

sa niteliği taşıyan "regulamentul organik" sayesinde vali unvanını (hopodar) taşıyan Aleksandru Ghica ve Gheorghe Bibescu 1834-1848 yıllarında Eflak'ı idare ettiler. Eflak'ta sayıları ve güçleri hızla artan toprak sahipleri büyük siyasî nüfuz elde ettikleri gibi kendileri ve çocukları gittikçe Batı'ya, bilhassa Fransa'ya açılarak yeni tipte bir orta sınıfın oluşmasını sağladılar. Yeni ortaya çıkan ekonomik ve kültürel imkânlar sayesinde orta tabakadan gelen kimseler halk kültürünü edebiyat, yayın ve sanat alanlarında millî kültürlerinin sinesine sokmaya muvaffak oldular. Böylece Eflak'ta tam millî bir Romen kültürü gelişti. Sayıları gittikçe artan aydınlar sosyal ve siyasî haklar temin etmek için girişimleri hamleleri nihayet 1848 yılında çok taraflı millî bir harekete dönüştürdüler. 1848 hareketinin fikir hocalığını ve siyasî liderliğini Nicolae Balcesku yaptı. Hareketin ana amaçlarından biri, artık yetersiz hale gelen ve Rusya'nın Eflak'ta etkisini arttırmak için istismar ettiği "regulamentul organik"i kaldırarak yerine millî bir yasa koymaktı. Bu hareket karşısında Rusya Eflak'a müdahale edince Bâbüli Süleyman Paşa ve daha sonra Keçecizâde Fuad Paşa'yı Bükreş'e göndererek Ruslar'la bir anlaşmaya vardı. Bu anlaşmaya göre iki devlet Eflak'a (Boğdan'da da aynı anlaşma geçerliydi) yerli hânedan arasından seçerek yedi yıllığına birer hükümdar tayin edecekti. Fakat Rusya'nın Memleketeyn'e gittikçe artan müdahaleleri ve Fransa'nın burasını kendi nüfuz sahası olarak görmesi, ayrıca Rus çarının Kudüs'te yeni haklar talep etmesi Kırım Savaşı'na (1853-1856) sebep oldu. Savaşta Rusya Eflak'ı işgal ettiyse de Paris Antlaşması ile (1856) burayı boşaltmak zorunda kaldı ve Eflak'ın Batı devletlerinin teminatı altında yeniden Osmanlı hâkimiyetine girmesini kabul etti. Tuna nehrinin milletlerarası bir nitelik kazanması Eflak'ın tam anlamıyla Batı'ya açılmasını sağladı. Fransa'nın tesiriyle kendi Latin dili ve kültürü üzerine oturtulan millî gelişme ve diğer Romen ülkeleriyle birleşme yollarını aramaya koyuldu.

Nihayet Fransa ve Bâbüli'nin desteği, Romen diplomatı Mihail Kogalniceanu'nun gayretleriyle Eflak ve Boğdan 1858'de birleşmeye karar verdiler. Her iki ülke 1859'da Albay Alexandru Ion Cuza'yı (Kuzza) başkan seçti. Bir süre sonra her ikisi de Bükreş'i devlet merkezi olarak kabul etti. Sultan Abdülmecid, Cuza'yı Mem-

leketeyn'in tek reisi olarak tanıyıp Eflak ve Boğdan'ın Romanya adı altında tek bir ülke şeklinde birleşmesini onayladı. Cuza'nın 1866'da siyasî ve sosyal sebeplerle iktidarı bırakmasından sonra yerine yine İstanbul'un onayı ile Hohenzollern ailesine mensup I. Karol geçti. Romanya böylece monarşi rejimine dönüştürüldükten sonra nihayet 1878'de tam istiklâlini kazandı. Bundan sonra Eflak Romanya'nın bir eyaleti olarak Romen tarihinin bütünü içinde gelişti.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Radu, *Tudor Vladimirescu si Revolutia din Tara Romaneasca*, Craiova 1878; N. Iorga, *Constantin-Voda Brâncoveanu Viata si Domnia lui*, Valeni de Munte 1914; A. S. Atiya, *The Crusade of Nicopolis*, London 1934; E. Vartosu, *Tudor Vladimirescu, Pagini de Revolta*, Bucurest 1936; R. W. Seton-Watson, *Histoire des Roumains*, Paris 1937; D. Russo, *Elenizmul în Romania, Studii Istorice Greco-Române*, Bucurest 1939; G. Fotino, *Din Vremea Renasterii Nationale a Taril Romanesti*, Boerii Golesti, Bucurest 1939, I-IV; P. P. Panaitescu, *Mihai Viteazul*, Bucurest 1939; a.mif., *Introducerea la istoria culturii Romanesti*, Bucurest 1969; A. Otetea, *Tudor Vladimirescu si Miscarea Eterista in Tarile Romanesti 1821-1822*, Bucurest 1945; a.mif., *Tudor Vladimirescu si Revolutia din 1821*, Bucurest 1947; R. Deutch, *Istoriile si stiinta istorice din Romania 1944-1969*, Bucurest 1967; N. Balcescu, *Romanii Subt Mihai Voivod Viteazu*, Bucurest 1967, I-II; S. Stefanescu, *Tara Romaneasca de la Basarabi "Intemeitorul" Pina la Mihai Viteazu*, Bucurest 1970; G. J. Bobango, *The Emergence of the Romanian National State*, New York 1979; G. Platon, *Geneza Revolutiei de la 1848*, Iasi 1980; A. Dutu, *European Intellectual Movements and Modernization of Romanian Culture*, Bucurest 1981; M. Mustafa, *Documente Turcesti Privind Istoria Romaniei*, Bucurest 1986; TA, XIV, 377-383; Aurel Decei, "Eflak", *IA*, IV, 178-189; N. Beldiceanu, "Eflak", *El²* (İng.), II, 687-689.



KEMAL KARPAT

EFLÂKÎ, Ahmed

(bk. AHMED EFLÂKÎ).

EFLÂTUN

(m.ö. 427-347)

İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri olan İlkçağ Yunan filozofu.

Atina'da doğdu. Kendisine dedesi Ariston'un adı verildiyse de daha sonra onun veya alınının genişliğinden dolayı Platon denmiş ve tarih boyunca hep bu adla anılmıştır. Grekçe'den yapılan tercümeler döneminde, Arapça'da "p" sesinin bulunmaması ve yan yana iki ses-

siz harfin telaffuzundaki güçlük sebebiyle adı İslâmî literatürde Felâtun, Felâtun veya daha yaygın olarak Eflâtun şeklini almıştır.

Eflâtun'un gençlik yılları Peloponez savaşlarının yapıldığı döneme rastlar. Bundan dolayı filozof siyasî ve içtimai kavgaları yakından görmüş, hocası Sokrat'ın demokrasi adına idam edilmesinin ıstırabını yaşamış ve bu sebeple sosyal düzen ve insanın saadeti meseleleri onun felsefesinin merkezini teşkil etmiştir. Sokrat'ın ölümünden sonra başladığı seyahatlerinde Megara, Kirenea, Sicilya, Mısır, İtalya gibi şehir ve ülkeleri gezen filozof buralardaki ilim ve fikir adamlarıyla tanışmış, dersler almış, fikir alışverişinde bulunmuştur.

Eflâtun'un en önemli hocası Sokrat'tır; ayrıca Heraklitos mektebinin temsilcisi Kratilos, Pisagor mektebinin temsilcilerinden Timaios ve Arkitas, Elealı Parmenides, şair Homeros ve Hesiodos gibi şahsiyetler onun fikir ve ilham kaynaklarından bazılarıdır. Eserlerinde oldukça geniş bir ilim ve fikir kadrosunun ismini zikreden Eflâtun onlardan ikibasarlarda bulunmuş, ayrıca bunların çoğuna yer yer oldukça keskin tenkitler yöneltmiştir.

Sicilya'ya yaptığı seyahatlerin birinden döndükten sonra yaklaşık 387 yıllarında, Atina yakınlarında bir kasabada Akademos bahçesinde, düşünce tarihine "Akademi" olarak geçecek olan okulu kurmuş ve ömrünün büyük kısmını burada ders vererek, kitap yazarak geçirmiştir. Eflâtun'un en ünlü talebesi Aristo'dur. Speusippos ve Ksenokrates gibi pek çok fikir adamı da onun talebeleri arasında yer almıştır.

Eflâtun'un fizikî yapısıyla ilgili olarak Batı kaynaklarında "omuzu geniş" ifadesinden başka bilgi yoktur; ancak filozofun ruh yapısı oldukça renkli görünmektedir. Eserlerine bakarak onu gözü ideal dünyada olan, ebedî saadete ermenin aşk ve heyecanıyla yaşayan, bu dünyanın geçici değerlerine fazla önem vermeyen, tam anlamıyla "mistik" bir insan olarak görmek mümkündür. Bu yönüyle Eflâtun Sokrat'ın bir devamı sayılır. Fakat diğer yönüyle zihni sosyal meselelerle dolu bir cemiyet adamı; din, cemiyet, siyaset ve idare alanında plan ve projeler yapan büyük bir ıslahatçı olarak görünmektedir. Gerek seçkinler meclisinin zorbalığı, gerekse Sokrat'ı haksız yere idam eden soysuzlaşmış demokra-

sinin zulüm ve yolsuzlukları Eflâtun'u derinden sarsmış ve bu sebeple siyasî rejimler üzerine felsefî bir araştırmaya girişmiştir.

Filozof, olgunluk dönemine rastlayan seyahatleri içinde Sirakusa'ya yaptığı seferlerinden birinde (yaklaşık milâttan önce 369-366 yıllarında) tasarladığı "ideal devlet" planını, buradaki küçük krallıkta dostu Dion ve genç kral Dionisios aracılığıyla ve bizzat kendisi de idareye katılmak suretiyle "örnek devlet" olarak gerçekleştirmek istemişse de bunu başaramamış ve büyük güçlüklerle ülkesine ulaşmıştır. Bundan sonra yaptığı üçüncü Sicilya seyahatinden de ümitsizliklerle dönmüştür.

Batı kaynaklarına göre Eflâtun milâttan önce 347 yılında seksen yaşlarında iken, arkasında ciddi bir ilim ve fikir kadrosu ile birlikte pek çok kitap bırakarak ölmüş ve Akademi'nin bahçesine defnedilmiştir.

Felsefesi. 1. Bilgi Problemi. Eflâtun felsefesinin merkezini insan teşkil eder. Onun hedefi "insanın saadatinin sırlarını keşfetmek"tir. Bunun hareket noktasını ise bilgi problemi oluşturmuştur. Eflâtun duyuların aldatıcı olduğunu belirtir. Duyuların eşyaya ve görünüşe yönelik bulunduğunu, halbuki Heraklitos'un da belirttiği gibi eşyanın devamlı değişmekte olduğunu, bu yüzden eşya ve ona yönelik bulunan duyularla gerçek ve sabit bilgiye ulaşamayacağını çeşitli diyaloglarında belirtir. Ona göre asıl mesele bilginin özünü tesbit etmektir; bilginin hedefi varlıktır. Sabit ve gerçek bir âlem ve ona yönelik gerçek bir bilgi mevcuttur. Nitekim matematik kavramlarla bu alanda verilen hükümler bunun en belirgin işaretidir. Şu halde bütün mesele küllî kavramlara ulaşmak, tek tek eşyayı bu küllî kavramlarla ifade etmektir. Eflâtun'a göre bu kavramlar eşyanın aslına, varlığın kendisine işaret ve delâlet eder; bunlar tek tek eşyadan çıkarılamaz, aksine eşya onlara irca edilir. Meselâ iki taş veya iki tahta parçası hakkında vereceğimiz eşitlik hükmünde "eşitlik" kavramı bu nesnelerden çıkarılmış değildir. Çünkü bunlar mutlak mânada eşitliğin kendisine sahip değildir. Aksine insanda mevcut eşitlik fikri benzetme yoluyla bu eşyaya verilmiş, daha doğrusu bu eşya bir benzerlikten dolayı bizdeki eşitlik fikrini harekete geçirmiş ve biz onu eşitlik kavramına irca etmişizdir. Öyleyse biz duyularımızın faaliye-

tinden önce eşitlik bilgisine sahip bulunuyorduk. Gördüğümüz eşya eşitlik fikrini hatırlamamıza yardım etmiştir. Tıpkı "bizâtihi eşitlik"i bildiğimiz gibi "bizâtihi güzellik, bizâtihi iyilik..."i de biliyor ve bizâtihi güzel, bizâtihi iyi olanı tanıyorduk. Burada yaptığımız şey, şu veya bu tarzdaki benzerlerini ve hatta bazı hallerde zıtlarını görerek onların asıllarını, özlerini ve onlar hakkındaki gerçek bilgiyi hatırlamaktan ibarettir. Böylece bilgi bir "hatırlama" (réminiscence) olayıdır. Duyulara konu olan eşya da bu hatırlamaya birer vasıttır.

Eflâtun, bilginin bu şekilde bir hatırlama olayı olduğu, buna göre onun daha önceden öğrenilmiş olması gerektiği fikrinden hareketle ruhun bu dünyadan önceki bir hayatından ve bu hayatın yaşadığı bir âlemden bahseder. "Ruh âlemi" yahut "ruhlar âlemi" diyebileceğimiz bu âleme Eflâtun "akledilir âlem, ideler (örnekler, müsül) âlemi" demektedir. Görünen âleme gelmeden önce her şeyin aslının ve gerçeklerin bulunduğu âlemde onlarla birlikte yaşamış, onları görüp tanımış olan ruh, bedene bürünüp bu dünyaya gelirken eski bildiklerini unutmuş bulunmaktadır. Şu halde bilme faaliyeti, ruhun derinliklerinde gizlenmiş olan bilgileri ortaya çıkarmaktan başka bir şey değildir. Nitekim Sokrat'ın işi insanda mevcut olan bu gizli hazineyi açmaktır. Bilgi problemini aşmak için yapılacak şey, ruhun bakışlarını varlığın ve gerçeğin aydınlattığı yöne çevirmesini sağlamaktır. Bu da onu bedenden ve bedeninin sebep olduğu engellerden korumakla olacaktır.

Acaba ruhun bakışlarını varlığa döndürmesi ne demektir ve ruh orada neyi bulacak, neyi görecek? Bu sorunun cevabı Eflâtun'un varlık ve ideler nazariyesinde bulunmaktadır.

Varlık Mertebeleri ve İdeler. Eflâtun, çeşitli diyaloglarında ve özellikle *Politeia* (*Devlet*) ve *Timaios* adlı eserlerinde varlık kademelerinden ve buna bağlı olarak da bilgi derecelerinden bahseder. Filozof kalın bir çizgi ile âlemi önce ikiye ayırır; bunlardan birine "akledilir âlem", ötekine ise "duyulur âlem" der. Duyulur varlıklar da iki kategoride incelenir. Birinci kategoride oluş ve bozulmaya uğrayan organik ve inorganik varlıklar, ikinci kategoride bu varlıkların su, ayna vb. şeffaf yüzeylerdeki yansımaları, gölgeleri vardır. Canlı cansız bütün varlıkları bir an için gerçek farzederek onların

su, ayna vb. yüzeylerdeki yansımaları asıl farzedilen eşyanın hayalî olur. Bu görünen eşya, bizim duyularımız üzerinde duyularımız yoluyla zihnimizde birtakım hayaller (imagination) meydana getirir ve biz onlar hakkında şöyle ya da böyle bir hüküm veririz. Fakat hakkında hüküm verdiklerimiz eşyanın bizzat kendisi değil hayalleridir; hüküm de Eflâtun'a göre bilgi değil kanaattir (opinion). Ancak burada "hayal" olarak nitelendirilen şey sadece zihinde olan, orada meydana gelen yansımalar değildir; bizzat eşyanın kendisi de birtakım yansımalarından ve hayallerden ibarettir. Çünkü biz eşyayı sabit olarak değil devamlı oluş halinde düşünürsek -ki doğrusu da böyledir- bu takdirde eşyanın kendisinin de bizâtihi hayal olduğu, birer yansımadan ibaret bulunduğu ortaya çıkar. Bütün bu görüşleriyle âlemin hangi varlık veya varlıkların yansımaları ve hayalî olduğu sorusunun cevabı ise Eflâtun'un ikinci âlem nazariyesindedir. Önceki eserlerinde (meselâ *Devlet* diyalogunda) Eflâtun, görüntülerin aslı olan bu âleme "akledilir âlem" diyordu. Daha sonraki eserlerinde (meselâ *Parmenides*'te) buna "ideler âlemi" diyecek ve bu orijinal bir terim olarak sonraki asırlara intikal ederek yüzyıllar boyu tartışmalara konu olacaktır.

İster akledilir isterse ideler denmiş olsun, bu terimlerle anlatılmak istenen âlemin niteliği önemlidir. Kâğıt üzerine çizilen bir üçgen veya dörtgen şeklin asıl kaynağı insandaki "üçgen" ve "dörtgen" kavramlarıdır. Kâğıt üzerindeki şekiller büyütülüp küçültülerek değiştirilebilir veya tamamen silinip ortadan kaldırılabilir. Fakat bu değişiklikler insan zihnindeki üçgen ve dörtgen kavramlarını ortadan kaldıramadığı gibi onlar üzerinde herhangi bir değişiklik de meydana getirmez. Zira bunlar asıl ve temeldir, değişmezler. Bunlar zihnin meydana getirdiği gerçeklikten uzak tasavvurlar değil tamamen zihinden bağımsız, gerçek ve değişmez varlıklardır. Şu halde bunlar asıl ve temel, kâğıt üzerindeki ise gölgeler ve görüntülerdir. Bu sonuçları her zaman birincilere bağlıdır ve her an değişmeye hazırdır. Bunun için de onlar "değişmeler alanı" olarak kabul edilir. Bunlar her an var ve yok olarak düşünülebilirler. Bu sebeple de onlar birer varlık şeklinde değil varlığa benzer, varlık yansımaları olarak benimsenirler. Böylece nasıl çizilmiş ve çizilecek bütün üçgenlere asıl olan değişmez, gerçek ve

kavranabilen bir üçgen varsa görünen ve görünecek olan bütün eşyanın, meselâ atın, koyunun, ağacın ve insanın da birer asılları vardır. Bu asıllardan her birine Eflâtun "ide", bunların oluşturduğu âleme de "ideler âlemi" demektedir. Bütünyle görünür âlem ideler âleminin bir yansımasıdır. İdeler sadece zihnin soyutlamaları olmayıp aksine ontolojik gerçekliklerdir; ideler mânevî, akledilir, sonsuz (impérissable), şekil birliğine sahip, bozulmaz ve hep kendi kendisinin aynı varlıklardır. Bunlar varlığın birinci kademesidir ve tıpkı bir piramit gibi basamak basamak yükselirler. Dorukta ise iyi idesi, iyinin kendisi vardır.

Bilgi Dereceleri. Varlık kademelerinin en altında yer alan duyulur âlem duyularda birtakım izler bırakır. Bu sayede insan, zihninde oluşan bu hayallere dayanarak eşya hakkında hüküm verir. Zihindeki eşyanın kendisi değil hayali olduğuna göre bu hayallere ait bilgiler de kanaatten ibarettir; yani bu bilgi nasıl kesin bir bilgi değilse gerçek bir varlık olmayan eşya hakkında verilen hüküm de hakiki olmayıp itibardır. Gölgeler ve yansımalarından ibaret olan nesneler dünyanın üzerinde kavramlar bulunur. Varlığın ilk basamağı, nesnelerin asılları olan kavramlar değişmez gerçekliğe sahiptir. Burada sabit nisbetler ve şaşmaz kuralları vardır. Bu sayede düşünce birtakım istidlâller, akıl yürütmeler yapar, kavramdan kavrama geçer; böylece istidlâli (discursif) bilgiye ulaşır. Bu mertebe nasıl varlığın ilk mertebesi ise bu bilgi de gerçek bilginin ilk derecesidir. İdeal âlem buradan basamak basamak bir piramit gibi yükselir. İlk basamakta işe yarayan istidlâli bilginin yerini, diyalektik yardımı ile kuvvetlendirilmiş bulunan aklın doğrudan doğruya kavrayışı (intellection) alır. Eflâtun'un ideal âlem piramidinin doruğundaki "iyi idesi" yahut "iyinin kendisi"nin bilinmesi güç olmakla birlikte imkânsız değildir. Giderek mistik bir hale bürünen Eflâtun'un bilgi nazariyesi vahiy ve ilhama da önemli ölçüde yer verir. Nitekim diyaloglardaki Sokrat Tanrı'nın yardımı ile gaipden haberler alır. Fakat Eflâtun'a göre bu hal yalnızca ona has değildir. Çünkü insanların akıldan ve bilgiden yana zayıf olduğunu bilen Tanrı bu eksikliği gidermek için insana "gönül gözü" (divination) vermiştir. Ancak Eflâtun, bu göcün kötüyü kullanılmasını önlemek için gönül gözü ile sağlanan bilginin tekrar aklın süzgecinde geçirilmesi gerektiğini özellikle be-

lirtir. Hakikate ve saadete ulaşmasını istediği insana gönül gözü veren Tanrı bununla yetinmemiş, kendi kendilerine tam sağlıklı hüküm veremeyecek bir niteliğe sahip bulunan insanlar arasında, mucize ve vahiy ile donatılmış üstün hakimler zümresi olan peygamberler sınıfını kurmuştur (*Timaios*, s. 103).

2. Din ve Tanrı Anlayışı. Gençlik (Sokratik) dönemi ürünü olduğu bilinen *Euthyphron* adlı diyalogunda dinin ne olduğunu, ona uygun hareket etmekten ne anlaşılması gerektiğini gözden geçiren Eflâtun sanki yerleşik dine karşı bir tavır takınmakta ve en azından, "Bu konuda kolaylıkla hüküm verilemez" demektedir. Kendi din anlayışları adına Sokrat'ı idam eden Atinalılar'a karşı yazılmış olan bu küçük diyaloguna rağmen Eflâtun'un din karşısındaki tutumu müsbettir. Her şeyden önce kendi kalemiyle anlatılan Sokrat ona göre oldukça dındardır. İdeal devletin bekçilerine verilecek eğitimin başında din gelmektedir. Cemiyette her kötülük dine, tanrılara ve mukaddes şeylere inanmamaktan doğar. Şu halde sözleri, işleri ve tavırlarıyla tanrılara hakaret edenler kanunla cezalandırılmalıdır. Fakat kendi devrinin din ve tanrı anlayışına karşı onun tavrı oldukça serttir. Çünkü Eflâtun'a göre adak, kurban ve âyinlerle yumuşatılıp kötüyü ve kötülüğü desteklemeye ikna edilen tanrılar tanrı değil insan olmaya bile layık değildir. Hele tanrıların birbirleriyle savaştıkları inancı tamamen saçmadır. Bu tür inançların eğitim ve öğretimde kullanılması da topluma sadece zarar verir. Eflâtun'un kendi din anlayışı oldukça rasyoneldir. Cansız heykeller yerine canlıları geçirmek, yakınları ve insanları sevip saymak gerektiğine inanır. Devrinin tanrı anlayışını tenkit etmekle birlikte "tanrılar" kelimesini çok kullanır. Onun bahsettiği tanrılar yerde, gökte, bu dünyada, öbür dünyada, eskide, yenide, görünürde, görünmezde... mevcut olup en güzel, en iyi, en doğru varlıklardır. Değişmezler, kandırılmazlar, herkese ve her şeye iyilik ederler. Onun bütün bu vasıflarla bahsettiği tanrılar kâinata ve kâinat hadiselerine hâkim, mutlak söz sahibi, tapınmaya değer gerçek ve müstakil varlıklar olarak görülebilir. Böylece Eflâtun'u çok tanrıci (politeist) saymak veya en azından devrin çok tanrıcılığına taviz vermiş olarak düşünmek mümkündür. Ancak onun bahsettiği bu tanrılar, yine onun bakışı ile doğmuş, meydana getirilmiş, yaratılmış varlıklardır. Bunlar tan-

rının emrine uyar, onu taklit eder, onun emriyle iş yaparlar. Şu halde Eflâtun tanrılar kelimesine herkesin anladığından daha farklı mânalar vermektedir. Buna göre, "İçinde kötülük bulunmayan, iyi, üstün ve idare edici ruha yani ilâhî unsura sahip bulunan, daima bunu aksettiren her varlık tanrıdır veya tanrılık vasfı taşımaktadır" şeklinde düşünmek ve bunları idelerle aynileştirmek söz konusudur. Çünkü Eflâtun bir tek Tanrı'dan da sık sık bahseder. Onun bu noktada sözünü ettiği Tanrı iyi, güzel, adaletli ve doğrudur; akledilir âlemin doruğundadır; iyiliğin, güzelliğin, doğruluğun kaynağı ve küllî sebebidir. O ışığın da ışık hâkiminin de meydana getiricisidir; hem görünen hem de akledilir âlemin hâkimi, hikmetin sahibi, aklın ve gerçeğin dağıtıcısıdır. O artmaz, eksilmez, değişmez; âlemin merkezindedir. Hâsılı her şeyin başı, ortası ve sonu O'dur. Eflâtun'un, çeşitli diyaloglarında ve özellikle *Devlet*, *Timaios* ve *Kanunlar* adlı eserlerinde tanıttığı Tanrı'nın vasıfları bunlardır. Bu vasıflara sahip bulunan Tanrı'nın, tek tanrılı (monoteist) dinlerin benimsediği Tanrı'nın aynısı olduğu söylenebilir. Fakat Eflâtun'un farklı durumlarda farklı ifadeler kullandığı ve bunları daima sanatkârane bir üslup içinde verdiği de unutulmamalıdır.

Tanrı-Âlem İlişkisi. Görünür âlem sürekli oluş halindedir. Mutlaka bir sebebe bağlı olan oluş düzgün seyrettiğine göre sebebi akıllı olmalıdır. Oluş tekrarlanmaktadır, öyleyse onun sabit bir örneği vardır. Oluş âlemi güzel olduğuna göre örneği de güzel olmalıdır. Söz konusu oluş bir şeye ve bir mesnede dayanmalı ve onun üzerinde gerçekleşmelidir, şu halde onun bir yeri ve bir mekânı vardır. Eflâtun'a göre sebep oluşa tâbi olan şey, örnek ve yer de âlemin oluşunun unsurlarını teşkil eder. Oluşu meydana getiren sebep kâinatın sahibi olan Tanrı'dır. O'nu keşfetmek, bilmek ve tanımak, sonra da bunu herkese anlatmak ve tanıtmak çok zordur. Ancak O'nun küllî sebep, hayat sahibi, akıllı, iyi, güzel, her türlü olgunluğun üstünde, kavranabilenlerin doruğunda, ezeli, ebedî, ölmez, yok olmaz, değişmez... olduğu, doğru ve cömert bulunduğu kabul edilmelidir. Âlemin meydana gelişi O'nun iyilik ve cömertliğinin eseri olmalıdır. Âlem meydana getirilmişlerin, getirileceklerin en güzeldir; bütün fert, nevi ve cinsleri içine alan tek ve canlı bir bü-

EFLÂTUN

tündür. Öyleyse âlemin örneği de güzel, fertleri, neveleri, cinsleri... içine alan bir tek ve canlı bütün olmalıdır. Gerçekten de Tanrı'nın eserini meydana getirirken gözünü hiç ayırmadığı örnek olgun, canlı, akıllı, ezeli ve kusursuz bir örnektir. Bu mükemmel örneğe bakan Tanrı toprak, su, ateş gibi unsurları alıp karıştırarak âlemin bedenini meydana getirdi. Bundan önce ve iki unsuru birleştirerek meydana getirdiği ruhu da âlem bedeninin ortasına yerleştirdi. Ona bir de akıl ilâve etti. Böylece Tanrı her yönüyle örneğe benzeyen, ruhu ve akılı bulunan, tam ve mükemmel bir bütün olan âlemi meydana getirdi. Gök âlemi bu şekilde meydana gelip harekete geçince de zaman ortaya çıktı. Bundan sonra Tanrı öteki varlıkları, ölümlü canlıları meydana getirme işini, bizzat kendisinin meydana getirdiği yarı ölümsüz varlıklara (tanrılar) emanet etti. Bunlar Tanrı'yı taklit ederek, temel unsurlarını O'ndan alıp bunları iyice karıştırarak varlığın geri kalan kısmını, insanları ve öteki canlıları oluşturdular. Eflâtun, özellikle *Timaios* adlı eserinde bu hadiseyi oldukça sanat-kârane bir üslupla anlatır. Âlemi meydana getiren Tanrı'nın yaratıcı olarak gösterilmesi yanında O'nun "baba, yapıcı, usta, sanatkar" gibi vasıflarla tanıtılması, yine O'nun âlemi meydana getirirken toprak, ateş, ruh, akıl gibi unsurları kullanır olması ve özellikle âlemin belli bir örneğe göre yapılmış, bu örneğin de ölmez-ezeli bulunması Eflâtun'a çoğulcu (plüralist) bir görünüm vermektedir. Bilhassa örnek için söylenen özelliklerin ideler için söylenen özelliklere benzer olması bu görünümü daha da belirginleştirmektedir. Ancak ideler çok, örnekse tektir. Bununla birlikte örnek bütün akledilirleri içine almakta, bu haliyle de iyi idesi ile aynı olmaktadır. Şu halde Eflâtun çoğulcu değil ikici (düalist) olmalıdır. Fakat iyi idesi ile Tanrı'nın iki ayrı varlık olup olmadığı da yeterince açık değildir. Eflâtun her ikisi için farklı özellikler belirtmiştir. Ancak bu farklılıklar konunun ayrınlığından doğmaktadır; yani Tanrı'nın vasıflarının belirlendiği yer ile iyinin belirlendiği yer konu itibarıyla ayrıdır. Fakat her ikisi bir arada düşünülürse Tanrı, bütün üstün özellikleri kendinde taşıyan tek ve mutlak varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da Eflâtun'un tekçi (monist) olduğunu gösterir. Hatta bu tekçiliğin pan-teizme kadar götürüldüğü görülür. Ancak bütün bunlar, Eflâtun'un sanatkar-

rane ifadelerinden çıkarılan ve yüzyıllarca tartışılmış olan sonuçlardır.

3. Ahlâk Felsefesi. Eflâtun'a göre beden hayat ve hareket ilkesi ruhtur. Bazı güçlerini beden aracılığı ile gösteren ruh varlık ve fazilet itibarıyla ondan çok yücedir. İdelerin özelliklerine ruh da sahiptir. Bu dünyaya gelmeden önce idelerle birlikte yaşamış, onlarla tanışmış, sonunda da kaderin hükmüne uyarak bedenle birleşmiştir. Eflâtun'un düşünce sisteminde, bu dünyaya geliş sebebi pek belli olmayan ruh arzu, istek, inceleme, beslenme, düşünme gibi melekelerle bazı fiiller meydana getirir. Daha doğrusu insandaki faaliyetlerin tamamının sebebidir. Öyleyse ruh iynin olduğu gibi kötünün de sebebi olmalıdır. Fakat bir prensibin zıt karakterli iki ayrı fiili yapmasının, özellikle de iyilikler yurdu olan ideler âleminde yaşayıp hakikati müşahade etmiş bulunan ruhun iyi ve güzel olandan başkasını ortaya koymasının akla uymayacağını düşünen Eflâtun, iyiliği ve kötülüğü yapan insan ruhunun bir ve aynı olmadığını söyleyerek bunun en az iki olması gerektiğine inanır. Ona göre bunlardan biri iyilik yapan, öteki ise aksini ortaya koyandır. Şu halde Eflâtun'a göre insan ruhu mürekkeptir. Onu terkip eden unsurlardan biri bedene bağlıdır ve bedenle birlikte yok olacaktır. Ruhun ilk ve asıl unsuru ise ölümsüz olan kısımdır. *Phaidon* diyalogunda Eflâtun, insan ruhunun bu asıl unsurunun basit ve ölümsüz olduğunu ispata çalışır. Bu ruhun faaliyetleri bedenden müstakildir. Hatta beden onun faaliyetlerine engeldir ve onu kayıt altına almaktadır. Ruhun, beden bağlarından kurtulduğu nisbette faaliyeti ve hakikate nüfuzu artar.

Eflâtun'un ahlâk felsefesi iki unsurlu ruh anlayışına bağlıdır. Buna göre ruhun iki unsurundan biri aşağıya, bu dünyaya, öteki yukarıya, ideal âleme bakmaktadır. Ruhun ideal âleme bakan ve ölümsüz olan kısmı kendi âlemine dönmek ister. Fakat ölümlü olan ve bu dünyaya dönük bulunan ruh onun bu isteğine engel olur. Bu sebeple ölümsüz olan ruhu ölümlünün bağından ve onun engellerinden kurtarmak gerekmektedir. Ölümlü ruh bu bağlardan kurtaran, onun ait olduğu âleme dönmelerini sağlayan mutlu bir hadisedir. Ancak ölümlü bu gayenin sağlanabilmesi için onun bedenle birlikte yaşadığı sürede gerçekleştirdiği fiillerin iyi olması gerekir. Aksi halde yaptığı kötülüklerin kirlerinden kur-

tulabilmesi için onun birinci beden ölümünden sonra bir başka bedenle ortaya çıkması gerekir. Tam arınıncaya kadar bu yeniden doğuşlar (tenâsüh - métempsycose) devam edip gider. Buna göre insanın ölümsüz ruhunu kirletmemesi, bunun için de gerçek değerle uydurma değeri birbirinden ayırt etmesi gerekir. Esasen ölümsüzlüğe ulaşmak her insanın gayesidir. Ancak beden yahut ölümlü ruhun istek ve arzuları, ölümsüz olan ilâhî ruhun gerçek iyiyi ve gerçek güzeli görmesine ve onun ilâhî âleme yükselmesine engel olmaktadır. Şu halde insana düşen şey, ilâhî ruhun gözünü açmasına ve onun hâkimiyetinin gerçekleşmesine yardım etmektir. Bunun için de dünyanın ve dünyaya ait şeylerin aldatıcı birer gölgeden ibaret olduğunu bilmelidir. Bunu gerçekleştiren ruh ilâhî âleme, iyilerin, kahramanların ve ilâhî varlıkların mutluluk dolu âlemine dönecek, "Hades" denilen cennette sonsuz hayatına kavuşacaktır. Bir yandan *Şölen*, *Phaidon* ve *Phaidros* gibi eserlerinde insana bu mutluluk kapılarını açacak olan sırlar anahtarının aşk ve cezbe olduğunu göstermeye ve bu gücün üstünlüğünü belirtmeye çalışan Eflâtun, öte yandan özellikle *Devlet*'te insanı bu dünyada, cemiyet içinde faziletli kılacak olan bilgi, ölçülülük gibi faziletlerin şartlarını çizmekte, insana bu alışkanlıkları kazandıracak eğitimin kurallarını tesbite çalışmaktadır. Bu iki tavır birbirinin aynı değil birbirini tamamlar mahiyettedir.

4. Cemiyet ve Devlet Anlayışı. Eflâtun'a göre insanın cemiyet içinde yaşaması tabii bir zarurettir. Bu da onun aczinden doğmaktadır. Kanun ve devletin ortaya çıkışı ise gizli bir içtimai anlaşmadır. Devlet ferde tesir eder, onun karakterini oluşturur. Belli karakterdeki fertlerin topluluğundan da belli bir devlet şekli doğar. Zengin zümrenin idaresi (oligarşi), halkın idaresi (demokrasi), kahramanların idaresi (timarchie - militarizm), zorbalık (tiranlık) isimlerini verdiği devlet şekillerinin (rejimlerin) halkla ve idarecileriyle olan sıkı bağlarını gözden geçiren, bir idare şekli altında oluşan karakterlerin yeni bir idare şeklini nasıl oluşturduğunu anlatan Eflâtun, en iyi devlet şekli olarak seçkinler zümresinin idaresiyle (aristokrasi) başında bir filozofun yer aldığı tek adam yönetimini (monarşi) gösterir.

Zihninde çizdiği ideal bir devlet tasviri yapan Eflâtun burada üç sınıf öngö-

rür. İlk sınıfı işçi, çiftçi, esnaf ve sanatkarlar oluşturur. İkinci kademede devlet bekçileri olan askerler, en üst kademede de idareciler yer almaktadır. Bir sınıftan ötekine geçişte belli şartlar arayan düşünür ideal devletin bekçi ve idareci sınıflarını büyük itinalarla seçer, çok dikkatli eğitimlere tâbi tutar. Özellikle idareci zümreyi pek çok denemeden geçirdikten sonra iş başına getirir. Bu iki sınıf yani askerlerle idareciler halkın sadeti, devletin düzeni ve huzuru uğruna kendilerini adanmış kimselerdir. Dolayısıyla bunların şahsî çıkar duyguları olmamalıdır. Bundan dolayı askerlerle idareciler mal mülk edinemez, ferdi mülkiyete sahip olamazlar. Onlar devlete hizmet eder, devlet de onların ihtiyaçlarını karşılar. Devlete hizmet edecek kişilerin gelişigüzel evlenmeleri de mümkün değildir. Seçkin kadınlarla evlenir, seçkin çocuklar dünyaya getirirler. Bu çocuklar devlet tarafından alınıp özel surette yetiştirilir. Burada kadınlar da aynı statüye tâbi tutularak erkekler gibi eğitim alır, onlarla birlikte aynı devlet hizmetlerini görürler. İdeal devlette sıkı bir nüfus kontrolü vardır. Nüfusun azalması da gereğinden fazla artması da önlenir. Aynı zamanda ülke genişliği birlik ve bütünlüğü bozmayacak şekilde ayarlanır. Aşırı fakirlik kadar aşırı zenginlik de devletin zararınadır. Dolayısıyla her iki aşırı ucu yok edip daima orta yolu muhafaza etmelidir. İdeal devlette insanlar arasında dâimî bir sevgi bulunacaktır. Bu devlette kanun ve kuralları filozoflar koyacaktır. Devletin ayırıcı vasfı hikmet, yiğitlik, itidal ve adaletin hâkim kılınmasıdır.

Her ortaya çıkan şey sonunda çürür, bozulur ve dağılır. Tasvir edilen bu ideal nizam da sonsuz değildir. Cemiyet düzenindeki her türlü değişiklik baştakilerden kaynaklanır. Anlaşmazlık baş gösterdi mi soylular bozulmaya başlar, mad-dî tatminler râğbet kazanır.

Eflâtun, devlet düzeniyle ilgili düşüncelerinin gerçekçi olmadığını, bunların kendi ütopyasından ibaret bulunduğu nun farkındadır ve bunu bizzat kendisi söylemektedir. Ancak ona göre her nesne için olduğu gibi devlet için de ideal örnek söz konusudur. İdeal devlet her şeyi ile mükemmel bir örnektir. Yürürlükteki mevcut devletlerin iyiliği ya da kötülüğü bu örneğe göre ölçülüp değerlendirilir. Yaşlılık döneminin en son ürünlerinden sayılan *Kanunlar* adlı eserinde Eflâtun devlet ve cemiyet meselelerini

yeniden ele alır. Burada idealler yerlerini alan ve olabilecek olan gerçeklere bırakmıştır. Artık devlette devlet adamlarının ve idarecilerinin mutlak niyet ve iradeleri değil kanunlar hâkim duruma geçmiştir. Ferdi mülkiyetin sınırları kaldırılmış; eğitim, din ve iktisat devlet ve cemiyetin asıl meşguliyet alanı olarak gösterilmiştir.

5. Eflâtunculuk. Eflâtun'un düşünce dünyasının çok zengin olduğu ve fikirlerini oldukça sanatkârane bir üslup içinde ifade ettiği bilinmektedir. Bunun yüz yıllar sürmüş bulunan yankılarının da çok çeşitli olması tabii karşılanmalıdır. Meselâ Cicéron devri (m.ö. 106-43) Latin dünyasında Eflâtun dogmatik (nasçı) olarak görüldü. Halbuki bazıları ona kesin hükümden kaçan bir şüpheci gözyle bakıyorlardı. Hristiyanlık, düşüncelerini kendi Tanrı inancına aykırı bulduğu için başlangıçta ona cephe aldı. Sonraki yıllarda, ruhu varlığın ve düşüncenin üstünde tutan, onu "bilinen"den ziyade "sevilen" olarak nitelenendirilen "iyi" ile birleştiren Pisagorcü mistisizmin canlandırıcısı olarak kabul edildi. Plotinus'un öncülüğünde İskenderiye'de yeniden şekillenen ve Yeni Eflâtunculuk adını alan Eflâtuncu eğitimler sudûrcü (emanationist) bir doktrinin temellerinin atılmasına sebep oldu. Rönesans döneminin fikir temellerinden biri olan Eflâtunculuk büyük râğbet gördü. 1459'da Floransa'da kurulan Platon Akademisi bu akımın en ciddi merkezidir. Daha sonra Eflâtunculuğun XIX. yüzyılda tekrar fikir sahnesine çıktığı görülür. Eflâtun, insanlık tarihinde ilmi ve felsefî düşüncenin gelişmesine en çok katkısı bulunanlardan biri olarak tanınmaktadır.

Eserleri. Eflâtun'a nisbet edilen kırktan fazla esere rastlanmaktadır. İlkçağ düşünce tarihi yazarlarından Diogène Laërce, iki ayrı kaynağa dayalı olarak otuz altı kitaplık bir liste ile birlikte yine Eflâtun'a mal edilen ve on kitap ihtiva eden bir de şüpheli eserler listesi verir (*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, I, 181-182). Filozofa nisbet edilen eserler ileriki yüzyıllarda ciddi incelemelere tâbi tutulmuş ve adı geçen fikir tarihçisinin şüpheli olarak gösterdiklerinin tamamının uydurma olduğu anlaşılmıştır. Daha sonraki yıllarda Eflâtun'un adını taşıyan eserler üzerinde şüpheler daha da artmış ve aşırı tenkitler filozofa ait kitapların sayısını dokuza kadar indirmişse de ardından yapılan daha ciddi ve ölçülü tenkitlerde bu sayının bü-

yük bir kısmı elenmekten kurtulmuştur. Tenkitçilerin ölçülerine göre Eflâtun'a nisbeti doğru veya yanlış kabul edilen eserlerin sayısında olduğu gibi isimlerinde de değişiklik vardır. Ancak üzerinde az çok uzlaşmaya varılmış yirmi sekiz eserden oluşan liste şu şekilde ortaya konmaktadır: *Apologia* (*Sokrates'in Savunması*), *Kriton*, *Birinci Alkibiades*, *Protagoras*, *İon*, *Lakhes*, *Lysis*, *Khar-mides*, *Euthyphron*, *Gorgias*, *Menon*, *Euthydemos*, *Küçük Hippias*, *Büyük Hippias*, *Kratylos*, *Menexenos*, *Symposium* (*Şölen*), *Phaidon*, *Politeia* (*Devlet*), *Phaidros*, *Theaitetos*, *Parmenides*, *Sophistes*, *Politikos* (*Devlet Adamı*), *Philebos*, *Timaïos*, *Kritias*, *Nomoi* (*Kanunlar*). Sıhhati tartışmalı olan *Epinomis* ile *Epistolai* (*Mektuplar*) adlı eserleri de listeye katmak gerekir. Bunların dışında *İkinci Alkibiades*, *Hipparkhos*, *Rakip-ler*, *Theages*, *Klitophon* ve *Minos* Eflâtun'a ait olduğu genellikle şüphe ile karşılanan eserlerdir.

Bu eserler Eflâtun'dan sonra şekil bakımından da hayli işlenmiş, değiştirilmiş bulunmaktadır. Diogène Laërce, daha ilkçağ'da eserlerin üçerli, dörderli gruplar halinde sınıflandırılmış olduğunu haber vermektedir. Bu faaliyetler XIX ve XX. yüzyıllarda da devam etti. Bu çalışmalarda Eflâtun'un fikrî tekâmülünün seyri eserlerinin muhtevalarına bakılarak ortaya konmaya çalışıldı. Bu bakımdan kitapları gençlik devri, geçiş devri, olgunluk devri, yaşlılık devri eserleri gibi çeşitli şekillerde sınıflandırıldı.

Eflâtun'un modern neşirleri, yaygın olarak H. Stephanus'un 1578'de Paris'te üç cilt halinde yayımladığı külliyyatın sayfa ve pasaj numaralarını esas almaktadır. Artık standart olduğu kabul edilen modern Grekçe neşir ise J. Burnet tarafından *Platonis Opera* adıyla beş cilt halinde yayımlanmıştır (Oxford 1900-1906; 2. bs., 1952-1954).

Mektuplar ile *Sokrates'in Savunması* dışındaki eserlerinin tamamı karşılıklı konuşmalar halinde kaleme alınmıştır. Dolayısıyla bu eserlerden her birine "diyalog", hepsine birden "diyaloglar" denir. Kronolojik olarak bakıldığında ilk eserlerde (meselâ *Kriton*, *Protagoras*, *Gorgias*) üslup gerçekten konuşmayı aksettirir tarzdadır. Sonraki eserlerde (meselâ *Timaïos* ve *Kanunlar*) konuşma üslubu hemen hemen bütünü ile ortadan kalkar, eser âdeta sistematik ve didaktik bir hüviyete bürünür.

Batı'da Eflâtun üzerine yapılan neşirler tabii olarak kabarık bir liste oluşturmaktadır. Türkiye'de ise Millî Eğitim Bakanlığı özellikle 1942-1943 yıllarında Eflâtun diyaloglarının önemli bir kısmının tercümelerini neşretmiş, yine özellikle 1970 ve 1980'li yıllarda özel yayınevleri çeşitli diyalogların çevirilerini yayımlamayı sürdürmüştür. Bu arada bütün diyalogların özetini sunan bir çalışma (Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Ankara 1982), toplu bir değerlendirmeye pratik bir imkân sağlaması bakımından önemli sayılır.

İslâm Dünyasında Eflâtun. Eflâtun, Helenistik kültürün harmanlandığı Doğu Akdeniz havzasında gerek sahîh gerekse uydurma eserleriyle yoğun şekilde incelenen bir filozoftur. İslâm fütuhâtından sonra bu kültür havzasıyla girişilen etkileşme sonucu Eflâtuncu literatür büyük ölçüde müslümanlarca da tanınmıştır. Müslüman tabakat yazarları Eflâtun'a ait eserlerin ayrıntılı listelerini aktarmakla birlikte Arapça'ya yapılan tercüme hakkında pek az bilgi vermektedirler. Bu bilgilerden *Politeia*'yı (*Devlet*) *Kitâbü's-Siyâse* adıyla Huneyn b. İshak'ın, *Timaïos*'u ayrı ayrı Yahyâ b. Bitrîk, Huneyn b. İshak ve Yahyâ b. Adî'nin, *Nomoi*'u (*Kanunlar*) *Kitâbü'n-Nevâmîs* adıyla Huneyn b. İshak ve Yahyâ b. Adî'nin, *Sophistes*'i İshak b. Huneyn'in, *Kriton*'u muhtemelen Yahyâ b. Adî'nin, ayrıca *Phaidon*'un Proclus şerhinden bir kısmını da İbn Zûr'a'nın Arapça'ya tercüme ettiği anlaşılmaktadır (*El*² [İng.], I, 234-235; Bedevî, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, s. 36; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 54). Bunların yanı sıra Eflâtun'un *Sophistes*, *Parmenides*, *Kratylos*, *Euthydemus*, *Timaïos*, *Politikos* (*Devlet Adamı*), *Politeia* ve *Nomoi* adlı eserlerine Galen'in yazdığı şerh veya telhislerin Huneyn b. İshak ve öğrencisi İshâ b. Yahyâ tarafından tercüme edildiği kaydedilmiştir (Huneyn b. İshak, *Risâle dirâsât ve nuşûş*, s. 177-178). Nitekim Galen'in adı geçen *Timaïos* telhisinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 2410).

Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin *es-Sa'ade ve'l-is'âd* adlı eserinde Eflâtun'un *Kitâbü's-Siyâse* (*Politeia*) ve *Kitâbü'n-Nevâmîs* (*Nomoi*) adlı eserlerinden yapılan iktibaslar, Bîrûnî'nin *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı eserinde *Phaidon*, *Timaïos*, *Nomoi* ve *Kriton* gibi diyaloglardan aktarılan parçalar Eflâtun'un İslâm

dünyasına intikali hakkında fikir vermektedir (Abdurrahman Bedevî, *Eflâtun fi'l-İslâm*, s. 121-149, 151-168). Yine Şehristânî'nin Eflâtun'un kozmoloji ve psikolojisi hakkındaki ayrıntılı incelemesi henüz aslı tesbit edilememiş Yeni Eflâtuncu bir kaynağa dayanmaktadır (*el-Milel*, II, 88-94). Yanlışlıkla Aristo'ya nisbet edilen *Eşûlûcyâ* ve *el-Hayrû'l-mahz* gibi Yeni Eflâtuncu metinlerin İslâm Yeni Eflâtunculuğu'na tesiri ise yaygın olarak bilinen bir husustur. Yahyâ en-Nahvî'nin *Târîh*'i, Porphyrios'un *Philosophos Historia*'sı, Huneyn b. İshak'ın *Nevâdirü'l-felâsife*'si ve oğlu İshak'ın *Târîhu'l-etbâ'* ve *l-felâsife*'si gibi Grek filozofları hakkında bilgi veren felsefe tarihleri de Eflâtun'un tanınmasında doğrudan katkılarda bulunmuş ve müslüman tabakat yazarlarının Eflâtun'la ilgili olarak aktardığı bilgilere az çok kaynaklık etmiştir. Bunların ötesinde Eflâtun'a mal edilen ve daha ziyade simya (*el-kimyâ*), sihir, âdâb ve hikemiyata dair olan çok sayıda apokrif metnin Arapça'ya tercüme edildiği de bilinmektedir (Abdurrahman Bedevî, *La Transmission*, s. 37-45).

Felsefî doktrinler seviyesinde Eflâtun'un İslâm düşünürleri üzerindeki etkisi daha ziyade onun *Timaïos*, *Phaidon* ve *Politeia* diyaloglarından kaynaklanmıştır. *Timaïos*'ta Eflâtun'un kozmoloji doktrini ve tabiat felsefesi yer almaktadır. Bu konular işlenirken Tanrı, ideler, zaman, mekân, madde gibi öteki kozmolojik ilkelerin birbiriyle münasebeti ortaya konmakta ve âlemin kaostan kozmosa "hudûs"u açıklanmaktadır. Öte yandan Tanrı-âlem münasebeti ele alınırken ilâhî inâyet kavramından hareketle âlemdeki mükemmel düzen ve hiyerarşi incelenmekte, bu düzen ve hiyerarşinin insan varlığı üzerindeki tezahürleri vesilesiyle de tıp konuları işlenmektedir. *Phaidon*'da ise ferdî ruhun ölümsüzlüğü ve uhrevî hayatı ortaya konmakta, Eflâtun'un ruh öğretisi *Politeia*'daki şehvet, öfke ve akıl güçleriyle temsil edilen üçlü ruh anlayışıyla tamamlanmaktadır. Ayrıca Eflâtun felsefesinin temelini teşkil eden ideler âlemi ve bu âlemin gölgesi mesabesindeki fizik âlem ayrımı, insandaki üçlü ruh mertebelerinin ideal bir sosyal hiyerarşi ve faziletli bir siyasî rejim anlayışına model teşkil edişi ve nihayet bu hiyerarşiye uygun düşmeyen sosyal ve siyasî örgütlenmelerin ne tür erdemsiz toplumlar ortaya çıkardığı anlatılmaktadır.

Ana hatlarıyla belirtilen bu felsefî temalar İslâm dünyasında gelişen fikrî akımlara çok cazip gelmiştir. Ancak Eflâtun'a ait olup Arapça'ya tercüme edilen eserlerin doğrudan tesiri yanında dolaylı tesirlerinin tam bir tasviri oldukça karmaşık kültürel olguların da tasvirini gerektirmektedir. Bu sebeple Eflâtun'a ait diyalogların tercümelerini Aristo'nun Eflâtun'u değerlendirdiği ve eleştirdiği eserleriyle birlikte düşünmek; Sâbiiler, Berâhime, Deysâniyye, hristiyanlar, Hermesçi ekoller gibi İslâm dünyasındaki gayri müslim gnostik akımların Eflâtuncu fikirlerini göz önünde bulundurmamak; Eflâtun'la Aristo'nun fikirlerini uzlaştırmaya çalışan Yeni Eflâtuncu felsefenin İslâm dünyası üzerindeki güçlü etkisini değerlendirmek; yahut Empedokles ismi etrafında geliştirilen Eflâtuncu sahte literatürün ve Eflâtuncu yazar İzmirli Theon'un yazılarını göz ardı etmemek gerekir (Nâcî et-Tikritî, s. 126-150, 182-183).

Abdurrahman Bedevî, Aristo'yu müslümanları etkilemede önde gelen bir filozof olarak anmakla birlikte Eflâtun'un tesirinin içten ve orijinalliğe açık dönemlerde kendini gösterdiğini, üstelik bir taklit, tahsil ve tafsîl dönemine yol açmaktan çok entellektüel hayatta yeni fikirlerin ortaya atılmasına ilham verdiğini belirtmektedir. Müellif, felsefî telif çalışmalarının başlangıç dönemlerinde Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerini Eflâtuncu bir orijinal atılımın cürekâr örneği olarak takdim etmektedir. Ondan hemen sonra gelen Fârâbî'yi Eflâtun tesirinin hâlâ yoğun olduğu, ancak Aristo etkisinin ciddi olarak kendini hissettirdiği bir dönemin işareti olarak görmekte ve nihayet İbn Sînâ'yı da Eflâtun etkisinin azaldığı ve Aristo'yu izleme tavrının öne çıktığı bir merhalenin mükemmel bir temsilcisi saymaktadır. Bedevî'ye göre Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin başlattığı Eflâtuncu İsrâkî felsefe çığır, İslâm dünyasında yeni bir doğurganlık ve orijinallik döneminin tarih sahnesine çıkışını temsil etmektedir (*el-Müşûlû'l-âkiliyyetü'l-Eflâtûniyye*, s. 7-9). Dolayısıyla Aristo felsefesine karşı aleyhte tavır alan Ebû Bekir er-Râzî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Eflâtunculuğu ile, Aristo'nun felsefesini Eflâtuncu perspektifi de hesaba katarak yorumlayan ve uzlaştıran İslâm filozoflarının Yeni Eflâtuncu tavırlarını birbirinden ayırmak ve Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflar

daki derin Eflâtun tesirini başka bir çerçevede değerlendirmek gerekir.

Her ne kadar Tanrı, nefis, heyûlâ, mutlak zaman (dehr) ve mutlak mekân (halâ) şeklinde sıralanan beş ezeli prensip görüşünü Harran Sâbiîleri'nden aldığı yolunda temellendirilmemiş bir görüş varsa da Ebû Bekir er-Râzî'nin metafizik kozmolojisinin kaynağı Eflâtun'dur. Râzî Eflâtun'un *Timaios*'unu iyi incelemiş, bu esere bir şerh yazmış ve Plutarkhos'un *Timaios* incelemesini de değerlendirmiştir (Mustafa Hasan en-Neşşâr, s. 272-273). İslâm dünyasında İranşehrî ve onun yakın arkadaşı Ebû Bekir er-Râzî'nin temsil ettiği ekole Ashâbü'l-heyûlâ denmesi, onların "ilk madde" anlamına gelen heyûlânın mutlak ve ezeli olduğuna inanmalarından ötürüdür. Ali Sâmî en-Neşşâr ve onu takip eden düşünce tarihçileri, Ashâbü'l-heyûlâ'yı İslâm dünyasındaki ilk devir Eflâtunculuğunun bir uzantısı saymaktadırlar (*Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I, 165; ayrıca bk. Nâcî et-Tikrîti, s. 245-248).

Timaios dikkatle okunduğunda Eflâtun'un âlemin hâdis olduğu, ancak kaostan kozmosa geçişinin, yani âlemin bir nizam olarak var oluşunun dayandığı ilkelerin kadîm olduğu fikrini açıklamaya çalıştığı görülür. Esasen Eflâtun'un âlemin kıdemine mi yoksa hudûsuna mı inandığı konusu kendisinden sonraki yorumcular tarafından tartışılmıştır. Nitekim İslâm dünyasında da Eflâtun'un kozmolojisi hakkında net bir fikir yoktur (Gazzâlî, s. 48). Öyle anlaşıyor ki Râzî *Timaios*'tan âlemin kozmolojik ilkelerinin ezeli ve mutlak, bizâtihi âleminse hâdis olduğu sonucunu çıkarmıştır.

Tanrı dışındaki öteki ezeli ilkelerin de karşılığını *Timaios*'ta bulmak mümkündür. Meselâ mutlak zaman Eflâtun'daki "aeon"a tekabül eder (Macit Fahri, s. 84). Mutlak mekân hakkında da Eflâtun'u takip ettiğini bizzat Ebû Bekir er-Râzî beyan etmektedir (*Resâ'il felsefiyye*, s. 307). Bunların yanı sıra onun *eṭ-Ṭibbū'r-ruḥânî* adlı eseri ruh görüşünde tamamen Eflâtun'a dayanır; eser adını bile "filozofların şeyhi ve ulusu" dediği Eflâtun'un ruhanî tıp anlayışına borçludur (a.g.e., s. 27, 29). Ayrıca Kraus, onun hazelem doktrinini ortaya koyarken Eflâtun'un *Timaios*'una dayandığını belirtmektedir (a.g.e., s. 138).

Aristoculuğa Eflâtuncu çizgideki bir başka önemli reaksiyon da Şehâbeddin es-Sühreverdî'den gelmiştir. Esasen Süh-

reverdî'nin *el-Elvâhu'l-îmâdiyye*, *et-Telvîhâtü'l-levhîyye* ve *l-'arşîyye* ve *Lemeḥât fi'l-ḥakā'ik* adlı eserleri Aristoculuğa duyduğu gençlik dönemi ilgisini, *el-Mukāvemât* ve *el-Meşārî'* ve *l-muṭārahât* adlı eserleri bu ilginin Eflâtunculuğa intikalini, *Hikmetü'l-îşrâḳ* da Eflâtunculuk'ta karar kılışını temsil etmektedir. Sühreverdi ve ekolünün düşünce tarihi sahnesine çıkışıyla literatürde el-Hükemâü'l-îşrâḳîyyûn ve el-Hükemâü'l-Meşşâûn ayırımı başlamış ve ilkinin reisi Eflâtun, ikincisinin Aristo sayılmıştır (*et-Ta'rifât*, "el-Hükemâ'ü'l-îşrâḳîyyûn", "el-Hükemâ'ü'l-Meşşâ'ûn" md.leri). Nitekim Sühreverdi Eflâtun için açıkça "filozofların imamı ve reisi, manevî destek ve aydınlanmaya mazhar olmuş kişi" tabirlerini kullanmaktadır (*Hikmetü'l-îşrâḳ*, s. 10). Sühreverdi'nin ortaya koyduğu Eflâtuncu çizginin en belirgin vasıfları idelerin ontolojik gerçekliğini kabul edişi ve fizik nesnelerin gerçekliğinden hareket eden felsefî incelemeyi (bahs) aşan bir keşif-ilham mantığına inanmış olmasıdır. Sühreverdi, Aristocular'ın karşı çıktığı akli sûretlerin ontolojik gerçekliğinden kesinlikle emindir (a.g.e., s. 92-93).

Ancak filozof ideleri (müsül) iki sınıfta ele almaktadır. İlki "el-müsülü'n-nûriyye, ashâbü'l-envâ, erbâbü'l-esnâm, el-envârü'l-kâhire" gibi adlarla andığı soyut akli nurlardır. Cisim ve duyularla hiçbir bağlantısı olmayan bu nurlar cisimlere ait neverilerin idesidir. İşte Eflâtuncu mânada ideler bunlardır. Ötekisi de hem bu idelerin resim ve gölgeleri, hem de şahıslar ve fertlerin hayalî sûretleri olabilen bir ara âleme atıfta bulunur. Daha ziyade "el-müsülü'l-muallaka" diye anılan bu varlık mertebesi genel adıyla berzah yahut hayal âlemidir. Eflâtuncu idelerin içerdiği anlamlar burada cisimleşirken cismanî fertler bu ara âlemde ruhanîleşir. Burası akıl âlemiyle duyu âlemi arasında onlar kadar gerçekliğe sahip ve ölümden sonra dirilişin vuku bulacağı berzahtır. Ancak tamamıyla soyut akli ideler Eflâtun'un ide anlayışıyla tam kaçışmamaktadır; zira Sühreverdi bu nuranî varlıkları melekler olarak tasvir etmektedir (*el-Müşülü'l-âkiliyyetü'l-Eflâtuniyye*, s. 32-38).

Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin eserleri daha sonraki tasavvufî eserler için elverişli bir felsefî dil oluşturmuştur. Bu bağlamda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'deki "a'yân-ı sâbite" kavramının Eflâtuncu idelerle benzerliği hemen hatırlanmak-

tadır. İbnü'l-Arabî, görülen âlemdeki nesnelerin somut varlıklarını kazanmadan önce Allâh'ın ilâhî zâtında bir anlamda ide olarak bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu ideler, O'nun zâtı hakkındaki bilgisiyle aynı olan ezeli ilminin sabit muhtevasını oluşturmaktadır. Onlar bir yandan "ilm-i ilâhîdeki akledilir ideler veya kavramlar" anlamına gelirken öte yandan "zât-ı ilâhînin taayyün etmiş halleri" mânasına gelir ki bu mertebeye zât-ı ilâhînin taayyün mertebelerinin ilkidir ve ilâhî isimlerin birbirine nisbetinde ifadesini bulur. A'yân-ı sâbite, ilâhî zâta ilâve müstakil bir var oluşa sahip olmadığı gibi görünür âlemdeki bir nesneye ait a'yân-ı sâbitenin hâricî varlığı da yoktur. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite Eflâtun'un idelerine benzemekle beraber onlarla tamamıyla aynı değildir (Ebû'l-Alâ Afîfî, s. 56-58; Mustafa Hasan en-Neşşâr, s. 305-306). Ancak Eflâtun'un idelerinin ilâhî düşüncelerden ibaret olduğu, yahut yaratıcı Demiurgos ile yaratılanın modelinin tek bir ideal zâtta birleştiğine dair çağdaş yorumlara rastlanmakta olması (Weber, s. 54, 57), söz konusu benzerliğin bir defa daha vurgulanmasını gerektirmektedir. Öte yandan görünen âlemin bir hayal yahut bir gölgeden ibaret olduğu fikri de (Ebû'l-Alâ Afîfî, s. 59) İbnü'l-Arabî ile Eflâtun arasındaki bir diğer benzerliktir.

Her ne kadar Ebû Bekir er-Râzî'nin Eflâtuncu kozmolojisi, sahte Empedoklesçi ekole mensup İbn Meserre'nin "el-kudemâü'l-hamse" görüşü dışında bir takipçi bulamamışsa da (Nâcî et-Tikrîti, s. 183) İsrâkî ekol ile İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûdculuğunun tasavvufî doktrinleri derinden etkilediğine bakarak onlardaki Eflâtuncu izlerin daha sonra da devam ettiği söylenebilir.

İlk İslâm filozofu Ya'kûb b. İshak el-Kindî, Eflâtun'daki gibi duyulur-akledilir varlık ayırımına gitmiş ve yine Grek filozofu gibi duyulur âleme ait bilgiyi değişken, akledilir âleme ait bilgiyi ise eşyanın değişmez tabiatının bilgisi olarak görmüştür. Duyu bilgisi cûzi ve muhayyilede tasavvur edilen değişken bir bilgi iken akli bilgi küllî ve soyut kavramların bilgisidir (Kindî, I, 107). Ayrıca Kindî'nin tabîiyyâta dair eserleri de *Timaios*'tan izler taşır. Özellikle "ustukus" denilen tabii ve basit unsurların beş şekilde olabileceğine dair fikirlerinde bu açıkça görülür (a.g.e., II, 54). Ancak onun Eflâtun'dan aldığı en bâriz tesir nefis konusundadır. Ona göre nefis mânevî, ölümsüz,

basit, ilâhî bir cevherdir. Ayrıca insan nefsinin güçlerini şehvânî, gadabî ve aklî olarak ayırması ve bunları domuz, köpek ve melike benzetmesi de Eflâtuncu fikirlerdir (a.g.e., I, 223, 274). Bunun yanı sıra *el-Hîle li-def'î'l-aḥzân* adlı eserinin Eflâtuncu muhtevası çok belirgindir ve esasen *Risâletü Eflâtûn ilâ Furfuriyûs fi ḥaḳîḳatî nefyi'l-ḡam* (Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s. 235-243) adlı Eflâtun'a aidiyeti mümkün olmamakla birlikte Eflâtuncu ahlâkın muhtevasına sahip bir eserle tam bir benzerlik göstermektedir.

Fârâbî ise aslında Aristo'nun Eflâtun'u takip ettiğini ve felsefelerindeki farklılığın lafızda olduğunu, esasta iki filozofun da aynı görüşleri paylaştığını düşünüyordu. *el-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn* adlı eseri onun Eflâtun'u Aristocu açıdan nasıl yorumladığının da bir göstergesidir. Esasen *Felsefetü Eflâtûn ve Kitâbü Telhîşî'n-Nevâmîs* adlı eserlerinde görülebileceği gibi Eflâtun'a büyük ilgi duyan Fârâbî, bu filozofun en derin tesiri erdemli ve erdemsiz toplumlar hakkındaki siyasî görüşlerini geliştirirken almıştır. Eflâtun'un, filozofların devlet başkanı olmasını öngören ütopyası Fârâbî'nin erdemli toplumunda (el-medînetü'l-fâzıla) imam, er-reisü'l-evvel, hakîm tiplerinde yansımaları bulunmuş, fakat Fârâbî'nin devleti yöneten bilge kişisi vahiy veya ilhama mazhar olan, varlığın ilkelerine dair bilgiye bu şekilde ulaşılmış peygamber imajıyla birlikte düşünülmüştür. Erdemsiz toplumları "el-câhiliyye, el-fâsika, el-mübeddile, ed-dâle" olarak tamamen Kur'anî terimlerle adlandıran Fârâbî câhilî rejimlerin alt bölümlerini değerlendirirken Eflâtun'un kusurlu rejimlerini esas almıştır. Ayrıca fert ve toplum için en yüksek gaye olarak ortaya koyduğu "saâdet-i kusvâ" ideali de Eflâtun'da Grek anlayışına paralel olarak merkezî bir yere sahip olan "eudaimonia"nın tipik bir yansımasıdır. Sonuç olarak Fârâbî'nin ideal toplum projesi Eflâtun'un *Politeia*'sının İslâmî terimler ışığında yorumlanmış şekllinden ibarettir (Pines, *CHS*, II/B, s. 795-798). Aynı eserden çeşitli iktibasların Âmirî'ye ait *es-Sa'âde ve'l-is'âd* adlı eserin birçok sayfasını işgal ettiği bu arada zikredilmelidir.

İbn Sînâ'nın Yeni Eflâtuncu çizgisinde denge Aristo lehine bozulmaktadır. İbn Sînâ, Eflâtuncu idelerin gerçekliği fikrini kıyasıya eleştirirken Aristo'nun *Metafizika*'sındaki eleştirilere dayanmış-

tır (*eş-Şifâ*², *İlahiyyât*, II, 555-566). Ancak onun bedenden ayrılan nefsin ferdiyetini sürdürdüğünü ve ferdi nefsin ölümsüzlüğü fikrini savunurken Aristo'dan ayrıldığı ve Eflâtun'a yaklaştığı görülmektedir. Özellikle sembolik hikâye ve şiirlerinde nefsin düşüşü, beden kafesinde tutsak oluşu, ayırdunu unutulması, kâfeste kurtulma çabası ve hatırlama gibi Eflâtuncu temalara belirgin olarak başvurmuştur. Ayrıca *eş-Şifâ*'da yer alan ilâhî inâyet fikri de (II, 414-422) tamamıyla Eflâtun'un *Timaios*'undan mülhemdir. Özellikle kâinatın estetik, düzen ve hiyerarşinin ilâhî inâyetin bir delili oluşu ve mevcut kâinatın mümkün kâinatların en iyisi olduğu fikri Eflâtun'dan alınan ilhamın tesiriyledir. Bu fikirlerin daha sonra Gazzâlî'yi de etkilediği bilinmektedir.

Bütün iddiası gerçek Aristoculuğu yeniden tesis etmek olan İbn Rüşd bile ilâhî inâyete dair bu fikirleri analitik bir inâyet delili şeklinde ortaya koymaktadır (*el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 65-66). Daha da ilgi çekici olanı, İbn Rüşd'ün Eflâtun'un *Politeia*'sına şerh yazmış olmasıdır. Eflâtun'un bu temel eserini yer yer Fârâbî'yi takip ederek şerh eden İbn Rüşd aynı zamanda İslâm toplumuna özgü sosyal, siyasî ve kültürel meseleler ışığında yorumladığı bu metne farklı bir özellik kazandırmıştır. Arapça aslı kayıp olan eserin İbrânîce metni İngilizce'ye yapılmış bir tercümesiyle yayımlanmıştır (*Averroes' Commentary on Plato's Republic* [nşr. E. I. J. Rosenthal], Cambridge 1956).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "el-Hukemâ'ü'l-İşrâkiyyûn", "el-Hukemâ'ü'l-Meşşâ'ün" md.leri; Eflâtun, *Oeuvres complètes* (trc. Léon Robin-Gallimard), Paris 1950, I-II (bütün eserleri); a.mlf., *Timaios* (trc. Erol Güney — Lütfi Ay), İstanbul 1989, s. 103 (72^{a-b}); *İlmâmü Tetimmeti Şvânî'l-ḥikme*, Köprülü Ktp., nr. 902, vr. 173-204; *Kitâbü's-Siyâse ve'l-Mültekatât*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3185, vr. 179-239; *Munteḥabü Şvânî'l-ḥikme*, Köprülü Ktp., nr. 902, vr. 1-123; Kindî, *Resâ'il*, I, 107, 223, 274; II, 53, 54; Huneyn b. İshak, "Risâle ilâ 'Alî b. Yahyâ fî zikri mâ tür-cime min kütübî Cälînûs bi-'ilmihî ve ba'zî mâ lem yütercem" (*Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab içinde nşr. Abdurrahman Bedevî*), Beyrut 1981, s. 177-178; İshak b. Huneyn, *Târîhu'l-eṭṭibbâ* (nşr. F. Rosenthal), *Oriens*, VII (1954), s. 55-80; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâ'il felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 — Beyrut 1982, s. 27, 29, 138, 307; Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn*, Kahire 1907; a.mlf., *Felsefetü Eflâtûn* (nşr. F. Rosenthal — R. Walzer), London 1943; a.mlf., *Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn* (trc. Fahrettin Olguner), Ankara 1985; Mes'ûdî, *Mü-*

rûcû'z-zeheb (Abdülhamîd), bk. İndeks; a.mlf., *et-Tenbîh*, bk. İndeks; Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Şvânü'l-ḥikme*, Köprülü Ktp., nr. 902; İbn Cülcûl, *Ṭabakâtü'l-eṭṭibbâ* (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955, s. 12-42; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), bk. İndeks; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*², *İlahiyyât*, II, 414-422, 555-566; Bağdâdî, *el-Farḳ* (Abdülhamîd), s. 270; Sâid el-Endelûsî, *Ṭabakâtü'l-ümmem*, s. 23-26; İbn Fâtik, *Muḥtarû'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kelim*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2900, vr. 26^a-135^a; Gazzâlî, *Teḥfütü'l-felâsife*, Beyrut 1990, s. 48; Şehristânî, *el-Mîlel* (Kilânî), II, 88-94; Beyhâkî, *Tetimme*, Köprülü Ktp., nr. 902, vr. 123^b-173^a; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* (nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 65-66; Şehâbeddin es-Sühreverî, *Hikmetü'l-İşrâk* (Opera Metaphysica et Mystica içinde nşr. H. Corbin), Tahran-Paris 1952, s. 10, 92-93; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-'ulemâ*², s. 13-19, 49; İbn Ebû Usaybia, *Üyânü'l-enbâ*, Kahire 1882, I, 15-23, 49-55; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâḥ*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4515, vr. 10-78, 112-174; Plutarque, *Les Vies des hommes illustres*, Paris 1819 (Fr. trc. Amyot, Vauvilliers-Clavier), bk. İndeks; H. von Gomperz, *Platon Selbstbiographie*, Berlin-Leipzig 1928; A. E. Taylor, *Plato the Man and His Work*, New York 1957; E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, New York 1957, s. 132-144; R. Walzer, *Greek into Arabic*, London 1962, s. 236-252; a.mlf., "Aflâtûn", *El*² (İng.), I, 234-236; L. Robin, *La Pensée grécque*, Paris 1963, s. 210-287; D. Laërcé, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* (trc. Robert Genaille-Flammarion), Paris 1965, I, 163-196; E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris 1967, I, 87-150; Abdurrahman Bedevî, *La Transmission de la philosophie grécque au monde arabe*, Paris 1968, s. 36-45; a.mlf., *Eflâtûn fi'l-İslâm*, Beyrut 1982, s. 121-149, 151-168, 235-243, 297-299; V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris 1971; A. Dies, *Autour de Platon*, Paris 1972; Ebû'l-Alâ Affî, *Muḥyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 56-59; Nâcî et-Tikritî, *el-Felsefetü'l-aḥlâkiyyetü'l-Eflâtuniyye 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982, s. 126-150, 182-183, 245-248; Mustafa Hasan en-Neşşâr, *Fikretü'l-ulûhiyye 'inde Eflâtûn ve eṣerüḥâ fi'l-felsefetü'l-İslâmiyye ve'l-ḡarbiyye*, Kahire, ts. (Mektebetü Medbûlî), s. 267-306; *el-Müşülû'l-'aḳliyyetü'l-Eflâtuniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 7-9, 32-38; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 19, 84; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 54; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'e-tü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1988, I, 165; Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Ankara 1989; a.mlf., *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Konya 1990; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991, s. 49-50, 54, 57; S. Pines, "Philosophy", *CHS*, II/B (1970), s. 795-798; "Plato", *EBR*, XVIII, 21-33; Gilbert Ryle, "Plato", *Encyclopedia of Philosophy*, New York 1972, VI, 314-333; Henry Jackson, "Plato and Platonism", *ERE*, X, 54-61; Carra de Vaux, "Eflâtun", *İA*, IV, 189-192.

