar* onuncu kitap, Batı düşüncesinde doğal teolojinin başlangıcı ve en iyi örneklerinden biri olarak ileriki bölümlerde karşımıza çıkacak ve incelenecektir.

"Doğal teoloji" adlandırmasının hareket noktası elbette Hristiyan geleneğin kendisini konumlandığı doğaüstü teoloji oluşturmuştur. Yukarıdaki fragmanlarla Ksenophanes'in insana özgü form, davranış, hareket gibi mitolojik tanrı özelliklerini olumsuzlamasından yola çıkarak kendi tanrı fikrini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Bu nedenle, Ksenophanes'in teolojisi kimi zaman daha spesifik bir ifadeyle negatif teoloji olarak adlandırılmıştır.¹⁵¹

¹⁴⁸ Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, p. 374.

¹⁴⁹ J. H. Lester, **Xenophanes of Colophon, Fragments: A Text and Translation with a Commentary by J. H. Lester**, Toronto, University of Toronto Press, 1992, p. 114f.

¹⁵⁰ Naddaf, "Plato's Theologia Revisited", pp. 13-14.

¹⁵¹ Murray Miles, **Inroads: Paths in Ancient and Modern Western Philosophy**, Toronto, University of Toronto Press, 2003, p. 80; C. C. W. Taylor, **From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy Volume 1**, London, Routledge, 2003, p. 61.

Ksenophanes'in teolojisini, negatif teoloji olarak adlandırmak tamamıyla yanlış bir yaklaşım olmamakla birlikte yetersiz bir tanımlama olacaktır. Nitekim negatif teoloji, tanrının ne olduğundan ziyade ne olmadığı ile ilgilenmektedir. Buna göre, tanrı hakkındaki yargılar başka bir varlığın özelliklerinden hareketle “değilleme” içeren ifadelerdir. Ksenophanes, yukarıda belirtildiği gibi tanrıların ne/nasıl olmaması gerektiğini belirten ifadelerle birlikte tanrı hakkında doğrudan olumlu ifadeler içeren açıklamalarda da bulunmuştur. Ksenophanes'in geleneksel tanrı tahayyüllerinin olumsuzlamasıyla (B10-16) ortaya koymaya başladığı teolojik çalışmaları, “tüm görme, tüm duyma ve tüm düşünme” ve “tek bir tanrı” gibi ifadelerin bulunduğu fragmanlarla (B23-26) pozitif teoloji olarak adlandırabilecek bir yaklaşımla devam ettiği görülmektedir.

Ksenophanes, yukarıda belirtilen ifadelerle antropomorfik tanrı anlayışından kısmı bir tektanrıci anlayışı giden düşüncenin yolunu açmıştır. Ksenophanes'in Elea Okulu ile ilişkilendirilmesinin nedeni de bu “tek tanrı” ile ilgili düşünceleri olmuştur. Ksenophanes'in hareketsiz “tek tanrı”sı, Parmenides'in hareketsiz “varlık”ı ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim Platon, *Sofist* adlı diyalogunda Ksenophanes'i, her şeyin “bir” olduğunu söyleyen Elea okulunun ilk temsilcilerinden biri olarak sunmuştur.¹⁵² Bu konuda Platon'un görüşlerini takip eden Aristoteles de Ksenophanes'i Elea okulunun ilk temsilcisi olarak görmüştür. Bununla birlikte Aristoteles, onun; “bir olan”ın doğasına dair düşüncelerinin ne Parmenides'inki gibi formel ne de Melissos'unki gibi maddi bir dayanağının olmadığını, bunun, Ksenophanes'in bütün gökyüzünü temaşa ederek ulaştığı bir sonuç olduğunu ifade etmiştir.¹⁵³

Dünyayı gözlemleyerek ulaştığı bu “tek tanrı” fikri, elbette Ksenophanes'in tektanrıci bir iddia taşıdığı yönünde yorumları beraberinde getirmişti. Wilomowitz,

¹⁵² Plato, **Sophist, Plato: Complete Works**, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997, 242d 5, p. 263. Burnet, Platon'un, *Theatetus* diyalogunda Heraklitosçu geleneğin kurucuları olarak Homeros ve Epikharmos'u göstermesini referans alarak Platon'un Ksenophanes ilgili yukarıdaki ifadelerini eleştirmiştir. John Burnet, **Early Greek Philosophy**, London, A&C Black, 1920, p. 84.

¹⁵³ Aristotle, **The Metaphysics**, trans. Hugh Lawson-Tancred, London, Penguin Books 2004, A5 986b18.

Ksenophanes'i "yeryüzünün gelmiş geçmiş tek gerçek monoteizm savunucusu" olarak nitelendirmiş; Barnes, Aristoteles'in aksine, onun *a priori* bir tektanrıci olarak tamamıyla mantıksal bir zeminde tartışarak çoktanrılı düşünceye karşı çıktığını iddia etmiştir.¹⁵⁴ Daha önce de belirtildiği gibi Ksenophanes'in ifadeleri kısmî bir tektanrıci düşünceye işaret etmektedir. Fakat anakronik bir hataya düşmemek için tektanrıcılık ile ne ifade edilmek istendiğine dikkat edilmesi gerekmektedir.

Tektanrıcılık, en genel haliyle tek bir tanrının varlığının kabul edildiği inanç sistemi olarak kabul görse de tektanrıcılık denilince akla ilk gelen dinler Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinleri olmaktadır. Bu dinlerin en karakteristik özellikleri olan yoktan var eden, kadir-i mutlak gibi tanrı çağrışımları; o dönem Yunan dünyasının yabancı olduğu kavramlardı. Bu nedenle Ksenophanes'in tanrı anlayışını böylesi bir tektanrıci yaklaşımla açıklamak anakronik bir hataya neden olmaktadır.¹⁵⁵ Bununla birlikte, Ksenophanes'in eleştirel fragmanları mitolojik tanrıların insani dolayısıyla olumsuz tasvirleri üzerine yoğunlaşırken, tanrıların çokluğu üzerine net bir eleştiri sunmadığının altı çizilmelidir.

Yukarıda bahsedilen B23 nolu fragman, Ksenophanes'in tanrı anlayışı açısından önem taşıyan tartışmalı bir fragmandır. Fragmanın hemen başındaki "tek bir tanrı" ifadesini çoğul "tanrılar" ifadesinin takip ettiği görülmektedir. Literatürde "polar ifade" olarak adlandırılan bu kullanım, çoğul "tanrılar" ifadesi ile "tek bir tanrı" ifadesinin birlikte kullanılması, Ksenophanes'in tanrı anlayışını açıklama konusunda birtakım zorlukları beraberinde getirmektedir. Bu fragmandan yola çıkarak kimi yazarlar Ksenophanes'i tektanrıci olarak yorumlarken kimi yazarlar da çoktanrıci olarak yorumlamıştır. Ksenophanes'in tektanrıci olduğunu savunan isimlerden olan Barnes, tartışmalı fragmanı aşağıdaki gibi çevirmiştir: "*Tek bir tanrı vardır; (tanım gereği) bir tanrı, insan ya da tanrı başka herhangi bir şeyden daha yüce olduğundan.*"¹⁵⁶ (B23)

Söz konusu haliyle fragman, açık bir şekilde tek bir tanrıya işaret etmektedir. Fakat fragman bu çevirisiyle kabul edilse bile Ksenophanes'in tektanrıci bir iddia taşıdığını kanıtlamak için yeterli olmamaktadır. Ksenophanes eleştirel fragmanlarının

¹⁵⁴ Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 85; Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 92.

¹⁵⁵ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, p. 375.

¹⁵⁶ Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 92.

haricinde B18 ve B34 nolu fragmanlarında da çoğul tanrılar ifadesini kullandığı görülmektedir. Barnes bu kullanımlar için herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bununla birlikte, Guthrie'nin "şaşırtan tedbirsizlik" olarak adlandırdığı bu kullanım, tektanrıci düşünceyi savunan ve bu düşüncenin kabul görmesini bekleyen bir yazar tarafından kullanılabilecek bir üslup olarak görülmemektedir.¹⁵⁷

B23 nolu fragmanda bahsedilen çoğul "tanrılar" ifadesi, Ksenophanes'in tektanrıci bir yaklaşımdan ziyade çoktanrılı bir düşünceyi savunduğu tartışmalarını da gündeme getirmiştir. Bu tartışmalara göre Ksenophanes, dönemim hâkim dinsel yapısını oluşturan çoktanrılı düşünceyi devam ettirmiş ya da henoteizmi¹⁵⁸ savunmuştur.¹⁵⁹ Nitekim her tanrı ve tanrıçanın belirli özellik ve sorumlukları taşıdığı hiyerarşik çoktanrılı düşüncede Zeus'un baş tanrı olarak en güçlü konumunda olması, Ksenophanes'in fragmanında ifade etmeye çalıştığı yapı ile uyumlu gibi görülmektedir. Bununla birlikte Ksenophanes'in birçok fragmanında çoğul "tanrılar" ifadelerini kullandığı görülmektedir.

Yukarıda belirtilen iddialara karşın ilk olarak, B23 nolu fragmanın girişindeki polar ifadenin (aynı ifade içerisinde hem tanrı hem de tanrılar ifadesinin kullanılması) tektanrıci bir düşünce için yeterli kanıt sunmadığı gibi çoktanrılı düşünce için de tek başına bir dayanak noktası oluşturmadığı belirtilmelidir. İkinci olarak eleştirel şiirlerde kullanılan "tanrılar" ifadelerinin şiirlerin konusunu oluşturan çoktanrılı yapı göz önünde bulundurulduğunda olağan bir kullanım şekli olduğu belirtilmelidir. Bu nedenle de bu fragmanlarda kullanılan "tanrılar" ifadeleri, Ksenophanes'in çoktanrılı düşünceyi devam ettirdiği iddiaları için yeterli bir kanıt sunmamaktadır. Bununla birlikte Ksenophanes'in yeni bir tanrı fikri sunmaya çalıştığı diğer fragmanlarında kimi zaman "tanrı" (B23/38) kimi zaman da "tanrılar" (B18/34) ifadesini kullandığı görülmektedir. Bu konuda net bir tavır sergilememesi, Ksenophanes'in tektanrıci ya da çoktanrıci bir tanrı anlayışının kaygısını taşımadığını göstermektedir.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, p. 375.

¹⁵⁸ Başka tanrıların varlığını inkâr etmeden tek bir tanrıya inanılan ya da ibadet edilen tektanrıcılık ve çoktanrıcılık özelliklerini barındıran inanç sistemi.

¹⁵⁹ Burnet, **Early Greek Philosophy**, p. 85; Warren, **Presocratics**, p. 48.

¹⁶⁰ G. S. Kirk, J. E. Raven, **The Presocratic Philosophers**, New York, Cambridge University Press, 1957, p.170.

Buraya kadar yapılan açıklamalar kapsamında Ksenophanes'in tanrı fikri için tektanrı ve çoktanrıci yaklaşımların yeterli olmadığı görülmektedir. Bu noktada “o; tüm görme, tüm düşünme ve tüm duymadır” fragmanından hareketle Ksenophanes'in tanrı anlayışını açıklamak için tümtanrıci bir yaklaşıma başvurulmaktadır. Burnet, Aristoteles'in, Ksenophanes için söylediği “o, bakışlarını maddi evrenin bütünü üzerinde gezdirerek, ‘bir olan’ın, tanrı olduğunu söylemektedir.” ifadesinden hareketle bu bir olan tanrının evren olduğunu söylemiştir. Burnet'e göre Ksenophanes'in “tek tanrı” ile demek istediği şey “evrenden başka tanrı yoktur” olmuştur.¹⁶¹ Ksenophanes'in tümtanrıci bir tavır sergilediğini savunan bir diğer isim olan Guthrie bu iddiasını desteklemek için iki noktaya vurgu yapmıştır. Buna göre evrenin, değişmez ve yaratılmamış olma özellikleri ile Ksenophanes'in tanrısının hareketsiz, bu noktadan hareketle değişmez olma (B26) ve doğmamış olma (B14) özellikleri arasında benzerlik bulunmaktadır.¹⁶²

Aristoteles, Ksenophanes'in teoloji çalışmalarını bütün gökyüzünü temaşa ederek ulaştığı bir sonuç olarak sunmuştur. Ksenophanes'i “tam anlamıyla bir teolog” olarak ele almasına rağmen Jaeger de Aristoteles çizgisinden devam ederek Ksenophanes'i evren karşısında huşu dolan ve bu hislerle tanrılar hakkında konuşan bir isim olarak resmetmiştir.¹⁶³ Böylesine bir tablo tamamıyla göz ardı edilebilecek bir durum olmamakla birlikte sınırlı bir Ksenophanes portresi ortaya koymaktadır.

Ksenophanes'in teolojik çalışmaları sadece mistik bir yaklaşımdan daha ötesini oluşturmaktadır. Nitekim B26. fragmandaki “uygun olma ya da olmama” (*epiprepei*) ifadesi sadece estetik anlamda kullanılmaktan ziyade Ksenophanes için bir çeşit akıl yürütme yöntemini oluşturmaktadır. Buna göre Ksenophanes'te karşımıza çıkan “uygun olmama” ifadesi “mantıksal olarak mümkün değil” ifadesinin “eski ve şiirsel bir kullanım”ını oluşturmaktadır.¹⁶⁴ Bununla birlikte Ksenophanes, ezeli-ebedi, hareket, değişim gibi kavramlardan hareketle antropomorfizmden uzak tümtanrıci yeni bir tanrı fikri ortaya atarak, tanrı fikrinin felsefi gelenek içinde değerlendirilmesinin

¹⁶¹ Burnet, **Early Greek Philosophy**, p. 85.

¹⁶² Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, p. 381.

¹⁶³ Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi**, s. 80.

¹⁶⁴ Barnes, **The Presocratic Philosophers**, p. 65

önünü açmıştır. Daha sonraları Platon ile birlikte karşımıza çıkacak olan doğal teolojinin oluşumu için gerekli düşünsel arkaplanın oluşmasına öncülük etmiştir.

2.2. Gizem Dinleri ve Ruhun Ölümsüzlüğü Öğretisi

Yunan şehir devletlerinin kurucularının bir diğer ifadeyle seçkin bir zümrenin dünyasını yansıtan Homeros destanlarında, kırsal kesim için önem arz eden Dionysos ve Demeter gibi tanrılara çok fazla yer verilmemiştir. Bu tanrılarla bağlantılı olan gizem dinleri de Yunan şehir devletlerinin mesafeli durduğu dinsel yapılar olmuştur. Fakat daha önce bahsedildiği gibi Yunan dininin en belirgin özelliklerinden biri; değişime açık, dinamik bir yapı sergilemiş olmasıdır. Yunan dininin bu uyum sağlayan hususiyetini; M. Ö. altıncı yüzyılda, Yunan toplumunda yaşanan değişimler sayesinde açık bir şekilde görmek mümkün olmuştur. Bu yüzyılda özellikle belirgin hale gelen alt sınıfların yükselişiyle birlikte; bu zümrenin gelenekleri, şehir devletlerinin politik ve sosyal hayatına taşınmaya başlamıştır. Şiir ve sanatta da katı geleneğin kırılmaya başladığı bu dönemde, önceleri çok rağbet görmeyen hatta şehir devletleri için tehlikeli bulunan Dionysos kültleri ve Orpheusçuluk gibi gizem dinleri popülerleşmeye ve Yunan şehir devletleri tarafından tanınmaya başlamıştır.¹⁶⁵

“Yunan dini” ifadesi, en başından itibaren yekpare bir yapıya işaret etmeyip, Yunan şehir devlet diniyle birlikte daha önce de zikredildiği üzere Orfeusçuluk gibi gizem dinlerini, Pythagorasçılık gibi felsefi dinselilikleri de bünyesinde barındırmıştır. Tüm bu dinsel yapılar kendilerine has birtakım hususiyetlere sahip olsa da aynı kültür havzası içerisinde yeşerdiklerinden belirli konularda kimi zaman benzer özellikler sergilemiş kimi zaman da doğrudan birbirlerinden etkilenmişlerdir. Örneğin ilk olarak Orfik düşünce ile karşımıza çıkan ruh-beden düalizmi, her ne kadar Yunan dünyasının monist karakteri üzerinde esaslı bir dönüşüme neden olmasa da, daha sonraları Pythagorasçı¹⁶⁶ düşüncenin etkisiyle birlikte, felsefe geleneği içerisinde, uzun soluklu bir tartışmanın başlangıcı olarak yerini almıştır.

¹⁶⁵ Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi**, s. 95-96.

¹⁶⁶ Doksografik kaynakların aktardığı üzere; Pythagoras, çevresi tarafından doğaüstü güçleri olduğuna inanılan bir nevi tarikat lideri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar üzerinde oldukça etkili olduğu bilinen Pythagoras’un bir yandan belirli bir yaşam tarzını salık veren bir sofü, diğer yandan da matematik üzerine yoğunlaşmış bir düşünür portresi çizdiği görülmektedir. Leartios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Hayatları**, ss. 377-396. Hakkında bilgilerimizin oldukça sınırlı olması, bu aktarımların genellikle efsaneleştirilmiş olması Pythagorasla ilgili çalışmaların önemli handikaplarından birini oluşturmaktadır. Nitekim

M.Ö. 6. yüzyıl, yukarıda bahsedilen birçok değişime tanıklık etmekle birlikte, Yunan dünyasında yeni türden bir ruh anlayışının teşekkül etmeye başladığı dönem olmuştur. Bu yüzyıldan önce “ruh” kavramının hangi anlamlara işaret ettiğinin izinin sürülmesi kavramın daha iyi anlaşılması açısından ehemmiyet arz etmektedir. Yunan dünyası ya da daha genel olarak Batı dünyasıyla ilgili birçok kavramda olduğu üzere, “ruh” kavramının anlamlarını araştırmaya da mitlerle başlamaktayız. Bu nedenle ilk olarak kapısını çalacağımız isim hiç kuşkusuz Homeros’tur.

Homeros destanlarının merkezinde duran kahramanlık ve savaş konuları nedeniyle ölüm olgusu; dolayısıyla “ruh” kavramı, bu eserlerde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle belirtilmelidir ki Homeros’ta “ruh” (*psykhe*)¹⁶⁷ kavramı, bugün yaygın olarak kabul gören ruh anlayışından oldukça farklıdır. Bedene kıyasla ruhun asli öneme sahip olduğu yönündeki yaygın inancın aksine Homeros’ta karşımıza çıkan “ruh”, ölüm anında insanın gerçek varlığı olan bedenini terk edip yeraltı dünyasında giden bir gölge varlık olarak tasavvur edilmiştir. Bununla birlikte Homeros’un bu sözcüğü kimi zaman “yaşam, can” anlamında da kullandığı da gözden kaçmamalıdır. Daha sonraları “bilinç” anlamında kullanılacak olan ruh düşüncesi için Homeros, *psykhe* sözcüğünü hiçbir zaman kullanmamış; bunun yerine ise daha çok bedensel olana işaret eden *tumos* sözcüğünü tercih etmiştir.¹⁶⁸

Bilindiği üzere Homeros’un *Odyseia* destanının on birinci kitabı, Odysseus’un Hades olarak da bilinen Ölüler Ülkesi’ne yaptığı yolculuğu konu almıştır. Bu seyahatten öğrendiğimiz üzere, yeryüzünde iyi ya da kötü bir hayat sürmesine bakılmaksızın ölen kişinin ruhunun yeraltında dehşet verici bir ıstırap içinde olduğu göze çarpmaktadır.¹⁶⁹ Bu ıstırap, ruhların yeraltında maruz kaldığı bir cezadan dolayı değil; asıl varoluşun geride bırakılmasından ve o varoluşa duyulan özleminden

Pythagoras ile ilgili düşüncelerin çoğu zaman sonraki dönemlerde oluşturulan ve sahihliği tartışmalı olan “Pythagorasçılık” düsturundan ayırt edilmesi gerekmiştir. Pythagoras araştırmalarıyla ilgili bir diğer zorluğu Platon ve Platoncular oluşturmaktadır. Bilindiği üzere Pythagoras, Platon felsefesinin teşekkülünde etkili olan isimlerden biri olmuştur. Fakat bu durum daha sonraları Platon ve Platonculuğun etkisinde kalmış bir Pythagoras portresi oluşmasına neden olmuştur. Barnes, **The Presocratic Philosophers**, p. 101; Kirk, Raeven, **The Presocratic Philosophers**, p. 215.

¹⁶⁷ *İlyada*, XXII 161.

¹⁶⁸ *İlyada*, I 3-5, XXIII 105, XXIII 244.

¹⁶⁹ *Odyseia*, XI, ss. 196-214.

kaynaklanmaktadır. Homeros'ta ruhun bedenden ayrılmadan önce ne işe yaradığı muğlak ve tartışmalı bir konu olsa da ölümden sonra ruh; bilinçsiz ve işlevsiz bir gölge varlık olarak tasvir edilmektedir. Homeros'un ruh ile ilgili bu tasavvurlarından anlaşılacağı üzere sonraki yüzyıllarda ortaya atılacak ve günümüze değin tartışılacak olan ruh-beden ayrılığı meselesi ve bununla ilgili sorular erken dönem Yunan düşüncesi için henüz bir sorun teşkil etmemiştir.

Dil, tamamlanmış ya da donmuş bir yapı olmadığından sözcükler, aynı dil içerisinde zamanla farklı anlamlar kazanarak karşımıza çıkmış; kimi zaman anlam genişlemesi yaşarken kimi zaman da anlam daralması yaşamışlardır. Homeros'ta karşımıza çıkan *psykhe* ve *tumos* sözcükleri de zamanla birtakım değişikliklerle karşı karşıya kalmışlardır. Arkaik dönem Yunan düşüncesinde -muhtemelen daha önceki yüzyılları da içine alan dönemde- oturmuş olan “yaşam, can” ve yeraltındaki gölge varlığa işaret eden *psykhe* sözcüğü, zamanla “akıl, ruh, bilinç” anlamlarına gelecek şekilde genişlemiştir. *Tumos* ise “akıl, bilinç” gibi anlamları *psykhe*'ye devrederken bir anlam daralması yaşayarak spesifik olarak “cesaret” kavramını karşılayacak şekilde evrilmiştir. *Psykhe*'nin geçirdiği bu değişimi kısmen de olsa Anaksimenes'in meşhur fragmanında görmek mümkündür: “*Havadan müteşekkil olan ruhlarımız nasıl bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa, nefes ve hava da dünyamızı öyle sarar ve kuşatır.*”¹⁷⁰ Fragmanda ruhun bizi yöneten dolayısıyla zihinsel bir yetiye işaret eden bir anlam içermesi, “ruh” kavramında gerçekleşen dönüşümü ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Yukarıda bahsedilen dönüşüm, en belirgin halini elbette Orpheusçu ve Pythagorasçı düşüncenin dini mülahazalarıyla bağlantılı ruh göçü doktriniyle birlikte almıştır.¹⁷¹ Bu yeni ruh anlayışıyla birlikte Homeros'taki iki farklı ruh mülahazası; biri varken diğeri olmayan “yaşam” ve “hayalet” unsurları bir araya gelmiş ve bu birlikten bir ikilik dolayısıyla bir etkileşim fikri ortaya çıkmıştır.¹⁷² Nitekim Pythagoros'u felsefe tarihi içerisinde önemli kılan yönü de tam da ruh ile ilgili bu düşünceleri

¹⁷⁰ Burnet, **Early Greek Philosophy**, p. 48.

¹⁷¹ Zeller gibi felsefe tarihçileri, bu dönüşümün arkasında “yabancı bir unsur” olarak tabir ettiği Doğu mistisizmini görürken; Jaeger, bu mistik grupların Yunan entelektüel dünyasına aykırı bir unsur olarak gören geleneğe karşı çıkar. Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 59.

¹⁷² Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi**, s. 126.

olmuştur. Ruh-beden ikiliği doğal olarak bu ikilinin derecelendirilmesi fikrini de beraberinde getirmiştir. Spor müsabakaları, resim, heykel, şiir gibi birçok vasıta aracılığıyla öğrendiğimiz üzere “beden”, Yunan dünyasında her zaman olumlanmıştır. Pythagorasçı ve Orfik düsturlarla birlikte ruhun asli öneme sahip olduğu, bedenın sadece ruhun taşıyıcılığını üstlendiği fikri Yunan düşüncesine aktarılmıştır.

Pythagorasçı öğretinin karakteristik yapısını ruh göçü doktrini¹⁷³ oluşturmaktadır. Bu doktrine göre kişinin bu hayata geliş biçimini, ruhun bir önceki hayatının niteliği belirlemektedir. Şair, hekim ve prens ulaşılabilecek en yüksek varlık biçimleri olarak tasvir edilmiştir. Böylesi bir düşünce, ruhun iyileştirilmesi ve arındırılması gibi pratikleri beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Orfik düşüncede de olduğu gibi Pythagorasçılıkta da belirli türden bir hayat tarzı salık verilmiştir. Buna göre müritler, dünyevi arzulardan arınmayı amaçlamış; dolayısıyla muayyen riyazet kaidelerini takip etmişlerdir. Bu arınma, Orfik düşüncede ritüeller üzerine yoğunlaşmışken Pythagorasçı çevrede zihni ve ahlaki bir tutum kazanmıştır.¹⁷⁴

Platon, bedeni ihmal etmemek kaydıyla, ruhun üstünlüğü fikrini birçok diyalogunda devam ettirmiştir. Her ne kadar Guthrie, Platon’un Pythagorasçılık ve mitik dinlerden etkileşimine şüpheyile yaklaşıp da *Phaidon* diyalogu başta olmak üzere Platon’un muhtelif eserleri üzerinden bu etkileşimin izlerini sürmek mümkündür.¹⁷⁵ Yukarıda bahsedildiği gibi bu etki ruhun ölümsüzlüğü öğretisi üzerinden devam etmiştir. Böylece insanların eylemlerinden sorumlu olduğu fikrinin altı çizilmiştir. Bu yaklaşım, iyi ve kötü eylem arasında ortada kalmış insanı olduğu kadar şehir devletinin akıbetini de önemsemektedir. Nitekim sarsılmış adalet düşüncesinin restore edilmesi gerekmektedir.

Kişinin bir sonraki hayatının tayininden sorumlu olması, Pythagorasçı öğretilde ahlak vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Bununla birlikte ruh göçü doktrini, Pythagorasçılar arasında kardeşlik prensibinin gelişmesini sağlamıştır. Bu kardeşlik, sadece insanlarla kurulan bir bağa değil; bitki ve hayvanları da içine alan geniş bir

¹⁷³ Heredotos, ruh göçü doktrininin ilk olarak Mısırlılar tarafından geliştirildiğini, daha sonları Yunanlılar tarafından benimsendiğini belirtmektedir. Bu öğretiyi benimseyen isimleri zikretmekten özellikle imtina ettiği görülmektedir. **Histories**, 85:II.123.

¹⁷⁴ Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 62.

¹⁷⁵ W. K. C Guthrie, **Orpheus And Greek Religion; A Study Of The Orphic Movement**, London, Methuen, 1935, pp. 158-69.

halkaya işaret etmiştir. Böylelikle ruh göçü öğretisi sadece ahlak -dolayısıyla politika- ile ilgili değil aynı zamanda evrenle kurulan ilişki açısından da önem arz etmiştir. Bununla birlikte ruhun yüksek ve kutsal bir yerle bağlantılı olması fikri teoloji çalışmalarının alanını genişletmiş; Platon'un teolojisinde önemli bir yer tutmuştur.¹⁷⁶ Daha sonraki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde inceleneceği üzere ruh, sadece politik bağlamıyla değil; kozmolojiyle olan ilişkisi nazarıyla Platon'un teolojisinin temellerini oluşturmuştur.



¹⁷⁶ Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi**, ss. 129-130.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'UN HÂKİM TEOLOJİ ANLAYIŞINA GETİRDİĞİ ELEŞTİRİLER

3.1. Yeni Bir Teolojinin İlk Adımı: Sansür

Gençlik yıllarında şiirler yazan, hocası Sokrates ile tanışmasıyla bu şiirleri yaktığı rivayet edilen Platon, şiir eleştirisi konusunda akla gelen ilk filozoflardan biri olmuştur.¹⁷⁷ Şiir üzerine müstakil bir eseri olmayan Platon'un şiir hakkındaki eleştirileri başta *Politeia* olmak üzere *İon*, *Gorgias*, *Phaedrus* gibi birçok diyalogunda başka konular bağlamında karşımıza çıkmıştır. Bu nedenle Platon'da şiir eleştirisi, Aristoteles'in *Poetika* adlı eserinde karşımıza çıktığı şekliyle şiirin mahiyeti, çeşitleri, diğer sanat dalları ile olan ilişkisi gibi şiirin doğası üzerine değerlendirmelerin sistematik bir şekilde kaleme alındığı bir yaklaşımla gelişmemiştir.¹⁷⁸ Platon; şiiri, *Politeia*'da bahsettiği “kadim felsefe-şiir çekişmesine”¹⁷⁹ göre konumlandırmış ve bu karşıtlık üzerinden değerlendirmiştir.

Platon'un genel ifade özelliklerinin aksine açık ve kesin bir şekilde ortaya koyduğu bu “kadim felsefe-şiir çekişmesi” doğal olarak birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Platon'un iddia ettiği gibi bir felsefe-şiir çekişmesinin olmadığı ya da bahsedildiği kadar uzun bir geçmişe sahip olmadığı savı literatürdeki yerini almıştır. Bu iddialara göre ilk defa Platon tarafından belirli türden bir entelektüel etkinlik olarak ortaya konan felsefe, şiirin baş düşmanı olarak konumlandırılmış, böylelikle felsefeye neredeyse zamansız bir statü kazandırılmak istenmiştir. Bununla birlikte klasik dönem Yunan dünyasında felsefe, hâlihazırda birçok şairi de içine alacak şekilde geniş bir yelpazeye yayılmış düşüncel gelişmelere karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu noktalardan hareketle Platon'un bir nevi retorik yaparak ortaya koyduğu bu çekişmenin aslında tarihsel bir gerçekliğe işaret etmediği iddia edilmiştir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Hayatları*, 3. Kitap 5, s. 131.

¹⁷⁸ Aristotle, *Poetics*, Complete Works of Aristotle, Volume 2, Translated by I. Bywater, Edited by Jonathan Barnes, Princeton N.J, Princeton University Press, 1995.

¹⁷⁹ 607 b. Sokrates'in savunmasında, Sokrates'i dava eden üç kişiden biri olan Meletos'un şairleri temsil ettiği gözden kaçmamalıdır.

¹⁸⁰ Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 60.

Platon'un çoğu zaman retoriğe başvurduğu¹⁸¹ göz ardı edilemeyecek bir konu olsa da bahsettiği felsefe-şiiir çekişmesi salt felsefeye meşru bir alan sağlayabilmek için başvurulmuş bir retorik olarak görülmemelidir. Platon'un eserlerinde felsefe, teoloji gibi birçok kavram ya da problem açık bir şekilde ilk defa karşımıza çıksa da bu kavramların izlerini daha önceki filozoflarda sürmemiz mümkündür. Nitekim Diogenes Laertios, "felsefe" sözcüğünün ilk defa Pythagoras tarafından kullanıldığı iddia etmiştir.¹⁸² Bununla birlikte daha önceki bölümde belirttiğimiz gibi Ksenophanes ve Herakleitos, Homeros ve Hesiodos'a açıktan eleştiriler getirmiştir. Hatta Anaksimandros'un günümüze ulaşan tek fragmanını -nesir tarzında- hem içerik hem de şekil olarak bahsi geçen şairlere yönelik bir karşı çıkış olarak okumak mümkündür. Buna göre bahsedilen felsefe-şiiir çekişmesini doğa filozoflarına kadar götürmek mümkündür.

Homeros ve Hesiodos, Yunan düşünce dünyasının bel kemiğini oluşturan iki önemli ozan olarak, tıpkı Ksenophanes'te olduğu gibi, Platon'da da geleneksel düşüncelere karşı getirilen eleştirilerin odağındaki isimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ksenophanes'in Homeros ve Hesiodos eleştirisi tanrıların antropomorfik tasvirleri üzerine yoğunlaşmıştı. Bu eleştirinin, özellikle Eski çağ Yunan filozofları göz önüne alındığında, sadece teoloji alanıyla sınırlı kalmadığı; ahlak ve politik alanlardaki sonuçlarıyla ilgili olduğunu daha önceki bölümlerde ortaya konulmuştu. Platon'un Homeros ve Hesiodos eleştirisi ise adalet, din, eğitim, sanat gibi birçok alanı kapsayan şümüllü bir yapıya dönüşmüştür. Platon'un bu ozanları en temelde epistemolojik¹⁸³ bununla bağlantılı olarak teolojik açılardan eleştirmiştir. Bunlarla birlikte Homeros ve Hesiodos'un sunduğu eski tanrı düzeninin ahlak, politika ve eğitim alanlarındaki sonuçları itibariyle eleştirmiştir.

¹⁸¹ Platon, *Gorgias* ve *Phaedrus* diyaloglarında retoriği inanca dayanan ve bilgiye dayanan olmak üzere ikiye ayırır. **Gorgias** 503 a; **Phaedrus** 277 b-c.

¹⁸² Leartios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Hayatları**, 1. Kitap 12, s. 17.

¹⁸³ Platon ozanların "bilerek" değil bir tür ilahi vecd ile şiirlerini dile getirdiklerini ileri sürmektedir. **Sokrates'in Savunması**, 22 b-22 c; **Ion**, 534 c, **Phaedrus**, 245 a. **Gorgias** diyalogunda şiir, bilgi niteliği taşımayan retoriğin bir türü olarak ortaya konmuştur. (502 c)

Platon'un tanrıların antropomorfik temsilleri ile ilgili kaygısı, dini konu edinen ilk eseri *Euthyphron*'da karşımıza çıkmıştır. Erken dönem eserleri arasında kabul gören bu eser, dinin bizzatı kendisinden ziyade Yunan dünyasındaki algılanış şekli itibariyle dindarlığı konu almıştır. Diyaloğa ismini veren Euthyphron, ırgatını ölüme terk ettiği için babasını dava etmiş; bu nedenle de çevresi tarafından dine uygun olmayan bir harekette bulunduğu için eleştirilmiştir. Bu eleştirilere karşı Euthyphron, Zeus'un haksız yere oğullarını yutan babası Kronos'u zincire vurarak cezalandırmasını ve Kronos'un da çocuklarının doğmalarına izin vermeyen babası Uranüs'ün cinsel organını keserek cezalandırmasını hatırlatır. Euthyphron, insanların tanrıların bu davranışları hakkında sessiz kalıp kendisini eleştirmesindeki çelişkiye işaret eder. Bu dayanak noktalarından hareketle de Sokrates ve Euthyphron, daha sonra *Politeia* diyalogunda da değinilecek olan, tanrıların birbirleriyle savaş, çekişme ve düşmanlık halinde temsil edilmesini eleştirirler.¹⁸⁴ Tıpkı Ksenophanes'de olduğu gibi Platon için de tanrıların sadece biçim olarak insan şeklinde tasavvur edilmesi değil, insana özgü ahlak kriterlerinin tanrılara yansıtılması da eleştirilmiştir.

Daha önce belirtildiği üzere, Yunan dininde yaşanan krizin en önemli nedenlerinden biri adalet anlayışında yaşanan sarsıntılar olmuştur. Dindarlığın tartışıldığı *Euthyphron* diyalogunda Sokrates'in yönlendirmesiyle dindarlık, adaletin bir parçası olarak ortaya konmuştur. Bu yaklaşıma göre dindarlık, adaletin tanrılara özen gösterme kısmını oluştururken; adaletin diğer kısmı da insanlara özen göstermeyle ilgili olmuştur.¹⁸⁵ Diyaloğun konusu gereği adaletin insanlara özen gösterme kısmı paranteze alınırken; tanrılara özen gösterme kısmı, tanrıların antropomorfik temsillerine karşı getirilen eleştiriler için bir alan açmıştır.

Sokrates, Euthyphron'un başlattığı eleştirileri derinleştirerek dil üzerinden devam ettirmiştir. Buna göre dindarlığın doğası üzerine çıkılan yolda karşımıza çıkan tanrılara "özen gösterme" ifadesi, tanrıları daha iyi hale getirme fikrini beraberinde getirdiği için sorunlu bir ifade olarak ortaya konmuştur. Bunun yerine sunulan tanrılara "hizmet etme" ifadesinin de tanrıların bir şeylere ihtiyaç duymaları fikri nedeniyle

¹⁸⁴ **Euthyphron**, 6 a-c; **Politeia**, 377 e-379 e. Euthyphron, her ne kadar antropomorfik tanrı temsilleri konusunda getirdiği eleştiriler konusunda olumlu bir izlenim sergilese de tanrılar ve din konusunda takındığı "bilgece" tavır nedeniyle diyalog boyunca Sokrates tarafından alaya alınmıştır.

¹⁸⁵ **Euthyphron**, 12 d-e.

Sokrates'in eleştirilerinden nasibini almıştır.¹⁸⁶ Böylelikle antropomorfik tanrı temsillerinin dindarlık üzerine yapılan araştırmaların karşısında teolojik bir engel olarak karşımıza çıktığının altı çizilmiştir.

Euthyphron diyalogu Platon'un diğer erken dönem diyaloglarında olduğu gibi bir çözüme işaret etmekten ziyade mümkün olduğunca soruların ortaya atıldığı diyaloglardır. Bu diyaloglar, bir anlamda felsefi soru nasıl sorulur düsturundan hareketle felsefeye giriş metinleri gibidirler. Bu bağlamda *Euthyphron* diyalogunda sorulan sorularla tanrıların fiziksel ve moral antropomorfik temsillerinin neden olduğu sorunlara işaret edilmiştir. Nitekim insanların tanrılarla kurdukları ilişkiler, tanrıları ve onların doğasını nasıl tasvir ettikleri doğrudan bağlantılıdır.¹⁸⁷ Bu teolojik probleme Platon'un nasıl yaklaştığını görmek için *Politeia* diyaloguna göz atmak gerekmektedir.

Euthyphron diyalogunda dindarlık, adaletin tanrılarla ilgili kısmı olarak adaletin bir alt dalı şeklinde incelenmişti. Din ile adalet arasında kurulan bu parça-bütün ilişkisi, bu haliyle *Politeia* diyalogunda devam ettirilmese de bu iki alanın birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu görmek mümkündür. Nitekim tanrıların antropomorfik tasvirleri, *Euthyphron* diyalogunda olduğu gibi *Politeia*'da da hakikatin karşısındaki engeller olarak karşımıza çıkmaktadır: “*Şayet tanrılar varsa ve bizimle uğraşıyorlarsa, onları, kanunlardan ve tanrıların soyunu anlatan şairlerden biliyoruz ya da duyduk ve tanrıların; kurbanlar, yatıştırıcı yeminler ve adaklık sunularla ikna edilebileceği ya da yoldan çıkarılabileceğini bize anlatan tam da bu kaynaklardır.*”¹⁸⁸

Platon'un Homeros ve Hesiodos ile ilgili eleştirileri, *Politeia*'nın hemen ilk sayfalarında karşımıza çıkmakta ve kitap boyunca farklı konular üzerinden devam etmektedir. “Adalet”in doğası üzerine bir arayışa çıkılan birinci kitapta, Sokrates'in kasıtlı soruları ve Polemarkhos'un cevaplarıyla diyalog adil kişinin aynı zamanda “bir çeşit hırsız” ve adaletin de “bir çeşit çalma sanatı” olduğu sonucuna doğru evrilmiştir. Böylesine bir sonuca sinirlenen Sokrates, Polemarkhos'un bu düşüncesinin arkasında isim olarak Homeros'a işaret etmektedir. Nitekim Homeros,

¹⁸⁶ *Euthyphron*, 13 c-15 b.

¹⁸⁷ Solmsen, *Plato's Theology*, pp. 63-64.

¹⁸⁸ *Politeia*, 365 e.

Odysseus'un dedesi Autolykos'u hırsızlık ve yalan yere yemin etme konusunda herkesten üstün görerek övmüştür.¹⁸⁹

Polemarkhos elbette ki adaletin “bir çeşit çalma sanatı” olduğu fikrini savunmamaktaydı; böylesi bir sonuca Sokrates'in kasıtlı sorularıyla varılmıştır. Platon'un konunun Homeros'a bağlanması için çaba sarf ettiği göze çarpmaktadır. Bu tarz bir çıkışla Platon, kitabın ilerleyen bölümlerinde sıkça karşımıza çıkacak olan geleneksel düşüncelerle ilgili eleştirilerin yapısı hakkında bir nevi ön bilgi sunmaktaydı. Bu ön bilgiye göre kitap boyunca adalet, yasa, eğitim, tanrılar gibi ehemmiyet arz eden konularla ilgili sıkıntıların kaynağı olarak Homeros ve Hesiodos'a işaret edilecektir.

Birinci kitaptaki adalet araştırmasının sonucundan tatmin olmayan Glaukon ve Adeimantos, ikinci kitapta adaletin sonuçları ve beraberinde getirdiği kazanımlardan bağımsız olarak ortaya konması için Sokrates'i cesaretlendirirler. Bunu yaparken adaletle ilgili yerleşik düşünceleri olabildiğince ortaya koymaya çalışırlar. Adeimantos'un ortaya koyduğu bu yaygın görüşlerden ilkinde göre adalet, bazı insanlar tarafından beraberinde getirdiği iyi şeyler için istenmektedir. Bir başka yaygın görüşe göre de adaletli olmak bir hayli meşakkatli iken adaletsizliğe giden yol zahmetsiz bir yoldur. Bu görüşe paralel olarak tanrılar; iyi insanlara kötü bir hayat, kötü insanlara ise tam tersi bir hayatı bahsetmişlerdir. Fakat yine de tanrıların kurbanlar ya da başka hediyelerle yumuşatılması ya da kandırılabilmesi mümkündür.¹⁹⁰ Adeimantos'un adaletle ilgili sıraladığı tüm görüşlerin ortak noktasını bu düşüncelerin örneklendirmesi için Homeros ve Hesiodos'un şiirlerinden dizeler seçmesi oluşturmuştur. Böylelikle adalet ile ilgili yerleşik fikirlerin arkasındaki isimler olarak bu ozanlara açıkça işaret edilmiştir.¹⁹¹

¹⁸⁹ Homeros, **Odysseia**, Çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2011, XIX, s. 395-396.

¹⁹⁰ **Politeia**, 363 a-365 a.

¹⁹¹ Homeros ve Hesiodos, eleştirilerin odağındaki ozanlar olsa da Homeros'un, Hesiodos'a nispeten daha öne çıktığı görülmektedir. *Politeia*'da Homeros ismi daha öne çıkmakta ve birçok yerde övülmektedir:

“Homeros'a saygım olmasa, Akhilleus'a böyle şeyler yaptırmasını ya da yaptırmasına inanmasını günah sayardım.” (391 a)

“Çocukluğumdan beri Homeros'a duyduğum sevgi ve saygı duraksatıyor beni ama gene de söyleyeceğim...” (595 b-c)

“Homeros tragedya şairlerinin en şairanesi ve ilkidir.” (607 a)

Homeros ve Hesiodos, Platon'un ozanlara yönelik eleştirilerinde en çok zikredilen isimler olsa da bu eleştirilerin adresi sadece bu ozanlar değildi. Platon, adalet araştırması için kullandığı "şehir-insan" analojisini büyük ve küçük ozanlar üzerinde de kullanmıştır.¹⁹² Bu yaklaşıma göre büyük olanda bir şeyi aramak ve daha sonra küçük olanda görmek daha kolay olacaktır. Böylelikle döneminin en büyük isimleri olan bu ozanlarda görülen yanlışlıklar tüm ozanlar için dikkat edilmesi gereken hususlar olarak tayin edilecektir.

Aristoteles, her ne kadar Homeros ve Hesiodos'u, Thales gibi filozoflarla birlikte felsefenin öncü isimleri arasında zikretse de bu isimler her şeyden önce birer ozandılar.¹⁹³ İnsana dair olan her şey şiirlerinin konusunu oluşturmaktaydı. Buna göre adalet, din ya da ahlak ile ilgili meselelerde birçok farklı görüşün örnekleri bu ozanların şiirlerinde karşımıza çıkabilmekteydi. Fakat bu elbette ozanların şiirlerinde dile getirdikleri her düşüncenin arkasında durdukları anlamına gelmiyordu. Nitekim Adeimantos'un iyi olmanın bir hayli zor, kötü olmanın ise kolay olduğunu isim vermeden alıntılardığı dize *İşler ve Günler* adlı eserinde çalışmanın ve alın terinin önemini vurgulamış olan Hesiodos'a aitti.¹⁹⁴ Şiir hakkında yeterli bilgiye sahip olan Platon¹⁹⁵, bu ayrımın elbette farkındaydı; fakat *polis* ile ilgili bir düzenlemeye girişen bir düşünür olarak eğitimin hayati bir öneme sahip olduğunun farkındaydı. Adalet, din, cesaret gibi önem arz eden konularda yukarıda bahsedilen tarzda düşüncelerin çocuklara ulaşmasından rahatsızdı.

¹⁹² **Politeia**, 377d.

¹⁹³ Aristotle, **The Metaphysics**, A3, 983b27.

¹⁹⁴ *İnsanlar kötülüğe akın akın gider,
Kolay ulaşır ona.*

Yolu düz, yeri yakındır kötülüğün.

İyiliğin önüneyse, alın teri koymuş Tanrılar. Hesiodos, **Theogonia - İşler ve Günler**, Cev. Azra Erhat, S. Eyüpoğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 49-80.

¹⁹⁵ Platon'un Sokrates ile tanışmaya kadar şiir yazdığı rivayet edilmiştir. Bununla birlikte bu ozanların üsluplarıyla ilgili *Politeia*'da olumlu ifadelerde bulunmuştur:

"Biz Homeros'un sözlerini beğenmekle birlikte..." 383 a;

"Duyan hoşlanmaz mı bunlardan?" 387b;

"Homeros'a saygım olmasa, Akhilleus'a böyle şeyler yaptırmasını ya da yaptırmasına inanmasını günah sayardım." 391 a;

"Çocukluğumdan beri Homeros'a duyduğum sevgi ve saygı duraksatıyor beni ama gene de söyleyeceğim..." 595 b-c;

"Homeros tragedya şairlerinin en şairanesi ve ilkidir." 607 a.

Şehrin koyucuları gibi çoğunluk için eğitimin dayandığı ilke, belirli bir ideal üzerinden taklit yoluyla geliştirilen özelliklerin kişilerin doğasına dönüşmesidir. Birbirleriyle savaş içerisinde resmedilen; ahlak yoksunu, düşkün, korkak tanrıların politik ve ahlaki bir standart oluşturması mümkün değildir. Bu nedenle din, ahlak, eğitim, sanat vb. konularla ilgili birtakım sorunların giderilmesi için bu ozanların şiirlerine karşı “sansür” fikrini ortaya atmaktadır.¹⁹⁶ Platon açısından bahsedilen bu alanların bizatihi kendileri sorun teşkil etmemiştir. İçeriklerinin sıkı bir denetime ve sansüre tabi olması durumunda din, şiir, müzik şehir devletindeki varlıklarına devam edebilirlerdi. Bunun içindir ki Platon mitleri; gerçeğe uygun ve gerçeğe uygun olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır.¹⁹⁷ Nitekim şehrin koruyucularının cesaret, ölçülülük gibi erdemleri sahip olmaları beklenmektedir. Bu bağlamda aslında Platon, Homerik şiirin eğitici fonksiyonu konusunda gelenekten farklılaşmamış; şiirlerin içeriği bağlamında yenilik öngörmüştür.

Solmsen, Platon’un mitolojik tanrı tasavvurlarına getirdiği eleştirileri, “hakikat” ve “faydalı olma” başlıkları altında toplamıştır. Ayrıca bu alanların birbirlerini pekiştirdiği ve tamamladığının altını çizmiştir.¹⁹⁸ Bu alanların birlikteliği daha açık bir ifadeyle ayrı düşünölemeyeceği Yunan dünya görüşü bağlamında olağan bir ilişkiydi. Platon’un mitolojik tanrı tasavvurlarına getirdiği eleştiriler, Solmsen’un “hakikat” ve “faydalı olma” başlıkları daha açık bir ifadeyle epistemoloji/teoloji ve politika, Platon felsefesinin motivasyonuna dolayısıyla bu çalışmanın araştırma konusuna işaret etmektedir.

¹⁹⁶ **Politeia**, 377 b-c, 607 a-d.

¹⁹⁷ **Politeia**, 377 a.

¹⁹⁸ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 66.

3.2. Üç Dinsizlik Üzerine

Platon'un teolojisi için baş vurulan en temel eseri olan *Yasalar*, aynı zamanda Platon'un en önemli politika felsefesi eserlerinden biri ve son eseridir.¹⁹⁹ Platon'un politik görüşlerinin merkezindeki eserleri *Politeia*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* incelendiğinde, Platon'un yasalar hakkında görüşlerinin kademeli olarak değiştiği görülmektedir. İdeal yönetim şeklinin tartışıldığı *Politeia*'da yasalar, tartışmaların ana konularından biri olmamıştır. En önemli -tek başına yeterli- kural olarak kabul edilen eğitim ve öğretimin, koruyucuları karşılaştıkları sıkıntılardan kurtaracağı varsayılmaktadır.²⁰⁰

Devlet Adamı'nda ise Platon, yasalar hakkında hala temkinli olsa da, belirli durumlarda yasaların gerekliliğine işaret etmektedir.²⁰¹ Platon, *Devlet Adamı*'nda kısmen alan açtığı yasaları nihayet *Yasalar*'da doğrudan yetkiyi oluşturan unsur olarak sunmuştur. Platon, son eserinde insan doğasının adaletsizliğe düşmeden tek başına insan işlerini yönetmeye uygun olmadığını iddia etmiştir.²⁰² Böylesi bir değişime Platon'un Syrakusai'ya yaptığı ve her seferinde başarısızlıkla sonuçlanan ziyaretlerinin neden olduğu rivayet edilmektedir.²⁰³ Böylesi bir tablodan hareketle *Yasalar*'ın *Politeia*'nın taviz verilmiş hali olduğu iddia edilmiştir.²⁰⁴ Fakat *Yasalar*'ın satır araları dikkatli okunduğunda yasaların hala Platon için ikincil derecede önem arz ettiği görülecektir:

Eğer bir gün tanrısal bir talihle yaratılıştan yetenekli bir insan doğar da bunları kavrayabilirse, kendisini yönetecek bir yasaya ihtiyaç duymayacaktır; çünkü hiçbir yasa ve hiçbir düzenleme bilgiden daha üstün değildir, aklın bir şeye bağlı ya da köle olması doğru değildir, akıl, yapısı gereği gerçekten özgürse, her şeyi yönetmelidir. Ama bugün hiçbir yerde kesinlikle böyle bir akıl yok, olsa olsa kırıntısı vardır. Bu nedenle, ikincisini, yani yasa ile düzeni seçmek gerekiyor.²⁰⁵

¹⁹⁹ *Yasalar*'ın Platon tarafından yazılıp yazılmadığı da tartışılmıştır. Glenn R. Morrow, "The Demiurge in Politics: The Timaeus and the Laws", **Proceedings of the American Philosophical Association**, 27 (1953-4), p. 5.

²⁰⁰ *Politeia*, 423 d-e.

²⁰¹ *Devlet Adamı*, 294 d-295 a.

²⁰² *Yasalar*, 713c.

²⁰³ Sicilya ya da bir başka devlet despotlar tarafından değil, yasalarca yönetilmelidir. **Letters**, VII, 334 c.

²⁰⁴ Rexine, **Religion in Plato and Cicero**, p. 6.

²⁰⁵ *Yasalar*, 875 c-d.

Böylelikle Platon, *Devlet Adamı*'nda ortaya koyduğu tanrılar dolayısıyla filozof kral tarafından yönetilen ideal şehir ve yasalara ihtiyaç duyan en iyi ikinci şehir sıralamasını yenilemektedir.²⁰⁶

Yasalar diyalogunda yasalar; nüfusun belirlenmesinden toprak dağıtımına, ekonomiden boşanmaya kadar kamusal ve özel alandaki birçok sorunlarla ilgilenen bir yapıda karşımıza çıkmıştır. Böylesi yoğunlukta bir eserin politika tarihinde önemli bir yerde durması beklenmektedir. Bu beklentiyi karşılamamakla birlikte eser, Platon'un eserleri içerisinde en az ilgi görenlerden biri olmuştur. Bu durumu, Yunan politika tarihi hakkında kitap kaleme alan ve Platon söz konusu olduğunda *Yasalar*'ı göz ardı eden Ernest Barker gibi öne çıkan araştırmacılarda da görmek mümkündür.²⁰⁷ Bu yaklaşımın aksine Leo Strauss gibi *Yasalar*'ı Platon'un en politik eseri olarak gören isimler de olmuştur. Strauss mevzubahis eserin Platon'un tek politik eseri olduğunun dahi iddia edilebileceğini belirtmiştir. *Sokrates'in Savunması*'ndan bildiğimiz üzere Sokrates'in *daimon*'u onu politikayla meşgul olmasından alıkoymuştur. Bu nedenledir ki Platon'un diğer diyaloglarında karşımıza çıkan Sokrates, *Yasalar*'da hiç görünmemektedir. Bu noktadan hareketle Strauss, *Yasalar*'ın Platon'un tek politik eseri olduğunu söylemiştir.²⁰⁸

On iki kitaptan oluşan eser, Magnesia adı verilen farazi bir şehrin muhtemel yasalarını içermektedir. Platon'un diğer diyaloglarının merkezinde görmeye alışık olduğumuz Sokrates'in bu eserde hiç karşımıza çıkmadığı yukarıda aktarılmıştır. Daha önceki diyaloglarda ismini duymadığımız "Atinalı" isimli biri, *Yasalar*'ın açılışını yapmış ve diyalogun sonuna kadar konuşmacısı konumunda olmuştur.

Girit adasında geçen diyalog boyunca üç kişinin İda dağına yaptıkları yürüyüş ve konuşmalara tanık olmaktadır. Diyalogun taşıyıcılığını yapan Atinalı konuşmacıya, Giritli (Kleinias) ve Sıpartalı (Megillos) iki kişi daha eşlik etmektedir. Her ne kadar bu iki kişi, memleketleri dolayısıyla memleketlerinin yasaları nazarıyla önem arz

²⁰⁶ **Devlet Adamı**, 293 c-e, 294 e-295 b, 296 e-297 e, 300 b-e.

²⁰⁷ Ernest Barker, **Greek Political Theory**, London, Methuen, 1964, pp. 14, 207-8, 226-7.

²⁰⁸ Leo Strauss, **The Argument and the Action of Plato's Laws**, Chicago, The University of Chicago Press, 1975, p 1; Leo Strauss, **What is Political Philosophy? And Other Studies**, Chicago IL, University of Chicago Press, 1988 [1959], p. 32.

etseler de genel itibariyle rolleri Atinalı konuşmacının söylediklerini tekrar ve ikrardan öteye geçmemiştir.²⁰⁹

Platon'un diğer bütün eserlerinde olduğu gibi *Yasalar*'ı da tek bir başlık üzerinden incelemek mümkün değildir. *Yasalar*'ın Platon en hacimli ve kapsamlı eseri olduğu göz önüne alındığında böylesi bir inceleme daha da zorlaşacaktır. Fakat bu çalışmanın odak noktasını oluşturan onuncu kitap, diğer bölümlere nispeten daha sistematik bir yapı sergilemektedir. Platon'un teolojisini ortaya koyan bu bölüm, üç başlık altında topladığı dinsizlikleri titizlikle incelemiştir.

Bilindiği üzere Atina şehir devleti merkezde olmak üzere Yunan düşüncesi, takriben 5. yüzyıl itibariyle bir krizle karşı karşıya kalmış dolayısıyla bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Bu krizin merkezindeki sorunu, Yunan şehir devletlerinin organik yapısı nedeniyle Yunan dini daha spesifik bir ifadeyle antropomorfik tanrı temsilleri oluşturmuştur. Bu durum elbette farklı gruplardan ve farklı perspektiflerden hareketle tanrı eleştirilerinin oluşmasını sağlamıştır. Şairler, filozoflar, sofistlerin tanrılar hakkında getirdiği eleştiriler, Platon tarafından en genel haliyle üç başlık altında toplanmıştır. Söz konusu üç başlığı göz atmadan evvel Yunan şehir devletinde yaşanan krizi tekrar hatırlamamız gerekmektedir.

Yunan dininin çalışma prensibi, dindar insanların ödüllendirileceği dolayısıyla mutlu bir hayat süreceği; dindarane bir hayat sürmeyenlerin ise cezalandırılacağı ve mutsuz bir hayata mahkûm olacakları fikri üzerine inşa edilmiştir. Fakat zaman içerisinde karşımıza çıkan tabloda tam tersi bir durum söz konusu olmuştur. Euripides'in de eserlerinde karşımıza çıktığı üzere tanrılar artık adil bir yaşamın teminatı değildirler. Buna göre erdemsiz bir hayat süren insanlar refah içinde bir hayat sürerken; adil, dindar bir yaşamı tatbik edenler ise mutsuz, sefil bir hayata mahkûm olmuşlardır. "Tiran'ın mutluluğu problemi" olarak adlandırılan bu durum, Platon'un birçok eserinde kısa referanslar şeklinde karşımıza çıkmakla birlikte en kapsamlı haliyle *Gorgias*, *Politeia* ve *Yasalar*'da ortaya konmuştur.²¹⁰

²⁰⁹ Rexine, **Religion in Plato and Cicero**, p. 65.

²¹⁰ **Gorgias**, 470 d ff; 479 d, 525 f, **Politeia**, Book 8; **Phaedo** 82 a; **Devlet Adamı**, 301b f.

Yukarıda çizilen tabloya -tanrıların adil olmadığına işaret eden- getirilen ilk açıklamalardan biri tanrıların aslında var olmadığı; onların insanlar tarafından uydurulan bir masaldan ibaret olduğu yönünde olmuştur. Mevzubahis adaletsizliğe getirilen ikinci açıklama ise tanrıların var olduğu; fakat tanrıların insanlara ve onların yaşantılarına kayıtsız kaldığı şeklindedir. İnsanların içinde bulunduğu bu makus talihi açıklayabilmek için getirilen son açıklama ise tanrıların var olduğu; fakat birtakım hediyelerle tanrıların aklının çelinebilmesinin mümkün olduğu olmuştur.²¹¹ Platon'un bu üç tanrı tasavvurunu ateizm, deizm ve geleneksel teizm başlıkları altında toplamak mümkündür. Buna göre tanrıların gerçekte var olmadığını öngören ilk dinsizlik türünü ateizm, tanrıların dünyada olup bitenlere karşı kayıtsız olduğunu yönündeki görüşü savunan dinsizlik türünü deizm ve son olarak tanrıların aklının kolaylıkla birtakım hediyelerle çelinebileceğini düşünen dinsizlik türünü de klasik teizm olarak adlandırılabilir.²¹²

Bu açıdan bakıldığında Yunan şehir devletlerinde yaşanan krizin ve kriz eleştirilerinin en sistemli analizini Platon'un yaptığı söylenebilir. Farklı diyaloglarında -bilhassa *Politeia* ikinci kitapta- bu sorunları kısmen ele alsa da *Yasalar*'ın onuncu bölümünde bu problemleri teferruatlı bir şekilde ele almıştır. Platon'a göre tapınaklara karşı isteyerek yapılan saygısızlıkların üç nedeni bulunmaktadır. Buna göre bu kişiler ya tanrılara inanmıyorlardır ya da inansalar bile tanrıların insanlarla ilgilenmediklerini ya da son ihtimal olarak kurban veyahut dualar aracılığıyla tanrıların kandırılacaklarını düşünüyorlardır.²¹³

Böyle bir teşhisten sonra Platon'a sorulması gereken soru bu üç tür dinsizliğe karşı nasıl bir yol izleneceğidir. Akıl (*nous*) ile yasa (*nomos*) sözcükleri arasındaki etimolojik ilişkiye²¹⁴ dikkat çeken Platon için yasalar salt buyruklar içeren ifadeler değildir. Bu bağlamda yukarıda bahsedilen üç dinsizlik durumunu sergileyen insanların öncelikle ikna edilmeye çalışılması gerekmektedir.²¹⁵

²¹¹ **Yasalar**, 885 b-885 d, 886 d-e; **Politeia**, 365 d-e.

²¹² Robert Mayhew, **The Theology of the Laws**, In *Plato's Laws: A Critical Guide*. Edited by Christopher Bobonic, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 204

²¹³ **Politeia**, 364 f.

²¹⁴ **Yasalar**, 714 a-957 c.

²¹⁵ **Yasalar**, 885 d-e, 887 b-c, 890 b-c.

Tanrılara inanmayanlara göre ateş, su, toprak, hava ve bu unsurlardan meydana gelen gökyüzü, gökcisimleri, hayvanlar, bitkiler, mevsimler vb. varlıklarını doğa ve rastlantıya borçludur. Bunların oluşumunda akıl, tanrı ya da sanat söz konusu değildir. Sanat; bunlardan daha sonra ortaya çıkan, resim ve müzik gibi sanatların ortaya koyduğu imgelerdir. Yine bu görüşleri savunanların söylediklerine göre politika doğayla ilişkisi en az olan dolayısıyla sanatla ilişkisi en geniş olan alandır. Yasama ise tamamıyla sanat ürünü olduğundan yasaları gerçek değildir. Bu görüşlerin temelinde tanrıların doğada karşılığı olmayan suni kavramlar olduğu, sanatın ve yasaların ürünü olduğu yatmaktadır. Nitekim yasalar her yerde farklı insan gruplarının anlaşmalarına göre başka şekillerde karşımıza çıkmaktadır.²¹⁶

Yukarıda belirtilen düşünceleri savunanlar, bir diğer ifadeyle ruhları dinsizliğe yönelen insanlar, Platon'a göre, ilk ve sonra oluş sıralamasını karıştırmakta, ilk olanın sonra olduğunu iddia ederek tanrıların varlığı hakkında yanılgıya düşmektedirler. Aynı şekilde ruh hakkında da yanlış kaniye sahip olan bu insanlar, ruhun maddeden önce olduğunu kabul etmemektedirler. Bu durumda Platon'a göre yapılması gereken ruhun maddeye olan önceliğinin ispatlanmasıdır.²¹⁷ Bu şekilde ruhla ilgili olan şeylerin de - tanrı gibi- maddeye olan önceliği ortaya konmuş olacaktır.

Platon, ruhun maddeye olan üstünlüğü ve önceliğini hareket konusu üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre Platon hareketi (1) hem kendini hem de başka nesneleri hareket ettiren ve (2) başka bir hareket tarafından değiştirilmek suretiyle diğer nesneleri hareket ettiren olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu iki hareket çeşidi arasında kendiliğinden hareket edenin oluşum bakımından ilk sırada olması gerekmektedir. Bu noktada Platon, bu hareket türünün aynı zamanda ruhun tanımı olduğunu belirterek ruhun başka bir güç tarafından hareket ettirilen maddeye önceliğini ortaya koymuştur.

Platon için ruh ve tanrı aynı şeye işaret ettiğinden ruhun maddeye olan önceliğinin kanıtlanması durumunda bu önceliğin aynı şekilde tanrı için de geçerli olduğu aşıkardır. Ruhun kendisinin de tanrı olduğunu belirten Platon, tartışmayı bu noktadan sonra hareket ve güneş üzerinden devam ettirir. Buna göre -güneşin

²¹⁶ **Yasalar**, 889 b-e.

²¹⁷ Ruhun önceliği düşüncesi her ne kadar Pythagorasçılık gibi öğretilerde karşımıza çıksa da genel olarak Yunan kültürü için yeni bir iddia olmuştur.

hareketinin ister içeriden ister dışarıdan gelsin- güneşin tanrı olarak kabul edilmesi gerektiğini belirterek tartışmanın ilk bölümünü sonlandırır. Platon'un ilk tür dinsizlik eleştirisinin muhatabı doğa filozofları olduğu kadar sofistler de olmuştur. Sofistlerin tartışmalarıyla birlikte *physis-nomos* çatışması beşinci yüzyılın en önemli tartışmalarından biri olmuştur. Bu tartışmaların en önemli veçhelerinden birini hiç şüphesiz tanrıların varlığı konusu oluşturmuştur. Sofistlere göre tanrıların varlığı geleneğin, adetlerin, uzlaşmanın kısacası *nomos*'un sonucudur.²¹⁸ Bununla bağlantılı olarak yasaların da tanrısal bir kaynağının olmadığını aynı şekilde insanlar arasındaki uzlaşımının ürünü olduğunu iddia etmişlerdir.²¹⁹

Birinci dinsizlik konusu tartışıldıktan sonra Platon'un ikinci dinsizlik şekli olarak belirlediği konu tartışılmaya başlanmıştır. Bu görüşe göre insanlar, tanrıların varlığını inanmakla birlikte onların insanlara karşı kayıtsız kaldığı, hayatlarına müdahale etmediği düşünmektedirler. Platon'a göre insanların toplum içerisinde karşılaştıkları birtakım adaletsizlikler onları bu tarz çelişkili bir duruma sürüklemiştir. Kötü ve adaletsiz kişilerin şiirlerde ya da toplum içerisinde övüldüklerini hatta ileri yaşlarına kadar talihin onlarla birlikte olduklarını gören insanlar bu durumun sorumlusu olarak tanrıları görüp onlara kızmak istemedikleri için böylesi bir inanışa yönelmişlerdir.

Platon'a göre tanrılar iki durumdan ötürü insan işleriyle ilgilenmezler; ya ayrıntılarla ilgilenmenin önemli olmadıklarını düşünüyorlardır ya da tembellik ve vurdumduymazlık yaparak işlerini boşlamaktadırlar. Fakat insanlarda tembellik korkaklığın ürünü olduğundan ve tanrılarda da korkaklık olmadığından ikinci ihtimal elenmiş olmaktadır. Nitekim Platon'a göre mitolojik teoloji tanrıların gerçek doğasının anlaşılmasının önündeki en temel engeldi. Böylelikle ikinci durum elendiğinden ilk ihtimal üzerinden devam edilmelidir. Platon'a göre canlılar arasında tanrılara en çok saygı gösteren insanlardır, bu nedenle tanrıların insanları umursamamaları onlara yakışmaz. Bununla birlikte büyük şeylere nazaran küçük şeylerle ilgilenmek daha zordur ve azımsanacak bir durum değildir, aksi takdirde bütün açısından tehlikeli olabilmektedir.

²¹⁸ Gerd Van Riel, **Plato's Gods**, London, Ashgate, 2013, p. 5.

²¹⁹ Cleary, "The Role of Theology in Plato's Laws", p. 249.

Platon'a göre tanrılar insanları da içine alacak şekilde her şeyle ilgilenmişlerdir. Fakat bu ilgi özel türden bir ilgidir:

Evrenle ilgilenen varlık, bütünü kurtuluşu ve mükemmelliği için her şeyi hazırlamıştır; bunların her bir parçası da içindeki güce uygun olarak etken ve edilgen bir durumdadır. En küçük etken ve edilgen duruma bakmak ve en son hedefi en ince ayrıntısına kadar gerçekleştirmek üzere, bunların her birinin başına bir yönetici koymuştur; bunlardan biri de sensin, sefil, küçücük de olsa her zaman bütüne bakan ve yönelen parçalardan birisin; oysa sen burada her türlü oluşumun bu sayede ortaya çıktığını, evrenin yaşamında mutlu bir özün bulunması için oluştuğunu, onun senin için değil, senin onun için var olduğunu anlamıyorsun. Nitekim her hekim, her usta el sanatçısı her şeyi bütünü göz önüne alarak yapar; en üstün amaca yönelen parçayı bütün için gerçekleştirir, bütünü parça değil.²²⁰

Paragraftan anlaşılacağı üzere tanrıların insanlarla olan ilgisi tek tek bireyler üzerinden değil bir bütünün daha net bir ifadeyle politik bir topluluğun parçası olarak ilgiye muhatap olmaktadır. *Politeia* dördüncü kitabın başındaki tartışmada da belirli bir sınıfın mutluluğunun şehir devletinin bütününden daha önemli olmadığı belirtilmiştir.²²¹ Böylelikle Platon için ilahi adaletin tesisinin politik bir bütünlük olmadan gerçekleşmesinin mümkün olmadığını söylemek mümkündür.

İkinci tür dinsizlik, Platon düşüncesinde önemli bir yer tutan bir başka soruna işaret etmektedir. Tanrıların insanlara ve onların yaşamlarına kayıtsız olduğu durumlarda; insanlar, eylemleri nedeniyle cezalandırılma ya da ödüllendirilme durumunda değillerdir. Böylesi bir tabloda, kahir ekseriyet erdemli olma motivasyonunu yitirmiş olacaktır. Nitekim Platon ve Sokrates'e kadar ahlaklı olmak korkudan bağımsız bir şekilde düşünülmemiştir. Platon'a göre erdem sonuçlarından bağımsız olarak ortaya konmalıdır. İkinci tür dinsizlikle bağlı olarak Platon, inisiyasyon ayinlerini eleştirmiştir. İnisiyasyon ayinlerinin insanlara sunduğu arınma fikrinden dolayı ölümden sonraki ceza konusunda insanları rahatlattığı belirtmiştir.²²²

Platon, ikinci dinsizlik üzerine konuştuğundan sonra son dinsizlik türü olan tanrıların birtakım hediyeler ve kurbanlarla kandırılabilmesi konusu üzerinden diyalogu devam ettirir. Tanrıları bu şekilde kandırılması düşüncesi adalet ve din

²²⁰ **Yasalar**, 903 b-d.

²²¹ **Politeia**, 420 b.

²²² Solmsen, **Plato's Theology**, p. 28.

konusunda hakikatten uzak fikirler sunması nedeniyle -daha önceki bölümlerde de belirtildiği üzere- *Politeia*'da da eleştirilmiştir. Diğer dinsizlik türlerine nazaran bu dinsizlik türü üzerinde çok fazla durmayan Platon, en temelde bekçilerin en üstünü olan gördüğü tanrıların kandırılmasının mümkün olmadığı belirtmiştir. Böylece dinsizlik üzerine gerçekleştirilecek yasalar için gerekli olan giriş kısmı tamamlamıştır.

Dinsizler hakkında verilecek cezaların amacı bu kişilerin hatalarından dönmesini sağlamaktır. Buna göre her dinsizlik türü kendi içerisinde ikiye ayrıldığından toplamda altı ceza şekli olmalıdır. Kendisini gizleyerek suç işleyen ateistlerin cezası idam olmalıdır, açıktan ilan edenler ise nasihatle birlikte hapis cezasına çarptırılmalıdır. Tanrıların insanlarla ilgilenmediği düşünenler ve tanrıların kandırılabilceğini düşünenler de kendi içinde ikiye ayrılmalı; ilk grup, aptallıkları yüzünden bu durumda olanlar, en az beş yıl olmak üzere ıslahevine gönderilmelidirler. Cezalarını tamamladıktan sonra bu insanlar akıllanmışlarsa dindar insanların arasına gönderilmelidir. Tekrar böyle bir suçtan yargılanırlarsa da idama mahkûm edilmelidirler. İkinci grup içerisinde olanlar, tanrıların insanlarla ilgilenmediği düşünenler ve tanrıların kandırılabilceğini düşünenler ve bununla birlikte insanları kandırmaya çalışanlar hapis cezasına çarptırılmalı ve hiçbir özgür insanla görüştürülmesine izin verilmemelidir.

Platon, dinsizlikle ilgili yaşanabilecek sorunları engellemek için tek bir yasaya işaret etmektedir. Bu yasa, insanların tanrılarla olan ilişkilerini düzenleyerek insanların tanrılara karşı daha az saygısızlık yapmasını öngörmektedir. Buna göre kimsenin evinde özel tapınaklar bulunmamalı; kurban kesmek, dua etmek gibi ritüelleri yerine getirmek isteyenler kamu tapınaklarına gitmelidir. Platon, insanların korku ve sevinç durumlarında rastgele yerlere sunak ve tapınaklar inşa ettiklerini; fakat bu yerlerin usulüne göre düzenlemesi gerektiği için yasa kontrolünde olması gerektiğini vurgulamıştır. Diğer türlü insanlar evlerinde tapınaklar kurup insanları, tanrıları yumuşattıkları konusunda kandırabileceklerdir. Platon, *Politeia*'da geleneksel tanrı tasavvuruyla ilgili geliştirdiği sansür düşüncesini, *Yasalar*'da ceza fikri üzerinden devam ettirmiştir. Böylelikle Platon, A. E. Taylor'un ifade ettiği gibi toplumun ahlaki

değerleri için zararlı düşüncelere ceza öngören düşüncenin fikir sahibi olarak karşımıza çıkmaktadır.²²³



²²³ A. E. Taylor, **The Laws of Plato**, London, J.M. Dent & Sons, 1934, p. Li.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'DA TEOLOJİ VE DİN

4.1. Teolojinin Kurucusu olarak Platon

Platon, felsefenin birçok disiplininde olduğu gibi teoloji söz konusu olduğunda da bir mihenk taşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar halihazırdaki çalışma, teolojinin Platon öncesi filozofların düşüncesindeki imkanlarını vurgulasa da kavramın ilk defa Platon tarafından kullanılması ve teolojinin problemlerinin onunla teşekkül etmeye başlaması nedeniyle teoloji üzerine yapılan birçok çalışmanın referans noktası Platon olmuştur.²²⁴ Bu çalışmalara en önemli kaynaklığı hiç şüphesiz Platon'un *Yasalar* diyalogu oluşturmuştur. Nitekim A. E. Taylor; *Yasalar* çevirisinin önsözünde *Yasalar*'ın onuncu kitabına, Platon sonrası bütün “doğal” teolojinin kaynağı olarak işaret etmiştir. Buna göre onuncu kitap, yine Taylor'un ifadesiyle, görünüşler dünyasının bilinen olgularından hareketle tanrının varlığı ve bu tanrının ahlaki yönetimini ispat etmeye çalışan literatürdeki ilk çaba olmuştur.²²⁵

Teoloji ve dinin ortak kavram kümesinin çokluğu nedeniyle bu iki kavram çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi teoloji dinin bizatihi kendisi ya da beraberinde getirdiği kavramlar üzerine inşa edilmiş sorularla iştigal eder.²²⁶ Bu nedenle teoloji üzerine her türlü etkinlik, doğrudan dinin kendisini ya da özgül bir dini kendisine konu alır. Antik Yunan'ın nevi şahsına münhasır düşünce sistemi içerisinde neşet eden; akabinde ortaya çıkan yeni dinlerle çeşitlenerek akademik ve dini yapılar çerçevesinde kurumsallaşarak farklı alanlarda varlığını sürdürmüştür. Buna göre teoloji, verili bir dini; dinsel bir yapının gerektirdiği kabulleri, ibadetleri, ritüelleri daha genel bir ifadeyle dinin taşıyıcılığını yapan kavramları incelemektedir. Bu bakış açısından hareketle daha önceki bölümlerde Platon'un içine doğup büyüdüğü Yunan dinseliliklerine bir girizgâh yapılmıştır. Aynı şekilde Platon teolojisine giden yolun önemli dönemeçlerini anlamak adına

²²⁴ Edward Caird, **The Evolution of Theology in Greek Philosophers: The Gifford Lectures, Vol I**, Glasgow, J. Maclehose and Sons, 1904, p. 172.

²²⁵ Taylor, **The Laws of Plato**, p. Li.

²²⁶ Ford, **Theology: A Very Short Introduction**, p. 3.

Ksenophanes ve Pythagoras gibi isimlerin teolojik düşüncelerine, çalışmanın sınırları çerçevesinde, başvurulmuştur.

Platon teolojisi, düşünce tarihimizin en önemli iki doruk noktası olan Yunan düşüncesi ve Hristiyan düşüncesi arasında kimi zaman kıymeti kendinden menkul bir doruk noktası kimi zaman da Yunan ve Hristiyan düşüncesi arasında bir geçiş unsuru olmuştur. Yunan geleneğini karşısına alarak düşünce tarihindeki konumunu belirleyen Hristiyan düşüncesi, bir anlamda bu gerilimden beslenerek var olmaya devam etmiştir. Hristiyan teolojisi ise hiç kuşkusuz bu gerilimden beslenen en önemli alanlardan biri olmuştur. Nitekim Orta Çağ'da felsefenin devamlılığını, Hristiyan teolojisinin Yunan teolojisiyle yaşadığı uzlaşma ve ayrışma yörüngesindeki teolojik tartışmalar oluşturmuştur. Bu uzun tartışmalarla birlikte Hristiyan teolojisi, hem kurumsallaşmış hem de literatür anlamında büyük gelişmeler kaydetmiştir. Zamanla Hristiyanlığın teoloji üzerinde kurduğu bu hakimiyet, kendi “doğüstü” teolojik yaklaşımlarından hareketle Yunan teolojisini “doğal teoloji” olarak kavramsallaştırmasına yol açmıştır.²²⁷

Doğal-doğüstü teoloji ayrımı, Yunan teolojisi ile Hristiyan teolojisi arasındaki temel farkı vurgulaması açısından önem arz etmektedir. Daha önceki bölümlerde belirtildiği üzere Yunan dininin meydana gelişi ve inkişafı, İbrahimî dinlerde olduğu gibi vahiy kaynaklı bir metin üzerinden gerçekleşmemiştir. Buna karşın Hristiyan teolojisi ise Kitab-ı Mukaddes'ten hareketle birtakım ön kabuller üzerine inşa edilmiştir. Bu durum, “ikrarcı teoloji” (*confessional theology*) olarak adlandırılan Hristiyan akidelerine sadık bir yaklaşımın hem kilise çevresinde hem de akademik camiada uzun bir süre benimsemesine neden olmuştur. Kilise ve özellikle akademideki bu baskın “ikrarcı teoloji” yaklaşımı zamanla farklı fraksiyonların oluşmasına sebep olmuştur. “Hristiyan” teoloji bölümlerinin alternatifi olarak daha sonraları üniversitelerde “nötr” bir tavır sergileyen “dini çalışmalar” bölümleri açılmaya başlamıştır. Elbette bu alanların karşı duruşu zorunlu bir çıkarım değil;

²²⁷ Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi**, s. 16. “Confessional” teoloji uzun bir dönem Hristiyan teolojisinin hâkim anlayışı olmuştur. Birtakım ön kabullerle hareket eden bu yaklaşım tam da bu nedenle Yunan düşüncesinin “doğal teoloji” sinden ayrılmaktadır.

tarihsel bir olgudur dolayısıyla uzlaştırılmaz değil; aksine tamamlayıcı olabilecek alanlardır.²²⁸

Sadece Hristiyanlık değil diğer dinlerin oluşturduğu müstakil teolojik yaklaşımlar da teolojinin kurumsal ve akademik teoloji şeklinde yapılanmasını beraberinde getirmiştir. Bu iki yapılanma şekli her zaman birlikte ya da eş zamanlı olarak gelişim göstermemiştir. Halihazırdaki çalışmanın sınırları düşüldüğünde sadece Hristiyan teolojisine odaklanılsa bile teolojinin geçirdiği bütün süreçleri, soru ve sorunlarının aktarılması mümkün değildir. Burada kısmi de olsa Yunan-Hristiyan teolojisi mukayesesinden maksat, genel olarak Yunan teolojisine daha özelde ise Platon teolojisine bir giriş sunmaktır.

Kadim Yunan düşüncesi içerisinde neşet eden “teoloji” (*theología*) kavramı, Yunan zihnine özgü düşünme tarzının bir ürünü olmuştur. Her ne kadar teolojinin izlerini İlk Çağ Yunan filozoflarının düşüncelerinde, kuvvetle muhtemel daha önceki medeniyetlerin yaşam pratiklerinde bulmak mümkün olsa da; kavram, ilk olarak Platon tarafından *Politeia* diyalogunda tanrılar hakkında konuşmanın usulü bağlamında, ilk defa kullanılarak düşünce tarihine kazandırılmıştır.²²⁹

Bu noktada Platon’un *theología* kavramının iki farklı okumasından bahsetmemiz gerekmektedir. Bilindiği üzere “teoloji” (*theología*) kavramı, Yunanca “*theós*” (tanrı) ve “*lógos*” (konuşma, izahat) sözcüklerinin birleşmesi ile meydana gelmiştir. *Lógos*’un diğer anlamlarıyla birlikte *theología*, Liddell & Scott sözlükleri gibi büyük sözlükler tarafından tanrı ve tanrısallık hakkında “akli söylem” (rational discourse) şeklinde çevrilmiştir. Bu yorumu kabul eden bir diğer isim halihazırdaki çalışma boyunca sıkça başvuruda bulunulan Jaeger olmuştur. Ona göre Platon, mitolojik teolojiyle arasına mesafe koymak maksadıyla bilhassa *lógos* sözcüğünü kullanmıştır.²³⁰ Bu yaklaşıma karşın V. Goldschmidt gibi isimler Platon’un teolojiyle söylemek istediğinin mitoloji ya da mitolojinin bir türünden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir.

²²⁸ Ford, **Theology: A Very Short Introduction**, pp. 14-16.

²²⁹ **Politeia**, 379 a.

²³⁰ Jaeger, **Paideia, The Ideals of Greek Culture**, p. 414.

Teolojinin sözkonusu iki farklı yaklaşımın etkilerini *Encyclopedia Britannica* ve *Encyclopédie Universalis* gibi öne çıkan ansiklopedilerin teoloji maddelerinde görmek mümkündür. *Encyclopedia Britannica*'nın teoloji maddesinin yazarı Goldschmidt ekolünü takip ederken *Encyclopédie Universalis* yazarı Jaeger çizgisinden devam etmiştir.²³¹ Bu çalışma çerçevesinde Platon teolojisinin seleflerinin teoloji yaklaşımlarına nispetle daha rasyonel inceleme geliştirmesini vurgularken, Demiurgos gibi mitolojik anlatının unsurlarını kullanmaya devam ettiği vurgulanmaktadır.

Platon'un teolojisi söz konusu olduğunda ilk akla gelen eseri, aynı zamanda son eseri olan *Yasalar*'dır. "Tanrı" (*theos*) sözcüğüyle başlayan bu kitabın konuları; şarabın faydalarından yönetim biçimlerine, ideal sayıdan cinsel sorunlar gibi başlıklara kadar çeşitlenebilmektedir. Teoloji üzerine yoğunlaşmış bir eserin bu kadar çeşitli konuları bilhassa politikayı konu alması modern bir bakış açısıyla ilk etapta tuhaf karşılanabilmektedir. Fakat Yunan dünyası için politika ve teolojinin birlikteliğinin olağan bir durum olduğu daha önceki bölümlerde ortaya konmuştur. Bu birlikteliği kendine has özellikleriyle Platon'da da görmek mümkün olmuştur. Nitekim Platon teolojisine büyük oranda kaynaklık eden *Yasalar*'ın aynı zamanda bir politika felsefesi eseridir.²³²

Yasalar, birbirinden farklı konu başlıkları ve içeriklerine sahip on iki kitaptan oluşmaktadır. Bu kitaplar içerisinde Platon'un teolojisine büyük oranda referans olan onuncu kitap, diğer bölümlere nispetle felsefi içeriğinin yoğunluğuyla ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte *Yasalar* diyaloguna genel olarak hâkim olan dilsel bir zorluktan da bahsetmek mümkündür. Bazı bölümlerde Platon'un ifadelerin anlaşılmasının mümkün olmadığı birçok isim tarafından bahse konu edilmiştir.²³³ Bu durumun en önemli nedenlerinden biri hiç kuşkusuz, Diogenes Laertios'un aktarımına göre, *Yasalar* diyalogunun bir bölümünün balmumu levhalarından daha sonra Opuslu Phillippos aracılığıyla kopya edilmesi gösterilmiştir.²³⁴

²³¹ Naddaf, Plato's "Theologia" Revisited, pp. 5-7.

²³² Solmsen, *Plato's Theology*, p. 3.

²³³ Mayhew, *The Theology of the Laws*, p. 197.

²³⁴ Leartios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Hayatları*, 3. Kitap, s. 37.

Platon'un teoloji ve din ile ilgili düşüncelerini, tıpkı diğer konularda olduğu gibi, tek bir eseri üzerinden takip etmek mümkün değildir. Her ne kadar *Yasalar* onuncu kitap, Platon teolojisinin kilit noktasını oluştursa da Platon teolojisini eni konu ortaya koymak adına tek başına yeterli olmamaktadır. Platon'un tanrı tasavvurunun anlaşılabilmesi için *Politeia*, *Timaos* gibi diğer diyaloglarına da başvurmak gerekmektedir. Bununla birlikte *Yasalar*'ın diğer bölümlerinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Platon'un Yunan tanrı anlayışına getirdiği eleştirileri gözden geçirdiğimizde, Platon'un sadece mitolojik teolojiye değil; zamanla Yunan düşüncesi içerisinde neşet eden farklı tanrı tasavvurlarına da eleştiriler getirdiği görülmektedir. Bu eleştirileri bizzat kendisi *Yasalar*'da üç başlık altında toplamıştır. Platon'a göre tapınaklara karşı isteyerek yapılan saygısızlıkların üç nedeni bulunmaktadır. Buna göre bu kişiler ya tanrıların var olduğuna inanmıyorlardır ya da inansalar dahi tanrıların insanlara karşı kayıtsız kaldıklarını ya da son ihtimal olarak kurban veyahut dualar aracılığıyla tanrıların kandırılabilirliklerini düşünüyorlardır. Bu eleştiriler ayrıntılı bir şekilde önceki bölümde incelenmiştir. Bu eleştirilerden sonra Platon'a sorulması gereken soru, tıpkı Ksenophanes'in eleştirilerinden sonra sorulduğu gibi, Platon'un nasıl bir tanrı düşüncesi geliştirdiğidir.

Platon'un tanrı anlayışını incelemeye başlamadan önce altı çizilmesi gereken en önemli noktalardan biri, Yunan dünyasında olduğu gibi, Platon için de kozmosun tanrısal olarak kabul görmesidir. Platon'un *Timaos* ve *Yasalar*'da kozmosu doğrudan tanrı olarak adlandırdığı yerler olmuştur.²³⁵ Aynı şekilde Platon, gök cisimlerini de tanrısal ve kimi zaman da tanrı olarak sunmuştur. Bununla birlikte tüm özelliklerini kabul etmemek şartıyla geleneksel tanrıların isimlerini de kullanmaya devam etmiştir. Platon, bu geleneksel tanrı tasavvurlarını belirli açılardan devam ettirmekle birlikte, kendinden önceki filozoflarda karşımıza çıkan iyi, akıl, ruh kavramlarını geliştirerek felsefi bir teoloji inşa etmiştir. Aynı zamanda Demiurgos gibi yeni bir tanrı fikri ortaya atmıştır. Platon'un tanrı tasavvurunun ortaya konabilmesi için tüm bu yaklaşımların sırasıyla incelenmesi gerekmektedir.

²³⁵ **Timaos**, 34 a-b; 68 e, 92 c; **Nomoi**, 821 a.

4.1.1. Tanrının Varlığı ve “İyi”liği

Tıpkı Ksenophanes’te olduğu gibi Platon için de tanrıların varlığı ve onlara inanmak yeni bir konu değildir. Onun gündemini tanrıları inkar edenler ya da onları görmezden gelenler oluşturmuştur. Platon, tanrının varlığının gerekçesi olarak kendinden önce kullanılmaya başlayan ve bugün de hala kullanılmaya devam iki argüman sunmuştur:

Her şeyden önce, yeryüzü, güneş, yıldızlar ve tüm evren, sonra yılları ve ayları birbirinden ayıran mevsimlerin bu kadar güzel düzenlenmiş olması; ve bütün Yunanlılarla barbarların tanrıların varlığına inanmaları.²³⁶

Yukarıda bahsedilen ilk argüman literatüre “tasarım argümanı” (*design argument*) olarak geçmiş ve tanrının varlığını ispatlamak adına en sık kullanılan kanıt olagelmıştır. Bu argüman, en genel haliyle ampirik gözlemlerden hareketle evrende akıllı bir tasarım ya da gayeden hareketle tanrının varlığını kanıtlamak için kullanılmıştır.²³⁷ Diğer argüman da yine oldukça eski bir yaklaşım olup tanrılara inanmanın gelenekselliğine ya da çoğunluğa (*consensus omnium*) vurgu yapmaktadır. Buna göre tanrılara inanırız ya da inanmalıyız çünkü bizden önceki insanlar tanrılara inanagelmışlerdir.

Bu iki geleneksel yaklaşımdan hareketle, Platon’a göre, tanrıların varlıkları şüpheyi mahal vermeyen bir durumdur. Nitekim Platon, tanrıların varlığını inkar eden gençlerin bu tavırlarını yaşlılık dönemlerinde devam ettirmediklerine şahit olduğunu vurgulamıştır.²³⁸ Böylelikle tanrılara inanmamanın çoğu zaman rasyonel bir tavır sergilemekten ziyade gençliğin getirdiği duygusal bir yaklaşım olduğunu ileri sürmüştür.

Yukarıda tanrıların varlığı konusunda muhafazakâr bir tavır sergileyen Platon’un tanrılar ve bununla bağlantılı olarak şehir devlet dini bağlamında nasıl bir düşünceye bağlı kaldığı bu çalışmanın temel sorusunu oluşturmaktadır. İlk olarak

²³⁶ **Yasalar**, 886 a.

²³⁷ Tasarım argümanı birçok din ve isimler tarafından kullanılsa da literatürde karşımıza ilk ve en sık çıkan isimlerden biri Aquinas olmuştur. Aquinas, **Summa Theologica**, New York, Benziger Bros., 1947, Article 3, Question 2.

²³⁸ **Yasalar**, 888 c-d.

Platon'un nasıl bir tanrı tasavvuruna sahip olduğu sorusunun cevabı için *Yasalar* onuncu kitaba tekrar dönmeden önce eserin önceki bölümlerinde tanrılara yapılan birkaç atıfa değinilmelidir. Dördüncü kitapta Magnesia kentinin kuruluşunun hemen başlangıcında Atinalı konuşmacı “tanrının her şeyi yönettiğini, onunla birlikte yazgı ile şansın bütün insan işlerini yönettiği”nden bahsetmektedir [...] ²³⁹ Platon, her şeyi yöneten bu tanrının “iyi” olduğunun altını çizmektedir:

Kentin hazırlığı için bir tanrı çağıralım: bizi dinlesin, ondan sonra da devleti ve yasaları bizimle birlikte düzenlemek için, iyi niyeti ve hoşgörüsüyle yardıma gelsin. ²⁴⁰

Platon'un tanrıların “iyi” olduğuna dair öncülü, Yunan dünyasında var olan bir düşüncenin devamı olmuştur. Platon, Yunan dünyasından miras aldığı bu düşünceye *Euthyphron*'da kısmen değinmiş *Politeia*'da gerekçelerini belirterek yenilemiştir. Platon, kötü tanrı tasavvurlarının sonuçlarını Homeros'tan yaptığı alıntıyla şu şekilde ortaya koymuştur:

Zeus'un kapısı 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 kıvrılır mutluluk nedir bilmez. ²⁴¹

Platon'da tanrı ve iyi kavramları birbirlerini tamamlayan kavramlardır. Buna göre tanrıların iyi olduğu iddiası hem bir hakikattir hem de şehir hayatının tanzimi için gereklidir. Nitekim yerleşik tanrı tasavvurları, bu öncülden uzaklaşarak sorunlu tanrı tasvirleri oluşturmuşlardır. Şehir devletlerinde yaşanan krizler de doğrudan bu yanlış tanrı tasavvurlarıyla ilgili olmuştur. Platon söz konusu problemle *Politeia*'da sansür fikriyle mücadele etmeyi öngörmüştür. Fakat *Politeia*'da göz ardı edilen bir soru bulunmaktadır: kötülüğün kaynağı tanrılar değilse nedir? Bu sorunun cevabı için tekrar *Yasalar*'a dönmemiz gerekmektedir.

²³⁹ *Yasalar*, 709 b-c.

²⁴⁰ *Yasalar*, 712 b.

²⁴¹ *Politeia*, 379 d.

Tanrıların iyi olduğu öncülü, yurttaşlara genel geçer bir ilke sunmakta dolayısıyla şehir hayatıyla ilgili problemlere çözüm sunmaktadır. Fakat bu çözüm teoloji bağlamında yeni soruları beraberinde getirmektedir. Literatürde “kötülük problemi” olarak karşımıza çıkan yaklaşım, bizleri kötülüğün kaynağıyla ilgili sorular sormaya itmiştir. Şayet tanrılar iyi ise ve onlardan sadece iyilik görmek mümkün ise insanların maruz kaldığı kötülükler nasıl açıklanacaktır? Tanrılardan sadece iyilik beklenilebilecekse böyle bir durumda kötülük için başka bir kaynağa işaret etmek gerekmektedir. Tam da bu noktada Atinalı konuşmacı, sorulması kuvvetle muhtemel soruya bizzat kendisi işaret etmektedir:

Bir tek ruh mu, birden fazla ruh mu? Ben ikinizin yerine cevap vereyim: birden fazla. İkidenden az olduğunu düşünmeyelim: Biri iyilik yapan, öteki de bunun tersini yapacak güçle olan.²⁴²

Bu ifadeyle daha önce *Politeia* diyalogunda değinilmeyen kötülüğün kaynağı sorunu açıkça gündeme gelmiş ve belirli türden bir ruha kötülüğün kaynağı olarak işaret edilmiştir:

Bak dostum, eğer gökyüzünün ve içindeki tüm nesnelerin bütün yolu ve dönüşleri aklın hareketine, dönüşüne ve muhakemesine benzer bir yapıda ise ve onunla aynı özden bir hareketle ilerliyorsa, tüm evrenle en üstün ruhun ilgilendiğini ve onu böyle bir yolda ilerlettiğini açıkça söylemek zorundayız.”... “Ama eğer delice ve düzensiz bir hareketle ilerliyorsa, bunu yöneten kötü ruhtur.”²⁴³

Tanrıyı kötülük düşüncesinden arındıran Platon, insanların başına gelen kötülükler için tanrının sorumlu tutulmasıyla sarsılan adalet fikrini restore etmek istemiştir. Bu noktada elbette muhtemel soru hangi tür ruhun yönetimde olduğudur.

²⁴² Daha önceki bölümlerde tanrının her şeyi yönettiğini belirten Platon; burada ruhu, her şeyin nedeni olarak ifade etmiştir. Platon’un eserin başka bölümlerinde de “tanrı” ve “ruh” kavramlarını dönüşümlü kullanmaktadır. **Yasalar**, 896 d-e.

²⁴³ **Yasalar**, 896 a-897 d. Tanrıların iyi kabul edilmesi yine *Timaios*’ta da karşımıza çıkmaktadır. 29 d-e.

Platon'un bu konuda net bir açıklama yapmaktan kaçındığı görülmektedir. Platon'a göre şayet gök cisimleri düzenli bir şekilde hareket ediyorlarsa iyi ruh tarafından tersi söz konusu ise kötü ruh tarafından yönetilmektedir.²⁴⁴ Fakat Platon, sorunu bu noktadan öteye taşımamış; kötülüğün kaynağı olarak başka bir ruhun ya da tanrının kabulü durumunda ortaya çıkabilecek soruları görmezden gelmiştir. Nitekim en az iki ruha dolayısıyla tanrıya işaret edildiği bir durumda; tanrıların sınırlandırılması yahut konumlandırılması gerekmektedir. Platon, tanrıların iyi olduğu iddiasını sürdürürken; sorulması muhtemel bu soruları göz ardı ettiği görülmektedir. Öyle görünmektedir ki onun için tanrının iyi olması, sınırlı bir tanrı anlayışından daha öncelikli bir konu oluşturmaktadır.²⁴⁵

Sadece tanrıların iyi olması değil “iyi”nin bizatihi kendisi Platon düşüncesinin kilit kavramlarından biri olmuştur. Platon'un duyuvar dünyasının biteviye değişimine karşı bilginin imkanı olarak sunduğu idealar dünyasında bir hiyerarşi söz konusudur. *Politeia* altıncı kitapta, adalet gibi diğer erdemlerin idrakini mümkün kılan daha büyük bir erdemden bahsetmektedir. İdeaların en önemlisi olarak sunulan bu “iyi ideası”, sadece erdemlerin bilinmesi için değil; yaptırımlar bağlamında ahlakın, adalet bağlamında politikanın, ilk ilke olarak da metafiziğin ölçüsü konumundadır.²⁴⁶

İyi ideasının böylesi güçlü konumlanması iyi ideasının Platon'un tanrısı olduğu yönündeki fikirlerin oluşmasına neden olmuştur. Birçok isim Platon'un tanrısının iyi ideası olduğunu iddia etmiştir. Bu tanrı tasavvurundan hareketle de Platon'un tanrı tasavvurunun monoteist bir karakter sergilediğini iddia etmişlerdir.²⁴⁷

İyi ideasının Platon tanrısı olduğu yönündeki düşünceye elbette karşı çıkan birçok isim olmuştur. Platon teolojisiyle ilgili yapılan çalışmalarda sıkça karşımıza çıkan isim olan Solmsen bu isimlerden biri olmuştur. Ona göre ne Platon'un iyi ideası tanrıdır ne de ideaların tanrı olduğunu söylemek mümkündür.²⁴⁸ Fakat bu tartışma çalışmamızın konusu bağlamında asli bir öneme haiz değildir. Platon denilince ilk akla gelen idealar kuramı, Platon'un son dönem eserlerinde gittikçe önemini kaybetmeye

²⁴⁴ **Yasalar**, 897 c-d.

²⁴⁵ Solmsen, **Plato's Theology**, pp. 68-69.

²⁴⁶ Steven Parris Ward, **Reflections on Plato's Theology**, Bloomington, Xlibris, 2013, p. 8.

²⁴⁷ Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 211.

²⁴⁸ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 92.

başlamış, çalışmamızın odak noktası olan *Yasalar*'da ise hiç konu edilmemiştir. Platon için tanrısallığın kilit kavramları iyi, akıl ve ruh olarak şekillenmiştir.

4.1.2. Tanrı ve Akıl

Tanrıların iyi olduğuna dair bu kabulden sonra Platon'un tanrı tasavvurunu ortaya koymak için Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı eserinden bildiğimiz Kronos çağı mitini kullandığını görmekteyiz. Platon, her ne kadar Homeros ve Hesiodos'a eleştiriler yöneltse de bu isimlerin anlatılarının önemli bir unsuru olan mitleri, kendi düşüncesinin kilit noktalarında -tanrı fikri gibi- kullanmaya devam etmiştir.

Hesiodos'un rivayetine göre insanlık yaratıldığından beri dört çağ ve bu dört çağla paralellik gösteren beş soy görmüştür. Birbirini takip eden bu soyların birincisi altın soyu, ikincisi gümüş soyu, üçüncüsü tunç soyu, sonuncusu da demir soyu olmuştur. Yeryüzü, tunç soyu ve demir soyu arasında adları madenle nitelenmeyen bir kahramanlar çağına ev sahipliği de yapmıştır.²⁴⁹ Altınla özdeşleştirilen ilk soy, Kronos'un hükmü altında yaşam sürmüştür. Her türlü ihtiyacı çalışmadan elde eden bu soy, insan olmanın getirdiği bütün sıkıntılardan münezzeh bir yaşam sürmüştür. Böylesi bir tablo adaletsizliğin olmadığı bir dönemi de tasvir etmiştir.²⁵⁰ Platon'a göre adaletin tekrar tesis edilebilmesi için Kronos çağını örnek almamız bir diğer ifadeyle ölümsüz olana -akla- yönelip şehirlerimizi bu yasaya göre yönetmeliyiz.²⁵¹

Platon'un bu mit aracılığıyla ne söylemek istediğini anlamak için Platon'un başka bir diyaloguna, *Kratylos* diyaloguna başvurmamız gerekmektedir. Bu diyaloga göre tanrı "Kronos"un ismi *koros* ve *nous* sözcüklerinin birleşmesiyle meydana gelmiştir. *Koros*, "saf"ın nadir bir formu olduğundan Kronos, "saf akıl" anlamına gelmektedir.²⁵² Kronos'un bu etimolojik anlamına sadık kalırsak Platon'un Kronos çağı ile vurgulamak istediği saf akılla içkinleşmiş bir tanrısal yönetiminin mutluluk ve adaleti getireceğidir. Burada Kronos üzerinden Platon, en az bir tanrı üzerinden de olsa tanrısallık, akıl ve yasa arasında bir bağ kurmaktadır. Bu noktadan hareketle Yunan din anlayışında, özellikle Zeus ve Apollon üzerinden kurulan tanrı-yasa bağının

²⁴⁹ Hesiodos, *İşler ve Günler*, ss. 53-54.

²⁵⁰ Daha doğru bir ifadeyle bu dönemi "adalet-dışı" olarak nitelendirmek mümkündür. Nitekim bu dönemde insan, klasik anlamıyla "insan" olmanın getirdiği ölüm, hastalık ve çalışma gibi zorluklarla mücadele etmek durumunda değildir.

²⁵¹ *Yasalar*, 713 a-714 a.

²⁵² *Kratylos*, 396 b.

Platon'da da devam ettiğini söylemek mümkündür.²⁵³ Bununla birlikte *Yasalar*'ın ilk sözcüğünün “tanrı” (*theos*) olduğu gözden kaçmamalı ve bunun bir tesadüf olarak görülmemesi gerekmektedir.²⁵⁴

Bu noktada *Politeia*'da kanunların yapılması konusunda Apollon'a işaret ettiği gözden kaçmamalıdır:

[...] ilk kanunları, en önemli, en güzel olanları koymak Apollon'un işidir [...] Tapınakların kuruluşu; kurbanlar; büyük küçük Tanrılara, kahramanlara yapılan törenler; ölülerin gömülmesi, saygı görmesiyle ilgili kanunlar; çünkü bu türlü işleri biz bilmeyiz. Bir devlet kurarken, aklımız varsa, biz de atalarımızın başvurduğu varlığa başvurur, yalnız onun sözünü dinleriz. Dünyanın göbeğinde oturan Tanrı, hiç şüphesiz atalarımıza ve tüm insanlara yol gösteren Tanrı'dır.²⁵⁵

Yasalar'da karşımıza çıkan mite benzer bir mit, *Devlet Adamı* diyalogunda da bahse konu edilmektedir. Sokrates'in yerine diyalogun yürütücüsü olan yabancı, devlet adamının kapsamlı bir tanımını yapmak amacıyla çıktığı yolda, Platon diyaloglarında sıkça rastladığımız üzere, mitlerden yardım almaktadır. Burada karşımıza çıkan mitin merkezinde de yine Kronos bulunmaktadır. Önceki mitteki gibi burada da kozmosun belirli dönemlerinden bahsedilmekte ve yine belirli bir döneme karşı bir öykünme bulunmaktadır. İlk mitte kozmosun beş tarihsel süreçten geçtiği; bu süreçlerden ilkinin tanrının yönetiminde olduğu dolayısıyla da sorunsuz bir hayat olduğu mesajını içermiştir. İkinci mitte ise kozmolojik süreç bağlamında kozmosun geçirdiği iki temel süreçten bahsedilmektedir.

Söz konusu mite göre, tanrı -Kronos- bir süre kozmosun hareketine yön verdikten sonra kozmosu kendi haline bırakmıştır. Kendinde geriye dönme eğilimi olan kozmos, bu noktadan sonra tanrının verdiği istikamet tersi yönünde dönmeye başlamıştır. Bunun nedeni tanrının kozmosu iki farklı yönde hareket ettirmesinin mümkün olmamasıdır. Nitekim bu durum tanrının kendi isteklerinin birbirleriyle çelişmesi durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bu nokta göz önünde bulundurulduğunda

²⁵³ Bu mit için getirilebilecek bir diğer yorum ise en azından bir tanrının -Kronos'un- insanlara karşı iyi olduğu ve onların iyiliğini istediğidir ki bu da Platon'un tanrılarla ilgili temel öncülü olan tanrılar iyidir savını desteklemektedir. Mayhew, *The Theology of the Laws*, p. 200.

²⁵⁴ Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, p. 166.

²⁵⁵ *Politeia*, 427 b-c.

tanrı kozmosu bir süre hareket ettirdikten sonra serbest bırakmıştır. Kozmosun tanrı tarafından hareket ettirildiği dönemde insanların ihtiyaçları tıpkı *Yasalar*'daki mitte olduğu gibi çabasız bir şekilde karşılanmıştır. Yeryüzü küçük tanrıların sorumluluğuna bırakılmış ve bu tanrılar belirli hayvanların ihtiyaçlarından sorumlu olmuştur. Elbette ki bu tanrılar arasında kavga, savaş, çekişme gibi gerginlikler söz konusu değildir. İnsanlar topraktan doğduğu bu dönem; ailenin ve geçmişin söz konusu olmadığı, toprağın kendiliğinden ürün verdiği, mevsimin her zaman güzel olduğu Kronos çağıydı. Yabancıların ifadesiyle en genel haliyle bu dönemin ifadesi “tanrı insanların çobanıydı”.²⁵⁶

Tanrının insanların çobanı olduğu bu düzenin akabinde; tanrı, kozmosu kendi haline bıraktığında tüm hayvan türlerini yok eden bir deprem meydana gelmiştir. Bir süre sessizlikten sonra kozmos kontrolü tekrar eline aldı. Bir süre kozmos, tanrının iyi yönetimini hatırlayabildiği ölçüde kontrol etmeyi başarabildi. Fakat zamanla nasıl yönetildiğini unuttuğundan düzensizlik baş göstermeye başladı. İyiliğin azalıp kötülüğün arttığı bu dönem, kozmosun sonunu getirmek üzereyken tanrı tekrar kontrolü ele alıp evrenin yok olmasını engelledi.²⁵⁷

Farklı diyaloglarda karşımıza çıkan bu mitler, hikayelerin içerdiği farklılıklara rağmen aynı mesajın altını çizmektedir. İdeal yönetim tanrıların yönetimi altında mümkündür. Elbette iki mitte de Kronos'un yönetimine vurgu yapılması önem arz etmektedir. Sadece *Yasalar* ve *Devlet Adamı*'nda değil; *Philebus* ve *Timaios* gibi diğer diyaloglarda da *nous*, kozmosu yöneten tanrısal bir yasa olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Platon, Anaksagoras'tan farklı olarak *nous*'un yönetimi için ruhun katılımını öngörmüştür.²⁵⁸ Platon'un teolojisinde ruh, her ne kadar aslî bir öneme sahip olsa da, hünerli bir tasarımdan, dikkatli bir mimariden ve gayeden yoksundur.²⁵⁹ Bu nedenledir ki kozmik ruh, akıl ile birleşerek her şeyi mutluluğa ulaştıracak şekilde doğru yola sevk eder.²⁶⁰ Aklın katılımı olmadan ruh, kötülüğün kaynağı olarak karşımıza çıkabilmektedir.

²⁵⁶ *Devlet Adamı*, 269 b-272 b.

²⁵⁷ *Devlet Adamı*, 272 e-273 e.

²⁵⁸ Stephen Menn, “Aristotle and Plato on God as *Nous* and As the Good”, *The Review of Metaphysics*, Vol 45, No. 3, Mar., 1992, pp. 555-557.

²⁵⁹ Solmsen, *Plato's Theology*, p. 112.

²⁶⁰ *Yasalar*, 897 a.

4.1.3. Tanrı ve Ruh

Bu çalışmanın önceki bölümlerinde belirtildiği üzere Platon öncesi Yunan dünyasında yaşanan değişimlerin önemli bir veçhesini ruh üzerinde yaşanan farklılaşma oluşturmuştur. Pythagorasçılık, Orfizm, gizem dinleri ve Empedokles gibi isimlerin etkileriyle birlikte ruh-beden ayrılığı, ruhun ölümsüzlüğü, öte dünya, ruh göçü, arınma, kefarete gibi düşünceler ruhla ilgili yaşanan değişimler bağlamında tartışılmaya ve Yunan düşüncesi içerisinde kendine yer bulmaya başlamıştır. Ruh kavramı ilgili yaşanan tüm bu değişimler, Platon diyaloglarının önemli tartışma konularından biri olmuş ve Platon düşüncesinin temellendirilmesinde de aslî bir basamak olmuştur.

Pythagorasçı öğretinin karakteristik yapısını ruh göçü doktrini²⁶¹ oluşturmaktadır. Bu doktrine göre kişinin bu hayata geliş biçimini, ruhun bir önceki hayatının niteliği belirlemektedir. Şair, hekim ve prens ulaşılabilecek en yüksek varlık biçimleri olarak tasvir edilmiştir. Böylesi bir düşünce, ruhun iyileştirilmesi ve arındırılması gibi pratikleri beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Orfik düşüncede de olduğu gibi Pythagorasçılıkta da belirli türden bir hayat tarzı salık verilmiştir. Buna göre müritler, dünyevi arzulardan arınmayı amaçlamış; dolayısıyla muayyen riyazet kaidelerini takip etmişlerdir. Bu arınma, Orfik düşüncede ritüeller üzerine yoğunlaşmışken Pythagorasçı çevrede zihni ve ahlaki bir tutum kazanmıştır.²⁶²

Platon, bedeni ihmal etmemek kaydıyla, ruhun üstünlüğü fikrini devam ettirdiğini birçok diyalogunda ortaya koymuştur. Her ne kadar Guthrie, Platon'un Pythagorasçılık ve mitik dinlerden etkileşimine şüpheyle yaklaşıp da *Phaidon* diyalogu başta olmak üzere Platon'un muhtelif eserleri üzerinden bu etkileşimin izlerini sürmek mümkündür.²⁶³ Yukarıda bahsedildiği gibi bu etki ruhun ölümsüzlüğü öğretisi üzerinden devam etmiştir. Böylece insanların eylemlerinden sorumlu olduğu fikrinin altı çizilmiştir. Bu yaklaşım, iyi ve kötü eylem arasında ortada kalmış insanı merkeze almaktadır. Nitekim Yunan dünyasında yaşanan kriz bağlamında insanlar, iyi

²⁶¹ Herodotos, ruh göçü doktrininin ilk olarak Mısırlılar tarafından geliştirildiğini; daha sonları Yunanlılar tarafından benimsendiği belirtmektedir. Bu öğretiyi benimseyen isimleri zikretmekten özellikle imtina ettiği görülmektedir. **Histories**, 85:II.123.

²⁶² Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 62.

²⁶³ W. K. C. Guthrie, **Orpheus And Greek Religion; A Study Of The Orphic Movement**, London, Methen, 1935, pp. 158-69.

ve kötü eylem arasında farkın gözetilmediği düşüncesine ikna olmaya başlamışlardır. Kötü eylemlerde bulunanlar cezalandırılmadıkları gibi birçok talihle ödüllendirilirken; iyi insanlar birçok zorlukla mücadele etmek durumunda kalmaktadırlar.

Tek tek yurttaşların yaşadığı bu ahlaki sıkıntıyla bağlantılı olarak şehir devletlerindeki sarsılmış adalet düşüncesinin de restore edilmesi gerekmektedir. Bunun için Platon, ruhu sadece ahlaki boyutuyla ele almamış; ruhu aynı zamanda politik alanın içerisine de sokmuştur. Bilindiği üzere Platon, *Politeia*'da üç parçalı ruh anlayışını geliştirmiştir. Buna göre ruh, her biri farklı organlarla eşleşmek üzere farklı işlevlere sahip olmuştur: “*Bu üç ilkedden biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye, içmeye, çifileşmeye ve buna benzer isteklere sürer.*”²⁶⁴

Yukarıdaki sınıflandırma içerisinde hiç kuşkusuz en önemli kısmı, ruhun diğer bölümlerinde söz sahibi olan aklı kısım oluşturmaktadır. Platon'un bu üçlü ruh anlayışı *Phaedrus*'ta da karşımıza çıkmaktadır. Burada Platon, bir sürücü tarafından kontrol edilen iki atlı bir arabadan söz etmektedir. Atlardan biri güzel ve asil iken diğeri çirkin ve huysuz bir attır. Bu özelliklerle paralel olarak güzel at akıl ve iradenin isteklerine yönelirken; çirkin at ise maddi hazlara doğru yönelmektedir. Arabanın kontrolündeki sürücü de elbette ki ruhun akıl kısmını karşılık gelen bölümüdür.²⁶⁵

Platon, insan ve şehir devleti arasında bir analogi kurmuştur. Buna göre ruhla ilgili bu üçlü sınıflandırma, şehir devletinde öngörülen üçlü sınıflandırmayla bağlantılı olmuştur. Ruhun akli temsil eden kısmı yöneticiler sınıfına, iradeyi temsil eden kısmı şehrin koruyucularına, istekler kısmı ise de üreticiler sınıfına karşılık gelmektedir. Bu çalışma bağlamında insan ruhuyla ilgili önem arz eden kısım tam da bu bağ olmuştur. Nitekim böyle bir ilişkiyle ruh kavramı, politik alanın içerisine sokulmuş; yurttaş, şehir devleti, tanrısallık ve kozmos arasında ayrıştırılamaz bir bağ inşa edilmiştir.²⁶⁶

Ruhun Platon felsefesindeki en önemli işlevi kuşkusuz bilme sürecinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Platon için ahlak ve politikanın imkânı yine ruh üzerinden mümkündür. Duyular dünyasının biteviye bir değişim içerisinde olması bilginin imkânı önünde bir engel olarak durmaktadır. Bu nedenledir ki Platon, değişimden münezzeh idealar dünyası fikriyle bilgiye olanak sağlamaya çalışmıştır. *Phaedrus*

²⁶⁴ **Yasalar**, 436 b.

²⁶⁵ **Phaedrus**, 247 d-e.

²⁶⁶ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 90.

diyaloguyla birlikte insan ruhunun tanrısal bir özellik sergilediği öğrenmiştik. Ebedi olan bu ruh, aynı zamanda akli bir prensip olarak bilme sürecinde aktif bir rol oynamaktadır. Bilme sürecinde özgürleşen ruh, gerçeğin ta kendisi olan formu görmeye muktedir hale gelmektedir.²⁶⁷ Bu bağlamda ruh, Platon'un Yunan düşüncesinin monist karakterine aykırı olarak geliştirdiği duyular ve idealar dünyası düalizminin arasındaki bağ ya da bu bağın vasıtası olmuştur.

Ruh, Platon felsefesinde ahlak, politika ve epistemoloji konularında olduğu gibi kozmoloji ve bununla bağlantılı olarak teoloji bağlamında da kilit bir kavram olmuştur. Aslında Platon felsefesinde, ruhun önemini vurgulamak adına, ruhun yukarıda bahsedilen işlevselliğini sağlayan bir başka kavram olmadığını söylemek mümkündür. *Theaetetus*, *Kratylos*, *Sofist*, *Politeia*, *Devlet Adamı*, *Timaous* diyaloglarında yukarıda konular bağlamında karşımıza çıkan ruh kavramı, *Yasalar*'da en ayrıntılı bir biçimde sınıflandırılmıştır. *Yasalar* onuncu kitabın önemli bir bölümü, hareket bağlamında ruha ayrılmıştır. *Timaous*'da karşımıza çıkan Kozmik Ruh, ilk ve mükemmel hareketin kaynağı olarak *Yasalar*'da önemini korumaya devam etmiştir.²⁶⁸

Tanrıların varlığını inkâr edenlere göre ateş, su, toprak, hava ve bu unsurlardan meydana gelen gökyüzü, gökcisimleri, hayvanlar, bitkiler, mevsimler vb. varlıklarını doğa ve rastlantıya borçludur. Bunların oluşumunda akıl, tanrı ya da sanat söz konusu değildir. Bu düşünceleri savunanlar, bir diğer ifadeyle ruhları dinsizliğe yönelen insanlar, Platon'a göre, ilk oluş ve sonra oluş sıralamasını karıştırmakta, ilk olanın sonra olduğunu iddia ederek tanrıların varlığı hakkında yanılgıya düşmektedirler. Aynı şekilde ruh hakkında da yanlış kanıya sahip olan bu insanlar, ruhun maddeden önce olduğunu kabul etmemektedirler. Bu durumda Platon'a göre yapılması gereken ruhun maddeye olan önceliğinin ispatlanmasıdır. Bu şekilde ruhla ilgili olan şeylerin de maddeden önce olduğu ortaya konmuş olacaktır.

Burada bahsedilen öncelik fikri, ontolojik bir önceliğe işaret etmektedir. Ontolojik öncelik birçok anlama gelmekle birlikte Platon'un tanrıları maddeye öncelemesi bağlamında iki anlamının altı çizilmelidir. Buna göre maddenin varlığı tanrıyı öncelemekle birlikte aynı durum tersi için geçerli değildir. İkinci olarak

²⁶⁷ **Phaedrus**, 245 d-e, 247 d-e.

²⁶⁸ Solmsen, **Plato's Teology**, p. 86-89.

ontolojik öncelik, varlık seviyelerine işaret etmektedir. Buna göre tanrılar, maddi olanlardan (ateş, hava, toprak, su) gerçeklik skalasında daha üstün bir yerde durmaktadır.²⁶⁹

Hatırlanacağı üzere Platon, ruhun maddeye olan önceliğini hareket konusu üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Hareketi hem kendini hem de başka nesneleri hareket ettiren ve başka bir hareket tarafından değiştirilmek suretiyle diğer nesneleri hareket ettiren olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu iki hareket çeşidi arasında kendiliğinden hareket edenin oluşum bakımından ilk sırada olması gerektiğini belirmiştir. Bu hareket türünün aynı zamanda ruhun tanımı olduğunu belirterek ruhun, başka bir hareket tarafından hareket ettirilen maddeye önceliğini ortaya koymuştur. Platon, ruhun aynı zamanda tanrı olduğunu iddia ettiğinden tanrısallığın da maddeye olan önceliği söz konusudur. Aynı şekilde tanrısallığın doğası gereği kendiliğinden hareket etmesi gerekmektedir. Tüm bu açıklamalarla Platon, tanrılarının varlığı ve dört elemente olan önceliği konusunda kozmolojik bir kanıt ortaya koymuştur. Tam da bu nokta, Platon'un tanrılarının varlığının hareket üzerinden ampirik olgularla kanıtlamaya çalışmaya nedeniyle onu; doğal teolojinin (*theologia naturalis*) kurucusu haline getirmektedir.²⁷⁰

Platon, kendiliğinden hareketin nihai sebep olarak önceliğinin belirlenmesinden sonra aklın katılımı ile hareket eden, bir diğer ifadeyle iyiyle yönetilen ruhun tanrı olarak adlandırılmıştır.²⁷¹ Bu bağlamda Platon için *Yasalar* onuncu kitaba göre tanrı ya da tanrısallık kendiliğinden hareket eden akıldır. Bu tanrı tanımı ilk çağ Yunan filozoflarının doğa incelemelerini anımsatmaktadır. Miletoslu düşünürler de yeni bir doğa araştırma biçimi geliştirirken her şeyin başlangıcı olarak kabul ettikleri ilkeyi “tanrısallık” olarak nitelendirmişlerdir.

²⁶⁹ Jakup Jirsa, “Plato on characteristics of god: Laws X. 887c5-899d3”, **Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science**, V2, 2008, p. 243.

²⁷⁰ Naddaf, Plato's “Theologia” Revisited, pp. 17-18

²⁷¹ **Politeia**, 899 a.

4.1.4. Düzenleyici Bir Tanrı: Demiurgos

Platon'un tanrı düşüncesi söz konusu olduğu zaman başvurmamız gereken diyaloglarından bir diğeri hiç kuşkusuz *Timaios*'tur. Orta ya da geç dönem ürünü olduğu iddia edilen *Timaios*, hem konularının yoğunluğu hem de dilsel zorluklardan dolayı Platon'un anlaşılması en zor diyaloglarından biri olmuştur. Platonculuğun temel metni olması sebebiyle eser, bilhassa geç dönem Antik Çağ ve Orta Çağ'da en çok ilgi gören Platon diyaloglarından birisi olarak karşımıza çıkmıştır. Modern dönemde Platon külliyyatının ağırlık merkezini oluşturan *Politeia*'nın rolünü Rönesans'a kadar *Timaios* üstlenmiştir. Nitekim Raffaello'nun pek ünlü freski *Atina Okulu*'nda resmedilen Platon'un elinde tuttuğu kitap *Timaios*'tur. Platonculuk vasıtasıyla Hristiyan ve İslam düşünce geleneğini de etkileyen *Timaios*, teolojinin ehemmiyetli sorularının düşünce tarihindeki yerini almasını sağlamıştır.²⁷²

Platon diyaloglarının genelinde hâkim konuşmacı olarak karşımıza çıkan Sokrates, *Timaios* diyalogunun başlarında -kuvvetle muhtemel- *Politeia*'da geçen tartışmalara atıfta bulunduktan sonra konuşmayı eserin sonuna kadar devam ettirecek olan *Timaios*'a bırakmaktadır. *Timaios* böylelikle fasılasız bir şekilde matematik, astronomi, fizik, kimya, fizyoloji konularını içine alacak şekilde kozmoloji üzerine konuşmaktadır. Bahsedilen tüm konular boyunca *Timaios*'un Platonik düalizmi takip ettiği görülmektedir. Bu çalışma bağlamında, diyalogun ehemmiyetini de bu düalizm ilişkisinin tesisi oluşturmaktadır.

Bilindiği üzere Platonik düalizm, varoluşun değişken görüntüleri ile değişmez ebedi idealar öncüllerini varsaymaktadır. Bu noktada *Timaios*'ta bu dualizim arasındaki ilişkiyi inşa etmek üzere; sözcük anlamı “zanaatkâr” olan Demiurgos adında “yaratıcı” bir tanrıdan bahsedilmektedir. Mitolojik öğeleri hala içerisinde barındıran fakat yaratıcılık vasfıyla yeni tür bir tanrı anlayışı sunan bu tanrı, idealara nazar ederek şeyleri işlemiş ve meydana getirmiştir.²⁷³ Şeyleri oluşturan Demiurgos, aynı zamanada hem *technê*yi hem de kendisini yaratmıştır.²⁷⁴ Bu tanrı, her ne kadar Yunan dünyası bağlamında yeni bir özellik taşısa da Hristiyan teolojisi bağlamında

²⁷² Plato, **Complete Works**, p. 1224.

²⁷³ **Timaios**, 30 a.

²⁷⁴ **Yasalar**, 597 b-d, 596 c.

kadir-i mutlak, yoktan var eden bir tanrı tasavvuru da ortaya koymadığı gözden kaçmamalıdır.²⁷⁵

Demiurgos gibi yeni bir tür tanrının beraberinde getirdiği sorular, *Timaios*'u bilhassa geç Antik dönem ve Orta Çağ boyunca Platon'un en ehemmiyetli eseri yapmıştır. Demiurgos'un yaratım sürecinde kozmos zaman içerisinde mi yaratılmıştır yoksa Demiurgos ve kozmos ilişkisi ezeli ve ebedi midir? Yaratım sürecinde Demiurgos bu iki gerçeklikten ayrı bir yerde mi durmuştur yoksa bunlar tamamıyla Demiurgos'un zihninin içerikleri midir? Bu sorular Platonculuğun temel soruları olmuş; Platonculuk üzerinden de Hristiyan ve İslam teolojisini şekillendirmiştir.²⁷⁶

Demiurgos diyalogunun yukarıda bahsedilen konuları kadar mitsel özellikler taşıyan Demiurgos'un bizzatı kendisi de tartışmaların odağında olmuştur. Platon'un başka eserlerinde de mitsel anlatının araçsal kullanımına sıkça rastlamaktayız. Cornford gibi birçok isim Demiurgos'un mitsel bir karakter olarak okunması gerektiği; bir dogma olarak ele alınmaması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁷⁷ Bu ne anlama gelmektedir? Bu soruyu verilen ilk cevaplardan biri Platon'un düşüncelerinin çoğunluk tarafından daha kolay anlaşılacağını düşünerek mitsel anlatıyı tercih ettiğidir.²⁷⁸ İnsanlar arasında yaptığı entelektüel sınıflandırmalar göz önünde bulundurulduğunda Platon'un anlatıları için farklı araçlara başvurması olağan görünmektedir.

Mitsel anlatının karakteristik özellikleri, mitlerin Platon felsefesinde neden kendine yer bulabildiğini anlayabilmemize yardımcı olmaktadır. Çalışmamızın ilk bölümlerinde vurguladığımız üzere mitler; etkileşime, değişime ve yeniden yorumlamaya doğrudan açık bir konumda olmuşlardır.²⁷⁹ Platon'un yaratıcı bir tanrı tasavvuru için mitolojik öğeler taşıyan bir unsur kullanması, bahse konu olan tanrının tamamlanmış bir tanrı tasarımı sunmadığını göstermektedir. Solmsen'a göre bu durum sadece Demiurgos için değil; Platon'un ruh gibi diğer tanrısal tasavvurları için de

²⁷⁵ Ward, **Reflections on Plato's Theology**, p. 158.

²⁷⁶ Plato, **Complete Works**, p. 1224.

²⁷⁷ F. M. Cornford, **Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato Cosmology**, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1937, pp. 34-39.

²⁷⁸ Ernst Cassirer, **The Myth of The State**, New Haven, Yale University Press, 1946, s. 72.

²⁷⁹ Bremmer, "What is a Greek Myth?", pp. 3-4.

geçerlidir. Buna göre Platon'un tanrı tasavvurları nihai ve dogmatik bir özellik değil; gerçeğe en yakın bir hal sunmaktadır.²⁸⁰

Platon, ilk defa *Timaios*'ta söz ettiği zanaatkâr tanrı Demiurgos'tan *Yasalar*'da doğrudan bahsetmemektedir. Onuncu kitabın dinsizlik eleştirilerinin ikinci bölümünü oluşturan deizm eleştirisinde, zanaatkâr bir tanrıya atıfta bulunduğu göze çarpmaktadır. İkinci tür dinsizlik anlayışı, tanrıların varlığını kabul etmekle birlikte tanrıların insanlara daha genel bir ifadeyle yeryüzünde olup bitenlere karşı kayıtsız olduğunu varsaymıştır. Bu düşünceye karşı çıkan Atinalı konuşmacı hekim, komutan, dümenci gibi insan zanaatkârların yaptıkları işlerde başarılı olabilmeleri için büyük işlerde olduğu kadar küçük işlerde de dikkatli olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Buradan hareketle Atinalı konuşmacı, insan zanaatkârların başarılı olması için gerekli olan küçük ayrıntıların gözden kaçırılmaması kriterinin tanrılar için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Bu noktada Platon'un tanrılar için ölümsüz zanaatkâr (*thnêtôn dêmiourgôn*) ifadesini kullandığı görülmektedir.²⁸¹

Platon'un idealar dünyası ve duyular dünyası arasındaki temasın kurulması için tanıttığı bu tanrı, elbette birçok soruyu beraberinde getirmiştir. Fakat Platon sadece *Timaous*'da bahsettiği Demiurgos'u başka bir eserinde konu edinmemiş ve yaratıcı özelliği haricinde başka bir özelliğine değinmemiştir. Demiurgos ile ilgili bildiğimiz bir diğer özellik, tahmin edilebileceği üzere, iyi olmasıdır.²⁸² Platon'un farklı tanrı ve tanrısallık tanımlarında her zaman karşımıza çıkan özellik tanrıların iyi olması olmuştur. Bir önceki bölümde aktarıldığı üzere *Politeia*'da tanrıların ve kahramanların iyi olması kaçınılmaz bir öncüldü. *Timaos* ve *Yasalar*'da karşımıza çıkan kozmik ruhun da yönetimi iyi üzerine kuruludur. Demiurgos'un işleyişi de elbette "iyi"yi temel alan bir yaratımdır.²⁸³

²⁸⁰ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 146.

²⁸¹ **Yasalar**, 902 e.

²⁸² **Timaous**, 29 e.

²⁸³ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 111.

4.1.5. Yeni Bir Tanrı Fikrinin Beraberinde Getirdiği Soru(n)lar

Platon'un kimi zaman geleneksel tanrı tasavvurunu devam ettirerek kimi zaman da yeni tanrı tasavvurları sunarak ortaya koyduğu teoloji, elbette birtakım soruları beraberinde getirmiştir. Bilhassa *Yasalar* onuncu kitabın muğlak ifadeleri, tanrıların doğası ve sayısı konusunda resmin netleşmesini engellemiştir. Bununla birlikte ruhun evreni nasıl yönettiği/hareket ettirdiği ve kötülüğün nihai kaynağı gibi teoloji tarihinin temel konuları şekillenmeye başlamış ve dolayısıyla yeni soruların ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁸⁴

Platon teolojisiyle ilgili en önemli hususlardan bir hiç kuşkusuz hareket konusu olmuştur. Platon, ruhun kozmosu hareket ettirmesini üç ihtimal üzerinden açıklamaktadır. Bu üç açıklamanın da merkezinde güneş bulunmaktadır:

1. Ruh, güneşin içinde ikamet etmektedir. Dolayısıyla güneş canlıdır.
2. Ruh, güneşin dışındadır ve ateş ya da hava gibi bir madde aracılığıyla cebren güneşi hareket ettirir.
3. Maddi bir bağlamdan tamamıyla bağımsız olan ruh, birtakım hayret verici güçlerle güneşi yönetmektedir.

Ruhla ilgili sıralanan bu görüşlerden hangisinin Platon'un kendi düşüncesini yansıttığı konusunda bir mutabakata ulaşılması oldukça zor görünmektedir. Platon için bu görüşlerin herhangi birinin öne çıkmasının hayati bir önemi olmadığı anlaşılmaktadır. Onun için asli öneme haiz olan şey güneş ve diğer gök cisimlerini hareket ettiren ruhun iyi olduğu öncülünün kabulüdür. Bununla birlikte bu ruh herkes tarafından tanrı olarak kabul görmelidir.²⁸⁵

Platon teolojisi söz konusu olduğunda literatürde karşımıza çıkan problemlerden bir diğeri tanrıların niceliğidir. *Yasalar* boyunca Platon'un tıpkı Ksenophanes'te olduğu gibi kimi zaman “tanrı” ifadesini kimi zaman da “tanrılar” ifadesi kullandığı görülmektedir. Aynı şekilde ruhun maddeye önceliğini kanıtlamaya

²⁸⁴ Mayhew, *The Theology of the Laws*, pp. 208-215.

²⁸⁵ *Yasalar*, 899 a; Mayhew, *The Theology of the Laws*, p. 209.

çalıştığı bölümlerde de “ruh” ve “ruhlar” sözcüklerini dönüşümlü olarak kullanmıştır. Bu noktada Atinalı konuşmacı kötülüğün kaynağı bağlamında şu soruyu sormaktadır:

Bir tek ruh mu, birden fazla ruh mu? Ben ikinizin yerine cevap vereyim: birden fazla. İkidenden az olduğu düşünmeyelim: biri iyilik yapan, öteki de bunun tersini yapacak güçle olan.²⁸⁶

Yasalar onuncu kitapta Plato; çoğul “tanrılar” ifadesini doksan defa, tekil “tanrı” ifadesini ise on bir kere kullanmıştır. Bu on bir tekil “tanrı” ifadesinin yedisi (889c, 893b, 897b, 899a, 901b, 901c) birçok tanrı içerisinde belirli bir tanrıyı referans olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla buradaki ifadeler, Platon’un tanrı tasavvurunun çoktanrılı ya da tektanrılı yorumlanabilmesi için bir dayanak noktası oluşturmamaktadır.²⁸⁷

Zeus, Athena gibi belirli bir tanrı için kullanılan tekil “tanrı” ifadelerinin yanında; onuncu kitapta, doğrudan tanrı tek bir tanrı için dört kullanım karşımıza çıkmaktadır:

1. O halde tanrının, kendisinin de nefret ettiği böyle bir karakterde olduğunu söylememeli, kimsenin de böyle konuşmasına izin vermemeliyiz. (901a)
2. O halde, tanrıya ölümlü sanatçılardan daha az değer biçmeyelim: sanatçılar kendi aralarında ne kadar usta iseler, bir tek sanatla büyük ve küçük işleri o kadar dikkatli ve mükemmel yaparlar. Olaylarla ilgilenmek isteyen ve buna gücü yeten, en bilge tanrının da küçük oldukları için ilgilenmesi daha kolay olan ayrıntılarla hiçbir şekilde ilgilenmediğini, tersine tıpkı yorulmamak için gevşek davranan tembel ya da korkak biri gibi, yalnızca büyük işlerle ilgilenmediğini düşünmemeliyiz. (902e-903a)
3. [...] Eğer Kleinias ve biz bütün yaşlı insanlar seni tanrılar hakkında söylediğin şeyi bilmediğine ikna edersek tanrı da sana güzelce yardım edecek [...] (905c)
4. [...] Ama tanrı yasa koyucuyu kınamayacak [...] (910b)

²⁸⁶ *Yasalar*, 896 e.

²⁸⁷ Mayhew, *The Theology of the Laws*, p. 209.

Atinalı konuşmacı -diğer konuşmacılarla birlikte- yukarıda aktarılan bu tekil “tanrı” kullanımlarının öncesinde ve sonrasında çoğul “tanrılar” ifadelerini kullanmaya devam etmişlerdir. Aynı şekilde “ruh” ve “ruhlar” sözcükleri de dönüşümlü kullanılmıştır. Tıpkı Ksenophanes’te olduğu gibi Platon için yeni bir tanrı tasavvuru oluştururken tanrıların niteliksel özellikleri ön planda olmuş; sayısal durumları ise çok ehemmiyet arz etmemiştir. Böylesi belirsiz bir tabloda Platon için çok tanrılı bir sistem ve bu sistem içerisinde bir tanrının diğerlerine nazaran daha güçlü olduğu sonucuna varmak mümkündür.²⁸⁸ Bu noktada yine Kenophanes’in meşhur fragmanı akıllara gelmektedir: “*Tek bir tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en yücedir; ne biçim ne de düşünce olarak ölümlülere benzer.*” (B23)

Solmsen’a göre Platon’un teolojisi gelişime açık bir yapı sergilemektedir. Hatırlanacağı üzere benzer bir tablo Ksenophanes’te de karşımıza çıkmıştır. Ksenophanes, Hesiodos ya da Parmenides gibi “hakikat”ın kendisine bildirildiğini iddia etmemiş ve şiirlerinde ilahi bir görevin taşıyıcılığını üstlenmemiştir.²⁸⁹ Hakikate ulaşmada kendisini diğer insanlarla eşit bir mesafede konumlandıran Ksenophanes, tanrısal esinden bağımsız, araştırma ve gözleme dayanan ve bu şekilde gelişen epistemolojik bir sürece işaret etmiştir. Öyle görünmektedir ki tıpkı Ksenophanes’te olduğu gibi Platon için de tanrıların hakikatine ulaşmada tanrıların tekliği/çokluğu asli bir önem sahip değildir. Fakat Ksenophanes’ten farklı olarak Platon, tanrının bilgisine ulaşmada kendisini diğer insanlarla eşit bir mesafede görmemektedir.

Yasalar, her ne kadar bir politika-teoloji kitabı olarak karşımıza çıksa da bazı teoloji konuların konuşulmasının dine uygun görülmediği göze çarpmaktadır:

1. En yüce tanrının mutlak doğası ve şayet varsa meydana gelişi
2. En yüce tanrının ve diğer tanrıların birbirleriyle olan ilişkisi
3. Ruhla birlikte varlığa gelen ilk şeyler

²⁸⁸ Mayhew, **The Theology of the Laws**, p. 210.

²⁸⁹ Ayrıca Bknz. B34: Tanrılar ve konuştuğum şeyler hakkında kesin bilgiye sahip kimse olmamıştır ya da olmayacaktır [...]

Platon'un insanlar arasında öngördüğü sınıflandırma, teolojinin yukarıda bahsedilen konuları hakkında düşünülmesinin dinen uygun görülmemesinin en önemli nedenlerinden biri olmuştur. Bilindiği üzere *Politeia*'da Platon, ruhun üç parçasıyla paralel olarak şehir devletinde üç sınıf öngörmüştü. Bu sınıflandırma insanların entelektüel kapasitelerini temele almıştır. *Politeia*'da karşımıza çıkan bu sınıflandırma doğrudan bu haliyle olmasa da *Yasalar*'da devam ettirilmiştir. Buna göre bazı insanların tanrıyla ilgili araştırmalardan uzak durması gerekmektedir.²⁹⁰ Nitekim Platon için bu durumun getirdiği şüphelerin şehir devlet dini açısından bir tehdit oluşturması muhtemeldir.²⁹¹ Bir diğer nedeni için *Timaos*'ta karşımıza çıkan şu sözlerle kulak kabartmamız gerekmektedir: “*Bu evreni yaratana babasına gelince, onu bilmek zordur. Bildikten sonra herkese tanıtmaksa zordur.*”²⁹²

En genel haliyle Platon'un teolojisini görüşler dünyasının bilinen olgularından hareketle tanrının varlığı ispatlamak ve bu tanrının iyi olduğu dolayısıyla adaletli yönetimini ispat etmeye çalışmıştır. Bu ispat sadece nazari bir boyutta değil; sansür ve ceza fikirleriyle desteklenmeye çalışılmıştır. Buna göre tanrı hakkında yanlış düşüncelere ve sapkın kültlere karşı sansür fikri ve dolayısıyla bu tür dinsizliklere ve ahlaki çürümelere sorgulama ve nihayetinde ceza öngörülmektedir. Yunan dünyasında tanrılara, daha genel bir ifadeyle şehir devlet dinine karşı yapılan saygısızlıklar ciddi bir kabahat olarak görülmüştür. Fakat Platon ile birlikte bu saygısızlıklar kabahat durumunda ceza yaptırımı gerektiren bir duruma dönüşmüştür.²⁹³

4.2. Platon ve Din

4.2.1. Platon ve Orfizm

Antik Yunan dini denildiğinde hiç kuşkusuz ilk akla gelen Olimposlu tanrıların başrolde olduğu Yunan mitolojisi ve bu mitolojiden hareketle Yunan şehir devlet dini olmuştur. Fakat bilindiği üzere Yunan din anlayışı içerisinde zamanla Orfik ve Dionysosçu kültürler gibi dinsellikler de gelişim göstermiştir. Bu kültürlerin başlangıç tarihi ve yeri tartışmalı olsa da bu yapılar, Yunan dünyası içerisinde gelişim göstermiş;

²⁹⁰ *Yasalar*, 821 a.

²⁹¹ Mayhew, *The Theology of the Laws*, p. 215.

²⁹² *Timaos*, 28 c.

²⁹³ Taylor, *The Laws of Plato* p. Li.

hem Yunanlıların sosyal ve politik yaşantısını hem de filozofların düşünce dünyasını derinden etkilemiştir.

Orpheus adında birsinin var olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Fakat mitler söz konusu olduğunda bu durum çok da önem arz etmemektedir. Apollo ile ilişkilendirilen Orpheus, büyülü müziğiyle tüm doğayı etkileyen bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Müzik dolayısıyla matematik üzerinden Pythagoras ve Platon'u etkilediği rivayet edilmektedir. Fakat Orpheusçuluğun Yunan dünyasındaki asıl etkisi ruh üzerinden "arınma" düşüncesiyle birlikte olmuştur.²⁹⁴ Arınma fikri, ruh-beden ayrımının doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere Orfik düşünce ile karşımıza çıkan ruh-beden düalizmi, Yunan dünyasının monist karakterine aykırı bir düşünce olmuştur. Orfik öğreti, bedeni ve bu dünyayı değersizleştirirken ruhun üstünlüğü/ölümsüzlüğü ve öte dünyanın önemine vurgu yapmıştır.

Rivayet edildiği üzere titanlar, Dionysos'u parçalara ayırarak etlerini yemişlerdir. Bu sırada tanrıça Athena, Dionysos'un kalbini kurtarıp Zeus'a götürmeyi başarmıştır. Kalbi yutan Zeus, daha sonra Dionysos'u tekrar hayata getirmiştir. Dionysos'u parçalayan titanlar da Zeus'un yıldırımlarının gazabından kurtulamamıştır. Bu mit, Dionysos'un ölümü ve tekrar dirilişi üzerinden Dionysos'u ölümsüzlükle özdeşleştirmektedir. Zeus tarafından yutulup tekrar doğması nedeniyle Dionysos tanrısal bir cevher taşımaktadır. Bununla birlikte Zeus'un titanları yakmasıyla oluşan küllerden insanoğlu meydana gelmiştir. Orfik öğretiye göre bu durum ruh-beden ayrılığını simgelemektedir. Buna göre insanoğlu hem tanrısal bir varlık hem de düşkün, günahkâr bir canlıdır. Bu ikilik aynı zamanda kötülüğün kaynağı problemine de bir çözüm sunmaya çalışmaktadır.²⁹⁵ Hatırlanacağı üzere Platon da kötülüğün kaynağı olarak iyiliğin kaynağı olan ruhtan başka bir ruha - tanrıya- işaret etmiştir.

Mevzubahis ikilikten kurtulması gereken insanoğlunun dünyevilikten uzaklaşarak, belirli bir hayat ve beslenme tarzını takip ederek tanrılara yaklaşmaya çalışması gerekmektedir. Aynı tanrıya öykünmeleri ve ölümsüzlüğü hedeflerini

²⁹⁴ Liz Locke, "Orpheus and Orphism: Cosmology and Sacrifice at the Boundary", **Folklore Forum**, 28: 2, 1997, p. 17.

²⁹⁵ Clifford Herschel Moore, **The Religious Thought of the Greeks, From Homer to the Triumph of Christianity**, Cambridge, Harvard University Press, 1916, pp. 51,55.

nedeniyle Orfik öğreti, çoğu zaman Dionysosçu düşünceyle birlikte anılmıştır. Fakat barışçıl, vejetaryen özellikler sergileyen Orfik öğreti tek tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncelerine odaklanırken; Dionysosçu gelenek ise sefahat ayinleri, çiğ et yeme gibi tensel hazların ön planda olduğu ve bu hazların coşturulduğu bir yol takip etmiştir. Dionysosçuluk zaman içerisinde Atina'nın kırsal bölgelerinden geçerek tiyatronun yükselişine öncülük etmiştir. Orfik düşünce ise daha sonraları Neoplatonculuk olarak adlandırılan akıma yön verecek şekilde Platon teolojisinde etkili olmuştur.²⁹⁶

Orfik düşünce; ruh-beden ayrılığı, ruhun ölümsüzlüğü, ruhun üstünlüğü gibi konularda Platon teolojisi üzerinde etkili olmuştur. Ruhun Platon teolojisindeki önemi ve önceliği daha net bir ifadeyle tüm teolojisinin kilit kavramı olduğu önceki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Fakat orfik öğreti, Platon felsefesini sadece teoloji nazarı itibarıyla etkilememiştir. Ruhun ölümsüzlüğü, öte dünya, ceza ve ödül gibi konular Platon'un yaşam felsefesi üzerinde de etkili olmuştur.

Orfik öğretinin en temel inanışlarından birini ilahi adalet düşüncesi oluşturmaktadır. Ölüm sonrası insanların bir değerlendirilmeye tabi tutulması, yaşamlarının daha spesifik bir ifadeyle eylemlerinin iyi ya da kötü olarak anlam kazanmasını gerektirmektedir. Bu nokta Platon'un Yunan dünyasında gördüğü yanlış tanrı inançlarından ikincisi olan kayıtsız tanrı anlayışına getirdiği eleştirilerin temeli için destek oluşturmaktadır. Platon, insan ile tanrı arasındaki bu uçurumu insan ruhunun bir parçasını tanrısal ilan ederek aşmaya çalışmıştır. Bu ilişki, *Phaidon*'da biraz farklı bir boyutta olsa da yine karşımıza çıkmıştır. Buna göre insanlar tanrıların birer malı olarak görülmüş ve tanrılara karşı sorumlulukları olduğu ifade edilmiştir.²⁹⁷ Söz konusu ilişki, Platon'un son eseri *Yasalar*'da da devam ettirilmiştir.²⁹⁸

Yukarıda bahsedilen ilahi adalet inanışı bununla bağlantılı olarak iyi ve kötü eylem bilinci, arınma fikrini Orfik düşüncenin temel düsturlarından biri haline getirmiştir. Bu düşüncenin Platon'daki izdüşümü başta tanrılar olmak üzere insanların iyi olması gerektiği şeklinde olmuştur. Platon için tanrıların iyi olduğu düşüncesi ispata ihtiyaç duymayan bir kabuldür. Fakat insanlar için aynı durum söz konusu

²⁹⁶ Feibleman, **Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion**, pp. 17-18.

²⁹⁷ *Phaidon* 62 b-c.

²⁹⁸ *Yasalar*, 902 b, 904 c-905 d, 906 a.

değildir. *Phaidon*'dan bildiğimiz üzere insan, iyi ve kötü atların gerilimdedir. İyi atın kontrolde olabilmesi için Orfik düşüncedeki arınma düşüncesi, Platon'da sistemli bir eğitim yaşantısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

James K. Feibleman *Religious Platonism* adlı kitabında Platon felsefesinin idealizm ve realizm olmak üzere iki temel ayrım üzerinde incelemiştir. Bu ayrıma paralel olarak da Platon'da iki din anlayışı olduğunu iddia etmiştir. İlk Platonik idealizmle bağlantılı olan Orfik din, diğeri de realizmle ilişkili olarak Yunan şehir devlet din anlayışıdır.²⁹⁹ Başta *Politeia* olmak üzere birçok diyalogunda karşımıza çıktığı üzere Platon; doğru dans, müzik ve gıda üzerinden bedenin eğitilebilirliği üzerine yoğunlaşmıştır. Platon'un bu bağlamda Orfik düşünceden etkilendiği yukarıda aktarılmıştır. Fakat Yunan şehir devlet dini ritüellerinde de dans, müzik ve doğru beslenme konuları oyunlar, ilahiler ve mitler üzerinden karşımıza çıkagelmıştır. Bu bağlamda Orfik düşünce büsbütün yeni bir pratik sunmamıştır. Platon'un Orfik gelenekten etkilendiği en önemli konu teolojisinin kilit kavramı olan ruh üzerinden olmuştur. Platon, ruh bağlamında Orfik ve diğer mistik dinlerden etkilense de bu kültürlerin sapkın ritüellerini eleştirmiştir.³⁰⁰ Platon'un daha sonra Hristiyan ve İslam geleneğini etkileyecek yeni teoloji tasavvuruna rağmen şehir devlet diniyle bağlarını koparmamıştır. Bir sonraki bölümde Platon'un şehir devlet diniyle olan ilişkisi incelenecektir.

4.2.2. Platon ve Şehir Devlet Dini

Platon'un teolojik düşünceleri her daim ilgi çeken bir konu olmuştur. Neoplatonizm üzerinden Hristiyan ve İslam düşüncesi üzerinde uzun süre etkisini sürdürmüş; bugün de Platon teolojisiyle ilgili çalışmalar hem kendinden menkul öneminden ötürü hem de felsefe tarihindeki etkisi nedeniyle halen ilgi görmeye devam etmektedir. Fakat Platon'un din anlayışı, teolojisi kadar ilgi görmemiştir.³⁰¹ Platon ve din anlayışı söz konusu olduğunda ilk olarak vurgulanması gereken konu, Platon felsefesi aynı zamanda bir teoloji olarak karşımıza çıksa da bir din felsefesi sunmamaktadır. Tıpkı Yunan dünyasında olduğu gibi Platon da doğrudan “din” olarak çevirebileceğimiz bir kavrama sahip olmamış; o da dindarlık (*eusebes*) ve kutsal

²⁹⁹ Feibleman, *Religious Platonism*, pp. 67-78.

³⁰⁰ Solmsen, *Plato's Theology*, pp. 125-126.

³⁰¹ Feibleman, *Religious Platonism*, p. 15.

(*hosion*) anlamlarındaki sözcükleri kullanmaya devam etmiştir.³⁰² Bu nedenle Platon için dinin karşılığını anlamak için *Yasalar* başta olmak üzere belli başlı diyaloglarının sayfalarını çevirmeye başlamamız gerekmektedir.

Platon külliyatının hacmi göz önünde bulundurulduğunda; Platon'un belirli bir konu hakkındaki düşüncelerini anlayabilmek için farklı diyalogları arasında çoklu bir okuma yapılması gerektiği aşikardır. Platon'un tanrısının ya da tanrıların doğası hakkında yapılacak bir incelemede; *Kratylos* diyalogunda Sokrates aracılığıyla karşımıza çıkan şu fikirler önem arz etmektedir. Sokrates, bu diyalogda tanrıları, daha spesifik olarak onların gerçek adlarını bil(e)mediğimizin altını çizmektedir. Bununla birlikte tanrılar hakkında herhangi bir araştırmanın mümkün olmadığını; böylesi bir incelemenin aslında insanlara dair bir araştırmadan öteye gitmeyeceğini belirtmiştir.³⁰³

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere *Kratylos* diyalogunda tanrıların insan zihninin bir ürünü olduğu; böylelikle tanrılar hakkındaki incelemelerin antropolojik özellik taşıdığı iddia edilmiştir. Bu düşünce, Platon'un *Euthyphron* ve *Politeia* diyaloglarından hareketle mitolojik tanrı tasavvurlarına getirilen eleştirileri göz önüne alındığında oldukça makul bir açıklama olarak görülmektedir. Fakat *Kratylos* diyalogunda yukarıdaki ifadelerden hemen sonra, Platon'un mitolojik tanrıları "öteki tanrılar" başlığı altında değerlendirirken bu tanrıların varlığını kabul ettiği görülmektedir:

Öteki tanrılara gelince, onların yaratılışını bilmek, anlatmak bizim gücümüzü aşan bir iştir. Bu meselede bizden önce söz etmiş olanlara inanalım. Onlar bu tanrıların soyundan geldiklerini ileri sürdüklerine göre, herhalde ataları tanrılardı. Her ne kadar sözleri inanılacak, kesin delillere dayanmıyorsa da tanrı çocuklarından şüphe etmek mümkün değildir. Ama anlatmak istedikleri şey kendi soylarının tarihi olduğu için örneğe uymak, onlara inanmak gerek.³⁰⁴

Platon'un *Politeia*'daki mitolojik tanrılara karşı getirdiği eleştiriler ve sansür fikri göz önüne alındığında yukarıdaki paragraf çelişkili bir tablo çizmektedir. Buna göre Platon, *Politeia*'da tanrıların özellikleri ve yaşantılarıyla ilgili mitlerinin

³⁰² Jane Ellen Harrison, **Prolegomena to the Study of Greek Religion**, New York, Meridian Books, 1955, p. 2.

³⁰³ **Kratylus**, 400 d-401 a.

³⁰⁴ **Timaios**, 40 d-e.

anlatılmasını şehir hayatındaki en temel problem olarak sunarken; *Politeia*'dan bir gün sonra gerçekleştiğini bildiğimiz *Timaos*'ta “tanrıların çocukları”ndan şüphe etmemeyi salık verdiğini görmekteyiz. Bu durumu, Platon’un üslubunun önemli bir parçası olan ironi ya da sarkazm ile açıklamak akla gelen ilk yorumlardan biri olmaktadır. Buna göre Platon, hocası Sokrates’in yeni tanrılar hakkında konuşurken şehrin eski tanrılarını inkâr etmesi üzerine yargılanıp idam edilmesine bir gönderme yapmaktadır. Bir diğer muhtemel yoruma göre de Platon, Sokrates’in başına gelenlerden sakınmak için şehir devleti tanrıları konusunda temkinli davranmaktadır.³⁰⁵

Her ne kadar Platon söz konusu olduğunda ironi ve sarkazmı göz ardı edemesek de yukarıdaki paragrafın içeriğini anlamak için Platon diyaloglarının sayfalarını çevirmeye devam etmemiz gerekmektedir. İlk olarak yukarıda çelişkili duran tabloyu netleştirebilmek için şu sözleri incelememiz gerekmektedir:

Bazı tanrıları³⁰⁶ açık seçik gördüğümüz için onurlandırırız, bazılarının da³⁰⁷ heykellerini dikerek imgelerini onurlandırırız ve cansız oldukları halde bunları onurlandırmadığımız için, canlı tanrıların iyi niyetini ve lütfunu kazandığımızı düşünürüz.³⁰⁸

Bu paragrafta açıkça görüldüğü gibi Platon, yeni bir teoloji geliştirirken şehir devletinin var olan tanrılarını yok saymamıştır. Bilindiği üzere şehir devlet dinine göre yurttaşların tanrılara karşı birtakım sorumlulukları olmuştur. Bu sorumluluklar, bir diğer ifadeyle, ritüeller tanrılara dolayısıyla şehir devlet dinine gösterilen saygının simgesi olarak ifa edilmiştir. Böylesi bir din anlayışı, mitolojik tanrı tasavvurunun temelleri üzerine şekillenmişti. Platon’un mitolojik tanrı anlayışına karşı çıktığı dolayısıyla yeni bir tanrı tasavvuru sunduğu ortaya konduktan sonra sorulması gereken soru; yeni bir teolojiyle şehrin eski tanrıları arasında nasıl bir ilişki kurulacağı sorusudur. Platon, Yunan şehir devlet dinini bir zorunluluk olarak mı devam ettirmiştir? Ritüellere eleştiriler getirmiş midir? Şayet eleştirmişse şehir devlet dininin bizatihi kendisine/işleyişine yönelik mi yoksa sadece bir bölümüne mi yönelik

³⁰⁵ Ward, **Reflections on Plato's Theology**, p. 133.

³⁰⁶ Gök cisimleri

³⁰⁷ Geleneksel tanrılar

³⁰⁸ **Yasalar**, 930 e-931 a.

olmuştur? Bununla birlikte Platon'a göre insanlar tanrılarla nasıl bir iletişim halinde olmalıdırlar?

Din olgusunun en belirgin özelliklerinden birisi insan yaşantısını tanzim etmesidir. Bu nedenle din, “nasıl yaşamalı?” sorusunun cevabına ilişkin ipuçlarını sunmaktadır. Bu sorunun Yunan dini bağlamında anlamı şudur: tanrılar bizim hangi eylemlerimizden hoşlanır? Bu soruya verilen cevap en gelen itibarıyla yurttaşlar arasında politik birlikteliğin sağlandığı, kozmosla kurulan ilişkide bir düzenin kurulduğu ritüeller toplamı olmuştur. Platon'a sorulacak muhtemel bir “ritüeller neden gereklidir?” sorusu da benzer kaygılara işaret edecektir. Platon için ritüeller bilhassa eğitim bağlamında önem arz etmektedir:

[...] Bu, doğru biçimlendirilmiş haz ve acılar eğitime ilişkin olduğuna göre, insanlarda zamanla azalır ve yaşamları boyunca birçok bakımdan bozulur, ama tanrılar yapıları gereği çalışmak zorunda olan insan soyuna acıyıp, bu çalışmaları arasında soluk alsınlar diye birbiri ardından tanrısal şenlikler koymuşlar, düzelmeleri için Musaları, onların önderi Apollon'u ve şenlik arkadaşı Dionysos'u, bir de tanrılarla birlikte kutlanan bu şenliklerde kazanılan eğitimi vermişlerdir.³⁰⁹

Peki Platon, ritüelleri nasıl öngörmüştür? Yunan ritüelleri ile benzerlikleri ve ayrıldıkları noktalar nelerdir? Platon'un tanrıyı her şeyin ölçüsü olarak kabul ettiği bir tasavvurda bu sorunun cevabı elbette yine tanrılar üzerinden verilecektir. İnsanlar, tanrıları taklit etmelidir. Buna göre ritüellere katılanların tanrılar gibi iyi olması önkoşulu bulunmaktadır:

[...] iyi insan için kurban kesmek, her zaman dua, adak ve her türlü tapınma ile tanrılara yakın olmak, mutlu bir yaşam için en güzel, en iyi ve etkili yoldur, ayrıca ona özellikle yakışan da budur; kötü insan için ise doğal olarak bunların tersi. Çünkü kötü insanın ruhu kirlidir, iyi insan ise tertemizdir; iyi bir adamın ya da tanrının kirliliğinden armağan alması doğru değildir. O halde, tanrılara gösterilen onca çaba, dinsizler için boşuna dindarlar için ise son derece yerindedir.³¹⁰

³⁰⁹ **Nomoi**, 654 c-e.

³¹⁰ **Nomoi**, 716 d-e, 717 a.

Yukarıdaki paragrafın bize sunduğu bir diğer bilgi, Platon'un iyi yurttaşlardan beklediği eylemler, Yunan dininin temellerini oluşturan dua, adak, kurban gibi ritüeller olmuştur. Öyle görünmektedir ki Platon, Yunanlıların tanrılarla kurduğu iletişim araçlarına doğrudan bir eleştiri getirmemiş; adak, kurban gibi ritüellerin devam etmesi öngörmüştür.

Platon'un ilgisi ritüellerin bizatihi kendilerinden ziyade bu iletişim araçlarının iki ucu olan tanrılar ve yurttaşlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Tanrıların iyi, erdemli bilhassa adaletli oldukları belirtildikten sonra ritüelleri yerine getirecek yurttaşların da bu şartlara uyması beklenmektedir. Nitekim tanrıların, kötü insanlardan hediyeler alması kabul edilebilir bir durum değildir. Aksi takdirde kötü insanların hediyeler aracılığıyla tanrıları manipüle edebileceği düşüncesinin yayılması ve yerleşmesi tehlikesi söz konusudur.

Platon, ritüellerin katılımcılarıyla ilgili konuştuktan sonra ritüellerin işleyişi üzerinde birtakım noktalara değinmektedir. Ritüellerin işleyici konusunda takip edilmesi gereken belirli bir sıralama bulunmaktadır. Buna göre ilk olarak Olimposlu tanrılar ve şehir devleti tanrıları, ardından ise yeraltı tanrıları onurlandırılmalıdır. Yeraltı tanrılarına sol parçalar ve çift sayılı sunular; Olimposlu tanrılar ve şehir devleti tanrılarına daha makbul kabul edilen sağ parçalar ve tek sayılı sunular ayrılmalıdır. Bu noktada Platon'un Pythagorasçı geleneği takip ederek tek sayıların çift sayılara; sağ tarafın da sol tarafa üstünlüğü geleneğini takip ettiği görülmektedir. Böylelikle Olimposlu tanrılar ve yeraltı tanrılarının hiyerarşik yapısına açıkça işaret edilmiştir.³¹¹ Sunuların devamında üçüncü sırayı daimonlar, onlardan sonra kahramanlar, akabinde atasal tanrılar ve nihayetinde de hayattaki ebeveynlere ithaf edilmesi öngörülmüştür.³¹²

Platon'un çizdiği bu tablodan anlaşılacağı üzere yerleşik şehir devlet dininin işleyiş düzeni konusunda da bir değişiklik öngörülmemiştir. Yunan düşüncesinin köklerini oluşturan tanrılara, kahramanlara, anne-babaya, ölümlere, yabancılara karşı gösterilen hürmet, dindarlığın kriteri olarak devam etmiştir. Bu hürmetin karşılığı olarak da tanrılardan hak ettiğimiz karşılığı alacağımız öngörülmüştür.³¹³

³¹¹ Rexine, **Religion in Plato and Cicero**, p. 10.

³¹² **Yasalar**, 717 a-b.

³¹³ **Yasalar**, 718 a.

Teorik değişimler söz konusu olduğunda bunun izdüşümü olarak pratikte de değişiklik öngörülmesinin Platon'un teoloji ve din anlayışı bağlamında geçerli olmadığı görülmektedir. Bu durumun en net ifadesini aşağıdaki paragrafın satırlarında görmekteyiz:

[...] ister yepyeni bir devlet kursun, ister yıkılmış bir devleti yeniden ayağa diksin, akli olan kişi, kentte her bir grubun kurması gereken ve adını tanrılardan ya da daimonlardan alınan tapınak tanrılarla ilgili olarak, Delphoi'dan, Dodona'dan, Ammon'dan gelme kültlere ya da eski birtakım öykülerin her nasılsa insanların gönlünü çelerek inandıkları şeylere dokunmaya kalkmayacaktır; insanlar, birtakım mucizeler ve tanrıların esini deneyen şey nedeniyle kökeni kendi bölgelerinde olan ya da Tyrrhenia'dan, Kıbrıs'tan ya da başka yerlerden gelme kurban törenlerini benimsemişler, kehanetleri, heykelleri, sunakları ve tapınakları kutsal saymışlar ve bunların her birine özel alanlar ayırmışlardır; yasa koyucu bütün bunların en küçük ayrıntısına bile dokunmamalıdır [...]³¹⁴

Platon için ritüeller; yurttaşlar arasında yakınlaşmanın, birbirini tanımanın, bağlanmanın, kısacı birlik olmanın aracı olarak görülmüştür. Bu durum Yunan dünyasının karakteristik yapısıyla paralellik göstermiştir. Daha önceki bölümlerde bahsedildiği üzere Yunan şehir devletlerinde politik yapının değişmesi durumunda dini pratiklerde bir değişim planlanmamıştır. Tapınaklar belirli bir tanrı ya da tanrıçaya adansa da tapınakların esasında tanrılara değil; insanlara ait olduğu fikri, açık bir şekilde ifade edilmese de, Yunan dinselliğinde içkin olmuştur. Zaman içerisinde değişen fiziki ya da politik değişikliklerle birlikte bölgenin tanrısı da değişiklik gösterebilmiştir. Böylesi bir durumda -tapınakların el değiştirmesi durumunda- tanrılara saygısızlık bir diğer ifadeyle dine aykırı bir davranışta bulunulduğuna inanılmamıştır.³¹⁵

Yasalar yedinci kitapta "5040" sayısı ve bu sayının -onbir hariç- birden on ikiye kadar bütün sayılara tam bölünebilmesi dolayısıyla tanrısal bir özellik sergilemesi üzerinde durulmuştur. Bu sayı, kabile sayılarına bölünebilirliği ve her

³¹⁴ *Yasalar*, 738 b-d.

³¹⁵ Parker, *On Greek Religion*, p. 14.

bölümün aylara ve evrenin dönüşüne uygun olduğu için önem taşımaktadır.³¹⁶ Nitekim şenliklerin hangi tanrı ya da daimona ithaf edileceği yıl içerisinde belirli bir takvime göre düzenlenmesi gerekmektedir.³¹⁷ Bu durum, Yunan dünyasında ritüeller aracılığıyla şehir devleti ve kozmos arasında kurulan ilişkiyle paralellik göstermektedir. Şehir devletlerinde, şehir devletleri birliklerinde ya da panhelenistik festivallerde düzenlenen ritüeller -kurbanlar, oyunlar vb.- her zaman belirli bir takvime göre düzenlenmişlerdir. Çoğunlukla doğa olaylarıyla bağlantılı seyreden bu düzen aracılığıyla yurttaşların hayatlarında bir harmoni kurulmuştur. Bu harmoni, etkinliğin düzenlendiği yerle bağlantılı olarak -şehir devleti, şehir devleti birlikleri ya da Panhelenistik- yurttaşların politik entegrasyonu sağlaması açısından önem arz etmiştir.³¹⁸

Yasalar, sekizinci kitapta Platon, köylerin ve evlerin düzenlenmesini konu almıştır. Atinalı konuşmacı öncelikli olarak tanrıların ve daiomanların tapınaklarının -pazar alanlarıyla birlikte- belirlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu düzenlemede, Magnesialıların yerli tanrıları ve bununla birlikte hafızalarında hala canlı olan daha eski tanrıların tapınaklarına müsaade edilmiş; tanrılara gösterilen saygının devam etmesi öngörülmüştür. Burada belirtilmesi gerekmektedir ki Platon, antropomorfik tanrıların insansı özelliklerine eleştiriler getirse de tanrıların Hestia, Zeus, Athena vb. gibi şahsi isimlerle anılmasından rahatsızlık duymamış; kendisi de var olan bu tanrı isimlerini kullanmaya devam etmiştir.³¹⁹

Ritüellerin önemi ve devamlılığını vurguladıktan sonra Atinalı konuşmacı, odağını ritüellerin işleyişine çevirmiştir. Platon'un bu konuda ilk değindiği ritüel sunular olmuştur. Tanrıların erdemin ölçüsü olarak kabul edildiği bir tasavvurda; ölçülü insanların sunularının da ölçüsü olması gerekmektedir. Öncelikle yeryüzü ve ocaklar bütün tanrılar için kutsal kabul edilmiştir. Bu nedenle tanrılara ikinci kere sunuda bulunulmasına lüzum yoktur. Başka devletlerin tapınak ve evlerinde kullanılan altın ve gümüş sunular kullanılmamalıdır; nitekim bu madenler, insanlar arasında

³¹⁶ *Yasalar*, 771 a-b.

³¹⁷ *Yasalar*, 799 a-b.

³¹⁸ Solmsen, *Plato's Theology*, p. 10.

³¹⁹ *Yasalar*, 848 c-d.

kıskançlığa neden olmaktadır. Demir ve tunç savaş malzemesi olduğundan; ölü bir hayvandan alınan fildişi de temiz olmadığından sunu olarak kullanılmamalıdır.

Peki, tanrılara neler sunulmalı ve ne şekilde sunulmalıdır? Platon'a göre devlet tapınaklarına tahta ya da taştan yapılmış tek parça sunularda bulunulmalıdır. Kadınlar da sunularında dokumalar kullanabilecektir. Savaş boyamaları renkli olabilmektedir; fakat genel olarak tanrılara en çok yakışan renk beyazdır. Tanrıların en çok hoşuna gideceği sunular ise kuş resmi ya da herhangi bir ressamın bir gün içerisinde tamamlayabileceği resimlerdir.³²⁰

Platon'u önerdiği sunuların herkes tarafından ulaşılabilir olması dolayısıyla bir ölçü koymasıyla üçüncü tür dinsizlik eleştirisini birlikte okumak gerekmektedir. Bilindiği üzere Platon, Yunan düşüncesinde yer etmiş olan tanrıların birtakım hediyeler ve sunular aracılığıyla kandırılabilceği düşüncesini eleştirmiştir. Bu bakımdan da sunuların özellikle altın bakır gibi değerli eşyalarla yapılmamasını istenmiştir.³²¹

Platon'un din anlayışının karakteristik yapısını ortaya koyan en önemli nokta özel sunaklarla ilgili getirdiği düzenlemedir. Platon, tanrılarla iletişim kurmanın yollarını yasalarla belirlemiştir. Bu yolların haricinde tanrılarla ilgilenmek suç kabul edilmiş ve cezai yaptırım öngörülmüştür. Platon, her ne kadar tanrılara sunularda bulunmayı teşvik edip bunu dindarlığın bir ölçütü olarak kabul etse de yurttaşların evlerinde özel sunaklarının olmasını yasaklamıştır. Şayet bir yurttaş kurban kesmek isterse bunun için kamu tapınaklarına gitmelidir. Kurban kesme ritüelleri de bu işle görevli rahip ve rahibelere bırakılmalıdır. Platon, şahsi tapınaklar için getirdiği yasağı iki nedene dayandırmaktadır. İlk olarak değinilen nokta sunularda bulunan insanların kestirilemeyen psikolojisi olmuştur. Sunularda bulunan insanlar; hastalık, tehlike, çaresizlik gibi zorlu şartlar altında birtakım isteklerde bulunmaktadır. Böylesi şartlar insanların kontrolsüzce sunularda bulunması ve tapınaklar inşa edilmesine dolayısıyla da ritüellerin işleyişinin sekteye uğramasına neden olacaktır.³²²

³²⁰ **Yasalar**, 955 e, 956 a-b.

³²¹ Rexine, **Religion in Plato and Cicero**, p. 13.

³²² **Yasalar**, 909 d-e, 910 a.

Platon'un özel sunaklar ve tapınaklara karşı tavrının ikinci nedenini daha önce teoloji başlığında incelediğimiz üçüncü tür dinsizlik oluşturmaktadır. Bilindiği üzere bu tür dinsizliğin nedeni insanların birtakım sunular aracılığıyla tanrıların kandırılabilmesine inanmaları olmuştur. Kontrol altında tutulmayan özel sunaklar ve tapınaklar da böylesi bir istismara açık kapı bırakacak ve bu uygulamanın yayılmasına zemin hazırlayacaktır. Bu nedenle evinde sunağı olan ya da şehrin resmî törenleri haricinde tapınakları olanların yetkililere bildirilmesi gerekmektedir. Bu sunak ve tapınaklar da şehir devletinin yetkisi altına geçmelidir. Elbette bu kanunlara uymamakta ısrar edenleri ölüm cezasına varan ağır cezai yaptırımlar beklemektedir.³²³

Tapınaklarla ilgili bir diğer önemli nokta, Platon'un seçimlerin tapınaklarda yapılmasını salık vermesi olmuştur. Buna göre seçme hakkına sahip her yurttaş, şehrin en seçkin tapınağında oyunu kullanacaktır. Seçmen yurttaş, gerekli bilgileri tablete yazdıktan sonra tanrının sunağına bırakacaktır.³²⁴ Bu noktada Platon'un tapınakların lokasyonu ile ilgili düşüncelerine de değinmemiz gerekmektedir. Tapınaklar, çarşı alanıyla tüm kent çevresinde yüksek yerlere inşa edilmesi tavsiye edilmiştir. Bunun nedeni olarak hem güvenlik hem de temizlik unsurları gösterilmiştir.³²⁵

Platon, özel sunak ve tapınaklardan başka yabancılar konusunda da yerleşik din anlayışından farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bilindiği üzere Yunan dünyasında herhangi bir şehir devletinde düzenlenen dini ritüeller, o şehrin insanlarına özel kılınmıştır. Örneğin Atina'yı ziyaret eden bir Spartalı aynı adlı tanrılara sahip olsalar dahi Atina'da düzenlenen festivallere bir yabancı (*xenos*) olarak sadece izleyici olarak katılabilmektedir. Panhelenistik festivallere diğer şehirlerden gelenlerin katılımı ve gerekli ibadetlerin yerine getirilmesi ise festivalin düzenlendiği şehrin konsolosları (*proxenoi*) aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bununla birlikte panhelenistik festivallerde her şehrin kendisini temsil etmesi için gönderdikleri elçiler (*theoriai*) olmuştur. Bu elçiler, yurttaşlarının tapınaklara sundukları hediyelerden ve etkinliklerde kullanılan eşyalardan sorumlu kılınmıştır.³²⁶

³²³ **Yasalar**, 910 c-e.

³²⁴ **Yasalar**, 753 b-c.

³²⁵ **Yasalar**, 778 c.

³²⁶ Sourvinou-Inwood, "What is *Polis* Religion", p.16.

Platon, kırk yaşına kadar yurttaşların şehir devleti dışına çıkmalarını yasaklamıştır. Sadece habercilik, elçilik ya da gözlemcilik gibi nedenlerle görevlendirilmiş yurttaşlar kırk yaşından önce şehir dışına çıkabileceklerdir. Delfi’de Apollon, Olympia’da Zeus onuruna ve Nemea’da ve Asthmos’ta yapılan kurban törenlerine ve yarışmalara katılmak üzere gözlemciler gönderilmesi planlanmıştır. Magnesia’yı temsil edecek bu gözlemcilerin en seçkin kişiler arasından gönderilmesi gerekmektedir.³²⁷

Yasalar’ın önemli bir kısmını tıpkı *Politeia*’da olduğu gibi eğitim konusu teşkil etmektedir. Eğitimin başlangıcı olarak ilk kitaptan itibaren karşımıza müzik ve beden eğitimi/dans çıkmaktadır. Eğitim bağlamında karşımıza çıkan müzik ve dansın elbette tanrılara ithaf edilmesi gerekmektedir. Nitekim müzik ve dansın var olma sebebi genellikle kurban törenlerinden sonra sahne olan koroların temsillerini ortaya koyabilmeleri içindir. Korolar, bir tür tanrılarla iletişime geçme biçimi, tanrılardan isteklerde bulanma ritüelidir. Platon, böylesi önemli bir ritüeli için elbette belirli bir düzen öngörmüş; hatta bu düzenlemeleri ihlal edenler için birtakım cezalar tasarlamıştır. Buna göre şenliklerde daha önceden belirlenmiş ve kutsal kabul edilenler dışında şarkılar ve danslar icra edilmeyecektir. Korolardaki şarkılar bir nevi dua niteliği taşımaktadır. Bu nedenle ozanların tanrılardan istekte bulunurken dikkatli olması gerekmektedir. Ozanlar, kötü ve iyinin ayırdına varmalı; tanrılardan iyi zannederek kötü bir şey istememeliler. Bu nedenle tıpkı *Politeia*’da olduğu gibi *Yasalar*’da da ozanların şiirleri için bir sansür öngörülmektedir.³²⁸

Platon’un ritüellerle alakalı düşüncelerine yer verdikten sonra birçok ritüellerin olmazsa olmaz taşıyıcısı olan rahipler hakkındaki düşüncelerine değinmemiz gerekmektedir. Magnesia’nın tapınakları için elbette rahipler, rahibeler ve hizmetliler de gerekli görülmüştür. Buna göre şehirde halihazırda rahip ailesinden gelen rahip ve rahibelere dokunulmamalıdır. Şayet yeni bir şehirde rahip bir aileden gelen kimse bulunmamaktaysa yahut sayı olarak yeterli değilse bir kısmı seçimle bir kısmı da kurayla olmak üzere bu tapınaklarda görevlendirilmek üzere rahip ve rahibeler atanmalıdır. Mevzubahis seçim ve kuralardan önce adayların “bedence sağlam mı,

³²⁷ *Yasalar*, 950 d-e.

³²⁸ *Yasalar*, 800 a-801 d.

ruhça soylu mu, sonra temiz bir aileden mi geliyor, kendisi, babası ve annesi bir cinayete ya da tanrılara karşı işlenen benzeri bir suça karışmadan yaşamış mı diye incelenmelidir.” Rahiplerin görev süresi bir yıldan fazla olmayacak şekilde düzenlenmelidir. Bu durum Yunan dünyasında süregelen bir geleneğin devamı olarak görülebilir. Nitekim adet olunduğu üzere – birtakım istisnalar dışında- rahipler, rahibeler ve hizmetliler için kısa süreli görevlendirmeler tayin edilmiştir. Yine adet olunduğu üzere belirli bir yaştan üzerindeki kimseler bu görevlere uygun görülmüştür.

329

Yasalar’da kapsamlı bir yasa taslağı ortaya koyan Platon, dini konularda yukarıda bahsedildiği gibi birtakım yasalar öngörmekle birlikte bir diğer otorite olarak Yunan dünyasında dini konularda uzun süre etkisini sürdüren Delfi’ye de işaret etmektedir. Daha önde aktarıldığı gibi Yunan dünyasının dini bilgiye ulaşması noktasında tapınaklar, biliciler (*exēgētai*) vasıtasıyla bir merkez olmuştur. Her ne kadar bilicilerin kehanetleri, Yunan dininin tanrısal olana dair bilgi edinme çabasını kısmen karşılarsa da; insanın yanılabilirliği ve tanrısal olanın bilinemezliği, kehanetin yanılma ihtimalini de beraberinde getirmiştir. Nitekim yeni kültlerin oluşması da insanın dolayısıyla kehanetin yanılabilirliği ile bağlantılı olmuştur. Kriz dönemlerinde ihmal edilen bir tanrının olduğu düşüncesi ya da tanrısal olanla kurulan ilişkinin geliştirilmesi için yapılan arayışlar yeni kültlerin oluşmasını sağlamıştır.³³⁰

Arkaik dönemde önemli bir yer tutan biliciler ve kehanetin, M.Ö. 4. Yüzyıla birlikte önemi yitirdiği görülmektedir.³³¹ Böyle bir dönemde Platon’un tapınaklar ve bilicilere dini konularda kaynaklık etmesi için tekrardan işaret ettiği görülmektedir. Buna göre bilicilerin seçimle belirlenip Delfi’ye gönderilmesi gerekmektedir. Biliciler için yine rahiplerde aranan şartlar geçerli olacaktır ve onlardaki gibi yaş sınırı aranacaktır. Fakat bilicilerin görevi rahiplerin bir yıllık görevlerinin aksine ömür boyu sürecek bir vazifedir. Bu tapınaklardaki varlıklarla, kutsal alanlarla, ürün ve gelirlerle ilgilenmesi için ayrıca görevliler seçilecek; bu kişilerin seçilmesi ve incelenmesi ordu komutanları düzeyinde olacaktır.³³²

³²⁹ *Yasalar*, 759 a-c.

³³⁰ Sourvinou-Inwood, “What is *Polis* Religion”, pp. 19-21.

³³¹ Cole, “Greek Religion”, p. 298.

³³² *Yasalar*, 759 d-760 a.

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden hareketle, Platon'un din anlayışının büyük ölçüde yerleşik şehir dininin pratikleri üzerine kurulu olduğunu görülmektedir. Platon'un öngördüğü bu dinin Yunan şehir devlet dinine kıyasla en belirgin özelliği daha kontolcü bir yapı sergilemesidir. Buna göre şehir devlet dini, politik yapı tarafından kontrol edilecektir. Bu kontrol, sadece şehir devlet diniyle sınırlı kalmamış özel kültler ve ev içerisindeki sunakları da kapsayacak hale gelmiştir. Bu durum birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. Eski geleneğe nispetle şehir devlet dinine daha bağlı ve sadık bir din öngören Platon, yeni tanrı tasavvuruyla bunu nasıl sağlayacaktır? Şehir devlet dininin antropomorfik tanrılarının yerine öngörülen kozmik ruh, akıl ya da astral tanrılar geleneğin sürdürdüğü ilişkiyi nasıl tesis edeceklerdir?³³³

³³³ Friedrich Solmsen, "The Background of Plato's Theology", **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Vol. 67, 1936, p. 209.

BEŞİNCİ BÖLÜM

PLATON’UN POLİTİKA FELSEFESİNDE

TEOLOJİ VE DİNİN ROLÜ

5.1. Her Şeyin Ölçüsü Olarak Tanrı

Bir önceki bölümde, *Yasalar* diyalogu başta olmak üzere diğer diyaloglarına da atıfta bulunarak Platon’un tanrı tasavvurları ve din anlayışı ortaya konulmuştur. Geleneksel Yunan tanrılarına nispetle daha rasyonel ve felsefi temeller üzerine kurulan Platon tanrısallığı, Yunan dünyasında yaşanan krize bir çözüm daha açık bir ifadeyle “ölçü” olarak karşımıza çıkmıştır. *Yasalar*’da Atinalı konuşmacı, Magnesia kentinin farazi şu yerleşimcilerine şekilde seslenir:

Öyleyse, onlara “Yurttaşlar,” diye seslenelim, “eski geleneğe göre, var olan her şeyin başını sonunu ve ortasını elinde tutan tanrı, bunları çepeçevre sararak yapısı gereği doğrudan işini görür; tanrısallık yasayı çiğneyenlerin peşinde ise hep cezalandıran adalet vardır, mutlu olmak isteyen kişi de ona bağlanıp alçakgönüllü ve yakışır biçimde ardından gider [...]”³³⁴

Platon, Orfik geleneğe atfedilen; Zeus’un her şeyin başlangıcı, sonu ve ortası olduğunu söyleyen dizeleri yeniden yorumlayarak kullanmıştır. Platon’un tanrıyı her şeyin başı olarak nitelendirilmesi, tanrının bir ilke olarak her şeyin başlangıcı olarak görmesi; tanrının her şeyin sonu olması ise tanrının varlığı ve etkisinin kozmosu kapsadığı, insan yaşamının her safhasının tanrının kontrolünde olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Tanrının her şeyin ortası olması durumunun açıklaması ise tanrının başlangıç ve son olma durumuna nispeten zorlayıcı olmuştur. Bir yoruma göre tanrının her şeyin ortası olması, tanrının başlangıçtan sona fasılasız bir etkiye sahip olduğunu vurgulamak için tekrarlanmıştır. Bir diğer yorum da “orta”nın (*mesa*) “merkez” anlamında kullanıldığı düşünüldüğü takdirde tanrının kozmosun merkezi olması buna bağlı olarak da tanrının hareketin kaynağı olduğudur.³³⁵

³³⁴ *Yasalar*, 715 e-716 a.

³³⁵ Mayhew, *The Theology of the Laws*, pp. 201-202.

Platon'un bu muğlak ifadesi, bir sonraki paragrafta karşımıza çıkan ve üstü kapalı olarak Protagoras'a gönderme yaptığı ifadesiyle birlikte okunduğunda daha iyi anlaşılmaktadır:

Öyleyse, hangi eylem tanrının hoşuna gider ve ona uyar? Eski bir ilkeye göre, bir tek eylem: doğru ölçüde olduğunda, bir şey benzeri için hoştur, ölçüsüz olanlarsa, ne birbirlerine ne de ölçülü olanlara hoştur. Bizim için her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi, 'insan' değil, daha çok tanrıdır [...]³³⁶

Platon'un bu göndermesi için bir başka geç dönem eserlerinden olan *Theaitetos*'a göz atmamız gerekmektedir. Bilgi probleminin tartışıldığı bu diyalogda bilgi; algı, sanı ve açıklama kavramları bakımından araştırılmıştır. Konuşmacılardan Theaitetos'un bilgiyi algı bağlamında açıklandığı noktada, Sokrates rölatif düşüncenin önemli temsilcilerinden Protagoras'tan bahsetmektedir. Protagoras'a atfedilen meşhur "her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının"³³⁷ sözü bilginin araştırması konusunda bu noktada karşımıza çıkmaktadır.

Yasalar'da tanrının her şeyin başı, ortası ve sonu olması durumu tanrılara benzeme konusu dahilinde, daha genel bir ifadeyle, erdem bağlamında karşımıza çıkmaktadır.³³⁸ Fakat ifadede geçen tanrının 'her şeyin' ölçüsü olması durumunun açıkça belirtilmesi, bununla birlikte *Yasalar*'ın bir politika-teoloji eseri olduğu düşünüldüğünde, tanrıların sadece paragrafın bağlamıyla bağlantılı olarak erdemle ilgili bir ölçü olarak değil; kozmosla ilgili genelgeçer bir ölçü olarak yorumlamamız gerekmektedir. Bu bağlamda tanrılar yasa konusunda da bir ölçü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte teoloji; tanrıların varlığının ispatı ve önceliği "yasalarımızın tümü için hemen hemen en güzel ve en iyi giriş" olarak nitelendirilmiştir.³³⁹

Hatırlanacağı üzere bu çalışmanın merkezindeki *Yasalar*'ın ilk sözcüğünün "tanrı" (*theos*) olduğu ve bunun bir tesadüf olarak görülmemesi gerektiği aktarılmıştır.

³³⁶ *Yasalar*, 716 c.

³³⁷ *Theaitetos*, 152 a.

³³⁸ Mayhew, *The Theology of the Laws*, p. 203.

³³⁹ *Yasalar*, 887 c.

Nitekim burada “tanrı” sözcüğü yasalar bağlamında karşımıza çıkmıştır: “Sizde bir tanrı mı, yoksa bir insan mı “yasa koyucu” sanını almaya hak kazanmıştır, yabancılar?”³⁴⁰

Diyaloğun taşıyıcılığını yapan Atinalı konuşmacıya, Giritli (Kleinias) konuşmacı Zeus cevabını verirken Spartalı konuşmacı Apollon cevabını vermiştir. Girit adasında gerçekleşen diyalog boyunca bu üç kişinin İda dağına yaptıkları yürüyüş ve konuşmalara tanık olunmaktadır. Söz konusu dağ, diyalogun açılış sorusuyla doğrudan bağlantılı olmuştur. Nitekim mite göre Minos, Girit yasalarını Zeus’tan bu mağarada öğrenmiştir.³⁴¹

Demek sen Homeros’a uyararak diyorsun ki, Minos dokuz yılda bir hiç sektirmeden babasının yanına gidiyordu, ve onun dediklerine göre yasalar koydu, öyle mi?³⁴²

Platon, yukarıda konu ettiği mit aracılığıyla yasaların kaynağı olarak tanrıya işaret etmektedir. Fakat daha önceki bölümlerden de bildiğimiz üzere bu tanrı, artık olumsuz çağrışımlarla yüklenmiş Zeus değildir. Nitekim Platon Ganymedes mitine gönderme yaparak homoseksüelliğin kaynağı olarak Zeus’un gösterilmesini eleştirmektedir.³⁴³ Platon, kendi tanrı tasavvurunu yasaların kaynağı olarak kitap boyunca kimi zaman mitler aracılığıyla -dördüncü ve beşinci kitap- kimi zaman da argümanlar sunarak tekrarlamıştır. Dördüncü ve beşinci kitapta çoğunluğu hitap alan Platon konuşmalarına mitlerle başlarken; onuncu kitapta mitlerden uzak, kozmolojik ve metafizik temellerle yasaların kaynağının tanrı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Nitekim bu kitabın muhatapları doğa filozofları ve sofistler olmuştur.

Platon’un doğa filozofları ve sofistlere yönelik eleştirilerine değinmeden önce yasalar konusunda Minos mitini kullanmasına tekrar değinilmelidir. Her şeyin ölçüsü olarak tanrıyı dolayısıyla yasayı öngeren Platon, bu düşüncesi için Minos mitinden faydalansa da mitlerin tanrılarıyla Platon’un tanrılarını farklı şeylere işaret ettiğinin altı çizilmelidir.

³⁴⁰ **Yasalar**, 624 a.

³⁴¹ Cleary, “The Role of Theology in Plato’s Laws”, p. 233.

³⁴² **Yasalar**, 624 b.

³⁴³ **Yasalar**, 636 d.

Hatırlanacağı üzere daha önceki bölümlerde mitleri incelerken mitolojinin tanrıları, insan şeklinde tasavvur etmesi dolayısıyla tanrıları anlamaya çalışırken aslında insanı anlamaya çalıştığını; bu nedenle mitsel teolojinin “teolojik antropoloji” şeklinde adlandırılmasının daha yerinde bir kavramlaştırma olacağını iddia etmiştik. Bu nedenle her ne kadar Platon, yukarıdaki mitte Zeus’u kullanmaya devam etse de yasaların kaynağı olarak gördüğü tanrı kendi tanrısıdır. Nitekim Antik Yunan’da yasaların tanrılar tarafından bir aracı vasıtasıyla gönderilmesine yönelik bir inançtan ziyade; tanrıların bu önemli olaya şahitlik etmesinin altı çizilmiştir. Bir diğer ifadeyle “yasanın tanrısallığı”, Yunan dünyasında politikanın işleyişindeki birliktelik özelliğine işaret etmektedir. Buna göre politik kararlar birlikte alınmakta ve kararlar birlikte yürütülmektedir.³⁴⁴

Yasaların kaynağı konusunda Platon’un hesaplaşması gereken en önemli grup Sofistler olmuştur. Platon, Sofistlerin *nomos-phusis* ayrımından hareketle yasaların *nomos* ürünü olduğu dolayısıyla *phusis* ile bağının olmadığı düşüncesine karşı çıkmaktadır. Sofistlerin argümanına göre şeyler üç şekilde meydana gelmişlerdir: doğa, şans ve sanat. Güzel ve mükemmel olanlar, doğa ve şans eseri meydana gelmişken; sanat ürünleri, hem bunlara bağlı hem de derece daha aşağı konumda olmuşlardır. Buna göre tıp ve tarım belirli bir ölçüde doğadan pay aldıkları için önem arz etmektedir. Buna karşın politika, doğayla çok az ortak noktası olduğu için derece sıralamasında aşağılardadır. Yasa ise doğanın (*phusis*) zıttı olan geleneğin (*nomos*) varsayımları üzerinden gelişim gösterdiği için söz konusu skalanın en altındadır. Platon’a göre ise yasalar, kozmosta var olan düzenle doğrudan bağlantılıdır ve yurttaşların bu düzeni takip ederek hem mutlu hem de erdemli bir yaşam sürmeleri mümkündür. Nitekim bu ilişki tanrılar tarafından garanti altına alınmıştır.³⁴⁵

Hatırlanacağı üzere Platon, akıl (*nous*) ile yasa (*nomos*) sözcükleri arasındaki etimolojik ilişkiye dikkat çekmiştir.³⁴⁶ Bununla birlikte güneş, yıldızlar gibi gökcisimleri ve bunların düzenli hareketleri (*nous*) tanrı ve tanrısallıkla

³⁴⁴ Bu birliktelik elbette özgür ve zengin Yunan erkekleri arasındaki bir birlikteliktir.

³⁴⁵ Cleary, “The Role of Theology in Plato’s Laws”, pp. 233-34.

³⁴⁶ **Yasalar**, 714 a-957 c.

ilişkilendirilmiştir.³⁴⁷ Bu bağlamda bu düzene nazar edilerek konan yasalar, tanrıların yasasının bir kopyasıdır. Yasaların ölçüsü olarak tanrıya işaret eden Platon’a bu noktada sorulması gereken soru yasamanın nasıl yapılması gerektiğidir. Nitekim Midas’ın yasaları öğrendiği Zeus artık Platon’un tanrıları arasında değildir. Bu noktada insanlar yasaları, bizzat kendileri ilahi olan ve ilahi ruha ev sahipliği yapan güneş, ay ve yıldızlardan nasıl öğreneceklerdir?

Yasalar’ın taşıyıcısı olan Atinalı konuşmacı, aynı zamanda yasa koyucu (*nomothētēs*) olarak karşımıza çıkmaktadır. Dördüncü kitapta yasalara girişin gerekliliğini vurguladıktan sonra Atinalı konuşmacı ilk yasa evlilik olmak üzere ritüellerden eğitime, anlaşmalardan vergiye şehir devletini ilgilendiren her konu üzerine birtakım yasalar öngörmüştür. Her ne kadar Aristoteles *Politika*’sında *Yasalar*’daki Atinalı konuşmacının Sokrates olduğunu düşünse de birçok isim Atinalı’nın Platon olduğu konusunda hem fikirdir.³⁴⁸ Bu noktada Atinalı konuşmacı - Platon ya da değil- kozmosta var olan düzenle yasalar arasında bir aracı görevi görmektedir. Söz konusu aracı *Politeia* diyalogunda karşımıza filozof kralla benzer özellikler sergilemektedir. Bilindiği üzere filozof kral ideaları görmeye muktedir kişiler olmuşlardır.³⁴⁹

Her ne kadar *Yasalar*’da devam ettirmese de *Politeia* diyalogunda Platon’un temel düşüncesi idealar düzenini ortaya koymak olmuştur. Herakleitosçu akış teorisinde politika ve ahlak için genel geçer bir ilke sunulması imkansızdı. Bu nedenledir ki Platon, değişimden münezzeh idealar dünyası fikriyle bilgiye olanak sağlamaya çalışmıştır. Bilindiği üzere Platonik düalizm, varoluşun değişken görüntüleri ile değişmez ebedi idealar öncüllerini varsaymaktadır. Bu noktada *Timaios*’ta bu dualizim arasındaki ilişkiyi tesis etmek üzere; sözcük anlamı “zanaatkâr” olan tanrı Demiurgos bizlere tanıtılmıştır. Carl Sean, idealara nazar ederek kozmosa düzen veren bu zanaatkâr tanrının düzen verici özelliğinin yanı sıra politik bağlamda yasa koyucu özelliğine dikkat çekmektedir.³⁵⁰

³⁴⁷ Naddaf, “Plato’s Theologia Revisited”, pp. 13-14.

³⁴⁸ Mayhew, ‘God or some human’: On the source of law in Plato’s Laws, **Ancient Philosophy**, 2011, 31 (2), p. 311.

³⁴⁹ **Politeia**, 473 c-e.

³⁵⁰ Carl Sean O’Brien, **The Demiurge in Ancient Thought**, Cambridge University Press, 2015, p. 23.

Yukarıda aktarılan bilgiler ışığında tanrının her şeyin ölçüsü olduğu bununla bağlantılı olarak politikanın da ölçüsü olduğu ortaya konmuştur. Politikanın en önemli taşıyıcı olan yasalarında ölçüsü tanrılar olmuştur. Platon'un öngördüğü *nous-nomos* ilişkisine bağlı olarak sorulması muhtemel soruların ilki yasaların mutlaklığı konusu olmuştur. Kozmosta var olan mutlak düzene bağlı olan yasalar da mutlak mı kabul edilmelidir? Yasalarda değişiklik öngörmek mümkün müdür? Böyle bir durumda Platon kendisiyle çelişmekte midir?

Bu soruların cevapları için *Yasalar*'ın son bölümü olan on ikinci kitaba göz atmamız gerekmektedir. Bu kitapta karşımıza çıkan Gece Konseyi, *Yasalar*'ın en öne çıkan bölümlerinden biri olup aynı zamanda en çok tartışılan konularından biri olmuştur. On bir kitap boyunca hukukun üstünlüğünün vurgulanmasının ardından *Politeia*'daki gibi filozof bir erkin tanıtılması yasalar konusunda bir geri adım atma daha açık bir ifadeyle bir ihanet olarak yorumlanmıştır.³⁵¹

5.2. “Şehir için Tanrı” Düşüncesinden “Tanrı için Şehir” Düşüncesine

Platon'un tanrıyı politik olanın ölçüsü olarak kabul ettiği bir önceki bölümde incelenmişti. Bu nokta tam da halihazırdaki çalışmanın sorularının yöneldiği ve muhtemel cevapların aranabileceği bağlamdır. Platon'un tanrı tasavvurları incelendiğinde teoloji araştırmalarının iki temel motivasyon üzerine inşa edildiği görülmektedir. Platon'un tanrılarla ilgili yargıları hem hakikatin taşıyıcılığını üstlenmekte hem de şehir hayatının tanzimi için gerekmektedir. Buna göre Platon'un teoloji araştırmalarını politik ve epistemolojik olmak üzere iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Hatırlanacağı üzere Ksenophanes'in mitolojik tanrı anlayışına getirdiği eleştiriler de aynı -politik ve epistemolojik- kaygılar üzerinden gelişmiştir.

Bu noktada Platon düşüncesindeki politika-teoloji ilişkisinin mahiyetini ortaya koymak adına önceki bölümlerde sunulan bilgilerin süzgeçten geçirilmesi gerekmektedir. Platon'un teoloji dolayısıyla din anlayışı, Yunan dünyasında var olan

³⁵¹ P. A. Burnt, “The Model City in Plato's *Laws*”, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 250-1.

politika-teoloji ilişkisiyle mukayese edilip benzerlikleri daha önemlisi farklılıkları açığa çıkarılmalıdır. Oldukça aşikâr olduğu üzere Platon, Yunan şehir devletlerinde var olan politika-teoloji ilişkisini devam ettirmiştir. Fakat Platon, teolojinin konu aldığı tanrılar konusunda radikal bir değişikliğe giderek teolojinin içeriğini değiştirmiştir. Bu nedenle Platon'nun politika-teoloji ilişkisi ortaya konulurken değişen tanrı tasavvurunun dolayısıyla söz konusu ilişkinin değişen dinamiklerinin altı çizilmelidir.

Yunan mitolojisi ve dininin taşıyıcılığını yapan antropomorfik tanrılar, farklı açılardan hareketle filozoflar, şairler, sofistler tarafından eleştirilmiştir. Nihayet Platon, bu eleştirileri derleyerek yeni bir tanrı fikrinin imkanını zorlamıştır. Bu yeni tanrı fikri, elbette beraberinde birtakım soru(n)ları getirmiştir. Daha önceki bölümlerde aktarıldığı üzere Platon teolojisinin temel vurgusu olan tanrı ya da tanrılar iyidir savı, politika dolayısıyla ahlak için kaçınılmaz bir ilke olarak Platon diyaloglarının birçoğunda konu edilmiştir. Yanlış tanrı tasavvurları ve bunun şehir devleti için oluşturduğu sorun; erken dönem diyaloglarından *Euthyphron*, orta dönem diyaloglarından *Politeia*, *Politeia*'nın devamı olan *Timaios* ve çalışmamızın odağındaki eseri olan *Yasalar*'da da tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır:

Tanrıların var olduğunu ve iyi olduklarını, adaleti insanlardan daha çok gözettiklerini gösteren sözlerimizin herhangi bir şekilde inandırıcı olması çok önemli; nitekim, yasalarımızın tümü için hemen hemen en güzel ve en iyi giriş bu olurdu.³⁵²

Böylelikle tanrıların iyi olduğu ve evreni bu iyilik üzerine yönettiği düşüncesi, Platon teolojisinin başından itibaren var olan ve son eserine dek yenilediği en temel iddialarından biri olmuştur.

Tanrıların iyi olduğu öncülü elbette kötülüğün kaynağı sorununu beraberinde getirmektedir. Şayet tanrılar iyi ise ve onlardan sadece iyilik görmek mümkün ise insanların maruz kaldığı talihsizlikler nasıl açıklanacaktır? Hatırlanacağı üzere Platon dönemi Atinasının temel sorunlarından biri insanların maruz kaldığı haksızlıklar ve geleneksel tanrıların bu haksızlıklar için bir teselli sunmaması olmuştur. Euripides'in de eserlerinde karşımıza çıktığı üzere tanrılar artık adil bir dağıtımın garantisi

³⁵² *Yasalar*, 887 b-c.

değillerdir. Buna göre erdemsiz bir hayat süren insanlar refah içinde bir hayat sürerken; adil, dindar bir yaşamı tatbik edenler ise mutsuz, sefil bir hayata mâhkum olmuşlardır.

Bahsedilen adaletsizliğin faturasının tanrılara kesilmesini önlemek adına Platon, *Politeia* diyalogunda değinilmeyen kötülüğün kaynağı sorununu *Yasalar*'da ele almış; belirli bir ruha kötülüğün kaynağı olarak işaret etmiştir: “*Ama eğer delice ve düzensiz bir hareketle ilerliyorsa, bunu yöneten kötü ruhtur.*”³⁵³ Fakat Platon, sorunu bu noktadan öteye taşımamış; kötülüğün kaynağı olarak bir ruhun ya da tanrının kabulü durumunda ortaya çıkabilecek soruları görmezden gelmiştir. Nitekim en az iki ruha dolayısıyla tanrıya işaret edildiği bir durumda; tanrıların sınırlandırılması yahut konumlandırılması gerekmektedir. Platon, tanrıların iyi olduğu iddiasını sürdürürken; sorulması muhtemel bu soruları göz ardı ettiği görülmektedir. Muhtemelen onun için tanrının iyi olması, sınırlı bir tanrı anlayışından daha öncelikli bir konu oluşturmaktadır.³⁵⁴

Sadece sınırlı tanrı bir tasavvuru bağlamında değil, Platon'un diğer tanrısal özellikleri hususunda da boşluklar olduğu önceki bölümlerde ortaya konmuştu. Demiurgos'un yaratım sürecinde kozmos zaman içerisinde mi yaratılmıştır yoksa Demiurgos ve kozmos ilişkisi ezeli ve ebedi midir? Yaratım sürecinde Demiurgos bu iki gerçeklikten ayrı bir yerde mi durmuştur yoksa bunlar tamamıyla Demiurgos'un zihninin içerikleri midir? Akıl ve ruh nasıl birlikte çalışmaktadır? Ruhun hareketi başlatması nasıl mümkündür? Çalışmamız bağlamındaki önemli soru ise mevzubahis yeni tanrılarla insanlar arasındaki ilişki nasıl tesis edilecektir?

Bu noktada Platon teolojisinin iki temel motivasyonu olan politika ve epistemolojinin daha açık bir ifadeyle bu ikilinin teoloji araştırmalarındaki ağırlıklarının tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Platon teolojisiyle ilgili hemen hemen bütün çalışmalar, politika ve epistemolojinin Platon düşüncesindeki fonksiyonuna işaret etmiştir. Bu ikilinin fonksiyonları oldukça açık olmakla birlikte eşit seviyede değildir. Platon'un tanrıların iyi olması gerektiği savı, tüm tanrı anlayışlarıyla birlikte fasılasız bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Fakat bununla

³⁵³ **Yasalar**, 896 a-897 d. Tanrıların iyi olduğu öncülü, *Timaios*'ta da karşımıza çıkmaktadır. 29 d-e.

³⁵⁴ Friedrich Solmsen, **Plato's Theology**, pp. 68-69.

birlikte tanrıların doğası ile ilgili -kötülük problemi gibi- konularda birtakım boşluklar karşımıza çıkmaktadır. Platon gibi bir ismin bu boşlukları görmemesi mümkün değildir. Kuvvetle muhtemeldir ki politik olana çözüm sunmak adına Platon, hakikatin bağlayıcılığını göz ardı etmektedir. Bu bağlamda *Politeia*'da karşımıza çıkan soylu yalan düşüncesini hatırlamalıyız:

[...] önce önderleri ve yardımcıları, sonra da bütün şehri şuna inandırmaya çalışacağım; kısaca diyeceğim ki: “Biz sizi bazı ilkelere göre yetiştirdik ya, bunlar bir çeşit rüyaydı. Gerçekte siz, silahlarınız, bütün eşyalarınızla birlikte yerin altında yetiştiniz, yoğrulduunuz. Toprak, bir ana gibi, iyice büyüttükten sonra yeryüzüne çıkarttı sizi. Üstünde yaşadığınız bu toprak sizleri büyüten, emziren ananızdır. Ona saldıran olursa korumak boynunuzun borcudur. Yurttaşlarınız da aynı toprağın çocukları ve sizin kardeşlerinizdir.”³⁵⁵

Görüldüğü gibi Platon, şehir devletinde birliği ve eşitliği sağlamak adına yurttaşların dünyaya gelişi adına yalan söylemeyi salık vermiştir. Bu anlatıya göre insanlar arasında mutlak bir eşitlik söz konusu değildir. Bu nedenle insanları nispi eşitliğe ikna edebilmek için mitsel anlatıya başvurulmuştur. İnsanlar mayasındaki unsura göre - altın, gümüş, demir/tunç- sırasıyla yöneticiler, koruyucular ve çiftçiler/işçiler olarak sınıflandırılmıştır.³⁵⁶ Bu örneği de göz önünde bulundurarak Platon'un teoloji çalışmalarını salt hakikat araştırmaları olarak görmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Daha net bir ifadeyle Platon teolojisi söz konusu olduğunda, politika ve hakikat sarkacında teoloji ibresinin politik olandan yana ağır bastığı görülmektedir.

Platon'un teolojisinde politik olanın ağırlığını gösteren bir diğer önemli nokta tanrılar hakkında düşünmenin sınırlandırılmasıdır. *Politeia*'dan bildiğimiz üzere Platon, yurttaşları entelektüel seviyelerine göre uzun bir eğitim sürecine tabi kılmış ve nihayetinde özel bir zümrenin hakikate ulaşabileceğini öngörmüştür. İdealar bağlamında karşımıza çıkan hakikate ulaşmaya getirilen sınırlama, *Yasalar*'da tanrılar hakkında araştırmalar konusunda tekrar karşımıza çıkmıştır. *Yasalar*, her ne kadar Platon'un teolojisine kaynaklık yapan eseri olsa da bazı teoloji konularının konuşulmasının dine uygun görülmediği göze çarpmaktadır:

³⁵⁵ *Politeia*, 414 d-e.

³⁵⁶ *Politeia*, 415 a-d.

1. En yüce tanrının mutlak doğası ve şayet varsa meydana gelişi
2. En yüce tanrının ve diğer tanrıların birbirleriyle olan ilişkisi
3. Ruhla birlikte varlığa gelen ilk şeyler³⁵⁷

Platon'un tanrı tasavvuru beraberinde birtakım sorunları getirmektedir. Öyle görülmektedir ki Platon için bu durumun getirdiği şüpheler, şehir devlet dini açısından bir tehdit oluşturmaktadır.³⁵⁸ Bu nokta tam olarak Platon teolojisinin şehir devletinin işleyişiyle ilgili problemine işaret etmektedir. Tanrının her şeyin dolayısıyla politik olanın ölçüsü olarak tayin edildiği bununla birlikte tanrılarla ilgili belirsizlik ve sansürün söz konusu olduğu bir dünya tasavvurunda şehir devletinin işleyişi nasıl sağlanacaktır?

Yunan şehir devlet dininin özellikleri göz önünde bulundurulduğunda Platon'un teolojisindeki politikanın ağırlığı belirli bir anlamda geleneğin devamı niteliğindedir. Hatırlanacağı üzere Yunan şehir devletinin tanrıları ait oldukları şehir için varolmuşlardır. Rivayete göre, Poseidon ve Athena, Atina'nın tanrısı olmak için yarışmıştır. Bu yarışta Poseidon Atinalılara tuzlu su kaynağı sunarken Athena zeytin ağacı teklif etmiştir. Bu mit, muhtemelen denizcilik ve tarım yapan Atinalılar arasında yaşanan tartışmalara ya da seçimlere işaret etmektedir. Bu çekişmelerin sonunda Atinalılar, Athena'yı koruyucu tanrıçaları olarak seçmiş ve ilk zamanlarda Athena'ya "Atinalı Tanrıça" manasına gelen *Athenaia* ismiyle seslenmişlerdir. Bu kullanım, açıkça ismini şehre veren bir tanrıçaya değil; ismini şehirden alan bir tanrıçaya, bir diğer ifadeyle, bizatihi şehir için var olan bir tanrıçaya işaret etmektedir.³⁵⁹

Yunan dünyasında tanrılar bizatihi şehir devletleri için var olmuşlardı. Her ne kadar bu antropomorfik tanrılar zaman içerisinde politik ve ahlaki sorunları beraberinde getirse de değişime açık yapısı itibarıyla uyum sağlayan bir özellik sergilemiştir. Yunan dünyasında kutsallık ağaca, denize, güneşe genel olarak tüm evrene atfedilen bir olgudur. Bununla birlikte tapınaklar, kutsallık atfedilen yerler olmakla birlikte belirli türden bir kutsallığın taşıyıcılığını yapmışlardır. Tapınaklar belirli bir tanrı ya da tanrıçaya adansa da tapınakların esasında tanrılara değil; insanlara

³⁵⁷ Yasalar, 821 a.

³⁵⁸ Mayhew, *The Theology of the Laws*, p. 215.

³⁵⁹ Cole, "Greek Religion", p. 273.

ait olduğu fikri, açık bir şekilde ifade edilmese de, Yunan dinselliğinde içkin olmuştur. Zaman içerisinde değışen fiziki ya da politik değışikliklerle birlikte bölgenin tanrısı da değışiklik gösterebilmiştir. Böylesi bir durumda -tapınakların el değıştirmesi durumunda- tanrılara saygısızlık bir diğere ifadeyle dine aykırı bir davranışta bulunulduğuna inanılmamıştır.³⁶⁰

Bu durum yasalar için de geçerli olmuştur. Yunanlılar, her ne kadar yasaların belirli politik durumlar karşısında oluştuğuna çoğu zaman şahitlik etseler de yasaların tanrılar tarafından oluşturulduğuna inanmışlardır.³⁶¹ Tabi bu inanış, yasaların tanrılar tarafından bir aracı vasıtasıyla gönderilmesine yönelik bir inançtan ziyade; tanrıların bu önemli olaya şahitlik etmesine bir referensta sunmaktadır. Bir diğere ifadeyle “yasanın tanrısallığı”, Yunan dünyasında politikanın birlikte eyleme geçirilen özelliğine işaret etmektedir.

Platon’un tanrısı her ne kadar ağırlıklı olarak politik kaygılarla ortaya konsa da hem eski tanrılara nispetle oldukça felsefi bir arkaplana sahip olması hem de birtakım konularda belirsizlik sergilemesi nedeniyle “şehir için var olan tanrı” formundan uzaklaşmıştır. Bunun için Platon’un şu sözlerine kulak vermek gerekir:

[...] onun senin için değıl, senin onun için var olduğunu anlamıyorsun
[...]³⁶²

Bütün ölümlü canlıların tanrının malı olduğunu söylüyoruz, tüm gökyüzü de öyle.³⁶³

Antropomorfik tanrılar her ne kadar zamanla ahlaki yozlaşmayı beraberinde getirse de bu tanrılarla kurulan iletişim oldukça açık ve kolaydı. Tanrı ve tanrıçalar; savaşlar, krizler, zaferler gibi önemli anlarda her zaman yurttaşların yanında olmuşlardır. Buna karşın Platon’un mütekamil tanrı tasavvurları, ahlaki teolojinin alanına katmakla birlikte özellikle dini ritüeller ve yasa süreci söz konusu olduğunda şehir devletinin işleyişine katılmayan mesafeli bir tutum sergilemektedirler. Böylelikle Platon, Yunan dünyasında özel bir anlamda var olan politik birliktelik sürecinin önünü kesmiştir.

³⁶⁰ Parker, **On Greek Religion**, p. 14.

³⁶¹ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 22.

³⁶² **Yasalar**, 903 c.

³⁶³ **Yasalar**, 902 b.

SONUÇ

Platon'un temel gayesi şehir devletinin karşı karşıya kaldığı politik, ahlaki ve dini sorunlara köklü bir biçimde çözüm sunabilmek olmuştur. Bunun içindir ki çalışma boyunca Platon'un tanrı tasavvuru bununla bağlantılı olarak şehir devlet diniyle ilgili öngörülerini politika düşüncesiyle birlikte incelenmiştir. Bu bağlam içerisinde çalışmanın sonuçlarını şu ana hatlar çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

Platon, geleneksel Yunan tanrı tasavvurlarını belirli açılardan devam ettirmekle birlikte, kendinden önceki filozoflarda karşımıza çıkan iyi, akıl, ruh kavramlarını geliştirerek felsefi bir teoloji inşa etmiştir. Çalışma boyunca ortaya konduğu üzere bu mükemmel tanrı fikriyle Platon, teoloji ve felsefe bağını güçlendirmiştir. Böylelikle Platonla birlikte teoloji, felsefenin önemli bir ögesi olarak soru ve sorunlarıyla literatürde yerini almıştır. Fakat Platon'un bu yeni rasyonel tanrı tasavvuru, Yunan şehir devlet pratikleri açısından ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Daha açık bir ifadeyle Platon'un yeni tanrı anlayışı, dini ve ahlaki krize çözümler sunmasına rağmen beraberinde yeni sorunlar getirmiştir.

İlk sorun yasalar bağlamında karşımıza çıkmıştır. Platon'un tanrı tasavvurunda akıl kavramı önemli bir rol oynamıştır. Hatırlanacağı üzere Platon, akıl (*nous*) ile yasa (*nomos*) sözcükleri arasındaki etimolojik ilişkiye dikkat çekmiştir.³⁶⁴ Bununla birlikte güneş, yıldızlar gibi gökcisimleri ve bunların düzenli hareketleri (*nous*) tanrı ve tanrısallıkla ilişkilendirilmiştir.³⁶⁵ Bu bağlamda bu düzene nazar edilerek konan yasalar, tanrıların yasasının bir kopyasıdır. Yasaların ölçüsü olarak tanrıya işaret eden Platon'a bu noktada sorulması gereken soru yasamanın nasıl yapılması gerektiğidir. Nitekim Midas'ın yasaları öğrendiği Zeus artık Platon'un tanrıları arasında değildir. Bu noktada insanlar yasaları, bizzat kendileri ilahi olan ve ilahi ruha ev sahipliği yapan güneş, ay ve yıldızlardan nasıl öğreneceklerdir? Söz konusu sorular elbette Platon gibi elitist bir düşünür için sorun teşkil etmemektedir. Nitekim onun için yasa yapımcılar oldukça özel bir zümreyle sınırlandırılmıştır. Fakat Platon'un bu tutumu Yunan

³⁶⁴ **Yasalar**, 714 a-957 c.

³⁶⁵ Naddaf, "Plato's Theologia Revisited", pp. 13-14.

dünyasının önemli kazanımlarından biri olan demokrasi geleneği açısından sorun oluşturmıştır.

İkinci sorun şehir devlet dini bağlamında karşımıza çıkmıştır. Tanrının politik olan için ölçü kabul edilmesi fakat bu ölçünün belirsizliği sorunu, Platon'un şehir devlet dinine olan yaklaşımında da karşımıza çıkmaktadır. Geleneğe nispetle daha rasyonel bir tanrı fikri oluşturan Platon, böylesi güçlü bir teolojinin dini pratikler üzerine yansımaları göz ardı etmiştir. Nitekim kozmik ruh, yıldız tanrılar ya da düzenleyici tanrı gibi tanrılarla yurttaşların nasıl bir ilişki içerisinde olacağı, bu tanrılar üzerinden yurttaşlık bilincini nasıl tesis edeceği konusunda belirsizlikleri beraberinde getirmektedir.

Bu soruna verilebilecek muhtemel cevap Platon'un şehir devlet dinini devam ettirdiği yönünde olacaktır. Platon, her ne kadar tanrılara sunularda bulunmayı teşvik edip bunu dindarlığın bir ölçütü olarak kabul etse de yurttaşların evlerinde özel sunaklarının olmasını yasaklamıştır. Yukarıdaki bilgiler ışığında Platon'un din anlayışının Yunan şehir devlet dinine göre daha kontrolcü bir hale geldiğini; hayatın en büyük ayrıntısına dahi müdahale edecek şekilde genişlediğini söylemek mümkündür.³⁶⁶ Bunun en önemli nedeni Platon için dindarlığın salt pratik üzerinden değerlendirilen bir olgu olmaktan çıkıp itikadi bir değerlendirilmeye tabi tutulmasıdır.

Yukarıdaki tablo dindarlığın entelektüel bir boyut kazanmasını sağlasa da politik kontrolün artmasına neden olmuştur. Nitekim Platonla birlikte tanrılara inanmamak artık cezai müeyyide gerektiren bir suç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle *Politeia*'da din yer yer atıfta bulunulan bir element olarak karşımıza çıksa da *Yasalar*'da politik sistemin düzenli işleyişi adına önem arz eden bir konu haline gelmiştir. Bu çalışmada ortaya konmaya çalışıldığı üzere Platon, şehir devlet dinini araçsal özelliği nedeniyle devam ettirmiştir. Platon için dinin yozlaşması, şehir devleti için büyük tehlike arz etmiştir. Bu nedenle şehir devlet dininin sıkı bir kontrol altında olması gerekmektedir.

Platon için restore edilmiş din de adaletin bir teminatı olarak görülmemiştir. Tıpkı müzik, şiir, jimnastik gibi din de şehir devletinin düzeni için asli olmasa da gerekli bir unsurdur. Dinin ve diğer alanların restore edilmesi ve kontrol altında

³⁶⁶ Riel, *Plato's Gods*, p. 6.

tutulması için felsefeye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Solmsen, Platon'un Yunan dinini restore etmesini; bu yeni yaklaşımı “seküler, rasyonel, felsefi” olarak nitelendirmiştir.³⁶⁷ Bu yeni temelin şehir devlet dinine nispetle daha rasyonel ve felsefi olduğu aşikardır. Fakat bu temeli seküler olarak adlandırmak mümkün değildir; aksine bu durum tam da daha sonraları sekülerlik tartışmalarının doğacağı ikiliği incelemektedir. Nitekim Platon, bir tarafta yurttaşların şehir devlet dinini devam ettirmesini diğer tarafta da oldukça sınırlı bir zümrenin tefekkür edebileceği bir tanrısallık öngörmüştür. Söz konusu ikilik, Orta Çağ'dan Rönesans'a Aydınlanma'dan günümüze düşünce tarihinde fasılasız bir şekilde önemli rol oynayan politika-teoloji ikiliğinin dolayısıyla problematiğinin başlangıç noktasını oluşturmuştur. Böylelikle bu çalışma, Whitehead'in bütün Batı felsefesinin kaynağı olarak gösterdiği Platon'u politika-teoloji ikiliğini başlatan düşünür olarak sunmaktadır.

³⁶⁷ Solmsen, **Plato's Theology**, p. 72.

KAYNAKÇA

Abolafia, Jacob: “Solar Theology and Civil Religion in Plato’s Laws”, **POLIS: The Journal of Ancient Greek Political Thought**, 2015; 32, pp. 369-392.

Aquinas: **Summa Theologica**, New York, Benziger Bros., 1947.

Aristoteles: **Atinalıların Devleti**, Çev. Ari Çokona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

The Metaphysics, Trans. by Hugh Lawson-Tancred, London, Penguin Books, 2004.

Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.

Poetics, Complete Works of Aristotle, Volume 2, Translated by I. Bywater, Edited by Jonathan Barnes, Princeton N.J, Princeton University Press, 1995.

Augustine, Aurelius: **The Works of Aurelius Augustine**, A New Translation by Dods, Marcus, Vol. I, City of God, Edinburgh, T. & T. Clark. Dubois, 1902.

Barker, Ernest: **Greek Political Theory**, London, Methuen, 1964.

Bremmer, Jan: "Selected Bibliography", **Interpretations of Greek Mythology**, Ed. By Jan Bremmer, London, Croom Helm, 1987, pp. 278-283.

"What is a Greek Myth?", **Interpretations of Greek Mythology**, Ed. By Jan Bremmer, London, Croom Helm, 1987, pp. 1-9.

Burkert, Walter: **Structure and History in Greek Mythology and Ritual**, Berkeley, University of California Press, 1982.

Greek religion, Trans. by John Raffan, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

"Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels", **Interpretations of Greek Mythology**, Ed. By Jan Bremmer, London, Croom Helm, 1987, pp. 10-40.

Burnet, John; **Early Greek Philosophy**, London: A&C Black, 1920.

Burnt P. A.: "The Model City in Plato's *Laws*", **Studies in Greek History and Thought**, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 245-81.

Caird, Edward: **The Evolution of Theology in Greek Philosophers: The Gifford Lectures**, Vol I, Glasgow, J. Maclehose and Sons, 1904.

Calame, Claude: "Greek Myth and Greek Religion", **The Cambridge Companion to Greek Mythology**, Ed. by Roger D. Woodard, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 259-285.

Cassirer, Ernst: **The Myth of The State**, New Haven, Yale University Press, 1946.

Cleary, John J.: "The Role of Theology in Plato's *Laws*" **Studies on Plato, Aristotle and Proclus**, Ed. by Robert M. Berchman-Jacob Neusner, Leiden-Boston, Brill, 2013. pp. 233-250.

Clements, Keith: “Theology Now”, **The Companion Encyclopedia of Theology**, Ed. By. Peter Byrne, J. L. Houlden, London, New York, Routledge, 1995, pp. 272-290.

Cole, Susan Guettel: “Greek Religion”, **A Handbook of Ancient Religions**, Ed. by John R. Hinnells, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 266-317.

Cornford, F. M.: **Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato Cosmology**, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1937.

Deacy, Susan: ““Famous Athens, Divine Polis”: The Religious System at Athens”, **A Companion to Greek Religion**, Ed. by Daniel Ogden, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 221-235.

Dowden, Ken: **The Uses of Greek Mythology**, London and New York, Routledge, 1992.

Euripides: **Cyclops**, Trans. by Heather McHugh with introduction and notes by David Konstan, New York, Oxford University Press, 2001.

Feibleman, James K.: **Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion**, London, George Allen & Unwin, 1959.

Ford, David F.: **Theology: A Very Short Introduction**, Oxford, Oxford University Press, 2013.

“Theology”, **The Routledge Companion to the Study of Religion**, Ed. by John R. Hinnells, London; New York, Routledge, 2005, pp. 93-144.

Graf, Fritz: **Greek Mythology: An Introduction**. Trans. by Thomas Marier, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1996.

Guthrie, W.K.C.: **Orpheus And Greek Religion; A Study Of The Orphic Movement**, London, Methuen, 1935.

A History of Greek Philosophy, Volume I, New York, Cambridge University Press, 1962.

Hansen, Mogens
Herman:

Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Hard, Robin:

“Sources for Greek Myth”, **The Routledge Handbook of Greek Mythology**, London, Routledge, 2004, pp. 1-20.

Harrison, Jane Ellen:

Prolegomena to the Study of Greek Religion, New York, Meridian Books, 1955.

Heredotos:

Histories: Volume I: Books I and II, Trans. by A. D. Godley, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975.

Hesiod:

Theogony, Works and Days, and Elegies, Trans. By Dorothea Wender, London, Penguin Classics, 1973.

Hesiodos:

Theogonia-İşler ve Günler, Cev. Azra Erhat, S. Eyüpoğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Hinnells, John R.: “Why Study Religions?”, **The Routledge Companion to the Study of Religion**, Ed. by John R. Hinnells, London; New York, Routledge, 2005, pp. 5-20.

Hobbes, Thomas: **Leviathan**, London, Everyman's Library, 1983.

Homer: **İlyada**, Çev. Azra Erat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2012.

Jaeger, Werner: Werner Jaeger, **Paideia, The Ideals of Greek Culture**, Vol II, New York, Oxford, 1995 (1939).

İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011.

Jirsa, Jakup: “Plato on characteristics of god: Laws X. 887c5-899d3”, **Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science**, V2, 2008, pp. 265-285.

Kahn, Charles H.: "Did Plato write Socratic Dialogues?", **The Classical Quarterly**, Vol. 31, No 2, 1981, pp. 305-320.

Kattel, Rainer: "The political philosophy of Xenophanes of Colophon". **Trames** 1(2), 1997, pp. 125-142.

Kindt, Julia: **Rethinking Greek Religion**, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Kirk, G. S., Raven, J. E.: **The Presocratic Philosophers**, New York, Cambridge University Press, 1957.

Kirk, Geoffrey S.: **The Nature of Greek Myth**, New York, Barnes & Noble, 1974.

Laks, André: "Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's "Republic" and "Laws"", **Classical Antiquity**, Vol. 9, No. 2, Oct., 1990, pp. 209-229.

Leartios, Diogenes: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Hayatları**, Çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Levinson, Ronald B.: **In Defence of Plato**, Cambridge, Harvard Press, 1953.

Leys, Wayne A. R.: “Was Plato Non-political?” In **Plato: A Collection of Critical Essays**, Ed. Vlastos, Gregory, Vol. 2. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1978, pp. 166–73.

Liddell, H. G. & Scott R.: **Greek-English Lexicon (Abridged)**, Oxford, Oxford University Press, 1974.

Locke, John: **Hoşgörü Üstüne Bir Mektup**, Çev. Melih Yürüşen, Ankara, Liberte. 2017.

Locke, Liz: “Orpheus and Orphism:Cosmology and Sacrifice at the Boundary”, **Folklore Forum**, 28: 2, 1997.

Lutz, Mark J.: “Living the Theologico-Political Problem: Leo Strauss on the Common Ground of Philosophy and Theology”, **The European Legacy**, 24 (2), 2018, pp. 123-145.

Machiavelli, Niccolo: **The Discourses**, London, Penguin Books, 1984.

Markham, Ian: "Theology", **The Blackwell Companion to the Study of Religion**, Ed. by Robert A. Segal, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2006, pp. 193-210.

Mayhew, Robert: **The Theology of the Laws**, In Plato's Laws: A Critical Guide. Edited by Christopher Bobonic, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 197-216.

'God or some human': On the source of law in Plato's Laws, **Ancient Philosophy**, 2011, 31 (2), pp. 311-325.

Menn, Stephen: "Aristotle and Plato on God as Nous and As the Good", **The review of Metaphysics**, Vol 45, No. 3 (Mar., 1992), pp. 543-573.

Mikalson, Jon D.: **Ancient Greek Religion**, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2005.

Miles, Murray: **Inroads: Paths in Ancient and Modern Western Philosophy**, Toronto, University of Toronto Press, 2003.

Moore, Clifford
Herschel: **The Religious Thought of the Greeks, From Homer to the Triumph of Christianity**, Cambridge, Harvard University Press, 1916.

Morford, Mark P. O. &
Lenardon, Robert J.: “Historical Background of Greek Mythology”, **Classical Mythology**, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 39-50.

Morrow, Glenn R.: “The Demiurge in Politics: The Timaeus and the Laws.” **Proceedings of the American Philosophical Association**, 27 (1953–4), pp. 5–23.

Naddaf, Gerard: “Plato’s *Theologia* Revisited”, **Methexis**, Vol.9 (1996), pp. 5-18.

Nilsson, Martin P.: **A History of Greek Religion**, Oxford, Clarendon Press, 1925.

Mycenaean Origin of Greek Mythology, Berkeley,
University of California Press, 1973.

O'Brien, Carl Sean: **The Demiurge in Ancient Thought**, Cambridge
University Press, 2015.

Ostwald, Martin: **Nomos and the Beginnings of the Athenian
Democracy**, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Pangle, Thomas L.: "The Political Psychology of Religion in Plato's Laws",
The American Political Science Review, Vol. 70, No.
4, Dec., 1976, pp. 1059-77.

Parker, Robert: **On Greek Religion**, Ithaca and London, Cornell
University Press, 2011.

Pirenne-Delforge,
Vinciane & Pironti,
Gabriella:

“Many vs. One”, **The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion**, Ed. by Esther Eidinow and Julia Kindt, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 39-47.

Plato:

The Republic of Plato, translated by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1991.

— **Cratylus**, Trans. by C. D. C. Reeve, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.

— **Theaetetus**, Trans. by M. J. Levett, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.

— **Sophist**, Trans. by Nicholas P. White, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.

— **Statesman**, Trans. by Christopher J. Rowe, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.

Phaedrus, Trans. by Alexander Nehamas and Paul Woodruff, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.

Gorgias, Trans. by Donald J. Zeyl, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.

Timaeos, Trans. by Donald J. Zeyl, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.

Laws, Trans. by Trevor J. Saunders, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.

Letters, Trans. by Glenn R. Morrow, Plato: Complete Works, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.

Yasalar, Çev. Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998.

Sokrates'in Savunması, Çev. Erman Gören, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.

——— **Euthyphron/Dindarlık Üzerine**, Çev. Güvenç Sar, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.

——— **İon/Şiir Üzerine**, Çev. Nihal Petek Boyacı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.

——— **Phaidon/Ruh Üzerine**, Çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012.

Popper, Karl R.: **The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment**, edited by Arne F. Petersen, with the assistance of Jørgen Mejer, London and New York, Routledge, 1998.

Price, Simon: **Religions of the Ancient Greeks**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Rawls, John: “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 14, No. 3, Summer 1985, pp. 223- 251.

Rexine, John E. **Religion in Plato and Cicero**, New York, Philosophical Library, 1959.

Riel, Gerd Van: **Plato's Gods**, London, Ashgate, 2013.

Schmitt, Carl: **Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, Trans. by George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Solmsen, Friedrich: “The Background of Plato's Theology”, **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Vol. 67, 1936, pp. 208-218.

————— **Plato's Theology**, Ithaca, Cornell University Press, 1942.

Sophocles: **Antigone**, Trans. by J. E. Thomas, Clayton, DE, Prestwick House, 2005.

Sourvinou-Inwood,
Christiane

“What is Polis Religion”, **Oxford Readings in Greek Religion**, Ed. By Richard Buxton, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 13-37.

“Further Aspect of *Polis* Religion”, **Oxford Readings in Greek Religion**, Ed. By Richard Buxton, Oxford, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 38-55.

Speight, C. Allen

““Redefining” Secularism? Philosophical Perspectives on Secularism, Post-Secularism and the Contemporary Relation Between Politics and Religion”, **Politics, Religion and Political Theology Politics (Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life)**, Volume6, Ed. by C. Allen Speight, Michael Zank, Dordrecht, Springer, 2017, pp. 113-121.

Stalley, R. F.:

An Introduction to Plato's Laws, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

Strauss, Leo:

The Argument and the Action of Plato's Laws, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

What is Political Philosophy? And Other Studies,
Chicago IL, University of Chicago Press, 1988 [1959].

Taylor, A. E.: **The Laws of Plato**, London, J.M. Dent & Sons, 1934.

Taylor, C. C. W: **From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy**, Volume 1, London, Routledge, 2013.

Thomas, Rosalind: “Law and the Lawgiver in Athenian Democracy”, **Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts**, Presented to David Lewis, Ed. by Robin Osborne and Simon Hornblowe, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 119–33.

Thucydides: **History of the Peloponnesian War**, Trans. by Richard Crawley, London, J. M. Dent; New York, E. P. Dutton, 1910.

Vernant, Jean-Pierre: **Eski Yunan’da Mit ve Din**, İstanbul, Alfa, 2015.

Whitehead, Alfred N.: **Process and Reality. An Essay in Cosmology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1929.

Zeller, Eduard: **Grek Felsefesi Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2008.

Outlines of the History of Greek Philosophy, Revised by Wilhelm Nestle, Translated by L. R. Palmer, New York, Dover Publications, 1980.

<https://www.college.columbia.edu/core/content/frontispiece-thomas-hobbes%E2%80%99leviathan-abraham-bosse-creative-input-thomas-hobbes-1651>

ÖZGEÇMİŞ

1986 yılında Konya’de doğdu. İlkokulu İstanbul’da Saadetdere İlköğretim Okulu’nda tamamladıktan sonra liseyi Özel Safiye Sultan Lisesi’nde okudu. 2005 yılında Fatih Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde (tam burslu) başladığı lisans eğitimini 2010 yılında tamamlayarak aynı yıl Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda (tam burslu) yüksek lisans eğitimine başladı. 2012 yılında “The Influence of the Human Rights Tradition in John Rawls’s First Principle of Justice” başlıklı yüksek lisans teziyle mezun oldu. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda doktora programına başladı.