

Başvuru: 07.09.2020**Kabul:** 15.10.2020**Atıf:** Duran, Muhammet Sait. "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 83-98.

Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi

Muhammet Sait Duran¹

ORCID: 0000-0002-7961-2661

Öz

Tanrı ve ahlak arasındaki ilişkinin, en geç Platon düşüncesinde felsefesi bir hüviyet kazanmış olduğu söylenebilir. Platon, bu meseleyi *Euthyphron* diyalogunda felsefi bir problem haline getirmiştir ve Tanrı ve ahlak ilişkisini paradoksal olarak ele almıştır. Çağdaş dünyada bu ikilem, "Tanrı bir şeyi iyi/ahlaki olduğu için mi buyurur; yoksa Tanrı bir şeyi buyurduğu için mi o şey iyi/ahlaki olur" sorusunda kendini bulmuştur. Ahlakın nedensel kökenini sorgulayan bu soru, ahlak metafiziğinin en temel konularından birini oluşturur ve felsefe ve teolojinin ortak bir alanını teşkil eder. Bu makalede, öncelikle Platon'un *Euthyphron*-ikilemini diyalogunda nasıl ortaya konduğu analiz edilmiştir. İkilem ayrıca onun felsefesindeki metafizik arka planını teşkil eden Tanrı ve İyilik İdesi ilişkisi çerçevesinde incelenmiştir. Daha sonra ikilemin, tarihi süreçte ahlak düşüncesindeki temel değişimine kısaca işaret edilmiştir. Bu değişim, ahlak metafiziğindeki iki paradigma değişimi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Tanrı ve ahlak tasavvurunda köklü değişimlerden birincisi, İbrahimi dinler bağlamında gelişen mutlak İlah anlayışının felsefeye hâkim olmasıdır. İkincisi ise, özerk aklın Yeniçağ felsefesinde ahlak düşüncesine girmesidir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Metafiziği, İyilik İdesi, Mutlak İrade, *hüsün* ve *kubuh*, Hume-Yasası, Özerk Akıl.

Euthyphron Dilemma: Relationship between Morality and Divine Will

Abstract

The relationship between the God and morality has acquired a philosophical identity in Plato's perception at earliest. Plato has made this issue a philosophical problem in the Euthyphro dialogue and investigates this relationship in a paradoxical way. In contemporary world, this dilemma has found place in the question of "whether the God orders something due to its being good/ethical, or the thing becomes good/ethical since the God has ordered it". This question, which Examines the causal origin of morality, constitutes one of the most fundamental issues of moral metaphysics and constitutes a common field of philosophy and theology. In this paper, first of all, how Plato poses the Euthyphron-dilemma in his dialogue is analyzed. The dilemma is also investigated regarding the relationship between the God and the idea of the good which constitutes the metaphysical background in Plato's Philosophy. Later, the dilemma's fundamental change throughout the historical process is addressed briefly. This change is evaluated considering a framework of two paradigm change in ethics metaphysics. The first of the radical changes in the conception of God and morality is that the perception of absolute God has dominated the philosophy inherited from Abrahamic religions. The latter one is autonomous reason entering into ethics in modern philosophy.

Keywords: Ethical Basis of Metaphysics, Form of the Good, Absolute Will, *Husn and Qubh*, Hume's Law, Autonomous Reason.

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Türk-Alman Üniversitesi, Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi. duran@tau.edu.tr

Giriş

İnsanlığın uzun bir süredir Tanrı ve ahlak ilişkisi hakkında kafa yormuş olduğunu kabul edebiliriz. Ahlaki iyi kavramıyla ilahi irade arasında kurulan ilişki en geç Platon düşüncesinde felsefi bir hüviyet kazanmıştır. Platon'un bu sorunu ele aldığı diyaloga atfen “*Euthyphron*-ikilemi” olarak nitelendirilen ikilem, çağdaş dönemde şu soruyla ifade edilmiştir: Tanrı bir şeyi iyi/ahlaki olduğu için mi buyurur yoksa Tanrı bir şeyi buyurduğu için mi o şey iyi/ahlaki olur?²

Ahlakiliğin kökeniyle alakalı bu kadim soru, düşünce tarihi içerisinde farklı düşünce yapılarında ve bağlamlarda ele alınmıştır. Bu çeşitliğin en önemli sebeplerinden biri de şüphesiz bu konunun felsefe ve din ilimlerinin kesişme noktalarından birini oluşturmasıdır. Konunun bu çift alanlılığı, bu sorunun farklı düşünce dünyaları tarafından ele alınmasına vesile olmuştur. Öte yandan bu ikilem, felsefe ve teolojinin ortak alanını oluşturması hasebiyle iki disiplinin birbiriyle etkileşiminin yoğun olduğu bir konuyu teşkil eder. Dolayısıyla sorun, bu disiplinlerin içerisindeki paradigma değişimleriyle birlikte farklı hüviyetler kazanmıştır. Bu makalede *Euthyphron*-ikileminin çıkış noktasını ve metafizik arka planını incelemeye ve kısaca tarihsel süreç içerisindeki evriminin temel evrelerine işaret etmeye çalışacağız.

1. *Euthyphron*

Platon, Tanrı ve ahlak ilişkisini, dindarlığa dair eseri olan *Euthyphron*'da tahkik eder. *Euthyphron*, *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton* diyaloglarıyla birlikte, Sokrates'in ölüme mahkûm edildiği mahkeme sürecini anlatan üçlemenin ilk parçasını oluşturur. Diyalog, Sokrates'in “yeni tanrılar icat ederek gençleri ifsat etme” iddiasıyla suçlandığı davanın mahkeme öncesi aşamasını ele alır. *Sokrates'in Savunması*'nda mahkeme süreci konu edilirken, *Kriton*'da ölümünden bir önceki gün ele alınır. *Euthyphron*'un, Platon'un ilk dönem diyaloglarından olduğu fikri kabul görmüştür³ ve bu dönemin tipik karakteri olan aporetiktir, yani felsefi sorgulama nihai bir sonuca ulaştırılmadan açık bırakılmıştır. Metnin analizinde bunun ne anlama geldiği üzerinde duracağız.

Platon'un Almanca mütercimi Schleiermacher, bu diyaloga daha çok ikincil bir önem atfetme temayülü gösterse de⁴ diyalogun felsefi bir ikileme adını vermiş olması bu yargıyı tekdüz etmeye yeter. *Euthyphron* diyaloguna geçmeden önce bir hususa dikkat çekmek gerektiğini düşünüyorum. Platon, muhtemelen fikirlerinin yorumlanması konusunda en çok ihtilafın olduğu filozoftur.⁵ Bu yüzden o, literatürde metaforik olarak “bir daldan bir dala konan bir kuğuya” benzetilir. Bu zorluğun önemli sebeplerinden biri, Platon'un felsefesini izah etmek için kullandığı yöntemde saklıdır. Zira birçok filozofta görülen fikrin içeriksel derinliğinin ötesinde, onun kullandığı ifade biçimi de karmaşık bir yapıya sahiptir. Platon'un felsefesini açıklamak için kullandığı diyalog formu, her ne kadar felsefi düşünceye doğurgan bir yapı kazandırsa da kullandığı diyalektik bakımından onun kendi fikirlerini tespit etmeyi oldukça güçleştirir. Okuyucuya doğrudan yöneltilmiş bir inceleme yazısından farklı olarak, diyalogda ifade edilen öğretilerin yazarla özdeşleştirilmesi zorunluluk arz

² Krş. Michael Bruce ve Steven Barbone, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, çev. Mustafa Topal (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 81; Julian Baggini, *Die großen Fragen-Ethik*, çev. Regina Schneider (Berlin/Heidelberg: Springer, 2015), 82.

³ Michael Bordt, *Platon* (Freiburg: Herder, 1999), 35.

⁴ Platon, *Platons Werke*, 2. Cilt 1. Bölüm, çev. F. Schleiermacher (Berlin: Realschulbuchhandlung, 1818), 51-54.

⁵ Bkz. Vittorio Hösle, *Platon Interpretieren* (Paderborn: Schöningh, 2004), 10.

etmez.⁶ Bunun ötesinde, diyaloglarının baş aktörü olarak genelde üstadı Sokrates'i seçmesi de onun kendi şahsi fikirlerini ayırt etmeyi zorlaştırıcı bir unsurdur. Bu yüzden Platon'un, diyaloglarında iki perde arkasından konuştuğu söylenebilir. Platon'un fikirlerinin tespitini zorlaştıran üçüncü problem de Antik dönemden beri iddia edilen ve günümüzde daha çok "Tübingen Okulu" tarafından savunulan, Platon'un ezoterik bir felsefesinin olduğu teorisidir.⁷ Platon'un yazılmamış bir öğretisinin olduğu iddiası, yazmış olduğu fikirlerine izafi bir anlam kazandırmıştır. Platon'un diyalogları incelenirken bu iki sorun göz önünde bulundurulmalıdır.

Euthyphron, Atina'da Basileus mahkeme binasının sütunlu girişinde, iki kişinin arasında geçen kurgusal bir diyalogdur. Diyaloga ismini veren Euthyphron'un dindar bir kişi olduğu ve kâhinlik yaptığını, diyalogdaki kendi ifadelerinden anlıyoruz.⁸ Euthyphron, cinayet işleyen bir işçiyi hapse atarak ölümüne sebep olan babasını dava etmek için orada bulunmaktadır ve davasında dini ve hukuki olarak haklı olduğuna emin görünmektedir. Diyalogun diğer muhatabı ise, tanrıları inkâr ederek yeni tanrılar icat etme ve gençliği ifsat etme suçlarından davalı olan Sokrates'dir. Dolaylı olarak bir Sokrates savunması içeren bu diyalogda, Sokrates'in davası zımni olarak Euthyphron tarafından din adına açılmış absürt bir davayla kıyaslanır. Euthyphron, yabancı ve dahası cinayet işlemiş bir işçi için, babasına karşı dava açmaktadır. Euthyphron'un bu davranışının hem Sokrates'in konuşmasından hem de Euthyphron'un olayları tasvirinden anlaşılacağı üzere,⁹ çağdaşları tarafında hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Zira ana babaya dava açmak, kadim Yunan ahlak anlayışına göre, en kötü suçlardan birini teşkil eder.¹⁰ Her şeye rağmen Euthyphron, kendi davranışının dindarlık olduğunda ısrarcıdır ve bu ısrarını din konusundaki yetkinliğine dayandırmaktadır. Platonik Sokrates, diyalogun sonunda bu iddianın asılsızlığını ortaya koyar. Zira Euthyphron konuşmanın sonunda Sokrates'in sorularına tatmin edici cevaplar vermeden, bir bahane uydurarak kaçır. Platon'un, din adına hareket edenlerin temelde dindarlığa dair bilgilerinin yetersizliğini ortaya koyarak, Sokrates'e karşı açılan davanın anlamsızlığını vurgulamaya çalıştığı söylenebilir. Sokrates'in Euthyphron'a karşı kullandığı ironik ve alaycı dil de bu amacı destekler mahiyettedir.

Diyalogun felsefi içeriği, Euthyphron'un dindarlık alanında salahiyet iddia etmesi üzerine, Sokrates'in dindarlık ve dinsizliğin ne olduğu sorusunu ona yöneltmesiyle başlar. Burada diyalogun seyrinden ziyade dindarlık tanımlamasının seyrine yoğunlaşacağız. Bu tanımlama gayreti, müşahhasan mücerrede doğru bir süreç takip eder. Euthyphron, ilk tanımlama girişiminde¹¹ kendi davranışının, yani babası bile olsa suç işleyen kişiye dava açmanın dindarlık olduğunu vurgular ve mitolojiden bir örnekle bu iddiasını doğrulamaya çalışır. Zira en adil tanrı olarak bilinen Zeus, aynı şekilde kendi babasını haksızlık yaptığı gerekçesiyle cezalandırmıştır. Sokrates bu tanımlamaya iki farklı eleştiri yöneltir. Öncelikle tanrılar üzerine mitolojik bilgilerin doğruluğunu sorgular. Nitekim daha sonra Platon, *Devlet* kitabında Homer gibi mitolojik masallar

⁶ Krş. Bordt, *Platon*, 41-45.

⁷ Ezoterik öğretinin varlığı özellikle Schleiermacher tarafından reddedilmiştir. Bu teorinin lehinde ve aleyhindeki delillerin özeti için bkz. Höhle, *Platon Interpretieren*, 41-45.

⁸ Platon, *Euthyphron*, çev. Güvenç Şar (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 3b-c.

⁹ Krş. Platon, *Euthyphron*, 4b-e.

¹⁰ Krş. Bordt, *Platon*, 60-61. Buna ek olarak Combs, davanın cezayla neticelenmesi halinde hem Euthyphron hem de ailesi için doğuracağı olumsuz sonuçlar göze alındığı zaman da Euthyphron'un davranışının akıllıca olmadığını altını çizer. Krş. Blinn Ellis Combs, "Plato's Euthyphro: An Examination of the Socratic Method in the Definitional Dialogues" (Doktora Tezi, University of Texas, 2011), 112-113.

¹¹ Platon, *Euthyphron*, 5d-6e.

yazan şairleri ağır bir dille eleştirir.¹² Platon'un bu konuda Xenophanes'in açtığı yoldan yürüdüğü anlaşılır.¹³ Platon'un bu mitoloji sorgulaması geç Antik dönemde *Euthyphron* diyalogunun ana amacı olarak görülme temayülü gösterir.¹⁴ Bu konu, metnin önemli bir cihetini oluşturmakla beraber, diyalogun seyri onun ana amaç olmadığını gösterir mahiyettedir. Zira Euthyphron'un mitolojik bilgilerin doğruluğuna kesin bir şekilde inandığı ortaya konulduktan sonra Sokrates, diyalogun seyrini belirleyen ikinci eleştirisini onun dindarlığı tanımlama metoduna yöneltir. Sokrates, Euthyphron'u, onun verdiği cevabın kendi sorusunun cevabı olmadığı konusunda uyarır; zira onun öğrenmek istediği, hangi davranışların dindarca olduğundan ziyade, dindarlık yüklemine bizatihi kendi anlamıdır. Sokrates bu doğrultuda sorusunu tekrar tanımlar ve dindarlık ideasının¹⁵ ne olduğunu sorar.

Bunun üzerine Euthyphron ikinci kez tanımlama¹⁶ çabasına girer ve dindarlığı, tanrıların sevdiği şeyler olarak tanımlar; onların sevmedikleri şeylerin de dine aykırı şeyler olarak nitelendirir. Sokrates'in bu tanımlamaya ilk yorumu mitoloji eleştirisinin bir devamı niteliğinde değerlendirilebilir. Zira mitolojide tanrılar birbirleriyle niza içinde tasvir edilmekte ve onların arasında bu ciddi görüş ayrılıkları, Euthyphron'un sunduğu ilkenin geçerliliğine gölge düşürmektedir. Zira aynı eylem farklı tanrılar tarafından değişik şekilde değerlendirilmektedir. Sokrates bu bakış açısı çerçevesinde ilkeyi, "bütün tanrıların nefret ettiği şey dine aykırı, sevdiği şeyse dine uygun" şey olarak tadil eder. Sokrates, daha sonra uygunluğu üzerine uzlaşmış bu tanımlamanın içindeki kavramsal ilişkinin tetkikine girişir. Platon burada karmaşık bir mantıksal dizinle, "tanrılar tarafından sevilen şey" ile "dindarlık" kavramının özdeş olmadığını kanıtlamaya çalışır.¹⁷ *Euthyphron*-ikileminin çıkış noktasını oluşturan bu sorgulamada, tanrısal sevgi ve dindarlık (yani dini iyinin) arasındaki nedensellik incelenir. Bu sorunun özünü, tanrısal sevginin mi iyinin sebebi olduğu, yoksa iyinin mi tanrısal sevginin sebebi olduğu paradoksu teşkil etmektedir. Platon, dinsel iyinin sebebinin tanrısal iradenin temayülü olmadığı, aksine ilahi sevginin sebebinin dini iyi olduğu kanaatine sahip görünmektedir. Bu nedensellik ilişkisi içinde de Euthyphron'un teklif ettiği dindarlık tanımı anlamsızlaşır; çünkü tanrısal sevgi dindarlık kavramı için etken değil, edilgen bir özelliğe sahiptir. Platon'a göre, "tanrıların sevdiği şey", her ne kadar dindarlığın bir özelliği olsa da bu kavramı tanımlamaya yeterli bir ilke teşkil etmez.

¹² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 377a-379a.

Mitolojik şiirin geçtiği bu iki yer karşılıklı okunduğunda, Platon'un eleştirisinin temelde epistemik ve teolojik olmaktan çok ahlaki kaygılardan kaynaklandığı söylenebilir. Bu kaygı, mitolojideki tanrıların ahlaka mugayir davranışlarının, insanlar tarafından kendi davranışlarına mesnet olarak kullanılmasıdır. Kısaca onların bu gayri ahlaki davranışlarının, ahlaksızlığın meşrulaştırılması için kullanılmasıdır. Forscher, Platon'un tanrıları ahlakileştirme temayülünün, dönemin Tanrı tasavvuru için devrimsel bir değişim olduğunu belirtir. Krş. Maximilian Forscher, *Platon: Euthyphron. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 58-59.

¹³ Karl Meiser, *Über Platons Euthyphron* (Regensburg: Heinrich Schiele, 1900), 9.

Xenophanes'in şairlere dair meşhur şiiri şöyledir:
Homer ve Hesiod tanrılar hakkında her şeyi uydurdular,
İnsanlarca rezil cürüm ve kepezelik olarak işlenen şeyler:
Hırsızlık ve zina ve birbirini aldatma.

¹⁴ Krş. Klaus Reich, "Einleitung des Herausgebers", in *Platons Euthyphron*, ed. Klaus Reich (Hamburg: Meiner, 1968), IX-X.

¹⁵ "İdea" kavramı eski Yunanca'da biçim, form anlamına gelir. Daha sonra Platon'un felsefi düşüncesinin merkezine oturacak olan bu kavram, felsefi anlamda ilk burada (*Euthyphron*, 6e) kullanılmıştır. Krş. Ernst Heitsch, *Platon und die Anfänge seines dialektischen Philosophierens* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 156; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a II* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 245.

¹⁶ Platon, *Euthyphron*, 7a-11b.

¹⁷ Platon'un bu delillendirmesinin mantıki geçerliliği meselesi, güncelliğini koruyan bir tartışma konusudur. Bkz. Benjamin Schnieder, "Das Meisterargument in Platons Euthyphron", *Logical Analysis & History of Philosophy/Philosophiegeschichte und Logische Analyse* 18 (2015): 234-235.

Dindarlığın üçüncü tanımı¹⁸ adalet kavramı üzerinden yapılmaya çalışılır ve nihayetinde teleolojik bir mahiyet alır. Dindarlığın, adalet kavramının “tanrılara özen gösterme kısmı” olduğu ve bu yüzden onun, adaletin sadece bir kısmını teşkil ettiği muhataplar arasında kabul edilir. “İnsanlara özen gösterme” ise adaletin diğer kısmını oluşturur. Sokrates, diğer tanımlamada olduğu gibi, burada da tanımlamanın temel kavramlarını analiz eder. Bu tanımlamanın ana kavramı olan “özen” ile ilgili olarak iki öncülü ön plana çıkarır: a) Özen gösterme bir amaca mütealliktir. b) Bu amaç, özen gösterilen şeyin iyilik ve yararınıdır. Sokrates bu ilişkinin ilk örneğini, insanların hayvanları eğitirken gösterdiği özende görür. Sokrates ve Euthyphron, dindarlıkla gösterilen özenin, tanrıların daha iyi hale gelmesine hizmet eden bir amaca yönelik olamayacağı konusunda uzlaşırlar. Euthyphron, bu özenin daha çok kölenin efendisine hizmetiyle kıyaslanması gerektiğini salık verir. Fakat bu bağlamda öznenin, “hizmet” kavramıyla değiştirilmesi eylem-amaç ilişkisinin keyfiyetini değiştirirse de onun esasında bir değişiklik oluşturmaz ve teleolojik yapısını korur. Nitekim Euthyphron, Sokrates’in dindarca gayretin ana amacına yönelik ısrarlı sorusuna tatmin edici bir cevap veremez ve bunun yerine tekrar kaçamak bir cevapla, dindarlığı dua ve kurban kesmenin bilgisi olarak nitelendirir. Euthyphron, insanların, tanrılara ibadetle kendilerinin ve toplumlarının selametini sağladığı tezini ileri sürse de Sokrates, bu cevapla yetinmez. Zira bu yanıt, ibadetlerin amacını insanlar zaviyesinden cevaplar, tanrılara yönelik amacın ne olduğu hala belirsizdir. Her defasında bir tarafın eksikliğini ifade eden ilişki türleri olan, hayvan ve terbiyecisi, köle ve efendisi arasındaki münasebetlerin, dindarlığın tanrısal gayesinin izahı için yeterli olmadığı anlaşıldıktan sonra; Sokrates, ibadetler alanındaki Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi eş değer muhataplar arasındaki mübadele ilişkisi içinde değerlendirmeyi önerir. Euthyphron, ilk önce bu fikri yine naif bir şekilde onaylasa da kısa zamanda bu ilişki türünün de dindarlığın tanrıya müteallik amacına dair makul bir izah sunmadığı ortaya çıkar. Nihayetinde Sokrates, muhatabının, dindarlığın tanrılar zaviyesinden bir fayda amacına müteallik olmasının, tanrı fikriyle uzlaşmadığı düşüncesini ikrar etmesini sağlar. Bunun üzerine Euthyphron, ibadetlerin övgü, minnet ve onur ifade ettiğini ve tanrıların faydasına olan şeyler olmaktan çok onların hoşuna giden eylemler olarak tanımlanabileceğini belirtir. Ne var ki bununla, dindarlığı teleolojik tanımlama çabası fasit bir daire oluşturur; zira bu cevapla, dindarlık tekrar tanrısal sevgiye dayandırılmış olur. Böylelikle tanımlama girişimi, baştaki çıkmaza geri dönmüş olur.

Diyaloğun sonunda Euthyphron, Sokrates’in konuşmayı sürdürme yönündeki ısrarına rağmen ivedi işlerini bahane ederek sahneyi terk eder. Böylece, argümanlarını kısaca özetlemeye çalıştığımız dindarlığa dair tartışma, bir karara bağlanmadan bitirilmiş olur. Bununla beraber dindarlığı tanımlama gayreti tamamen semeresiz kalmamıştır. Sokrates’in sorgulamasıyla, kavramın en azından problematik çerçevesi belirlenmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu aporetik yapı Platon’un gençlik diyaloglarının tipik özelliğini oluşturur. Bu sonucun, Platon’dan daha ziyade Sokrates’in felsefi yaklaşımına uygun olduğu görünür. Zira Sokrates, Platon’un *Sokrates’in Savunması* eserinde izah ettiği gibi, kendi bilgeliğini, bilgisinin sınırının bilincine varmakta görür.¹⁹ Bu anlamda çıkmaz (*aporia*), Sokrates’in asılsız bilgiyi ortaya çıkarmak için kullandığı sorgulama metodunun (*elenchos*) temelini teşkil eder.²⁰ Platon’un ilk diyaloglarındaki bu tanımsal çıkmazın ne anlama geldiği konusu araştırmacılar arasında tartışmalıdır. Bu çıkmazları, ele alınan kavramlara ve onları tanımlamanın zorluğuna dayandıran araştırmacıların yanında; bunların hakiki bir çıkmaz olmadığını, daha çok Pla-

¹⁸ Platon, *Euthyphron*, 10e-15c.

¹⁹ Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev. Erman Gören (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), 21a-21e.

²⁰ Ioannis Kanakis, “Die sokratische Lehrstrategie und ihre Relevanz für die heutige Didaktik”, *Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 43, 2 (1997): 226-227.

ton'un kullandığı pedagojik veya didaktik metodun mahsulleri olduğu görüşünü temsil eden araştırmacılar da vardır.²¹ Buna göre, diyalektikteki çıkmaz, okuyucuyu konu üzerinde düşünmeye sevk etmeyi ve kendi gayretiyle neticeye ulaşmasını amaçlar.²² Bu tartışma, aslında Platon'un ilk diyaloglarını yazarken idealar öğretisini daha o dönemde geliştirip geliştirmemiş olduğu konusuna dayanmaktadır. Bu yüzden bu diyaloglardaki çıkmazların hakiki olmadığını düşünen araştırmacılar, bunların idealar öğretisinin ön plana çıktığı olgunluk dönemi eserleri ışığında değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar.

Euthyphron ikilemi idealar öğretisi çerçevesinden incelendiğinde, onun diyalogda serdedilen çelişkiselliğini kaybettiği görülür. Nitekim Erdem, Platon'un din anlayışını incelerken, eserlerindeki tarihsel gelişimini dikkate almadan bir bütün olarak inceler ve kısa sürede şu sonuca varır: "Platon'a göre bütün erdemlerin kaynağı iyi ideasıdır. İyi ideası hem erdemlerin kaynağı, evrenin düzeninin kaynağı, din de evrenin yasası olduğuna göre, dinin de kaynağı iyi ideasıdır. İyi ideası her şeyin nedenidir..."²³ Görüldüğü gibi, sorun, iyi ideası bağlamında düşünülürse çelişkisel anlamını evveleminde yitirir. Platon'a göre iyi ideası, sadece bir ahlaki erdem olmanın ötesindedir. O, bilginin temelini oluşturmakla kalmaz, varlığın da sebebini teşkil eder.²⁴ Binaenaleyh hakiki varlığı temsil eden idealar hiyerarşisinde en yüksek ideayı temsil eder. Dolayısıyla dindarlık da varlığını, diğer erdemler gibi, iyi ideasına borçlu olmuş olur.

2. İyi Ideası ve Tanrı

Euthyphron ikilemine idealar öğretisi ışığında bakıldığı zaman problem çözüme kavuşuyor gözükse de daha yakından incelendiğin de bu bakış açısının, problemi daha karmaşık bir hale getirdiği görülür. Zira sorun, Platon'un felsefesinin metafizik anlamdaki en çetrefil ve tartışmalı konulardan birisi olan iyi ideası ve Tanrı ilişkisine taşınmış olur. Bu problemin şüphesiz en temel çıkmazı, Platon'un, felsefesinin özüne tekabül eden bu konuyla alakalı çok kısıtlı bilgi vermesi ve verdiği bilgilerin de muhtelif yorumlara açık olmasıdır. Bu eksikliğin bir ihmalden çok, felsefi bir tavır hüviyeti taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira Platon, yazının hakikati ifade etmek için uygun ve yeterli bir araç olduğu konusundaki şüphelerini açıkça izhar eder.²⁵ Platon'un yazılmamış bir öğretisi olduğu iddiası da onun bu duruşuna dayandırılmaktadır. Bu görüşe göre, Platon nihai felsefesini sadece Akademi'deki dinleyicilerine şifahi olarak sunmuştur ve diyaloglarda bu öğretilere sadece kısa atıflar mevcuttur.²⁶ Fakat bu görüşün doğru olup olmadığının ötesinde Platon, en ulvi idea olarak kabul ettiği iyi ideası hakkında tamamen suskun kalmamıştır. *Devlet* kitabında ısrarla, anlaşılmasının zor olduğunu vurguladığı iyi ideası üzerine bizzat konuşmaktan uzak dursa da iyi ideasının etkilerini izah için kullandığı metaforlar metafizik düşünceyi yüzyıllar boyu etkileyecek mahiyettedir. Ne var ki Platon, iyi ideasını incelediği bağlamda tanrı kavramını kullanmaz. Platon, bu konudaki soruyu ve dolayısıyla nihai hakikati bilinemez olarak kategorize etmiş olsaydı, belki bu konu – en azından onun felsefesi bağlamında – kapanmış olurdu.

²¹ Bordt, *Platon*, 72-73; Forschner, *Platon, Euthyphron*, 35-37.

²² Cain, Platon'un metodunu psikolojik perspektiften incelediği kitabında, çıkmazın nihai amacının, insanları kendi bilgi bilincinin farkına vardırıarak ahlaki terakkilerini sağlamak olduğunu öne sürer. Bkz. Rebecca Bensen Cain, *The Socratic method: Plato's use of philosophical drama* (London/New York: Continuum, 2007), 1.

²³ Hüsamettin Erdem, "Platon'un Din Anlayışı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, 2 (2004): 12.

²⁴ Krş. Platon, *Devlet*, 508b-509c; 517c.

²⁵ Bkz. Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 274b-278b.

²⁶ Yazılmamış öğreti teorisinin gelişim süreci için bkz. Jürgen Wippert, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), VII vd. Bu teori daha çok iyi ideası ve "Bir" prensibi ilişkisine yoğunlaştığı için burada daha fazla mevzu bahis edilmemiştir.

Fakat sadece yazılmamış öğretisi değil, aynı zamanda Platon'un ideal devletinde en yüksek hakikat olan iyi ideasının bilgisini devlet yöneticilerine şart koşmuş olması, bu bilginin onun gözünde mümkün olduğunu izhar eder.

Bu gizemli suskunluğun, üzerinde asırlardır tartışılan bu konunun cazibesini artırdığı anlaşılmaktadır. Bu konudaki en yaygın görüşlerden birisi, iyi ideası ve Tanrı'nın ayniyeti tezi olduğu söylenebilir. Bu fikrin en gayretli savunucularından olan Strumpf, uzun ve detaylı bir delillendirmenin akabinde Platon'un, iyi ideası ve Tanrı mefhumlarına, ezililik ve ruhsallık gibi aynı özellikleri izafe etmiş olmasının altını çizer. Ona göre, Platon'un felsefesinde bu kavramlardan birine atfedilip diğerine atfedilmeyen bir özellik yoktur ve bundan dolayı da iki kavram özdeştir. Strumpf'a göre bu yargının önündeki en büyük engel, Platon'un, felsefesinin temel esasına dair bu bilgiyi bizatihi kendisinin takrir etmemesidir. Fakat Strumpf'un bu soruna dair geliştirdiği çözüm çok ikna edici görünmez.²⁷ Onunla aynı fikri paylaşan çağdaşının verdiği cevap daha makul görünmektedir. Zira Biehl'e göre, dinsizlik suçlamalarına maruz kalma korkusunu yakıştıramadığı Platon'un bu konudaki suskunluğu, kendi kavramı olan iyi ideası ve halk inancındaki Tanrı tasavvuru arasındaki derin farklılığa dayanmaktadır. Buna göre Platon, kendi metafizik görüşü ve o dönemdeki halk inancı arasındaki farkı belirtmek amacıyla, iyi ideası ve Tanrı kavramlarına ayniyet atfetmekten çekinmiştir.²⁸ Diğer bir görüş, bu suskunluğu iki kavram arasında ayniyetin çok açık olduğuna ve okuyucunun doğal olarak bu iki kavramı özdeş olduğu sonucuna varacağı kanaatine dayandırır.²⁹

Ayniyet teorisinin gelişmesine katkıda bulunan en temel sebeplerden biri şüphesiz Platon'un, iyiliği Tanrı'ya atfetmekle kalmayıp,³⁰ onu aynı zamanda tanrılığın vasfı mümeyyizi olarak tanımlamasıdır. Nitekim Platon, Eros'un tanrı olmadığına dair sunduğu argümanı, ondaki bu vasfın eksikliğine dayandırmaktadır.³¹ Bordt, Platon'un Tanrı'nın iyiliği konusundaki görüşlerinin yeni bir Tanrı tasavvuru oluşturduğunun, ancak Platon'un bu yeni yargıyı yeterince temellendirmediğinin altını çizer.³² Ayniyet teorisini savunanların sıkça atıf yaptıkları diğer bir ifade ise, Platon'un iyi ideasını aşkın bir varlık olarak tanımlamasıdır.³³

Platon'un felsefesi bağlamında, bu özdeşliğin mahiyetinin sorunsuz açıklanabilmesi oldukça zor görünür. Platon'un tasavvurundan yola çıkarak, yeni bir inanç olarak nitelendirilebilecek, Tanrı'nın iyi ideasına indirgenmesi mümkün görünmez. Her şeyden önce bu indirgeme tevhit inancını gerektirir ki, böyle bir inancı, tanrı kavramını mütemediyen çoğul olarak kullanan ve Yunan politeist inancına atıflar yapan Platon'a doğrudan atfetmek güçtür.³⁴ Platon her ne kadar çağdaşlarının din ve Tanrı inancına ciddi eleştiriler getirmiş olsa da

²⁷ Krş. Karl Stumpf, *Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten* (Halle: CEM Pfeffer, 1869), 81-92.

²⁸ Wilhelm Biehl, *Die idee des guten bei Platon* (Graz, 1870), 66-67. Bu sorun, özellikle 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başındaki Platon araştırmalarının temel konularından birini teşkil eder. Bu dönemde ayniyet teorisinin oldukça yaygın bir şekilde temsil edildiği anlaşılmaktadır. Bkz. Franz Susemihl, *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie*, 2/2 cilt (Tübingen: Teubner, 1860), 341-344; Constantin Ritter, *Platon*, 2. Cilt (München: Beck, 1923), 756 vd. Ayrıca Bkz. Jason Xenakis, "On the Theological Interpretation of Plato's Ethics", *The Harvard Theological Review* 50, 1 (1957): 67 dn. 2 ve 3.

²⁹ Werner Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen* (Berlin: Gruyter, 1973), 884.

³⁰ Bkz. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 29e-30b.

³¹ Bkz. Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 202d; Platon, *Phaidros*, 242e.

³² Michael Bordt, "Theologie", in *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, ed. Christoph Horn vd. (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009): 203.

³³ Bkz. Platon, *Devlet*, 509b.

³⁴ Platon'un monoteist olduğu düşüncesi, tevhit inancının müntesipleri tarafından sıkça dile getirilmiştir. Bu düşüncüyü savunanlar arasında yer alan Ritter, Platon'un bu görüşün aleyhindeki söz ve davranışlarını neredeyse yarım sayfaya yakın bir listede sıraladıktan sonra, bunların sadece onun kendi yaşadığı dönemdeki "egemen görüşlere intibak" etmesi olarak değerlendiril-

yeni bir din ve Tanrı inancı ikame ettiğine dair bir emare olmadığı gibi,³⁵ son dönem eseri olan *Nomoi* kitabında geleneksel inanca dair yaptığı atıflar da bunun aksini gösterir mahiyettedir. Ayrıca Akademi'nin günlük hayatında, ilham perileri olarak bilinen tanrıçalar Müzler için sunağı bulunan bir tapınağın olduğu ve burada her gün adak sunulduğu bilinmektedir.³⁶ Kısaca bu radikal inanç değişikliğinin etkileri Platon'un hayatında hissedilmez. Bunun dışında Platon, eserlerinde ayniyet teorisine mugayir düşünceler de dile getirmiştir.

İyi ideasını, bu özdeşlik ilişkisi içerisinde Tanrı'nın altına yerleştirmek veya Yeniplatonculuk'da olduğu gibi, Tanrı'nın düşüncesi veya yarattığı ana form olarak tanımlamak bu bağlamdaki sorunları çözmez. Zira *Timaios*'daki yaratılış hikâyesi bu görüşün tam tersini gösterir mahiyettedir. Platon, orada yaratıcının ana örneklerden yola çıkarak varlığı yarattığını öne sürer.³⁷ Bu iki kavram arasındaki ilişkiye dair mümkün yorumları inceleyen Zeller, bu tür bir kabulün iyi ideasına yüklenen bağımsızlık ve en yüce varlık olma özellikleriyle telif edilemeyeceğinin altını çizer. Ona göre, mümkün yorumlardan bir diğeri ise Tanrı kavramının iyi ideasının altına yerleştirilmesidir. Fakat o bu yorumun, mutlaklık ve ezeliyet vasıflarına sahip bir Tanrı tasavvuruyla bağdaştırmanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Zeller'in, iyi ideası ve Tanrı ilişkisi açısından öne sürdüğü üçüncü bir olasılık ise, bu iki prensibin birbirinden bağımsız olarak, yan yana var olmaları görüşüdür. Bu yoruma göre ne iyi ideası Tanrı'yı ne de Tanrı iyi ideasını meydana getirmiştir; Tanrı, eşyayı idealara göre oluşturarak idealar ile görünüşler arasında aracı vazifesi görür. Her ne kadar Zeller, bu görüşün lehine Platon'un eserlerinde oldukça fazla işaret olduğunu teslim etse de Platon'un en yüce metafizik prensiplerini, düalist bir şekilde, birbiriyle ilişkilendirmeden kurgulamasını mümkün bulmaz. Zeller, Platon'un sisteminin bütünlüğünün, ancak bu iki prensibin özdeşliğinin kabulüyle mümkün olacağı sonucuna varır. Fakat Zeller, ayniyet teorisinde oldukça mesafeli bir tavır sergiler. Ona göre bu ayniyet, çok bilinçli ve temellendirilmiş değildir. Platon'un hiçbir yerde dini tasavvuruyla bilimsel kavramlarını telif edip bir bütün şeklinde sunmaya çalışmadığının altını çizer ve bundan da Platon'un bu iki farklı modelin getirdiği problemlerin bilincinde olmadığı sonucunu çıkarır.³⁸

Bordt, araştırmacıların Platon'un tanrılar ve metafizik anlayışı arasında kurdukları bağı, genel itibariyle objektif sebeplerden ziyade onun felsefesinin sistematik bütünlüğü sebebiyle savduklarını dile getirir.³⁹ Bu tespit, konunun başka bir yönünü ortaya çıkarmaktadır. Zira araştırmacıların bu konudaki yargılarının, önemli ölçüde kendi Platon tasavvuruyla ilgili olduğu söylenebilir. Zeller'in argümentasyonunda bu bakış açısı ön plana çıkar: Zeller, metinsel bağlamda Tanrı ve iyi ideasının birbirinden bağımsız ilkeler olduğuna dair daha fazla atıf olduğunu kabul etmesine rağmen, Platon'un bu iki temel ilkeyi birbirinden bağımsız olarak düşündüğünü kabul etmekte zorlanır.⁴⁰

dirilmesini salık verir. (Constantin Ritter, *Platon*, 2. c., 776.) Platon'un düşünsel anlamda bir tevhit inancına sahip olmuş olsa bile, bu inancın İbrahimi dinlerdeki sistematik tevhit inancıyla kabili kıyas olmadığı bu sözlerden de anlaşılmaktadır. Ayrıca bkz. John Burnet, *Greek Philosophy: Part I: Thales to Plato* (London: Macmillan, 1928), 337-338.

³⁵ Krş. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2. cilt (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1932), 250-251; Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 40; Fahrettin Olguner, "Eflâton", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi X* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 471.

³⁶ Bordt, "Theologie", 205.

³⁷ Bkz. Platon, *Timaios*, 29a.

³⁸ Bkz. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Sokrates und die Sokratiker. Platon und die alte Akademie*, 2. bölüm 1.kısım (Leipzig: Fues, 1875), 593-602.

³⁹ Bordt, "Theologie", 203.

⁴⁰ Krş. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 596.

Duruşunu ayniyet teorisinin karşısında belirleyen ve Tanrı ve iyi ideasının bağımsız şeyler olduğunu düşünen yazarların başında Burnet gelir. Kısaca bu iki kavram arasındaki ilişkinin problemlerini dile getirdikten sonra, kendi görüşünü şu şekilde temellendirir:

“Tek açıklığa kavuşturmamız gereken şey, Platon’un Tanrısı’nın bir idea (*form*) değil de bir ruh (*soul*) olduğu ve onun kendi başına hareket eden, en iyi hareketin muharriki olduğudur. İyi, bir ruh değildir; ancak Tanrı’dan bağımsız ve hatta Tanrı’nın dünyayı biçimlendirirken onu örnek olmasından dolayı Tanrı’nın üstündedir.”⁴¹

Benzer bir temellendirmeye, yani Platon’un iyi ideasına, tanrılardan farklı olarak kişisel özellikler (*personal attributes*) atfetmemiş olmasından yola çıkarak, bu iki kavramın özdeş olmadığı sonucu çıkarılmıştır.⁴²

Bu görüşün diğer bir temsilcisi olan Gilson, konuyu farklı bir bakış açısıyla değerlendirir. Sadece Platon’un felsefesinin değil, Yunan felsefe geleneğinin başından yani Thales’den itibaren, metafizik düşünce geleneğinin düalist olduğu kanaatini savunur. Ona göre, “şeyler” ve “kişiler” metafiziği Yunan felsefesinde paralel olarak sürdürülmüştür ve bilimsel ve teolojik izah yan yana gelişmiştir. Gilson, din menşeli Tanrı tasavvuruyla metafizik felsefenin ilkelerini telif eden ve metafiziği bir bütün olarak inceleyen ilk filozofun Aristoteles olduğu görüşündedir. Bu yüzden Yunanlıların rasyonel teolojilerini Aristoteles’e borçlu olduklarını düşünür. Platon’un iyi ideasını tanrı olarak tanımlamamasına rağmen, bu iki kavramın özdeşleştirilmesini, iyi ideası ile Hristiyan teolojisindeki Tanrı tasavvurunun yakınlığına bağlar.⁴³ Gilson, kendi görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: “Hristiyan düşüncesinin hâkim olduğu şu kadar yüzyıldan sonra tanrıların en yüksek hakikatler olmadığı, en gerçek olanın tanrılar olmadığı bir dünyanın var olabileceğini hayal etmek son derece güç olmaktadır. Bununla beraber, Platon’un zihninde tanrıların idelerden daha aşağı olduğu bir gerçektir.”⁴⁴

Özet olarak, Platon’un eserlerinde teolojik-dini ve metafizik-felsefi olmak üzere iki farklı varlık düşüncesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu iki prensibin birini diğerine indirgeyici temayül, Platon’un bu konudaki görüşlerinin bir kısmını diğerlerine göre değersiz kılarak veya rölatife ederek mümkün görünür. Daha önce de belirtildiği gibi, Platon bağlamında anlamı sabitlemek oldukça zordur. Her şeyden önce kullandığı üslup ve dil, nihai bir delili ortaya koymaya imkân tanımaz. Bu makalede iyi ideası ve Tanrı ilişkisiyle ilgili problemi çözmekten çok, Euthyphron ikilemi bağlamında önemli olduğunu düşündüğümüz bu ilişkinin muhtemel yorumlarını ortaya koyarak, ikilemin ne anlama geldiğini analiz etmeye çalışacağız.

⁴¹ Burnet, *Greek Philosophy*, 337.

⁴² Bkz. Lloyd P. Gerson, “Plato’s Development and the Development of the Theory of Forms”, in *Plato’s Forms: Varieties Of Interpretation*, ed. William A. Welton (Lanham: Lexington, 2002), 95.

⁴³ Krş. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 23-43.

Hristiyan teolojisi ve ayniyet teorisine alakalı tespiti doğrulayan birçok işaretin olduğu söylenebilir. Tietzel, ayniyet teorisinin *tabii olarak* ilk kilise babaları tarafından kabul gördüğünü vurgular. Heinrich Tietzel, *Die Idee des Guten in Platos Staat und der Gottesbegriff* (Wetzlar: Schnitzler, 1894), 14. Taylor’ın açıklamaları da bu konuya ışık tutucu mahiyettedir. Taylor, iyi ideası ve Tanrı özdeşliği sorunuyla ilgili olarak, Platon’un felsefesi bağlamında bu sorunun cevabının kesinlikle hayır olacağı kanaatinde olduğunu dile getirir. İyi ideası Platon’un felsefesindeki Tanrı’ya yüklenen anlamları karşılamaz. Bununla beraber Taylor Platon’un *Devlet* kitabında tasvir ettiği iyi ideasının Hristiyan Tanrı tasavvuruyla büyük ölçüde birbiriyle aynı olduğunu vurgular. Bkz. A. E. Taylor, *Plato: The man and his work* (London: Methuen, 1955), 288-289. Ayrıca krş. Constantin Ritter, *Platon*, 2. c., 769 vd.

⁴⁴ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 39.

3. İyi İdeası ve Tanrı İlişkisi Işığında *Euthyphron* İkilemi

Bu ikilem bağlamında en sorunlu yorumun, Tanrı ve iyi ideasının özdeş olduğu görüşünü savunan ayniyet teorisi olduğu söylenebilir. İkilem, özel anlamda dindarlığın, genel anlamda dini iyinin mahiyetinin belirlenmesinde bir çatışma ihtimaline dayanır. Tanrı ve iyi ideasının özdeş olması halinde ikilem anlamsızlaşır. Bu iki kavram, aynı varoluş iradesinin farklı isimlerinden başka bir şey olmadığı takdirde, bir çatışmanın ortaya çıkması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, bu ikilemin anlamlı olması için, – gerçeklikte böyle bir çatışma olup olmadığından bağımsız olarak – en azından nazari çatışma ihtimalinin, yani iki farklı iradenin kabulü gerekir. Bütün değerlerin kaynağı olan iyi ideası ile Tanrı özdeş ise, iyinin neticesi ve Tanrının iradesi arasındaki ikilem anlamsızlaşır.⁴⁵ Ayrıca bu mantıki gerekliliğin dışında Platon, “dine uygun olan” ile “tanrıların sevdiği” şeyin aynı olmadığını, değer olarak dindarlığın, Tanrı iradesinin bir sonucu olmadığını açıkça ifade eder.⁴⁶

Fakat bu sonucu, Platon’un metafizik anlayışını tesis için kullanmak konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. Zira her şeyden önce, metin içerisinde her ne kadar idealar öğretisinin esaslarına dair işaretler varsa da Platon, idealar öğretisine, daha da önemlisi iyi ideasına hiç değinmemiştir. Dolayısıyla bu öğretinin esaslarıyla konuyu değerlendirmek, getirilen delilleri göreceli hale getirir. Ayrıca metinle ilgili diğer önemli bir husus da Platon’un, *Euthyphron*’da tanrı kavramını neredeyse hiçbir zaman tekil kullanmamasıdır. Bu da başka spekülasyonlara kapı aralar. Zira bu, Platon’un bu diyalogda, *Timaios*’da varlığı şekillendiren yaratıcı Tanrı’ndan değil de yaratılmış tanrılardan bahsediyor olma ihtimalini ortaya çıkarır.

Burada Platon’un metafiziğinde iyi ideası ve Tanrı’nın nihai yerlerini tespit etmekten ziyade, *Euthyphron* ikileminin kendi bağlamında metafizik arka planına açıklık getirmek amaçlanmaktadır. Bu bağlamdan bakıldığı zaman, *Euthyphron* ikileminin ahlaki değerlerin Tanrı’dan bağımsız, objektif gerçekliği olduğu kanaatine dayandığı söylenebilir. Özellikle çağdaş dönemde, ikilemin bu arka planının ön plana çıktığı görülür. “İkilemin ana hususu, Tanrı’nın, eğer Tanrı varsa bile, ahlakı temellendirilmesinde bir işlev göremeyeceğidir. Tanrı olsa olsa, ahlak konusunda sağduyulu ya da epistemik bir işlev görebilir ama argümandan anlaşıldığına göre ontolojik bir işlev göremez.”⁴⁷

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, iyi ideası ve Tanrı, Platon’un genel felsefesinde bu ikilemde kurulduğu şekliyle bir çatışma içerisinde değil, aksine bir uyum içerisinde tasavvur edildiği aşikârdır. Tanrıyı belirleyen iyi ideasına, Platon için – günümüzdeki teolojik Tanrı tasavvurunda olabileceği gibi – Tanrı’nın mutlak iradesini kısıtlayan bir durum olmaktan ziyade, onun tabii sonucu gözüyle bakmak daha doğru olacaktır. Bu ikilemde dile getirilmek istenen, ilişkideki nedensellik bağıını ortaya çıkarma çabasıdır. Nitekim Platon *Euthyphron*’da, dine uygun olanın, tanrıların iradesine muvafık olduğunu dile getirir. Altını çizmeye çalıştığı ise, bu iradenin söz konusu değer var oluş sebebi olmadığıdır.

⁴⁵ Bununla beraber bu tür bir özdeşleştirme, metafiziksel ve mantıksal sorunları ortadan kaldırmaz. Zira Tanrı ve iyilik idesi arasındaki mutlak özdeşlik, ya kötülüğün mutlak anlamda inkârını gerektirir ki, bu iyinin de anlamını ortadan kaldırır; ya da kötü için farklı bir metafizik iradeyi kabul etmeyi gerektirir ki, bu da ayniyet teorisinin temelinde yatan tek tanrı fikrini ortadan kaldırır.

⁴⁶ Platon, *Euthyphron*, 10e-11a.

⁴⁷ Bruce ve Barbone, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, 80.

Platon, her ne kadar daha sonra Protagoras'ın her şeyin ölçüsünü insan olarak belirlediği yargısına karşı Tanrı'yı değer ölçütü olarak ileri sürse bile;⁴⁸ Platon'un, Sofistler'in değer aşımına yol açan ahlak eleştirilerine ve ahlaki rölativizmine karşı verdiği mücadelenin onu, Tanrı'nın bile, birey olarak değerini objektifliğini sağlayabilmek için yeterli olmadığı kanaatine götürdüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, İbrahimi/semavi dinlerin mutlak Tanrı anlayışı zaviyesinden bakıldığı zaman sorunlu olsa da döneminin Tanrı tasavvurunu ahlakileştirmek durumunda kalmış birisi olarak Platon'un, Tanrı'yı iyinin objektifliğinin garantisi olarak görmemesi yadsınmaması gereken bir neticedir. Bundan dolayı da onun iyiye, varoluşsal bir nitelik atfetmiş ve aklın ulaşabileceği bir nesnellik kazandırmaya çalışmış olduğu söylenebilir.

4. Euthyphron İkileminin Temel Evrimleri

Euthyphron ikilemi, düşünce tarihi boyunca farklı bağlamlarda incelenmiştir. Bu ikilemin tarihsel seyrinde iki önemli metafiziksel paradigma değişimi yaşandığı söylenebilir. İlki şüphesiz İbrahimi dinlerin düşünce dünyasına hâkim olmasıyla yaşanmıştır. Tanrı tasavvurunda vahdet ve mutlaklığın ön plana çıktığı bu dönemde, varlığın yoktan yaratıldığı inancına sahip olan ve dinin vahiy ve peygambere dayandırıldığı yeni bir metafizik sistem tesis edilmiştir. Fakat ilginç bir şekilde Platon'un iyi ideası-Tanrı bağlamında şekillenen düalist varlık anlayışı, varoluşun yegâne Allah'a atfedildiği İbrahimi dinlerin teolojilerinde de varlığını sürdürmeyi başarmıştır. İslam dünyasında bu problem⁴⁹, iyi ve kötünün (*hüsün* ve *kubuh*) metafiziği ile ilgili tartışmalarda yerini bulmuştur. Yukarıda da değinilen metafizik düşüncedeki derin değişiklikler, tartışmanın eksenini ve bağlamını değiştirmiş ve sorun, özellikle vahiy ve akıl ilişkisi içerisinde değerlendirilmiştir. Bu değişim, sorunun formüle edilmişinden de anlaşılabilir. "Acaba Tanrı emrettiği eylemi, söz konusu eylem ahlâken iyi olduğu için mi emreder? Yoksa Tanrı tarafından emredilmiş olması mı, söz konusu eylemi ahlâkî açıdan iyi bir eylem haline getirir."⁵⁰

Bununla beraber ikilemin, Platon'un oturttuğu temelde kaldığı söylenebilir. Zira ikilemde kurgulanan karşıtlık, tam olarak Mu'tezile ve Eş'ariye⁵¹ kelim mezhepleri tarafından temsil edilmiştir. Mu'tezile, iyi ve kötünün varlığın özsel bir niteliği olduğunu ve ilahi iradenin dışında bir iyi ve kötünün varlığını kabul eder. Akıl, vahiyden bağımsız olarak eşyanın bu bilgisine ulaşabilir. Allah'ın adalet sıfatını ön plana çıkararak bu ekol, ilahi iradenin tecellisi olan vahyin, fillerin aslındaki iyi ve kötüye tabii olduğunu savunur.⁵² Onların düşüncesindeki en temel çıkmazın, Allah'ın adaletini, monoteist bir Tanrı anlayışıyla telif edilmesi güç olan dışsal nedenlere bağlamak olduğu söylenebilir. Bununla beraber Mu'tezile'nin, iyi ve kötüye ontolojik bir varlık

⁴⁸ Krş. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 716c.

⁴⁹ Euthyphron diyalogu, bilindiği kadarıyla İslam düşünce geleneğine Yunan felsefesinden aktarılan ilk tercümelemlerin içerisinde yer almaz. Bununla beraber, Müslümanların Platon'un eserlerinin tam bir listesine ve kitap özetlerine sahip oldukları bilinmektedir. Olguner, "Eflâton", 474.; Rüdiger Arnzen, "Arabisches Mittelalter", in *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, ed. Christoph Horn vd. (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009), 441. El-Fârâbî'nin, Platon'un felsefesini özetlerken Euthyphron kitabına yaptığı atıftan yola çıkarak Müslümanların, diyalogun içeriğiyle alakalı malumat sahibi olduğunu var sayabiliriz. Farabî, "Eflâton Felsefesi", *Farabî'nin Üç Eseri* içinde, ed. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 68. Bunun ötesinde, Yunan felsefesinin İslam düşüncesine etkisi dolaylı yollardan da olmuştur. Özellikle Hristiyan ve Yahudi bilgilerle olan yoğun etkileşim göz önünde bulundurulursa, Müslümanların, Euthyphron ikilemini bildiklerini kabul edebiliriz.

⁵⁰ Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: "Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/3 (2016): 282-283.

⁵¹ Benzer bir tartışma, Hristiyan düşünce dünyasında da sürdürülmüştür. Bkz. Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 10-11.

⁵² Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu ve A. Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 55-57.; Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru", 284-289.

atfederek – Platon’un amaçladığı gibi – ahlaki bir objektivizmi ispat ve tesis etmeyi hedeflediği aşikârdır. Fakat onlar, Platon’dan farklı olarak, iyunin ontolojik varlığını, idealara değil eylemlerin asli niteliğine dayandırırılar.

İkilemin diğer imkânını temsil eden Eş’ariye mezhebi, iyunin ve kötünün zati varlığını inkâr ederek, onların kaynağını vahye yani ilahi iradeye bağlar. Allah’ın irade ve kudretinin mutlaklığını ön plana çıkaran Eş’ariye, eylemlerin iyi ve kötülüğüne aklın tek başına ulaşamayacağı ve bu bilginin sadece ilahi vahiyyle bilebileceği görüşündedir. Bunun mantıki sonucu olarak onlar, itibari ve izafi bir ahlak anlayışını kabul etmek durumunda kalmışlardır.⁵³ Ancak şüphesiz bu izafilik, Sofistlerin sübjektif ahlak anlayışından farklı olarak, normatif objektifliği daha doğrusu intersübjektivizmi vahyin bağlayıcılığında tesis etme çabasıdır. Bu anlamda Eş’ariye’nin, sübjektivizmi kabullenilmesi gereken bir olgu olarak değil, aşılması gereken bir sorun olarak gördüğü, normatif hükmün belirlenmesi için ilahi vahyin bağlayıcılığını ısrarla vurgulamasından da rahatlıkla anlaşılabilir.

İslam teolojisindeki bu tartışmadaki temel sorunun, Allah’ın iradesinin farklı tecellileri olan varedişsel (*kevnî*) ve normatif (*şer’î*) emirler arasındaki farklılığın yeterince göz önünde bulundurulmamasından kaynaklandığı söylenebilir.⁵⁴ Fakat burada altını çizmek istediğimiz nokta, bu tartışmanın detaylarının ötesinde, ikilemin içindeki kavramlardaki köklü değişikliklere rağmen, iyi ve kötü metafiziğinin, Platon’un oturttuğu ontolojik tartışma zemininde tartışılmaya devam edilmesidir. Zira Mu’tezile, iyunin rasyonelliğini davranışların varoluşsal bir niteliğine bağlarken, Eş’ariye, iyunin ontolojik varlığını inkâr etmek için rasyonelliğini inkâr etmek durumunda kalmıştır. Kısaca söylemek gerekirse, iyi ve kötünün rasyonelliği hem destekleyenler hem de karşı çıkanlar tarafından ontolojiyle nedensel bir ilişki içinde düşünülmüştür.

Euthyphron ikilemindeki ikinci köklü değişim, bu ilişkinin radikal bir şekilde sorgulanmasıyla ortaya çıkar. Ahlaki iyi ve kötünün hem rasyonelliğini hem de ontolojisini inkâr eden Hume, olgu ve değer yargıları arasındaki önemli bir ayrımı ön plana çıkarır. Zira ona göre, ahlak üzerine yazanlar, ilk önce alışılmış akıl yürütme metotlarını kullanarak Tanrının varlığını doğrulayıp, insana dair meselelerle alakalı gözlem yaparken, birdenbire alışılmış cümle bağları olan *dir* ve *değildir* (*is, is not*) yerine, cümlelerini *malı* veya *mamalı* (*ouht, ought not*) bağlarıyla kurmaya başlarlar. Basit gibi görünen ve Hume’un kendisinin de altını çizdiği gibi fark edilmesi güç olan bu değişim, temel bir düşünsel değişimin göstergesi olması hasebiyle çok önemlidir. Nitekim *malı* veya *mamalı* ile ifade edilen gereklilik kipi, yeni bir ilişki ve olumlamayı beraberinde getirir ve bu yeni ilişkinin, kendinden tamamen farklı olan diğerinden nasıl çıkarıldığı (*deduction*) izaha ve temellendirmeye muhtaçtır.⁵⁵ Kısaca Hume, ahlaki yargıların, mantıksal, metafiziksel ve olgusal değerlendirmelerden farklı bir düşünsel yapıya sahip oldukları ve bunlardan ahlaki yargıların çıkarılmasını sorunlu olduğunun altını çizer.

Ahlaki değerlerin gerçekliği, uzun süre önce Sofistler tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiri, ahlaki değerlerin bireyselliği ve konvansiyonelliğine vurgu yaparak izafiliğini ön plana çıkarır. Sofist eleştiri, birey ve toplumların farklı ahlaki değerlere sahip olduklarına dair fiili durumdan yola çıkarak, ahlaki nesnelliği inkâr

⁵³ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 77-79; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 65-66.

⁵⁴ Tartışmanın bu bağlamdaki bir analizi ve çözüm önerisi için bkz. Muhammet Sait Duran, *Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre* (Berlin: EB-Verlag, 2015), 361-370.

⁵⁵ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme / A Treatise of Human Nature*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2016), 452.

eder. Daha sonra ahlakın rasyonelliğini inkâr edenler de aynı argümanı kullanmıştır. Hume'un getirdiği eleştiri ise daha köklü bir esasa, düşünce mekanizmasındaki bir soruna dayanır. Bu da, olgudan değer üretmenin, mantıki bir hata doğurduğudur. Hume'un bu önemli tespitinden sonra, olgusal bilgiden değer yargısı üretilip üretilmeyeceğiyle alakalı uzun bir tartışma süre gelmiştir.⁵⁶ Fakat onun ahlak felsefesi açısından en önemli etkisi, olgusal ve ahlaksal yargının farklılığının bilincini tesis etmesidir. Hume, olgusal yargılardan ahlaksal yargılara geçişin dolaysız, hiçbir izah olmaksızın yapılamayacağını altını çizmiştir. Bu farkındalık, iyyinin kaynağının nesnelere daha çok insanın kendisinde aranması gerektiği düşüncesini ön plana çıkarmıştır.

İyi ve kötünün insan merkezli olarak izah arayışı, sadece Hume'un düşüncesinde olduğu gibi, insanın duygusal yapısını ön plana çıkarmamıştır. Varlığın, değer kaynağı olmadığı düşüncesi, bilakis etkin bir ahlaki rasyonalizmin tezahürüne de vesile olmuştur. Zira Kant, Hume'un eleştirisini bir adım öteye taşır ve sadece olgudan ahlaka geçişin değil, aynı zamanda ahlaki yargının ampirik olamayacağını savunur. Çünkü bu tür bir kabul heteronomiye yani eylemlerin dışsal etkenlerin tesiri altında gerçekleşen edilgen bir yapı kazanmasına sebep olur. Oysaki ahlaki eylemin ön koşulu olan özgürlük, failin özerkliğini gerektirir. Kant, bunu şu şekilde dile getirir:

“İyi veya kötü öyleyse aslında bireyin hissi durumundan ziyade eylemin kendisiyle ilişkilendirilir ve eğer bir şey kesin olarak (her bakımdan ve başka bir şart olmadan) iyi veya kötü olacak veya öyle sayılacaksa, bu sadece davranış şekli, iradenin ilkesi ve böylece – iyi veya kötü insan olarak – eylemi gerçekleştiren kişinin kendisi olmalıdır, bu şekilde tanımlanacak şey, bir nesne değildir.”⁵⁷

Kant, iyi ve kötünün kaynağını, özerk olduğuna, yani kendi nedenselliğini oluşturabildiğine inandığı, insan aklının bizatihi kendinde arar. Ona göre, insanın eşyanın bilgisinden farklı olarak geliştirdiği ahlaki gereklilik kipinin kaynağı akıldır. Kant, iyi ve kötü kavramlarını pratik bir aklın biricik nesnelere olarak tanımlar ve onlar, insan aklının salt ahlak yasasından tezahür eder ve ancak bu yasayla açıklanabilirler.⁵⁸ Buna göre iyi ve kötü, aklın varlıkta bulunduğu bir şey değil, aksine aklın varlığa yüklediği bir manadır, yani aklın kendi ürünüdür. Bu düşünce, Platon'un felsefesinin temelinde yatan, iyyinin rasyonelliği/nesnelliği ve ontolojisi arasında kurulan bağın kökten bir şekilde sorgulanmasına yol açar. Kant'ın felsefesi, iyi ve kötünün rasyonelliğini ve dolayısıyla nesnelliğini (yani birey ötesiliğini ve evrenselliğini) dışsal bir varlığa değil, aklın kendi içsel yapısına bağlar. İyi ve kötünün, eşyanın değil insan aklının kavramları olarak temellendirilmesi, şüphesiz *Euthyphron* ikilemini Platon'un oturttuğu zeminden tamamen başka bir zemine taşır. Zira böylelikle, Tanrı iradesi ve iyi arasındaki ilişki, ontolojik değil epistemolojik bir karakter kazanır.

Sonuç

Euthyphron ikileminin iki temel kavramı olan Tanrı ve iyi, iki kökten değişim yaşamıştır. Platon'un Tanrı tasavvuru, onun teolojik eleştirel tutumuna rağmen, Helen kültürünün bir ürünüdür. Platon'un düşünce dünyasında, Tanrı ve iyi ideasının birlikte varlığın temelini oluşturan düalist bir metafizik anlayışın olduğuna dair işaretler bulmak mümkündür. Bu anlayışa göre değerlendirildiği takdirde, Ahlaki değerlerin objektifliğini temellendirmeye çalışan Platon'un, iyi ideasına Tanrı'nın ötesinde ontolojik bir varlık atfetmiş olduğu ve iyyinin rasyonelliğini de bu ontolojik temele dayandırdığı anlaşılmaktadır. *Euthyphron* ikileminin radikalliği-

⁵⁶ Bkz. Recep Kılıç, “Olgu ve Değer Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 355-402.

⁵⁷ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 67. (Tercümede değişiklikler yapılmıştır.)

⁵⁸ Krş. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 65-73.

nin de bu düalist anlayışa dayandığı söylenebilir. Mutlak Tanrı anlayışını savunan monoteist dinlerin düşünce dünyasına hâkimiyetiyle birlikte bu düalist anlayış yumuşatılmış olsa da iyilik, eşyanın özsel bir özelliği olarak nesnel varlığını korumuş olduğu gözlemlenir. Tanrı'nın mutlak iradesini savunanlar, bu düalizmi ortadan kaldırmak için iyinin rasyonelliğini inkâr etmeyi seçmek zorunda kalmışlardır. İyinin nesnel varlığı ve rasyonelliği arasında kurulan katı ilişki, Hume'un olgusal yargılar ile değer yargıları arasındaki farklılığa yaptığı vurguyla sistematik olarak sorgulanmaya başlamıştır. Kant bu farkındalıktan yola çıkarak geliştirdiği ahlak anlayışında aklı, ahlak konusunda edilgen bir kâşif rolünden çıkarır ve ona etken bir müsebbip rolü kazandırır. Eğer iyi, Kant'ın felsefesindeki gibi, aklın bir kavramı olarak kabul edilirse, bu durum *Euthyphron* ikileminin temelinde yatan düalist ontolojik anlayışı ortadan kaldırır mahiyettedir. Tanrının iradesi ve iyilik arasındaki ilişki böylelikle bir varoluş meselesi olmaktan ziyade bilgisel bir problem haline gelmiş olur.

Kaynakça

- Arnzen, Rüdiger. "Arabisches Mittelalter". in *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, ed. Christoph Horn vd., 439-446. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a II*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Aydın, Mehmet S. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Baggini, Julian. *Die großen Fragen-Ethik*, çev. Regina Schneider. Berlin/Heidelberg: Springer, 2015.
- Biehl, Wilhelm. *Die idee des guten bei Platon*. Graz, 1870.
- Bordt, Michael. *Platon*. Freiburg: Herder, 1999.
- Bordt, Michael. "Theologie". in *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, ed. Christoph Horn vd., 200-210. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009.
- Bruce, Michael ve Steven Barbone. *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, çev. Mustafa Topal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Burnet, John. *Greek Philosophy: Part I: Thales to Plato*. London: Macmillan, 1928.
- Cain, Rebecca Bensen. *The Socratic method: Plato's use of philosophical drama*. London/New York: Continuum, 2007.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 55-90.
- Combs, Blinn Ellis. *Plato's Euthyphro: An Examination of the Socratic Method in the Definitional Dialogues*. Doktora Tezi, University of Texas, 2011.
- Duran, Muhammet Sait. *Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre*. Berlin: EB-Verlag, 2015.
- Heitsch, Ernst. *Platon und die Anfänge seines dialektischen Philosophierens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme / A Treatise of Human Nature*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- Erdem, Hüsamettin. "Platon'un Din Anlayışı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, 2 (2004): 7-15.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu ve A. Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Farabî. "Eflatun Felsefesi". *Farabî'nin Üç Eseri* içinde, ed. Hüseyin Atay, 65-87. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
- Forschner, Maximilian. *Platon: Euthyphron. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Gerson, Lloyd P. "Plato's Development and the Development of the Theory of Forms". in *Plato's Forms: Varieties Of Interpretation*, ed. William A. Welton, 85-109. Lanham: Lexington, 2002.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Horn, Christoph (ed.) vd. *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009.
- Hösle, Vittorio. *Platon İnterpretieren*. Paderborn: Schöningh, 2004.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin: Gruyter, 1973.
- Meiser, Karl. *Über Platons Euthyphron*. Regensburg: Heinrich Schiele, 1900.
- Kanakis, Ioannis. "Die sokratische Lehrstrategie und ihre Relevanz für die heutige Didaktik". *Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 43, 2 (1997): 225-240.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: "Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27, 3 (2016): 280-310.
- Kılıç, Recep. "Olgu ve Değer Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 355-402.
- Olguner, Fahrettin. "Eflâtun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi X* içinde, 469-476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Platon. *Euthyphron*, çev. Klaus Reich. Hamburg: Meiner, 1968.
- Platon. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Platon. *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*, çev. Erman Gören. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006.

- Platon. *Euthyphron*, çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Platon. *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Platon. *Timaios*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Phaidros*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Ritter, Constantin. *Platon*. 2. cilt. München: Beck, 1923.
- Schnieder, Benjamin. "Das Meisterargument in Platons Euthyphron". *Logical Analysis & History of Philosophy/ Philosophiegeschichte und Logische Analyse* 18 (2015): 227-254.
- Stumpf, Karl. *Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten*. Halle: CEM Pfeffer, 1869.
- Susemihl, Franz. *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie*. 2/2 cilt. Tübingen: Teubner, 1860.
- Taylor, A. E. *Plato: The man and his work*. London: Methuen, 1955.
- Tietzel, Heinrich. *Die Idee des Guten in Platons Staat und der Gottesbegriff*. Wetzlar: Schnitzler, 1894.
- Xenakis, Jason. "On the Theological Interpretation of Plato's Ethics". *The Harvard Theological Review* 50, 1 (1957): 67-70.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. *Der Glaube der Hellenen*. 2. cilt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1932.
- Wipperfurth, Jürgen. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Sokrates und die Sokratiker. Platon und die alte Akademie*. 2. bölüm 1. kısım. Leipzig: Fues, 1875.