

Felsefe Arkivi

Archives of Philosophy

Araştırma Makalesi | Research Article

 Açık Erişim | Open Access

Eski Yunan Düşüncesinde Adaletin Soy Kütüğü: Homeros, Hesiodos ve Solon

Genealogy of Justice in Ancient Greek Thought: Homer, Hesiod and Solon

Erdoğan Önen¹  

¹ İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Kamu Hukuku Bölümü, İstanbul, Türkiye

Öz

Felsefedeki diğer pek çok kavram gibi adalet kavramının da bir tarihi bulunmaktadır. Eski Yunan düşüncesi bağlamında adalet kavramının kökleri Epik ve Arkaik Yunan şairlerine dek uzanmaktadır. Homeros, Hesiodos ve Solon, söz konusu şairlerden en eskileri ve etkililerindendir. Elinizdeki makalenin amacı, adı geçen ozanlar üzerinden adaletin soy kütüğünü çıkartmaya başlamaktır. Bu amaçla çalışmada, literatür ve çevirilerde genellikle adalet kavramıyla ilişkilendirilen “*themis*” ve “*dikē*” sözcüklerinin kullanımları irdelenmiştir. Literatür ve çevirilerdeki temel sorun, ilgili sözcüklerin belirli bir tarihsel uğrakta kazandıkları anlamların, sözü edilen uğraktan önceki kullanımlara yüklenmesidir. Bu açıdan makalenin birinci savı; Homeros, Hesiodos ve Solon’da “*themis*” ile “*dikē*”nin “adalet” ve adaletle ilgili “hak”, “hukuk”, “yasa” gibi anlamlara gelmemesidir. İkinci sav, “*themis*” arka planında “*dikē*”nin Homeros’tan Solon’a dek geçirdiği değişimin, daha sonra doğacak olan adalet kavramına giden yolu açmasıdır. İleri sürülen bu iki sav, “*themis*” ve “*dikē*”nin tek bir özsel anlamdan çok birbirine bir şekilde benzeyen çeşitli kullanımlarının bulunduğu ve bu kullanımların zaman içinde dönüşüme uğradığının gösterilmesiyle temellendirilmiştir. Söz konusu türden bir gerekçelendirme çabasına uygun olarak, köken üzerine baştan tümel bir önerme sunan etimolojik yöntemden değil, her bir bağlama ait tikel önermelerden hareket eden semantik yöntemden yararlanılmıştır.

Abstract

The concept of justice, like other concepts of philosophy, has a history. Within the context of Ancient Greek thought, the origins of the concept of justice can be traced back to Epic and Archaic Greek poets. The earliest and most influential of these poets were Homer, Hesiod and Solon. The aim of this article is to begin revealing the genealogy of justice through the mentioned poets. To this end, the uses of the terms “*themis*” and “*dikē*”, commonly associated with the concept of justice in the literature and translations, have been examined. The main problem in the literature and translations is the anachronistic attribution of a meaning, acquired at a specific historical moment, to the uses that preceded it. In this regard, the first thesis of the article is that “*themis*” and “*dikē*” do not mean “justice” and justice-related concepts such as “right”, “a law” or “the law” in Homer, Hesiod and Solon. The second thesis is that the transformation of “*dikē*” in the background of “*themis*” from Homer to Solon paved the way for the later emergence of the concept of justice. The two arguments have been justified by demonstrating that the terms “*themis*” and “*dikē*” do not have a single, essential meaning; rather, they have various uses that are somewhat similar to each other, and these uses have transformed over time. In accordance with this kind of justification, the semantic method has been employed that puts forward particular propositions for each context, instead of the etymological method, which presents a universal proposition about the origin in advance.

Anahtar Kelimeler

Homeros • Hesiodos • Solon • Themis • Dike

Keywords

Homer • Hesiod • Solon • Themis • Dike



“ Atıf | Citation: Önen, Erdoğan. “Genealogy of justice in ancient greek thought: Homer, hesiod and solon”. *Felsefe Arkivi–Archives of Philosophy* no. 63 (2025): 1-22. <https://doi.org/10.26650/arcp.1663948>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Önen, E.

✉ Sorumlu Yazar | Corresponding author: Erdoğan Önen erdogan.onen@gmail.com



Extended Summary

Philosophical concepts are not *a priori* and independent of change; rather, they are born in a specific historical moment and transformed by thinkers. One of these concepts is undoubtedly justice, which did not exist in Ancient Greek philosophy from the outset but came into being at a certain historical juncture under the influence of Epic and Archaic Greek poets. The most prominent and earliest of these poets were Homer, Hesiod and Solon. The present research aims to initiate the genealogy of justice through the works of Homer, Hesiod, and Solon. To this end, the appearances of the words “*themis*” and “*dikē*”, generally employed to refer to the concept of justice in studies on Ancient Greek thought, have been scrutinized in the aforementioned poets. It is firstly argued that “*themis*” and “*dikē*” do not express “justice” and the concepts associated with it, such as “right,” “a law,” “the law,” and so forth. It is secondly asserted that the evolution of “*dikē*” in connection with “*themis*” from Homer to Solon created a favorable intellectual environment for the concept of justice to emerge in the 5th century BCE.

The appearances of “*themis*” and “*dikē*” occur either as the name of a goddess or as a general word. In Homer, “*themis*” as a goddess implicitly symbolizes the divine order. This role of Themis is derived, on the one hand, from the importance of the goddess in assemblies and her association with Zeus, and on the other hand, from the fact that “*themis*” as a word is related to the order. For Hesiod, Themis is explicitly the symbol of divine order. Beyond its use as a name, this status of Themis is rooted in the bard’s clear depiction of the order, since he portrays her as the second wife of Zeus and identifies her descendants (Dikē, Eunomiē, Eirēnē and Moirai) as figures embodying the features of order. In the surviving works of Solon, it is noted that Themis no longer symbolizes the divine order, as she is absent from the fragments. The word “*themis*,” in its most general sense, refers to privileges and/or obligations in Homer. To prove this view, it is stated that the main value of Homeric society is honour, and that honour, distributed by Zeus, confers certain privileges and/or obligations on people. In this respect, firstly, the opinion that “*themis*” means “oral law” is refuted on the grounds that there is no evidence for this in the *Iliad* and the *Odyssey*, and that the rules in these works do not possess the qualities that would require them to be considered as laws. Secondly, the belief that “*themis*” signifies “traditional rule and custom” is undermined by the statement in the *Iliad* that “*themistes*” are given specifically to some people. While “*themis*” as a noun in Hesiod is similar to its use in Homer, it is never mentioned in the fragments of Solon.

“*Dikē*” as a goddess first appears in Hesiod. The function of Dikē in Hesiod is fulfilled by Litai in Homer. Litai and Dikē are secondary goddesses, subordinate to Zeus in terms of both lineage and power. Solon, however, made Dikē an independent goddess, a symbol and a principle within a certain political order. Dikē’s independence stems from the fact that she is not related to Zeus and Themis in terms of lineage and that she avenges inappropriate actions on her own, her symbolic status derives from the fact that she replaces Themis in terms of human order, and her principled status arises from the causal relationship between actions that disrupt the social order among humans and the consequences that follow as vengeance. “*Dikē*” as a word in Homer, in its most fundamental meaning, is associated with the adequation (*adaequatiō*) of human order to divine order. This argument is supported by demonstrating that a kind of adequation is inherent in the word, as seen in its use to describe the share of hospitality favoured by Themis. In this regard, first, the view that “*dikē*” means “justice” is refuted by showing that “*dikē*” is determined by the arbitrary will of Zeus and that not all actions are evaluated according to it. Secondly, the claim that “*dikē*” signifies “legal process” is disproven by indicating that this conclusion cannot be drawn with certainty from the controversial etymology of “*dikē*,” and that “*dikē*” expresses, in a sense, “what ought to be” due to the moral judgments made in relation to court decisions in Homeric society. The use of “*dikē*” as a noun in Hesiod and Solon is quite similar to its usage in Homer. However, in Solon, “*dikē*” comes very close to the concept of justice, as it is both employed in accordance with Dikē, the symbol and principle of the political order, and becomes a causal order related to humans and cities, independent of other gods, necessary and unchangeable.

GİRİŞ

Bu çalışma Homeros, Hesiodos ve Solon’un şiirlerinin, literatürde yaygın olarak adalet kavramıyla ilgili olduğu düşünülen “*themis*” ve “*dikē*” sözcükleri bakımından incelenmesine ilişkindir. Amacımız, Eski Yunan düşüncesi bağlamında adalet kavramının soy kütüğünü (*généalogie*) çıkarmaya girişmektir. Söz konusu düşünce geleneğinde “adalet” kavramı, “ilke” (*arkhē*) gibi başka kavramlarda olduğu üzere, belirli bir tarihsel uğrakta doğmuştur. Daha açık bir deyişle “*themis*” ve “*dikē*” sözcükleri, en başından itibaren değil, ancak belli bir tarihsel süreçten sonra “adalet” kavramını göstermeye başlamıştır. Bu noktada genel olarak kavramların kimi tarihsel uğraklarda kimi anlamlar taşımasının, ilgili kavramları dillendiren sözcüklerin o uğraklarda vara gelmesi demek olmadığına dikkat çekelim. Zira bu sözcüklerin izini süremeyeceğimiz denli geçmiş zamanlardan beri dolaşımda bulunması olanaklıdır. Gerçekten “*themis*” ile “*dikē*” oldukça

eski sözcüklerdir, buna karşılık en azından İ.Ö. 5. yüzyıldan önce ne “adalet” ne de adaletle ilgili “hak,” “hukuk,” “yasa” gibi anlamlara gelecek tarzda kullanılmışlardır.¹ Bu nedenle “*themis*” ile “*dikē*”nin ilgili tarihsel uğraklardan önceki kullanımlarını “adalet” ya da “hak, hukuk, yasa” diye çevirmek bir tarih yanılığıdır.

Makalemizin kapsamı kişi yönünden Homeros, Hesiodos ve Solon ile, sözcük bakımından “*themis*” ve “*dikē*” ile sınırlanmıştır. Belirttiğimiz üzere amacımız adalet kavramının bütün bir soy kütüğünü düzmek değil, buna ilişkin bir başlangıç yapmaktır. Dolayısıyla Anaksimandros gibi “*dikē*”ye felsefi düşüncede ilk kez yer veren Platon öncesi filozoflar ya da “*thesmos*,” “*nomos*” ve “*basileus*” gibi “*themis*” ve “*dikē*” ile bağlantılı kimi sözcükler konumuzun dışındadır. Aynı nedenle, söz gelimi “*dikē*”nin hangi tarihsel uğrakta “adalet” anlamına geldiği sorusu başka bir çalışmamızın teması olacaktır. Bu çerçevede kanıtlamaya girişeceğimiz savımızın iki yönünü şu şekilde sunabiliriz: Olumsuz yönüyle savımız, “*themis*” ve “*dikē*” sözcükleriyle “adalet,” “hak,” “hukuk,” “yasa” gibi anlamlar arasında zaman dışı herhangi bir özdeşliğin bulunmamasıdır. Adlarını andığımız ozanlar ilgili sözcükleri ne adalet ne hak ne hukuk ne de yasa olarak düşünmüşlerdir. Bu nedenle ilk aşamada tasarımsal olarak kurulan bu gibi özdeşliklerin sökülüp yıkılması gerekmektedir. Olumlu yönüyle ise savımız, “*themis*” arka planında “*dikē*”nin Homeros’tan Solon’a dek geçirdiği dönüşümün, daha sonraki ozan ve/veya düşünürlerde ortaya çıkacak adalet kavramı için uygun bir zemin hazırlamış olmasıdır.

Adlarını andığımız ozanlarda “adalet” diye bir kavramın bulunmadığını, bu kavramın belirli bir şekilde anlamlandırılmasına göre ileri sürdüğümüz açıktır. Bu açıdan öncelikle “adalet” kavramının “düzen” kavramının ötesinde bir içeriğe sahip olduğunu düşündüğümüzü belirtelim.² Adalet, bir şeyin aracılığıyla düzene kavuştuğu yollardan birisidir. Başka bir deyişle bir şeyin düzenli bir yapıya adalet aracılığıyla erişmesi olanaklı olduğu gibi, başka bir yolla, *e.g.*, güç ve zor yardımıyla ulaşması da mümkündür. Dolayısıyla Homeros’tan beri şairlerde tanrılarla ve -tanrıların doğaya içkin olmasından ötürü- doğal şeylerle ilgili olarak bir tür düzen kavrayışının bulunması, *ipso facto*, adalet kavrayışına sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan adaletin ayırt edici özelliklerini (*differentia specifica*), *i.e.*, onu düzen oluşturmaya yönelik diğer türlerden farklı kılan yönlerini saptamamız gerekmektedir. Söz konusu gerekliliği karşılamak üzere burada adalet kavramını tanımlamaya girişmek, olanaklı olup olmaması bir yana, yazımızın sınırlarını epeyce aşmaktadır. Bu nedenle Platon ve Aristoteles’in adalet kavramlarını irdeleyerek konumuzla ilgili kimi ölçütler belirleyebileceğimizi düşünmekteyiz. Bu kanımız, ele alacağımız ozanlarda Platon ve Aristoteles’tekine *benzer* bir adalet kavramının olmadığını gösterme amacını taşıması nedeniyle tarih yanılığlı değildir. Diğer bir deyişle ilgili ozanlarda Platon ve Aristoteles’te *nasılsa öyle* bir adalet kavramının bulunmadığı tarzında bir görüşte değiliz. Nitekim adalet kavramının içeriği tarihsel süreçte değişkenlik göstermesine karşılık biçimi, en azından belirli bir çağın belli bir kültürü için bir tür ortaklığa sahiptir. Dikkat edilirse savımız, Homeros’tan Solon’a dek adalet kavramının içeriğinin değiştiğiyle değil, söz konusu ozanlarda adalet kavramının biçimsel açıdan hiç var olmadığıyla ilgilidir. Bunun için Eski Yunanca bir sözcüğün “adalet” kavramını ifade etmesi için olmazsa olmaz koşulları, kendi anlam dünyamızdan değil de Solon’dan yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış ve bir adalet kavramına sahip olduklarından kuşku duymadığımız iki filozoftan hareketle belirlememiz şarttır.

İlk olarak Platon’da adalet, her şeyin doğası gereği sahip olduğu işi yapması ve bundan başka çok sayıda işle uğraşmamasıdır.³ Onun gözünde bir insan, ruhunun us, yürek ve arzuyla ilgili üç bölümünün yalnızca kendi işini yapmasıyla; bir kent, onu oluşturan üç sınıfın, *i.e.*, yöneticiler, koruyucular ve üreticilerin sadece kendi işlerini yapmasıyla adil olmaktadır. Söz konusu işleri belirleyen, tanrıların gelişigüzel istemleri değil, ruhun ya da kentin zorunlu ve değişmez doğasıdır. *Euthyphron* ikilemiyle dile getirirsek, bir şey tanrılar öyle istediği için adil değildir; tersine, bir şey adil olduğu

¹“*Themis*” ile “*dikē*”nin adaletin yanı sıra hukuk, hak ve yasa gibi anlamların her birisini edinip edinmediği ayrı bir sorundur.

²Aksi yönde bkz. Gregory Vlastos, “Equality and Justice in Early Greek Cosmologies,” *Classical Philology* 42, 3 (1947), 156. Vlastos evrene ilişkin adaleti (*cosmic justice*); doğanın, üyelerin ölçü yasasına uyduğu (veya uymaya zorlandığı) uyumlu bir birlik olarak kavranışı şeklinde tanımlamıştır. Bu bakımdan adalet, kabaca, bir bütünün parçaları arasında bir uyum ve düzenin bulunmasıdır.

³Ioannes Burnet (ed.), “*Respublica*,” *Platonis Opera. Vol. IV* içinde (Oxford: Clarendon Press, 1968), 433a8. Makalede Eski Yunancadan Türkçeye yapılan çevirilerin tamamı bize aittir.

için tanrılarca istenmektedir.⁴ Konumuz açısından Platon'dan çıkarsayacağımız koşul, adaletin içeriğinin -her ne olursa olsun- insan ve/veya kentle ilgili bulunması ve doğal, zorunlu ve değişmez olmasıdır. Bu koşula p_1 diyelim. İkinci olarak Aristoteles'te "adalet" erdemin bütünü ve bu bütünün bir parçası olmak bakımından iki anlama gelmektedir.⁵ İlk anlamıyla "adalet" başkalarına erdemlerin hepsine uygun bir tarzda davranmaktır ve bu bakımdan iyiliğin kendisidir. İkinci anlamıyla "adalet" ya yurttaşlar topluluğunun ortaklarına bölünebilir şeylerin dağıtımında geometrik orantıya göre belirlenen paydan ya da iki taraflı işlerde aritmetik orantıya göre saptanan paydan daha fazlasına sahip olmamaktır. Arayışımız bağlamında Aristoteles'ten çıkarsayacağımız iki koşul, "bütünde adaletin" her eylemin kendisi aracılığıyla değerlendirildiği bir tümel olması ve "parçada adaletin" ya iyi ve kötü şeylerle ilgili ya da kazanç ve zarara ilişkin paylara yönelik bir eşitliği imlemesidir. Sözü edilen koşullardan ilkinde a_1 , ikincisineyse a_2 adını verelim.

Birinci koşul (p_1) Homeros ve Hesiodos'ta tümüyle, Solon'da ise kısmen karşılanmamıştır. Nitekim göreceğimiz üzere Homeros ve Hesiodos'ta adalete en yakın anlamıyla "*dikē*," upuygunluk (*adaequatiō*) olarak, Themis tarafından simgelenen "tanrısal düzene" karşılık gelmektedir. Sunduğumuz bu tanımın anlaşılabilirliği, tümcede geçen "tanrısal düzen" ifadesinin açık kılınmasına bağlıdır. "Tanrısal düzen" ifadesinin, düzenin ölçütü olarak onurun (*timē*) kaynağına göre ya tanrılarca belirlenmeyen tanrılar arasında olan düzeni, ya baş tanrı tarafından kararlaştırılan tanrılar arasındaki düzeni ya da baş tanrının tanrılarla insanlar ve insanlarla insanlar arasında saptadığı düzeni imlemesi olanaklıdır. İlk anlamıyla tanrısal düzen (t_1) baş tanrıdan bağımsız olarak var olan ve işleyen bir düzeni göstermektedir. Böyle bir düzen anlayışı Homeros'ta da Hesiodos'ta da mevcuttur. Nitekim tanrıların onuru ilk ozanda soy tarafından, ikincisindeyse Khaos'ta bulundukları konuma göre belirlenmektedir. İkinci anlamıyla tanrısal düzen (t_2) baş tanrının istemine bağlı olarak tanrılar arasında kurulan bir düzeni belirtmektedir. Gerçekten Hesiodos'ta bir tanrı, *e.g.*, Kronos tanrıların beyi ve efendisi olduğunda onların onur paylarını kendisine göre dağıtmaktadır. Elbette, Kronos'un söz konusu dağıtımı tanrıların konumlarına aykırı olarak gerçekleştirmesi ve bir tanrıyı, *e.g.*, Hera'yı onurundan yoksun bırakması olanaklıdır. T_1 ile t_2 'nin çatışması anlamına gelen bu sorun t_2 'nin, t_1 'e içkin olan bir özellik olarak gerçekleşen bir "öç" edimi aracılığıyla düzeltilmesiyle çözülmektedir.

Üçüncü anlamıyla tanrısal düzen (t_3), insanlar için geçerli olmak üzere baş tanrının arzusuna bağlı olarak oluşturulan bir düzene işaret etmektedir. Nitekim sonuncu baş tanrı olan Zeus diğer tanrılar gibi insanların da onurlarını bölüştürmektedir. T_2 'den farklı olarak t_3 'teki onur pay etmenin herhangi bir ölçütü bulunmamaktadır. Başka bir deyişle Zeus'un tanrıların soyundan olanlar dahil bütün insanların onurlarını şöyle ya da böyle belirlemesi ve genel olarak tanrıların insanlara şu veya bu şekilde davranması olanaklı olduğu gibi, bu belirleme ve davranışların "öç" gibi bir karşılıkla "düzeltmesi" söz konusu değildir.⁶ Şimdi, izini sürdüğümüz adalet kavramının bir koşulu "insan ve/veya kentle ilgisinin bulunması" olduğuna göre odağımızda t_3 'ün yer aldığı açıktır. Bu bakımdan Themis tarafından simgelenen tanrısal düzene karşılık gelmek, Zeus'un başına buyruk olarak dağıttığı onura göre davranmaktır. Dolayısıyla insanlar arasındaki onur dağıtımının ölçütü "adalet" değildir; tersine, "upuygunluğu" belirleyen ölçüt onurun dağıtımıdır. Onurun saptanışı gibi onura aykırı, *i.e.*, düzenle bağdaşmayan bir davranışa yönelik bir yaptırım uygulanıp uygulanmayacağı, uygulanacaksa kime, ne zaman ve nasıl bir yaptırım uygulanacağı da tanrıların keyfine bağlıdır. Homeros ve Hesiodos'a karşılık Solon'da "*dikē*," bir yandan -bu kez Dikē'nin kendisiyle ilgili olsa da- tanrısal düzlemle ilişkisini sürdürürken, diğer

⁴Platon bu ikilemi "kutsallığa uygun olan" (*hosion*) için kurmuştur. Bkz. Ioannes Burnet (ed.), "Euthyphro," *Platonis Opera. Vol. I* içinde (Oxford: Clarendon Press, 1968), 10a2.

⁵L. Bywater (ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford: Clarendon Press, 1962), 1129a6.24 vd.

⁶Yine de bu sava, ilk olarak Homeros'ta "yazgının" (*moira*) Zeus'un üstünde olduğunu, ikinci olarak Hesiodos'ta Zeus'un insanlara "adaletli" (*dikē*) bir "yasallık" (*nomos*) sağlamış olduğu ileri sürülerek karşı çıkılması mümkündür. Birinci olası karşı çıkışa, Homeros'ta Zeus'un gücünün yetmemesinden değil de -Hera'nın da belirttiği üzere- başka tanrılara kötü bir örnek oluşturarak kendi düzeninin bozulmasına yol açacak olmasından ötürü oğlu Sarpedon'un payını (*moira*), *i.e.*, ölümünü engellemiştir. İkinci muhtemel itirazda gelince, Zeus'un insanlara hayvanlardan farklı bir yaşam biçimi (*nomos*) belirleyerek, "uygun olan şeyleri" (*ta diakaia*) tanıyıp dile getirsinler diye onlara "upuygunluğu" (*dikē*) vermiş olduğu doğrudur. Ancak bu, Zeus'un isteminden bağımsız bir "upuygunluk" ile "uygun şeylerin" var olduğunu göstermemektedir. İlgili bağlamlar için sırasıyla bkz. T. W. Allen (ed.), *Homeri Ilias*, Vol. II-III (Oxford: Clarendon Press, 1931), 16.257 vd. Bu kaynak artık "Homeros, *Ilias*" olarak anılacaktır. Friedrich Solmsen (ed.), "Opera et Dies," *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta* içinde (Oxford: Clarendon Press, 1990), 276-285. Bu kaynak artık "Hesiodos, *Erga kai Hemera*" olarak anılacaktır.

yandan insan ve kentlerle ilgili, diğer tanrılardan bağımsız, zorunlu ve değişmez bir “nedensel düzen” olarak karşımıza çıkmıştır.

İkinci koşul (a_1) üç ozanda da bulunmamaktadır. Gerçekten Homeros’tan Solon’a dek “*themis*” ile “*dikē*,” başkalarına yönelen her türden iyi veya kötü davranışın değil, yalnızca belirli eylem alanlarının yargı ölçütü olmuşlardır. Nitekim öncelikle “*themis*”in ve dolayısıyla “*dikē*”nin ölçütü olan onur, Homeros ve Hesiodos’ta iyi (*agathos*) ile kötünün (*kakos*) belirleyicisi değildir.⁷ Dahası “*themis*” ile “*dikē*”nin geçerli olduğu alan Homeros ve Hesiodos’ta sadece tanrılarla insanların konumlarıyla ilgiliyken, Solon’da insanların konumları dahil yalnızca kente ilişkin (*politikos*) belli başlı konuları içermekte ve zenginliğin dağılımı gibi bazı temaları dışlamaktadır. Üçüncü koşula gelince (a_2), söz konusu şart üç şair tarafından bir ölçüde sağlanmıştır. Nitekim üç ozanda da “*themis*” ile “*dikē*” tanrılarla insanların onur paylarına ilişkin dağıtımla ilgilidir ve bu bağlamda bir bakıma geometrik eşitlik, *i.e.*, eşitler arası eşitlik mevcuttur. Bununla birlikte yurttaşlar topluluğundaki onur dışındaki iyi ve kötü şeyler, kazanç ve zarara ilişkin paylar ve aritmetik eşitlik göz ardı edilmiştir.

Tüm bu gerekçelerin yanı sıra, adını andığımız ozanlarda “*themis*” ile “*dikē*”nin tek bir özsel tanımı bulunmamaktadır. Örneğin “*themis*”in Homeros’ta “Themis’in ayrıcalıklar ve yükümlülükler dizgesi,” “beylerin ayrıcalığı,” “halkın yükümlülüğü,” “yargı kararı” ve “mahkeme” gibi beş; Hesiodos’ta “Themis’in ayrıcalıklar ve yükümlülükler dizgesi,” “genel olarak tanrısal ayrıcalıklar ve yükümlülükler dizgesi” ve “beylerin belirlediği ayrıcalıklar ve yükümlülükler dizgesi” gibi üç değişik kullanımı söz konusudur.⁸ Yine, “*dikē*”nin Homeros’ta “upuygunluk,” “yargı kararı,” “politik karar,” “pay,” “tüm ya da bazı insanlara veya şeylere özgü davranış tarzı” ve “iyi yargı verme biçimi” gibi altı; Hesiodos’ta “upuygunluk,” “uygunluk durumu,” “mahkeme,” “tanrı kararı,” “yargı kararı,” “tanrısal yaptırım,” “insanca karşılık” ve “pay” gibi sekiz; Solon’da “upuygunluk,” “uygunluk durumu,” “mahkeme,” “yargı kararı” ve “yaptırım” gibi beş farklı anlamı vardır.⁹ Wittgenstein’in “aile benzerliği” (*Familienähnlichkeit*) kavramından yola çıkarak bu kullanımların iki ayrı anlam çemberi oluşturduğunu söyleyebiliriz. Daha açık bir deyişle “*themis*” ve “*dikē*” sözcüklerinin her birisi tek ve durağan bir anlama sahip değildir; bunun yerine, belirli bir benzerlik noktası çerçevesinde birbirine oldukça yakın anlamlar taşımaktadır. Adı geçen benzerlik noktası “*themis*” için “ayrıcalık ve/veya yükümlülük,” “*dikē*” için “upuygunluk”tur. İlgili benzerlik noktaları bir yandan “*themis*” ve “*dikē*”nin kaplam dışı bir şeye, *e.g.*, “ağaç” gibi bir nesneye gönderimde bulunmasını önlerken, diğer yandan adalet gibi bir kavramın söz konusu kaplamı aştığını da göstermektedir.

Çalışmamızın savını gerekçelendirmeye uygun iki tür dil bilimsel yöntemin var olduğundan söz edebiliriz. İlk olarak “köken bilimsel” olarak adlandırılan yöntemde bir sözcüğün anlamı, türemiş olduğu sözcüğün kullanımları aracılığıyla saptanmaktadır.¹⁰ Tümdengelim usamlamasına dayanan bu yöntemde, sözcüğün kökensel gerçekliğine (*etymos*) ilişkin ilk önce tümel bir önerme ortaya atılmakta ve daha sonra ilgili sözcüğün her belirişi bu önerme dolayısıyla yorumlanmaktadır. İkinci olarak “anlam bilimsel” adı verilen diğer yöntemdeyse bir sözcüğün anlamı ilgili sözcüğün tek tek kullanımlarıyla belirlenmektedir.¹¹ Temelinde tümevarım usamlaması bulunan bu yöntemde, baştan tümel bir önerme ileri sürmek yerine, sözcüğün görüldüğü her bir bağlamdan hareketle tikel önermeler oluşturulmakta ve bu tikel önermeler aracılığıyla genel bir önermeye varılmaya çalışılmaktadır. Bu makalede, konumuz açısından çok daha elverişli olması nedeniyle anlam bilimsel yöntemi kullanacağız. Gerçekten literatürde konumuzla ilgili ön yargıların oldukça fazla olmasından ötürü, bu ön yargıların ayrıca alınması bakımından anlam bilimsel yöntemin çok daha uygun olduğu kanısındayız. Ayrıca bu yöntemle, önceden verili bir kanıdan değil, Homeros’u Homeros’tan, Hesiodos’u Hesiodos’tan ve Solon’u Solon’dan hareketle açık kılma olanağına erişebileceğiz.

⁷Aksi yönde bkz. Christoph Ulf, “The World of Homer and Hesiod,” *A Companion to Archaic Greece* içinde, ed. K. A. Raaflaub & H. van Wees (Chichester: Wiley-Blackwell Publishing, 2009), 89.

⁸İlgili kullanımlar için bu makalenin “Themis” adlı başlığına bakınız.

⁹İlgili kullanımlar için bu makalenin “Dikē” adlı başlığına bakınız.

¹⁰Bkz. Martin Ostwald, *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1969) 9.

¹¹Ostwald, *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy*, 10.

“Themis” ile “dikē” kimileyin bir tanrıçayı göstermek için, kimileyinse salt bir sözcük olarak yukarıda saydığımız anlamları iletmek için kullanılmıştır. Ayrıca sözcük olarak “themis” ile “dikē” karşımıza bazen bir ad, bazen bir eylem, bazen bir ön ad ve bazen bir belirteç olarak çıkmıştır. Gerek bir tanrıça gerek bir sözcük olarak “themis” ile “dikē”nin üç ozanda toplamda 152 belirişi söz konusudur. Makalenin sınırları gereği her bir bağlamı ayrı ayrı ele almayacağız. Bunun yerine “themis” ile “dikē”nin anlam yüklerini göstermesi bakımından önemli gördüğümüz kullanımları irdeleyeceğiz.

Themis

“Themis” Homeros ve Hesiodos’ta hem bir tanrıça hem de bir sözcüktür. Tanrıça olarak “Themis” Homeros ve Hesiodos’ta üçer kez geçmiştir.¹² Sözcük olarak “themis” ise Homeros’ta ad olarak dokuz, eylem olarak yirmi iki, ön ad olarak sekiz kez; Hesiodos’ta ad olarak dört, eylem olarak iki ve ön ad olarak bir kez belirmiştir.¹³ Bu iki ozana karşılık Solon’da “themis” -en azından günümüze ulaşabilen kalıntılar (*fragmentum*) kapsamında- hiç kullanılmamıştır.

Homeros

Homeros’ta tanrıça olarak Themis üç yerde görünmüştür.¹⁴ İlkinde Themis, tanrıların Zeus’un evinde toplanmış oldukları sırada Olympos’a gelen Here’yi karşılamış ve yemek şölenini başlatmıştır. İkincisinde Zeus, Themis’e tanrıları toplantıya (*agorē*) çağırmasını buyurmuştur. Üçüncüsünde Telemakhos, Zeus’a ve “insanların toplantılarını hem dağıtan hem de kuran” Themis’e bir yakarıшта bulunmuştur.¹⁵ Üç belirişte de Themis bir biçimde toplantılarla bağlantılı olarak karşımıza çıkmıştır. Homerosçu toplumda toplantılar düzenin sağlanması bakımından oldukça önemlidir. Nitekim toplantılar, birlikte iyi bir biçimde yaşayabilmenin koşulu olarak, çatışan istemlerin şiddete başvurulmadan uzlaştırıldığı ya da bir istemin herkes için bağlayıcı kılındığı bir etkinliktir. Toplantıların bu özelliği hem insanlar hem de tanrılar için geçerlidir. Gerçekten tanrılar, insanlar gibi birer arzu varlıkları olup isteklerini bir ölçüde de olsa ancak öteki tanrılar aracılığıyla gerçekleştirebilmektedirler. Bu bakımdan toplantıların kurulabilmesinin ve böylece bir karar alınabilmesinin olanağını tanıyan Themis’in, ilk aşamada, toplumsal düzenin koşulunu oluşturduğunu söyleyebiliriz.¹⁶

Homeros’ta Themis’in toplumsal düzenin koşulu olmasından daha geniş olarak, doğrudan tanrısal düzeni (t_3) simgelediğini gösteren iki kanıtın bulunduğu görüşündeyiz. Birinci kanıt olarak Themis, yukarıda da görüldüğü üzere, her zaman Zeus ile birlikte anılmıştır. Nitekim Themis ya Zeus’un evindedir ya Zeus’un buyurduğu bir ulaktır ya da Zeus ile birlikte yakarılan bir tanrıçadır. Homeros açısından Themis’in, Hesiodos’ta olduğu gibi Zeus’un eşi olup olmadığını bilmiyoruz. Bununla birlikte Zeus ile Themis arasında yakın bir ilişkisinin bulunduğu açıktır. Bu durum, Zeus’un tanrısal düzeni (t_3) Themis aracılığıyla sağladığına ilişkin bir ipucu vermektedir. İkinci kanıt, Themis’in ad, eylem ve ön ad olarak kullanımlarından gelmektedir. Aşağıda açımlayacağımız üzere, “themis” ad olarak bir düzenin gereklerini bildiren ayrıcalıklarla yükümlülükleri, eylem olarak söz konusu ayrıcalıklarla yükümlülükleri belirleme etkinliğini ya da doğrudan Themis’in ayrıcalık ve yükümlülük olarak gördüğü ya da görmediği eylemleri, ön ad olarak ise ilgili ayrıcalıklarla yükümlülüklerle uygunluğu ya da aykırılığı göstermektedir.

¹²Homeros, *Ilias*, 15.87, 20.4. P. von der Mühl (ed.), *Homeri Odyssea* (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962), 2.68. Bu kaynak artık “Homeros, *Odyssea*” olarak anılacaktır. Friedrich Solmsen (ed.), “Theogonia,” *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta* içinde (Oxford: Clarendon Press, 1990), 16, 135, 901. Bu kaynak artık “Hesiodos, *Theogonia*” olarak anılacaktır.

¹³Ad için bkz. Homeros, *Ilias*, 1.238, 2.206, 9.99, 9.156, 9.298, 11.807, 16.387. Homeros, *Odyssea*, 9.215, 16.403. Hesiodos, *Theogonia*, 85, 235. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 9, 211. Eylem için bkz. Homeros, *Ilias*, 2.73, 9.33, 9.134, 9.276, 11.779, 14.386, 16.796, 19.177, 23.44, 23.581, 24.652. Homeros, *Odyssea*, 3.45, 3.187, 9.114, 9.268, 10.73, 11.451, 11.569, 14.56, 14.130, 14.91, 24.286. Hesiodos, *Theogonia*, 396. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 137. Ön ad için bkz. Homeros, *Ilias*, 5.761, 9.63. Homeros, *Odyssea*, 9.106, 9.189, 9.428, 17.363, 18.141, 20.287. R. Merkelbach & M. L. West (ed.), *Fragmenta Hesiodica* (Oxford: Clarendon Press, 1967), Fr. 10.1.

¹⁴Sırasıyla bkz. Homeros, *Ilias*, 15.87, 20.4, 2.68.

¹⁵Dikkat edilirse, “toplantıları kuran ve dağıtan” nitelemesi Zeus’a değil, yalnızca Themis’e yapılmıştır. Bkz. Homeros, *Odyssea*, 2.69: “ἡ τ’ ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμὲν λυεῖ ἡδὲ καὶ ἰσχύει.”

¹⁶Eş yönde bkz. Évelyne Scheid-Tissinier, “L’énoncé des normes dans le monde homérique et leur application,” *Mètis. Dossier: Normativité* 8 (2010), 26. Ayrıca bkz. Sophie Trierweiler, “La conception et l’expression d’un droit structuré dans la société homérique à travers les notions de themis et dikē,” *Archimède. Archéologie et histoire ancienne* 4 (2017), 198.

¹⁷Sırasıyla bkz. Homeros, *Ilias*, 1.238, 2.206, 9.99, 9.156, 9.298, 11.807, 16.387. Homeros, *Odyssea*, 9.215, 16.403.

Homeros'ta ad olarak “*themis*” dokuz yerde geçmiştir.¹⁷ Bu kullanımlardan ilk ikisinin, “*themis*” anlam çemberi bakımından merkezi bir konumda olduğunu düşünmekteyiz. Birinci kullanımda Akhilleus değneği (*skēptron*) üzerine ant içerken, bu değneğin “Zeus’tan gelen ‘*themis*’leri koruyan” (*hoi te themistas pros Dios eiryatai*) ve Akhaoğullarından olan yargıçlar (*dikaspolos*) tarafından taşındığını belirtmiştir. Homerosçu toplumda yargıçlar, bir mahkemede görevli kişiler olmayıp, kendilerinden istenildiği zaman halkın önünde uyuşmazlığı çözen saygın yaşlılar (*gerōn*) ya da beylerdir (*basileus*).¹⁸ İlgili bağlama göre, saygın yaşlılar ya da beylerin yargıç olarak kararlarını verdikleri sırada korudukları kimi “*themis*”ler (“*themistes*”) bulunmaktadır. Bu “*themis*”lerin tam olarak ne olduğu tartışmalıdır. Konuya ilişkin olarak sunulan ilk görüşe göre “*themistes*” tanrısai buyruklar, kurallara ya da sözlü yasalardır. Émile Beneviste bu görüşünü “*themis*”in etimolojik kökeninden hareketle gerekçelendirmiştir.¹⁹ “*Themis*” Eski Yunanca “koymak” anlamına gelen “*tithēmi*” eyleminden, bu fiil de Sanskritçe “koymak, yerleştirmek, üretmek” demeye gelen “*dha-*” (Proto Hint Avrupa dili bakımından “*dhe-*”) gövdesinden türemiştir. Bu açıdan “*themis*” tekil olarak tanrılar tarafından koyulmuş hukuku, çoğul olaraksa yine tanrılarca konulmuş buyruklara, kurallara ya da yasalara işaret etmektedir. Bizce “*themis*”in bir zamanlar “*tithēmi*,” “*dhe-*” veya “*dha-*” köklerinden üretilmesi, sözcüğün daha sonra “koyma” edimiyle ilgili bir anlam taşımasını zorunlu kılmamaktadır. Dahası, böyle bir anlama sahip olsa bile, tanrılarca gerçekleştirilen “koyma” etkinliğinin nesnesinin bir buyruk, kural ya da yasa olması kaçınılmaz bir sonuç değildir. Nitekim Zeus’un, göreceğimiz üzere, yargıçlarca korunan kimi ayrıcalıklar ve/veya yükümlülükler “koymuş” olması da mümkündür. En nihayetinde Eski Yunan tanrıları, İbrahimî dinlerde olduğu gibi teknik anlamda birer “yasa koyucu” değildirler.

Yazılı yasaların ortaya çıktığı İ.Ö. 7. yüzyıldan önce, dolayısıyla da Homeros’un zamanında sözlü yasaların bulunduğu birçok yazar tarafından dile getirilmiştir. Sözlü yasalardan kasıt, kabaca, bir yasa koyucu ya da yasama meclisi tarafından konmuş ve daha sonra topluluğun tümü veya bir bölümü tarafından anımsanarak sonraki nesillere aktarılan genel zorlayıcı kurallardır.²⁰ Tanımda geçen “genellik” söz konusu kuralın halkın bütününe yöneldiğini, “zorlayıcılık” ise adı geçen normun ihlali halinde bir hukuki otorite (e.g., mahkeme) tarafından bir yaptırım uygulandığını ve bu yolla diğer davranış kurallarından ayımsandığını ifade etmektedir. Bu türden yasaların yasa koyucu Drakon öncesinde de mevcut olduğunu savunan Rosalind Thomas, ilgili kanısını iki öncülle desteklemeye çalışmıştır. Birinci öncül, yargılama sürecine ilişkin olan Drakon yasalarının içerikle ilgili kimi sözlü yasaları varsaymasıdır. İkinci öncül, Sophokles ile Perikles’in kimi “yazısız yasaları” anması, Athenaios ile Strabon’un bazı “şakınan yasalar”dan söz etmesi ve Gortyna gibi kentlerde “yasaları anımsayan görevlilerin” bulunmasıdır.²¹ Dikkat edilirse, söz konusu öncüller ya Homeros sonrasında ya da Homeros’un dışında bulunan uygulamalara ilişkindir. Homeros’tan sonraki veya Homeros dışı kaynaklara başvurarak Homerosçu toplum üzerine bir sonuç çıkartmak tarih yanlışlığı bir uslamamadır. Bu eleştiriye ek olarak Michael Gagarin, Homeros’ta toplumsal yaşama ilişkin kimi kuralların bulunmasına karşın, bu kuralların yasalardan beklenen kimi özelliklerden yoksun olduğunu belirtmiştir. Nitekim söz konusu kurallar, ilk olarak, bir davranışı düzenlemek bakımından gerekli ayrıntılara sahip değildir. İkinci olarak, birtakım davranışların yapılmasını veya yapılmamasını herhangi bir yaptırıma bağlamadığından ötürü zorlayıcılık özelliğinden yoksundur. Üçüncü olarak, yasal bir dizge oluşturamayacak denli tutarsızdır. Dördüncü olarak, uyuşmazlıkların çözümlerinde göz önünde bulundurulması olmazsa olmaz bir ölçüt olarak değerlendirilmemiştir. Beşinci olarak, Homerosçu toplumda bir kuralın yasa olarak tanınmasını sağlayacak herhangi

¹⁸Yargıçlara ve yargılamaya ilişkin olarak bkz. Michael Gagarin, “Early Greek Law,” *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* içinde, ed. Michael Gagarin & David Cohen (New York: Cambridge University Press, 2005), 82 vd. Ayrıca bkz. Michael Gagarin & Paul Woodruff, “Early Greek Legal Thought,” *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Vol. VI içinde, ed. Fred D. Miller, Jr. & Carrie-Ann Biondi (Dordrecht: Springer, 2007), 9. (“Bey” (*basileus*) genellikle “kral” olarak çevrililmektedir.) Ayrıntı için bkz. Erdoğan Önen, “Hukuk Kavramı Bağlamında Homeros, Hesiodos ile Solon,” (Yüksek Lisans Tezi, Galatasaray Üniversitesi, 2023) 13 vd.

¹⁹Émile Beneviste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Vol. II (Paris: Les Éditions de Minuit, 1974), 101-102.

²⁰Mogens Herman Hansen, “Oral Law in Ancient Greece?” *Ancient Greek Law in the 21st Century* içinde, ed. Paula Perlman (Austin: University of Texas Press, 2018), 172.

²¹Bkz. Rosalind Thomas, “Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and The Codification of Law,” *Bulletin of Institute of Classical Studies* 40 (1995), 62 vd. Ayrıca bkz. Rosalind Thomas, “Writing, Law and Written Law,” *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* içinde, ed. Michael Gagarin & David Cohen (New York: Cambridge University Press, 2005), 53.

bir araç (özellikle yazı) mevcut değildir.²² Öyleyse Homeros'taki sözlü kuralların sözlü yasalar olarak değerlendirilmesi olanaksızdır.

Konuyla ilgili ikinci görüş açısından “*themistes*” gelenek-görenek kurallarıdır (*traditional rule and custom*). Gagarin bu önermesini, *Ilias* ile *Odyseia*'da toplumsal yaşama ilişkin pek çok kural olmasına ve yargıçların bir biçimde söz konusu kuralları gözetmelerine dayandırmıştır.²³ Gagarin'in bu yorumunun yerinde olmadığını, özellikle “*themis*”in geçtiği ikinci bağlamın açıkça ortaya koyduğu görüşündeyiz. İlgili dizelerde Odysseus, halktan adamlarına yönelik olarak bir konuşma yaptığı sırada, baş bey (*basileutatos*) Agamemnon'un sahip olduğu değnek ile “*themistes*”in halk için karar versin (*bouleuō*) ya da beylik etsin (*basileuō*) diye ona Zeus tarafından verildiğini dile getirmiştir.²⁴ “*Themistes*”in halk tarafından tanınan gelenek-görenek kuralları olması durumunda, Zeus'un bunları neden özel olarak baş bey Agamemnon'a verdiğinin açıklanması olanaksızdır. Nitekim gelenek ve görenekler yapıları gereği yalnızca baş beye veya genel olarak beylere özgü olmayıp, halka yaygın olan davranış kurallarıdır. Gelenek-görenek kurallarının birtakım kişilerin “gözetimine” bırakılması mümkündür; ama bu, adı geçen kuralların salt ilgili kişilerin “bilgisine” verilmesi değildir. Bu nedenle “*themistes*”in geleneksel ya da görenekssel kimi kuralları imlemesi imkansızdır.

Konuyla ilintili üçüncü görüş açısından “*themistes*” yargısal kararların dayanağı olan hukuki kural ve ilkelerdir. Martin Ostwald bu yargıyı temelde “*themis*” ile “*dikē*” arasında kurduğu ilişkiye dayandırmıştır.²⁵ Ona göre “*themis*” ve “*dikē*” birbirini dışlayan değil, kalıcılığı tanrılar tarafından güvence altına alınmış, eski zamanlardan beri süregelen ve değişmez bir toplumsal düzenin iki parçasıdır. Bununla birlikte “*themis*,” “*dikē*”den daha geniş bir kavram olarak, toplumsal yapının bütüne düzen ve düzenlilik veren yönlerini tanımlamaya yöneliktir ve özellikle “hukukun anayasal ve dinsel yönleri” denebilecek bir alanı tanzim etmektedir. “*Themis*”e karşılık “*dikē*” insanların toplum içindeki yerlerini belirleyen istem ve haklara işaret etmektedir. Bize göre Ostwald'ın “*themis*” ile “*dikē*” arasında varsaydığı bu bağlantı temelsizdir. Gerçekten bir yandan “*themis*”in “yargı kararı” gibi insanların konumuna ilişkin kullanımları bulunduğu gibi, diğer yandan “*dikē*”nin “upuygunluk” gibi düzene ilişkin kimi anlamları da mevcuttur. Ayrıca hak, yasalar gibi çoğu hukuki ögenin bulunmadığı Homerosçu topluma oldukça yabancı bir kavramdır. Dahası, yazarın kendisinin de kabul ettiği gibi, söz gelimi “*themis*”in yukarıda serimlediğimiz ikinci bağlamı adı geçen “hukuki kural ve ilkelere” değil, “beylerin aracılığıyla güçlerini kazandığı haklara, ayrıcalıklara ve yükümlülüklerle” işaret etmektedir.²⁶ Hak kavramını bir kenara bırakırsak, “*themistes*” sözcüğünün “beylerin ayrıcalıkları ve yükümlülükleri” şeklinde bir anlamı göstermesi, “*themis*”in düzen oluşturunca işlevine çok daha uygun düştüğü kanısındayız.

Bize göre “*themis*,” Ostwald'ın öngördüğü gibi yalnızca belirli bağlamlarda değil, bütün görünümünde ayrıcalık ve/veya yükümlülüklerle ilişkilidir. Burada öncelikle “ayrıcalık” ve “yükümlülük” kavramlarını politik ya da hukuki bir terim olarak teknik anlamlarıyla kullanmadığımızı dile getirelim. Daha açık bir deyişle, “ayrıcalık” sözcüğüyle başkalarının değil de belirli kişi/kişilerin bazı eylemleri gerçekleştirebilmek bakımından üstün tutulma durumunu; “yükümlülük” sözcüğüyle ise ilgili durumun gereklerini yerine getirme halini anlatmak istiyoruz. Söz konusu ayrıcalıkları ve yükümlülükleri belirleyen ölçüt onurdur (*timē*). Gerçekten onur Homerosçu dünyada tanrılarla insanların konumunu belirleyen en temel değerdir.²⁷ Bu bakımdan Homerosçu toplum gerek insanlar gerekse tanrılar açısından onur temelli bir toplumdur.²⁸

²²Michael Gagarin, *Writing Greek Law* (New York: Cambridge University Press, 2008), 30-38.

²³Gagarin, *Writing Greek Law*, 30.

²⁴Homeros, *Ilias*, 2.206. İlgili dizedeki eylemin el yazmalarına bağlı olarak “*bouleuō*” veya “*basileuō*” olarak okunması olanaklıdır.

²⁵Martin Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law,” *Dictionary of The History of Ideas*. Vol. XI içinde, ed. Philip P. Wiener (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), 674-675.

²⁶Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law,” 675. Benzer yönde bkz. J. V. Luce, “The Polis in Homer and Hesiod,” *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 78 (1978), 15.

²⁷Benzer yönde bkz. M. I. Finley, *The World of Odysseus* (Middlesex: Penguin, 1982), 113.

²⁸Eş yönde bkz. Arthur Adkins, “Homeric Ethics,” *A New Companion to Homer* içinde, ed. Ian Morris & Barry Powell (Leiden: Brill, 1997), 704. Ayrıca bkz. Margalit Finkelberg, “Timē and Aretē in Homer,” *The Classical Quarterly* 48, 1 (1998), 16.

Tanrıların onurunun soy tarafından, insanların onurunun ise Zeus tarafından saptandığını söyleyebiliriz.²⁹ Nitekim bir yandan tanrılar düzeyinde Poseidon, Kronos ve Rheia'dan doğdukları gerekçesiyle kardeşleri Hades ve Zeus ile aynı onura (*homotimos*) sahip olduğunu belirtmiştir.³⁰ Diğer yandan insanlar düzeyinde Nestor, Zeus'un Agamemnon ile Akhilleus'a aynı onuru pay etmediğini (*homoîēs emmore timēs*), çünkü ilkine baş beylik ününü (*kydos*) verdiğini dile getirmiştir.³¹ Bu saptamalar uyarınca, verili onura göre belirlenen ayrıcalık ve yükümlülüklerin bütününe Themis'in düzenini (t_3) oluşturduğu sonucuna varabiliriz.

Ulaştığımız bu sonuç, “*themis*”in ad olarak diğer kullanımlarına da uygun düşmektedir. İlgili bağlamları özetlersek, ilkinde bir bütün olarak ayrıcalıklar ve yükümlülükler dizgesi (*themistes*) Zeus'tan gelmekte ve yargıçlarca korunmaktadır. İkincisi ve üçüncüsünde Zeus, Agamemnon'a baş beyliğe ilişkin ayrıcalıklar (*themistes*) bağışlamıştır. Dördüncüsünde halk, beyleri olacak Akhilleus'a karşı birtakım yükümlülükler (*themistes*) yerine getirecektir. Beşincisinde “*themis*,” ayrıcalık ile yükümlülüklerin saptandığı mahkemeyken; altıncısında, ayrıcalıklar ve yükümlülükleri saptayan yargı kararır. Yedincisinde Kykloplar, bir “*polis*” içinde yaşamadıkları ve tanrıları saymadıkları için tanrılarca saptanmış ayrıcalıklar ve yükümlülükler dizgesine (*themistes*) sahip değillerdir. Dokuzuncusunda “*themistes*,” ayrıcalıklar ve yükümlülükler olarak Zeus'tan kaynaklanmakta ve bunlar aracılığıyla bir eylemin düzene uygun olup olmadığı ölçülmektedir.³²

Aynı şekilde eylem ve ön ad olarak “*themis*”in kullanımları da görüşümüzü doğrular niteliktedir. Nitekim bir yandan “*themisteuō*” eylemi ya tanrılarca belirlenmiş ayrıcalıklarla yükümlülüklerle uygun bir karar vermeyi ya da söz konusu tanrısal dizgeden bağımsız olarak ayrıcalıklar ve yükümlülükler oluşturan bir karar vermeyi göstermek için kullanılmıştır. Söz gelimi, Zeus'un oğlu Minos Hades'e gelen ölüleri tanrısal ayrıcalık ve yükümlülüklerle göre yargılarken (*themisteuō*), Kykloplar yalnızca eşleri ve çocukları için Themis'in düzeninden (t_3) bağımsız olarak ayrıcalık ve yükümlülükler saptamışlardır (*themisteuō*).³³ Diğer yandan “*themis estin*” eylemi, doğrudan Themis'in ayrıcalık ve yükümlülük olarak uygun gördüğü ya da görmediği veya izin verdiği ya da vermediği edimleri belirtmiştir. Örneğin, bir beyin diğerine karşı çıkması bir ayrıcalıktan (*themis estin*), bir ev sahibinin kendisine gelen konukları ağırlaması bir yükümlülüktür (*themis estin*).³⁴ Öte yandan “*themistos*” ön adı ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun, “*athemistos*” ile “*athemistios*” ön adlarıysa söz konusu dizgeye aykırı kişi ya da eylemleri nitelemiştir. Söz gelişi, ayrıcalıklarla yükümlülüklerle uygun eylemleri (*themista*) bilmeyen Ares Akhaları düzene (*kosmos*) aykırı olarak öldürmüşken, iç savaşı seven bir kişi ayrıcalıklar ve yükümlülükler dizgesine aykırı bir insan olarak nitelenmiştir (*athemistos*).³⁵

Hesiodos

Hesiodos'ta tanrıça olarak Themis üç ayrı bağlamda belirmiştir.³⁶ İlkinde Hesiodos, Themis'i “saygıdeğer” olarak betimlemiş ve Mousalar tarafından şarkılarla övüldüğünü (*hymnō*) belirtmiştir. İkincisinde Themis, Gaia ile Ouranos'un kızı olarak tanıtılmıştır. Üçüncüsünde Themis'in, Zeus tarafından Metis'ten sonra ikinci eş olarak alındığı ve ondan Dikē, Eunomiē, Eirēnē ve Moiralar'ı doğurduğu dile getirilmiştir. İlk kullanım Themis'in Hesiodos açısından ne denli önemli bir tanrıça olduğunu göstermektedir. Nitekim ozan tanrıçayı, saygıdeğer olarak nitelemesinin ötesinde, *Theogonia*'nın daha başında ve Olymposlu tanrıların hemen ardından anmıştır. İkinci kullanım Themis'in, “tanrıların ilk soyu” (*theōn genos prōton*) kapsamında bulunan bir “*titan*” olarak, tanrılar arasında bir ölçüde öncelikli bir konuma sahip olduğunu ve dahası -birazdan kanıtlayacağımız üzere tanrıçanın genel olarak tanrılar arasındaki düzeni (t_1 ve t_2) simgelemesinden ötürü- henüz Ouranos'un zamanında tanrısal bir düzenin (t_2) var olduğunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki, Hesiodos'un

²⁹Bkz. Homeros, *Ilias*, 1.278, 2.197. 9.38, 15.186, 15.189, 17.251.

³⁰Homeros, *Ilias*, 15.186.

³¹Homeros, *Ilias*, 1.278-279.

³²Sırasıyla bkz. Homeros, *Ilias*, 1.238, 2.206, 9.99, 9.156, 9.298, 11.807, 16.387. Homeros, *Odysseia*, 9.215, 16.403.

³³Sırasıyla bkz. Homeros, *Odysseia*, 9.114, 11.569.

³⁴Sırasıyla bkz. Homeros, *Ilias*, 9.33, 11.779.

³⁵Sırasıyla bkz. Homeros, *Ilias*, 5.761, 9.63.

³⁶Sırasıyla bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 16, 135, 901.

Theogonia'da tanrıların soyunu en baştan (*eks arkhēs*), i.e., Khaos'tan başlayarak dizmesi, aslında, Zeus'un zamanına dek tanrısal düzenin (t_2) hangi uğraklardan geçtiğinin aşama aşama serimlenmesidir. Bu görüşümüzü aşağıda ilgili düzenin nasıl oluştuğunu serimleyerek gerekçelendireceğiz. Üçüncü kullanım, söz konusu düzenin Themis tarafından simgelenildiğini sergilemektedir. Gerçekten Themis ile alt soyu Zeus'un biçimlendirdiği düzenin niteliklerine işaret etmektedir. Daha açık bir deyişle Zeus'un düzeni Themis'i, i.e., tanrılar arası ilişkilerin Themis düzenine oranla upuygunluğunu (Dikē), barışı (Eirēnē), söz konusu düzenle bağdaşan bir yaşam biçimini (Eunomiē) ve payları (Moirai) kapsamaktadır.

Themis ile düzen arasında kurduğumuz bu ilişkiyi doğrulamak üzere, Hesiodosçu evrenin her bir aşamasını tek tek ele almaktansa tanrısal düzenin (t_2) sahip olduğu varsayımları serimlemenin çok daha elverişli ve verimli bir yol olduğunu düşünmekteyiz. İlk varsayım göre düzendeki öğeler, kural olarak, üreme yoluyla var olmuşlardır. Hesiodos açısından ilkin var gelen (*prōtista gignomai*) varlık Khaos'tur.³⁷ Khaos, günümüzdeki "kaos" sözcüğünün imlediği "düzensizlik" ya da "kargaşa" değil, bir bakıma "esneyen boşluk" anlamına gelmektedir.³⁸ Gaia ile Eros dahil tüm tanrı ve tanrısal varlıklar bu esneyen boşluğu doldurarak var gelmişlerdir. Khaos'un yanı sıra Gaia ve Eros kendiliğinden (*autogenēs*) var olmuşlarken, diğer tanrılar ve tanrısal varlıklar Eros'un sağladığı üreme gücü aracılığıyla ya bir tanrının kendiliğinden doğurmasıyla (*parthenogenesis*) ya da iki tanrının birleşmesiyle oluşmuşlardır.³⁹ İkinci varsayım uyarınca düzen Homeros'ta olduğu gibi onur (*timē*) temellidir. Nitekim tanrılar ve tanrısal varlıklar Khaos'taki doldurdukları yere göre belirli bir konuma ve dolayısıyla onura sahiplerdir.⁴⁰ Onur düzeyi en yüksek olan tanrı, temel üretici güç olarak, tanrısal düzenin (t_2) belirleyicisidir. Ouranos, Kronos ve Zeus, kendi düzenlerinde beylik onuruna (*basilēis timē*) sahip olarak, diğer tanrılarla tanrısal varlıkların onurunu ve onur payını tanıyan ya da onları bunlardan yoksun bırakan bey (*basileus*) ya da efendilerdir (*anaks*).⁴¹

Üçüncü varsayım açısından düzen tarihseldir. Gerçekten üreme ve çatışma, düzene devinim kazandırıp onu tarihselleştiren iki güçtür. Kaynağını Eros'tan alan üreme, bir yandan Khaos'taki çeşitli yerler için yeni etkenler üretirken, diğer yandan hem üreten güçler arasında hem de söz konusu güçlerle üretilenler arasında bir bağ kurmaktadır. Söz gelimi Zeus, hep var olan bir tanrı olmayıp, belirli bir zamansal anda doğmuş ve bey olmuştur. Yine, Dikē'nin Themis ile Zeus'un birleşmesinden önce var olmaması gibi, Themis ile Zeus'tan bağımsız olarak varlığını sürdürmesi de olanaklı değildir. İkinci devinim gücü olan çatışma, bir yönüyle Khaos'taki konumların değişmesine yol açarken, diğer yönüyle bozulan düzenin yeniden kurulmasını sağlamaktadır. Örneğin Zeus, Titanlara karşı savaşarak (*Titanomakhia*) onları yerlerinden etmiş ve ardından, diğer tanrıların onurunu bildirerek (*phrazō*) ya da dağıtarak (*diadateomai*) düzenin yeni biçimini kurmuştur.⁴² Dördüncü varsayım gereğince düzenin kendisine aykırı davranışları gidermeye yönelik bir yapısı vardır.⁴³ Başka bir deyişle tanrısal düzen t_2 'nin yanı sıra t_1 'i de içermektedir. Nitekim düzene aykırı, i.e., tanrıların onuruyla bağdaşmayan davranışların sonucu, kesin olarak, söz konusu davranışın öcünün alınmasıdır. *Theogonia*'da üç temel ölç ilişkisinin bulunduğu söz edebiliriz. İlkinde Ouranos, kendi çocukları Kykloplar ile Hekatonkheirler'den nefret ederek, onları Gaia'nın içine gizlemiş ve böylece tanrıçayı sıkıştırmıştır.⁴⁴ Bunun karşılığında Gaia, hileli (*dolios*) ve kötü (*kakos*) bir kurnazlık (*tekhnē*) tasarlayarak oğlu Kronos'u, kendi yaptığı bir orak (*drepanon*) aracılığıyla Ouranos'un

³⁷Hesiodos, *Theogonia*, 116.

³⁸M. L. West, *Theogony: Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 192-193.

³⁹Hesiodos, *Theogonia*, 123 vd. Eros'un gördüğü işleve ilişkin olarak bkz. Glenn W. Most, "Eros in Hesiod," *Erôs in Ancient Greece* içinde, ed. Ed Sanders & Chiara Thumiger & Christopher Carey & Nick Lowe (Oxford: Oxford University Press, 2013), 165.

⁴⁰Onurun başka ölçütlerinin de bulunduğu yönelik görüş için bkz. G. Zanker, "TIMH in Hesiod's Theogony," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 35 (1988), 74-75.

⁴¹Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 74, 462.

⁴²Zeus'un etkinliğine ilişkin iki ayrı eylem için bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 74, 885. *Titanomakhia* için bkz. Robert Mondi, "Tradition and Innovation in the Hesiodic Titanomachy," *Transactions of the American Philological Association* 116 (1986), 27.

⁴³Yapının anarşi ve şiddetten düzene, kötünden iyiye yönelik olduğuna ilişkin görüş için bkz. William Chase Greene, *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1944), 28-29.

⁴⁴Hesiodos, *Theogonia*, 155-160.



cinsel uzvunu kesmeye yöneltmiştir.⁴⁵ Bu öcün bir belirlenmişlik ya da yazgısallık bağlamında alındığını ikinci ve üçüncü örnekte açıkça göreceğiz. İmdi, Ouranos'un Gaia'ya karşı zor kullanmasının tanrıçanın onuruna aykırı olmasından ötürü bir öcü gerektirdiğini saptayalım. Dahası Hesiodos, Gaia ile Kronos'un ağzından Ouranos'un söz konusu davranışını "kötü" (*kakos*), "uygunsuz" (*aeikēs*), "aşağılayıcı" (*lōbē*) ve sınırı aşan (*atasthalos*) olarak nitelemiştir. Buradan Ouranos'un düzenle, *i.e.*, onur ve onur paylarıyla bağdaşmayan eyleminin ilk kötü, uygunsuz, aşağılayıcı ve sınırı aşan davranış olduğu sonucuna varabiliriz.

İkincisinde Kronos, kendi çocuğu tarafından üstesinden gelineceğine (*damazō*) ilişkin bir belirlenmişliğin (*peprōto*) bulunması nedeniyle, eşi Rheia'dan olan çocuklarını doğar doğmaz yutmuştur.⁴⁶ Buna yanıt olarak Rheia, bir fırlıdak (*mētis*) çevirerek, Kronos'a yutması için yeni doğan Zeus yerine kundakladığı bir taş vermiş ve böylece Zeus'un Kronos'u kol gücüyle (*biēi kai kherai*), zorla (*biēphi*) ve beceriyle (*tekhnēisi*) yenmesini sağlamıştır.⁴⁷ Söz konusu belirlenmişliğin nedeninin Kronos'un Ouranos'tan aldığı öç olduğu açıktır. Gerçekten öç, kötülüğe karşı kötülükle yanıt vermesi bakımından kendisi de düzene aykırı bir davranış olarak başka bir öce yol açmaktadır. Dolayısıyla öç, düzeni eski durumuna getirmeye yönelmesine karşın, eş zamanda onu bozan bir işlev görmektedir. Üçüncüsünde Zeus, kendisinden öç alacak bir oğula sahip olacağıyla ilgili bir yazgının (*heimarto*) varlığından ötürü, ilk eşi Metis'i tatlı sözlerle (*logos*) ve hileyle (*dolos*) kandırarak onu yutmuştur.⁴⁸ Zeus'un Metis'in onuruyla bağdaşmayan bu davranışı, düzene aykırı olmasına ve olağan olarak öç almayı gerektirmesine karşın, en azından iki nedenle onu öç sarmalından kurtarmıştır. İlk olarak Zeus'un, Metis'i kendi gücüne katması nedeniyle, artık bir tuzak, fırlıdak ya da hileyle aldatılabilmesi söz konusu olmamıştır. Nitekim tanrılar arasında en çok şey bilen (*eidon*) ve Zeus'a iyiyi (*agathon*) ve kötüyü (*kakon*) bildiren bir tanrıça olarak Metis tuzak kurmayı, fırlıdak döndürmeyi ve hile yaparak oyuna getirmeyi de kapsayan pratik bir bilgeliğin simgesidir.⁴⁹ İkinci olarak Zeus, Metis'in bağımsız ve dışıl gücünü ortadan kaldırarak, düzendeki anaerkil gücü kendi ataerkil gücüne bağlı kılmıştır.⁵⁰ Dahası Zeus, Metis'in ardından Themis'i eş olarak alarak kendi beyliğini tanrısal düzene (*t₁*) uygun bir tarzda, *i.e.*, Themis ve dolayısıyla Dikē, Eunomiē, Eirēnē ve Moiralar ile biçimlendirmiştir.

Ele aldığımız bu dört varsayım, bizlere, Hesiodos'ta tanrısal bir düzen (*t₁* ve *t₂*) bulunduğunu ve bu düzenin Themis ile ilişkili olduğunu sergilemektedir. Düzen, en temelde, öğelerinin belirli bir işlevi olduğu, öğeler arasında belirli bir ölçüte göre bağlantılar kurulduğu ve bir ögenin bütünü işleyişini bozması durumunda sorunu kendi içinde gideren bir yapılanmanın bulunduğu bir durumdur. Hesiodosçu düzendeki öğeler tanrılar ile tanrısal varlıklardır. Bu öğelerin işlevleri Khaos'ta doldurdukları yerlere göre saptanırken, öğeler arasındaki bağ onur ölçütüne göre belirlenmiştir. Yine bir tanrının düzenle bağdaşmayan bir tutum göstermesi, belirlenmişliğin ve yazgısallığın gereği olarak alınan bir öç aracılığıyla giderilmiştir. Bu türden bir tanrısal düzen, gerek Gaia ile Ouranos'un kızı olması, gerek Zeus'un ikinci eşi olması, gerek Dikē, Eunomiē, Eirēnē ve Moiralar gibi düzenin özelliklerini saptayan çocukları olması ve gerekse -göreceğimiz üzere- ayrıcalıklar ve yükümlülükler bağlamında onurla ilgili olması nedeniyle Themis tarafından simgelenmektedir.

Hesiodos'ta ad, eylem ve ön ad olarak "*themis*"in kullanımı, ana hatlarıyla, Homeros'taki gibidir. Tekil ad olarak "*themis*"in ya da eylem olarak "*themisteuō*"nın bulunmaması gibi şekli farkların ötesinde, iki ozan arasında temelde iki ayrımın var olduğundan söz edebiliriz. İlk ayrıma göre "*themis*," yalnızca Zeus'un değil, Ouranos ya da Kronos'un zamanındaki ayrıcalık ve yükümlülükler dizgesini de imlemiştir. Bunu Hesiodos'un, Gaia ile Pontos'un oğlu Nereus'un ayrıcalık ve yükümlülükler dizgesini (*themistes*) unutmadığının belirtmesinden çıkarsıyoruz.⁵¹ Nitekim Nereus Zeus'tan

⁴⁵Hesiodos, *Theogonia*, 160-172.

⁴⁶Hesiodos, *Theogonia*, 459-462.

⁴⁷Hesiodos, *Theogonia*, 490-496.

⁴⁸Hesiodos, *Theogonia*, 888-893.

⁴⁹Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 887, 900.

⁵⁰Eş yönde bkz. Christopher P. Long, "The Daughters of Metis: Patriarchal Dominion and the Politics of the Between," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 28, 2 (2007), 67-69. Khaos'tan Zeus'a dek dönüşümün, kaba güçten dengeli bir karşılıklılaşma geçişle birlikte ataerkillik vurgusu için bkz. Marilyn B. Arthur, "Cultural Strategies in Hesiod's Theogony: Law, Family, Society," *Arethusa* 15, 1 (1982): 64-65.

⁵¹Hesiodos, *Theogonia*, 235.



çok daha önce doğan bir tanrıdır ve onun “*themistes*”e ilişkin bilgisi, en azından Zeus’un beyliğine dek, Ouranos ve/veya Kronos’un beyliğini kapsamaktadır. İkinci ayırım uyarınca “*themis*,” bir tek tanrısal düzenin (t_3) değil, bir beyin belirlediği ayrıcalıklar ve yükümlülükleri de göstermiştir. Gerçekten Hesiodos, beylerin (*basileus*) eğri yargılarla (*skoliēis dikēis*) ayrıcalık ve yükümlülükler (*themistes*) belirlediklerini dile getirmiştir.⁵²

Dikē

“*Dikē*” Homeros’ta yalnızca bir sözcük, Hesiodos’ta hem bir tanrıça hem de bir sözcük, Solon’da ise hem bir sözcük hem bir tanrıça ve hem de bir ilkedir. “*Dikē*” ilk kez Hesiodos tarafından kişileştirilmiştir ve bu bakımdan Homeros’ta bir tanrıça değildir. Tanrıça olarak “*dikē*”nin Hesiodos’ta beş, Solon’da ise tek bir yerde belirişi söz konusudur.⁵³ Öte yandan sözcük olarak “*dikē*” Homeros’ta ad olarak on, eylem olarak on beş, ön ad olarak on beş ve belirteç olarak bir kez; Hesiodos’ta ad olarak yirmi altı, eylem olarak bir, ön ad olarak on bir kez; Solon’da ad olarak beş, eylem olarak bir, ön ad olarak beş ve belirteç olarak dört kez geçmiştir.⁵⁴

Homeros

Homeros’ta “*dikē*” bir tanrıça değildir. Tanrıça *Dikē*’nin Hesiodos’ta gördüğü işlevin, Homeros’ta “*Litē*” adındaki tanrıçalar tarafından yerine getirildiğini düşünmekteyiz. Bu açıdan *Litē*leri kısaca da olsa incelemek, konunun bütünlüğü açısından yararlı olacaktır. *Litē*ler Homeros’ta tek bir yerde görünmüştür.⁵⁵ İlgili bağlama göre, Atē’nin insanları körleştiren onları sınırları aşmaya (*hyperbainō*) ve hata yapmaya (*hamartanō*) yöneltmesine karşılık Zeus’un kızları olarak *Litē*ler, insanların tanrılara yakarması (*litomai*) üzerine durumu iyileştirmeye (*eksakeomai*) çalışan tanrıçalardır. Ayrıca Atē güçlü ve hızlı, *Litē*ler ise topal, buruşuk ve şaşşı olarak nitelenmiştir. Bundan ötürü *Litē*lerin Atē’yi önceden yakalayıp engelleyebilmeleri olanaksızdır ve bu açıdan insanlar arası düzenin Atē yüzünden bozulması zorunludur. Dahası *Litē*ler, yalnızca kendilerine kulak verip saygı gösteren kişilere yardım edebilmektedirler. Başka bir deyişle insanların tümünün *Litē*ler’e yakarmaları veya onların çözümüne uymaları kaçınılmaz bir hal değildir. Kimi insanların kendilerini geri çevirmeleri koşulunda *Litē*ler, onlardan bunun öcünü kendiliğinden almaya güç ve yetkiye sahip değildirler. Bunun yerine söz konusu öcü alması için babaları Zeus’tan, Atē’yi bu kişilerin peşine düşürmesini yalvarmakla yetinmek durumundadırlar. Öyleyse *Litē*ler bozulan düzenin yeniden sağlanmasına salt aracılık eden tanrıçalardır. Hesiodos’un *Dikē*’si gibi Zeus’a soy ve güç yönünden bağımlı olan *Litē*ler’in babalarından bağımsız bir işlerlikleri yoktur.

Homeros’ta ad olarak “*dikē*” on yerde geçmiştir.⁵⁶ Söz konusu bağlamlardan ilkinin “*dikē*” anlam çemberinin merkezini oluşturduğu kanısındayız. İlgili birinci kullanımda, insanların toplantıda (*agorē*) güç kullanarak (*biēi*) eğri kararlar (*skoliai themistes*) aldıkları ve üstelik, tanrıların öcünü (*opis*) saymayarak “*dikē*”yi dışarıya sürdükleri dile getirilmiştir. Bunun karşılığında Zeus hasat zamanında bir fırtına ve sel göndererek insanların ekilmiş topraklarını yerle bir etmiştir.⁵⁷ Burada beliren “*dikē*”nin ne anlama geldiği tartışmalıdır. Öncelikle ele aldığımız bağlamın, “*dikē*”nin bir yargı, pay ya da yaptırım gibi tikel bir anlamdan çok, genel bir duruma işaret ettiğini belirtelim. Nitekim yargı gibi tikel bir şeyin “*dikē*”yi “*agorā*”dan veya daha genel olarak “*polis*”ten dışarı atabilmesi ve dahası, Zeus’un öcü olarak kimi doğal afetlere yol açabilmesi pek olanaklı gözükmemektedir. Bu ön belirlemenin ardından, konuya ilişkin olarak ileri sürülen iki temel

⁵²Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 221.

⁵³Hesiodos, *Theogonia*, 902. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 213, 217, 220, 256. M. L. West (ed.), “Solon,” *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Vol. II içinde (Oxford: Clarendon Press, 1971), Fr. 4.14. Bu kaynak artık “Solon, *Fragmenta*” olarak anılacaktır.

⁵⁴Ad için bkz. Homeros, *Ilias*, 16.388, 16.542, 18.506, 19.180, 23.542. Homeros, *Odysseia*, 3.244, 9.215, 11.570, 14.84, 19.111. Hesiodos, *Theogonia*, 86, 434. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 9, 36, 39, 124, 189, 192, 219, 221, 225, 230, 239, 249, 250, 254, 262, 263, 264, 269, 272, 275, 278, 279, 283, 712. Solon, *Fragmenta*, Fr. 4.36, 13.8, 36.3, 36.16, 36.19. Eylem için bkz. Homeros, *Ilias*, 1.542, 8.431, 18.506, 23.574, 23.579. Homeros, *Odysseia*, 4.691, 11.218, 11.545, 11.547, 12.440, 14.59, 18.275, 19.43, 19.168, 24.255. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 39. Solon, *Fragmenta*, Fr. 4.22. Ön ad için bkz. Homeros, *Ilias*, 11.832, 13.6, 19.181. Homeros, *Odysseia*, 2.282, 3.52, 3.133, 6.120, 8.575, 9.175, 13.201, 13.209, 18.414, 20.294, 20.322, 21.312. Hesiodos, *Theogonia*, 236. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 158, 189, 217, 226, 260, 270, 271, 272, 280, 334. Solon, *Fragmenta*, Fr. 4.7, 4.11, 4.33, 12.2, 13.12. Belirteç için bkz. Homeros, *Odysseia*, 14.90. Solon, *Fragmenta*, Fr. 5.6, 13.7, 36.9, 36.10.

⁵⁵Homeros, *Ilias*, 9.502.

⁵⁶Sırasıyla bkz. Homeros, *Ilias*, 16.388, 16.542, 18.506, 19.180, 23.542. Homeros, *Odysseia*, 3.244, 9.215, 11.570, 14.84, 19.111.

⁵⁷Homeros, *Ilias*, 16.383-392.



görüşten söz edebiliriz. Birinci görüş açısından “*dikē*,” ahlaki bir kavram olarak adalettir (*justice*). Genel olarak onanan bu önermenin gerekçesi, Homeros’ta tanrılarla insanların ahlakilikten (*morality*) uzak varlıklar olmamalarıdır.⁵⁸ Bu görüşü savunan William Allan’a göre adalet, toplumsal norm ve yaptırımların tutarlı dizgesiyken; ahlakilik, bireyler arasındaki ilişkileri yöneten normlar ve protokoller dizgesidir.⁵⁹ Homerosçu toplumda iyi ve kötü ya da uygun ve uygunsuz eylemlere ilişkin ahlaki bir kavrayışın olduğu doğrudur. Ama buradan, söz konusu ahlaki kavrayışın adalet kavramını da kapsadığı sonucunun çıkartılamayacağı görüşündeyiz. Gerçekten “*dikē*,” bütün eylemlerin kendisi aracılığıyla ölçüldüğü bir değer değildir. *Ilias* ile *Odyseia*’da “adalet”e göre yargılanabilecek kimi kişi ve davranışlar, *e.g.*, Menelaos’un evinden Helene’nin kaçırılması olayında Paris “*dikē*” bakımından değerlendirilmemiştir.⁶⁰ Dahası, girişte ortaya koyduğumuz üzere, düzenin kuruluş yapısında belirleyici olan adalet gibi bir kavram değil, Zeus’un keyfine göre saptadığı onurdur. Yine, göreceğimiz üzere, onura ve dolayısıyla düzene aykırı bir davranışın öcünün alınıp alınmaması Zeus’un gelişigüzel istemine bağlı bir konudur.

İkinci görüş uyarınca “*dikē*,” ahlakın ötesinde (*amoral*) bulunan bir sözcük olarak, yargısal süreçtir (*legal process*). Gagarin bu kanısını, “*dikē*”nin Leonard Robert Palmer tarafından ileri sürülen kökenine (*etymos*) dayandırmıştır.⁶¹ Palmer, “*dikē*”nin “*deiknymī*” eyleminden türemesine karşın, bu kökün ve dolayısıyla “*dikē*”nin iki ayrı anlamı olduğunu ortaya atmıştır.⁶² Ona göre, adı geçen kök eylemin “işaret, belirti, özgülük” ve “sınır çeken çizgi” olmak üzere iki bağımsız anlamı vardır ve bu iki kaynaktan “*dikē*”nin “özgü, geleneksel, uygun davranış” ile “karar, yargı” anlamları türemiştir. Gagarin açısından temel yanlış, söz konusu iki bağımsız anlam alanını birbirine karıştırmak ve böylece “*dikē*”yi “uygun davranışlara ilişkin karar,” “uygunsuz davranışların cezalandırılması” ya da daha genel olarak yüksek bir ahlaki otoriteye dayanan “adalet”le özdeşleştirmektir. Buna karşılık “*dikē*,” Homeros’un ötesinde tüm Arkaik Yunan düşüncesinde, insanlar arası ilişkilerin hepsine uygulanan ahlakilik (*morality*) değil, yalnızca belirli ve özel bir davranış alanına uygulanan hukukilik (*legality*) kavramıyla ilgili bir sözcüktür.⁶³ Gerçekten “*dikē*,” “mahkeme” ve “mahkeme kararı” kullanımlarının gösterdiği üzere yargısal süreçle oldukça yakından bağlantılıdır ve henüz kapsamına bütün eylemlerin düştüğü tümel bir kavram değildir. Bununla birlikte, Matthew Wallace Dickie’nin konuya ilişkin eleştirilerine de katılarak, Gagarin’in uslamasına üç gerekçeyle karşı çıkmaktayız.⁶⁴ İlk olarak, Palmer’ın köken bilimsel açıklaması tartışmalı olduğu gibi, kökenin tek sözcükte birbirinden bütünüyle bağımsız iki anlam alanı yaratması ve dahası yüzyıllarca bu şekilde kullanılması pek ikna edici bir sav değildir. Gerçekten, söz gelimi “yargı kararı” olarak “*dikē*”nin, yargı konusu eylemin “*dikaiois*” ya da “*adikos*,” *i.e.*, “uygun” ya da “uygunsuz” olmasıyla birlikte düşünülmesi, böyle düşünülmemesinden çok daha akla yatkındır.

İkinci olarak, “*dikē*”nin yalnızca “yargısal süreç” ve türevleri olarak tasarlanması Homerosçu toplumun yaşayışına aykırı bir düşüncedir. Gerçekten Homeros’ta insanlar, yargısal süreçlerden bağımsız olarak bir kararın doğru ya da eğri olup olmadığına ilişkin kimi ahlaki yargılarda bulunmuşlardır. Söz gelimi, Akhilleus’un kalkanı üzerinde betimlenen yargılama etkinliğinde “en doğru kararı” (*ithyntata dikē*) söyleyen yargıcın uyuşmazlığı çözerek iki *talentum* altın ödülünü alacağı dile getirilmiştir.⁶⁵ Adı geçen kararın doğruluğu, kabul edilebilirliği de belirleyen bir uygunluk ölçütünü varsaymaktadır.⁶⁶ Dahası, *Ilias* ile *Odyseia*’da “*dikē*”nin bir tür “olması gerekeni” gösteren kullanımları bulunmaktadır.

⁵⁸Matthew W. Dickie, “Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod,” *Classical Philology* 73, 2 (1978), 91. William Allan, “Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic,” *The Journal of Hellenic Studies* 126 (2006), 8.

⁵⁹Allan, “Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic,” 1-2.

⁶⁰Gagarin bu gerekçeyle, “*dikē*”nin Homeros’ta çok da önemli bir sözcük olmadığını ileri sürmüştür. Bkz. Michael Gagarin, “Dikē in the Works and Days,” *Classical Philology* 68, 2 (1973), 87.

⁶¹Gagarin, “Dikē in the Works and Days,” 82.

⁶²L. R. Palmer, “The Indo-European Origins of Greek Justice,” *Transactions of the Philological Society* 49 (1950), 157.

⁶³Michael Gagarin, “Dikē in Archaic Greek Thought,” *Classical Philology* 69, 3 (1974), 187.

⁶⁴Dickie, “Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod,” 96.

⁶⁵Homeros, *Ilias*, 18.506.

⁶⁶En doğru kararın halkın görüşü uyarınca saptandığı yönündeki görüş için bkz. Robin Osborne, “Homer’s Society,” *Cambridge Companion to Homer* içinde, ed. Robert Fowler (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 213.

Örneğin, “*dikē*”nin dokuzuncu kullanımda Odysseus’un çobanı Eumaios, Penelopeia’nın taliplerinden yakındıktan sonra tanrıların kötücül işleri (*skhetlia erga*) sevmediklerini, buna karşılık “*dikē*”yi ve tanrılarca belirlenen paya uygun işleri (*aisima erga*) onurlandırdıklarını belirtmiştir.⁶⁷ Uygun ve kötücül işlerle birlikte kullanılan “*dikē*”nin yargısal sürecin ötesinde ahlaki bir anlama işaret ettiği açıktır. Üçüncü olarak bu görüş “*dikē*” ile “*themis*” arasındaki ilişkiyi de belirsiz kılmaktadır. Ele aldığımız birinci kullanımın yanı sıra, söz konusu iki sözcük birçok bağlamda birlikte kullanılmıştır. Örneğin, “*dikē*”nin yedinci kullanımda Kyklopların “*themis*”lerin yanı sıra “*dikē*”leri de iyi bilmedikleri bildirilmiştir.⁶⁸ Kyklopların bir “*polis*” yapılanmasında yaşamadıklarını ve tanrılara saygı göstermedikleri için tanrısal düzene (t_3) uygun ayrıcalıklar ve yükümlülüklerden (*themistes*) yoksun olduklarını görmüştük. Yedinci kullanımda “*dikē*”lerin böylesi tanrısal “*themistes*” ile birlikte belirmesinden ötürü “yargısal süreçler,” “yargılar” ya da “mahkemeler” olduğunu savunmak ele aldığımız bağlamla uyuşmamaktadır. Bunun yerine “*dikē*”lerin bir ölçüte göre belirlenen uygun payları imlediğini savlamak daha isabetlidir. Zira Kykloplar, Odysseus ile yoldaşlarının Themis’in uygun gördüğü (*themis estin*) konuk olma paylarına (*dikai*) aykırı bir tutum sergilemişlerdir.

Eleştiri biçiminde sunduğumuz tüm bu gerekçelerden “*dikē*”nin ne adalet ne de yargısal süreç olduğu sonucuna varabiliriz. En genel anlamıyla “*dikē*”nin ne olduğu sorusunun, payları (*dikai*) uygun yapan şeyin ne olduğu sorusuna dönüştürülerek yanıtlanabileceğini düşünüyoruz. Dikkat edilirse, yedinci kullanımda “*dikē*”ler “uygun” anlamına gelebilecek herhangi bir ön adla nitelenmemiştir. Bu kullanımda uygun olma “*dikē*”lerin kendisine içkin olan bir özelliktir. Dahası “*dikē*,” ön ad olarak (“*dikaiois*”) bir kişinin ya da eylemin “uygun” olduğunu belirtmektedir. Buradaki uygunluk, ilgili sözcüklerin belirlediği bağlamların kendisinden çıkarsanabilmektedir. Söz gelimi *Odysseia*’da bir konuğun kendisine düşen payını (*moira*) almasının “yerinde olduğu” (*hōs epeoiken*), konuklara kötü davranmanın “güzel” (*kalon*) ve “*dikaiois*” olmadığı dile getirilmiştir.⁶⁹ Konuklara iyi davranmak, daha özel olarak onları ağırlamak, armağansız bırakmamak, soru sorduklarında yanıt vermek ve kendilerinden hiçbir şey gizlememek Themis’in uygun gördüğü edimlerdir (*themis estin*).⁷⁰ Tersinden söylersek, konuklara Themis’in gerektirdiği bir biçimde davranmamak uygun bir tutum değildir (*oude dikaion*). Dolayısıyla “*dikē*” bir tür uygun olma durumunu anlatmaktadır. Üstelik “*dikē*” ile “*themis*”in birlikte kullanımları, “*dikē*”nin kendisinde barındırdığını söylediğimiz uygunluğun tanrısal düzen (t_3) açısından uygunluk olduğunu ortaya koymaktadır. Öyleyse “*dikē*,” insanca düzenin Themis’in düzenine (t_3) karşılık gelmesi ya da uyuşması anlamında upuygunluktur (*adaequatiō*). Bu bakımdan “*dikē*” bütünüyle ahlaki veya ahlakın ötesinde olmayıp, bir ölçüde ahlaki olan bir sözcüktür. “*Dikē*”nin ahlakiliği, tanrılardan bağımsız bir konumda bulunmasından ya da her eylemin değer ölçüsü olmasından değil, kimi eylemlerin belirli bir biçimde kurulmuş tanrısal düzene (t_3) olan uygunluğunu ya da aykırılığını göstermesinden kaynaklanmaktadır.

“*Dikē*”nin gerek ad gerek eylem gerekse ön ad olarak kullanımları “upuygunluk” anlamıyla bağdaşmaktadır. “*Dikē*”nin ad olarak belirlediği bağlamlardan kısaca söz edersek, ilkinde insanlar tanrısal düzene (t_3) göre olan upuygunluğu (*dikē*) “*polis*”in dışına çıkartmışlardır. İkincisinde Sarpedon beyliğini yaptığı Lykia’ya, upuygunluğu sağlayacak politik ya da yargısal kararlarla (*dikai*) korumuştur. Üçüncüsünde yargıçlar upuygunluğa göre en doğru olan yargıyı (*dikē*) söylemişlerdir. Dördüncüsü ve beşincisinde Akhilleus’un upuygunluğun gereği olan herhangi bir paydan (*dikē*) yoksun kalmaması amaçlanmıştır. Altıncısında Antilokhos upuygunluk bakımından sahip olması gereken payı (*dikē*) için Akhilleus’a karşı çıkmıştır. Yedincisinde Nestor’un upuygunluk yönünden değerlendirilebilecek geleneksel davranış biçimlerini (*dikai*) bildiği belirtilmiştir. Sekizincisinde Kyklopların upuygunluğun gerektirdiği payları (*dikai*) iyi bilmedikleri dile getirilmiştir. Dokuzuncusunda ölümler Minos’tan upuygun yargı kararlarını (*dikai*) öğrenmişlerdir. Onuncusunda tanrılar upuygunluğu (*dikē*) onurlandırmışlardır. Onuncusunda tanrılardan korkan, alnı açık ve kusursuz bir beyin upuygun yargı

⁶⁷ Homeros, *Odysseia*, 14.83-84.

⁶⁸ Homeros, *Odysseia*, 9.215.

⁶⁹ Homeros, *Odysseia*, 20.294, 21.312.

⁷⁰ Bkz. Homeros, *Ilias*, 11.779. Homeros, *Odysseia*, 3.187, 9.268, 24.286.

verme tarzlarını (*eudikiai*) koruyup sürdürdüğünü bildirilmiştir.⁷¹

Ad kullanımlarına benzer bir biçimde, bir yandan “*dikazō*” eylemi uygun ya da uygunsuz karar vermeyi göstermektedir. Örneğin Zeus Thetis’in isteği üzerine Akhalara karşı Troialılara yardım etmeye karar vermiştir (*dikazō*).⁷² Diğer yandan “*dikē estin*” eylemi, tanrısal düzenle (t_3) bağdaşır olsun ya da bağdaşmaz olsun, alışlagelen davranış biçimlerini bildirmektedir. Söz gelimi, payını aşan şeyler söylemek ve yapmak beylere özgü bir tutumdur (*dikē estin*).⁷³ Öte yandan “*dikaio*s” ön adı ve “*dikaiōs*” belirteci, ortaya koyduğumuz üzere, uygun kişi ya da eylemleri nitelemektedir.

Hesiodos

Hesiodos’ta tanrıça olarak Dikē beş yerde görünmüştür.⁷⁴ İlkinde Dikē, Themis ile Zeus’un kızıdır. İkincisinde Hesiodos’un kardeşi Perses, Hybris’i yüceltmeyip Dikē’yi dinlemelidir. Üçüncüsünde Dikē, en sonunda gelip Hybris’i dizginlemektedir. Dördüncüsünde birtakım özelliklere sahip beyler, Dikē’yi kentin dışına sürmekteledir. Beşincisinde bakire, ünlü ve saygıdeğer olarak betimlenen Dikē, kimi insanlardan öç alması için onları Zeus’a bildirmektedir. İlk kullanım Dikē’nin tanrılar arasındaki konumunu belirlemektedir. Nitekim Hesiodos’un Dikē’yi Themis ile Zeus’un birleşmesinden üretmesi, ozanın tanrıçayı daha önce ve başka bir ilişkiden var olamayacağını varsaydığını ortaya koymaktadır. Daha açık bir deyişle Dikē, tanrılar arası ilişkilerin -Ouranos ile Kronos’un değil de- Zeus’un beyliğinde tanrılarla tanrısal varlıkların sahip oldukları onura uygun bir biçimde düzenlenmesi nedeniyle, ancak Themis ile Zeus’un ilişkisinden sonra düzene içkin bir güç olarak var olabilmıştır. Bu bakımdan Dikē’nin, üst soyunun Themis olmasını ve ad olarak “upuygunluk” anlamına gelmesini de göz önünde bulundurarak, toplumsal ilişkilerin Themis’in düzenine (tanrılar açısından t_1 ’e, insanlar açısından t_3 ’e) göre upuygunluk durumunu simgelediğini söyleyebiliriz.

İkinci ve üçüncü kullanım, Dikē ile Hybris arasında bir karşıtlığın bulunduğunu göstermektedir. “Kibir” olarak çevrile gelen “*hybris*,” tanrı olsun insan olsun bir kişinin kendisini başka insanlardan ve/veya tanrılardan büyük görerek, onların onuruna saygı göstermeyen bir tutum sergilemesidir.⁷⁵ “*Hybris*”in en genel anlamıyla onura ve dolayısıyla düzene aykırı bir davranış olması bakımından konumuz için önemli olduğunu söyleyebiliriz. Homeros “*dikē*” ile “*hybris*” arasında, “*dikaio*s” ile “*hybristēs*” gibi iki ön ad üzerinden örtülü bir karşıtlık kurmuştur.⁷⁶ Hesiodos ise söz konusu karşıtlığı açık bir biçimde önümüze sermiştir.⁷⁷ Nitekim onun gözünde “*hybris*” sıradan bir insan için kötü bir şeydir ve soylu bir insan bile, Atē’nin getirdiği yıkımlarla (*atai*) karşılaştığı zaman Hybris’in altında ezilmekte ve ona kolayca katlanamamaktadır. Buna karşılık Themis’in düzenine (t_3) uygun şeylere (*dikaia*) doğru giden yol, Dikē’nin en nihayetinde (*es telos*) bulunduğu yerden çıkıp Hybris’i denetimi altına alacağından ötürü çok daha iyidir (*kreissōn*). Dolayısıyla Hybris insanca düzeni bir biçimde kaçınılmaz olarak bozarken; Dikē, Hybris’e yönelerek söz konusu düzenin sağlanmasına aracılık etmektedir.

Dördüncü ve beşinci kullanım, Dikē’nin insanca düzenle olan ilişkisini belirlemektedir. Nitekim Homeros’un Litēlerine benzer bir biçimde Hesiodos’ta Dikē, kimi davranışlar sonucunda sarsılan insanca düzeni kendi başına durultan bağımsız bir güç değildir. Bunun yerine tanrıça, özellikle beylerin tanrısal düzene (t_3) aykırı kararlarını Zeus’a bildirip bunun öcünü ondan aldırarak söz konusu düzenin eski haline getirilmesine aracı olmaktadır. İlgili iki bağlama göre armağan yiyici (*dōrophagos*) beyler, ayrıcalık ve yükümlülükleri (*themistes*) eğri yargılarla (*skoliai dikai*) belirleyerek ve böylece payları doğru bir biçimde dağıtmayarak (*itheian nemō*) Dikē’yi “*polis*”ten kovmaktadırlar. Bu durumda Dikē, “*polis*” ve yerleşik halk için ağlamakta ve Zeus’un yardımıyla söz konusu insanlara kötülük (*kakon*) getirmektedir. Şöyle ki, beylerin Dikē’ye eğri bir biçimde (*skoliōs*) davranıp zarar vermeleri durumunda tanrıça, Themis’in düzenine (t_3) aykırı

⁷¹Sırasıyla bkz. Homeros, *Ilıas*, 16.388, 16.542, 18.506, 19.180, 23.542. Homeros, *Odysseia*, 3.244, 9.215, 11.570, 14.84, 19.111.

⁷²Homeros, *Ilıas*, 1.542.

⁷³Homeros, *Odysseia*, 4.691.

⁷⁴Sırasıyla bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 902. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 213, 217, 220, 256.

⁷⁵Benzer yönde bkz. N. R. E. Fisher, “‘Hybris’ and Dishonour: I,” *Greece & Rome* 23, 2 (1976), 177.

⁷⁶Homeros, *Odysseia*, 6.120, 9.175, 13.201.

⁷⁷Öyle ki Nagy, Hesiodos’ta “Dikē” ve “Hybris” olmak üzere iki ayrı “*polis*” düşüncesi olduğunu savlamıştır. Bkz. Gregory Nagy, “Images of Justice in Early Greek Poetry,” *Social Justice in The Ancient World* içinde, ed. K. D. Irani & Morris Silver (Connecticut: Greenwood Press, 1995), 66.



davrananların niyetini (*adikōn noos*) Zeus'a iletmektedir. Bu aktarımın amacı, Zeus'un beylerin bile isteye işledikleri kötü davranışın (*atasthalia*) öcünü halktan almasını sağlamaktır. Gerçekten Zeus, kötü kibir (*hybris*) ve eğri işlerle (*skolia erga*) ilgilenenler için bir yaptırıma (*dikē*) karar vermektedir. Hesiodos, söz konusu yaptırımın yalnızca ilgili kişilere mi yönelik olduğu, ayrıca bir tek beylerin mi kötü eylemleri adı geçen yaptırıma yol açabildiği konularını belirsiz bırakmış ve yalnızca, tek bir kötü insanın bile isteye kötü davranışlarda bulunmasının “çoğunlukla” (*pollakis*) “*polis*”in tümüne acı çektirdiğini belirtmiştir.⁷⁸

Homeros ve Hesiodos açısından Themis'in düzenine (t_3) uygunluk bir kayra olarak iyi karşılıklarla ödüllendirilirken; söz konusu düzene aykırılık bir öç olarak kötü karşılıklarla cezalandırılmaktadır. Bununla birlikte iyi ya da kötü karşılığın (*dikē*) verilir verilmeyeceği, verilecekse nasıl ve ne zaman verileceği Zeus'un başına buyruk istemine bağlıdır. Homeros'un gözünde eğri yargılar (*skoliai themistes*) vererek upuygunluk durumunu (*dikē*) “*polis*”ten çıkartmanın sonucu fırtına ve seldir.⁷⁹ Tersine, tanrılardan korkan, kusursuz ve iyi yargı verme biçimlerini (*eudikia*) sürdüren bir beyin iyi önderliği bolluğu ve verimliliği artırarak halkın gönenmesini sağlamaktadır.⁸⁰ Homeros gibi Hesiodos'a göre eğri yargılarla (*skoliai dikai*) ayrıcalık ve yükümlülükler (*themistes*) karar vererek Dikē'yi “*polis*”ten dışarıya sürmenin yanıtı, Zeus'un kimileyin kente veba, kıtlık ya da yıkım yollaması, kimileyinse kentin ordusunu, surunu ya da gemilerini yok etmesidir.⁸¹ Aksine, beylerin insanlara doğru payları (*itheiai dikai*) vermesi ve Themis'in düzenine (t_3) uygun olandan (*dikaion*) sapmaması koşulunda Zeus, “*polis*”in filizlenmesine, halkın çiçeklenmesine, barışa, bolluğa ve verimliliğe yol açmaktadır.⁸²

Hesiodos'ta ad, eylem ve ön ad olarak “*dikē*”nin kullanımı, genel olarak, Homeros'taki kullanımlarla benzeşmektedir. “*Dikē estin*” eyleminin Hesiodos'ta geçmemesi dışında iki ozan arasındaki tek ayrım, ad olarak “*dikē*”nin kimi yönlerden anlamca genişlemesidir. İlk olarak “*dikē*,” tanrısal düzene (t_3) yönelik doğrudan bir bağlantıyı gösteren “upuygunluk” anlamının yanı sıra, belirli bir “*polis*”in söz konusu düzene göre mevcut “upuygunluk durumunu” da belirtmiştir. Örneğin her şeyi gören ve algılayan Zeus'un dikkatinden, istediği takdirde, bir “*polis*”in tanrısal düzene (t_3) oranla nasıl bir uygunluk durumuna sahip olduğu kaçmayacaktır.⁸³ İkinci olarak “*dikē*,” bir yargıcın verdiği “yargı kararı” anlamıyla birlikte, karara bağlanan yer olarak bir mahkemeyi de göstermiştir. Söz gelimi tanrıça Hekate'nin mahkemede (*dikē*) kimi beylerin yanlarında oturduğu dile getirilmiştir.⁸⁴ Üçüncü olarak “*dikē*,” bir insanın verdiği “yargı kararı”nın yanında, bir tanrının verdiği karara da işaret etmiştir. Mesela Hesiodos, Perses ile olan uyuşmazlığının Zeus'tan gelen doğru kararlarla (*itheia dikai*) çözülmesi gerektiğini savunmuştur.⁸⁵ Buna benzer bir biçimde dördüncü olarak “*dikē*,” yukarıda gördüğümüz üzere, tanrısal bir kararla birlikte giden bir yaptırıma (*dikē*) da denk düşmektedir.⁸⁶ Beşinci olarak “*dikē*,” tanrısal düzen (t_3) uyarınca sahip olunan pay gibi, bu payın gereklerini yerine getirmeyen bir insanın vereceği karşılığı da imlemiştir. Örneğin Hesiodos'un Perses'e verdiği bir öneri uyarınca, bir dostun hoş olmayan bir şey söylemesi ve yapmasına rağmen bunun karşılığını (*dikē*) sağlamak istemesi halinde, bunun kabul edilmesi gerekmektedir.⁸⁷

⁷⁸Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 240-241.

⁷⁹Homeros, *Ilias*, 16.384-392.

⁸⁰Homeros, *Odysseia*, 19.108-114.

⁸¹Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 242-247.

⁸²Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 225-237.

⁸³Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 267-269.

⁸⁴Hesiodos, *Theogonia*, 434.

⁸⁵Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 36.

⁸⁶Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 239, 249.

⁸⁷Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 712.

⁸⁸Solon, *Fragmenta*, Fr. 4.14.

Solon

Solon'da tanrıça olarak Dikē tek bir kalıntıda (*fragmentum*) belirlemiştir.⁸⁸ İlgili dizeler uyarınca Dikē, vara gelenleri ve önceden var olmuşları sessizce bilen ve öcünü almak için zamanla, ama her durumda gelen bir tanrıçadır. Sözü edilen öcün nesnesi, halkın zihni uygunsuz (*adikos noos*) önderlerinin kimi uygunsuz işler (*adika erga*) gerçekleştirerek tanrıçanın yüce temellerini (*semna themethla*) gözetmemeleridir.⁸⁹ Nitekim ozana göre adı geçen önderler, doyumsuzluklarını (*koros*) tutmayı ve yemek şölenlerini huzur içinde düzenlemeyi bilmedikleri için büyük bir kibire (*megalē hybris*) kapılarak, kutsal ve kamusal malları çalmak gibi uygunsuz işlerle zenginleşmektedirler. Bu duruma karşılık olarak Dikē söz konusu türden uygunsuz işlerin öcünü yalnızca önderlerden değil, eş zamanda tüm “polis”ten almaktadır.⁹⁰ Şöyle ki, ilgili işlerin gerçekleştirildiği kent kısa süre içinde kötü bir kölelik (*doulosynē*) durumuna düşmekte, kölelik bir iç ayaklanmayla (*stasis*) savaş (*polemos*) doğurmakta, savaşta düşmanlar şehri kimi kumpaslarda (*synodoi*) tüketmekte ve nihayetinde “polis,” tanrıların tasarıları ya da yazgısı değil, büyük insanların davranışları sonucunda yıkıma uğramaktadır.

Kısaca ele aldığımız bu bağlamın diğer kalıntılarla (*fragmenta*) birlikte çok daha anlaşılır kılınabileceği kanısındayız. İlgili kalıntılar uyarınca, halk önderlerinin doyumsuzluğunun mala mülke (*khrēmata*), zenginliğe (*ploutos*), refaha (*olbos*) ve kazanca (*kerdos*) ilişkin olduğu açıktır.⁹¹ Böyle bir doyumsuzluk insanı upuygunluğun (*dikē*) bir gereği olarak “polis”in yararını değil de kişisel çıkarları düşünmeye yöneltmekte ve bu bakımdan zihni (*noos*) uygunsuz (*adikos*) kılmaktadır. Yine aynı doyumsuzluk, düzgün olmayan zihinli (*mē noos artios*) insanların büyük bir refaha erişmesi durumunda kibri (*hybris*) doğurmaktadır.⁹² Doyumsuzluk ve kibirle birlikte adı geçen niteliklere sahip bir zihne sahip insanlar, daha çok mal mülk edinmek, zenginleşmek, refaha kavuşmak veya kazanç elde etmek uğruna uygunsuz işlere (*adika erga*) girmektedirler. Bu uygunsuz işlerin insanlar düzeyindeki sonucu, Zeus’un öcü (*tisis*) veya yaptırımı (*dikē*) olarak, her durumda ve eninde sonunda başa gelecek felaketlerken (*atē*); “polis” düzeyindeki sonucu, Dikē’nin yine her durumda ve zamanla alacağı öcü olarak, kölelik ve savaş gibi yukarıda saydığımız kamusal kötülüklerdir (*dēmosion kakon*).⁹³

Solon’da Dikē’nin ilk ve tek kullanımı bizlere, tanrıçanın Homeros ve Hesiodos’taki çeşitli tanrıların özelliklerini edinmiş olduğunu göstermektedir. Söz konusu tanrıların Mousalar, Zeus ve Themis olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak, Hesiodos’ta Mousalar “var olanları (*ta eonta*), var olacakları (*ta essomena*) ve önceden var olmuşları (*pro te eonta*)” Zeus için dile getirirken, Solon’da Dikē “vara gelenleri (*ta gignomena*) ve önceden var olmuşları (*pro te eonta*)” kendi kendine ve kendisi için bilmektedir.⁹⁴ Dikkat çekelim ki, Dikē’nin bilgisinin kapsamı yalnızca geçmiş ve şimdiki zamandan oluşurken, söz konusu kapsamda tanrıça “var olanları” değil, yalnızca “vara gelenleri” bilmektedir. Daha açık bir deyişle, bir yandan Dikē için bile geleceğe ilişkin olarak bir bilgi edinme söz konusu olamazken, diğer yandan öncesiz ve sonrasız olandan ziyade belirli bir zamansal anda var olan ve yine başka bir anda bozulan bir şeyin bilgisi olanaklıdır. Buradan hareketle Fabienne Blaise, yerinde bir şekilde, Dikē’nin bilgisinin deneyimsel ve pratik dünyaya ilişkin olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁵

İkinci olarak, tanrısal düzene (*t₃*) aykırı bir davranışın öcü Homeros ve Hesiodos’ta (Liteler ya da Dikē aracılığıyla olsa bile) Zeus’un eliyle, Solon’da ise bizzat Dikē tarafından alınmaktadır. Nitekim Solon açısından Dikē, Zeus’un bir aracısı olmayıp, insanca düzeni kendi başına sağlamaktadır. Zira ozan, en azından elimizdeki kalıntılara göre, Dikē ile Zeus,

⁸⁸“Themethla”ya ilişkin olarak bkz. Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 112. Dikē ile hakikat (*alētheia*) arasında kurulan bir ilişki için bkz. Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris: Agora, 1994, 76.

⁸⁹“Koros”un Homeros’tan Solon’a dek dönüşümü için bkz. James J. Helm, “Koros”: From Satisfaction to Greed,” *The Classical World* 87 (1993), 5 vd.

⁹¹Bkz. Solon, *Fragmenta*, Fr. 4.6, 4.11, 6.3, 13.3, 13.74.

⁹²Solon, *Fragmenta*, Fr. 6.

⁹³Bkz. Solon, *Fragmenta*, Fr. 4, 13. Manfred Halberstadt Kalıntı 4’ü, yurttaş ve önderlerinin doğal eğilimleri (1), bu eğilimlerin neden olduğu işler (2) ve Dikē’nin öcü (3) olmak üzere üç aşamaya ayırmıştır. Bkz. Manfred Halberstadt, “On Solon’s Eunomia (Fig. 3 D),” *The Classical Weekly* 48, 15 (1955), 200.

⁹⁴Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 38. Solon, *Fragmenta*, Fr. 4.15.

⁹⁵Fabienne Blaise, “Poetics and Politics: Tradition Re-Worked in Solon’s ‘Eunomia’ (Poem 4),” *Solon’s of Athens: New Historical and Philological Approaches* içinde, ed. Josine H. Blok & André P. M. H. Lardinois (Leiden: Brill, 2006), 117.

Themis ya da başka bir tanrıyla arasında herhangi bir soy kütüksel bağ kurmamıştır. Bu bakımdan Hesiodos'a karşın Solon'da Dikē'nin Zeus'tan bağımsız ve tanrılar düzleminde temel bir güç haline geldiğini söyleyebiliriz.⁹⁶ Gelgelelim bu, tanrıçanın toplumsal yaşamın bütün alanlarına yaygın bir güç olduğu anlamına gelmemektedir. Gerçekten Kalıntı 4 Dikē'nin öcünün savaş gibi “polis”e ilişkin (*politikos*) olduğunu gösterirken; Kalıntı 13 refah, mal mülk, zenginlik, kazanç, ün, sağlık, soyluluk, güzellik bakımından ve sırasıyla denizcilik, çiftçilik, zanaatçılık, şairlik, bilicilik ve sağlıkçılık olarak sayılan mesleklerde tanrıların, özel olarak da Moira ile Zeus'un güç sahibi olduğunu belirtmektedir. Yine, Kalıntı 13 alanında tanrılar payları kişilerin iyi veya kötü olduklarına bakmadan başına buyruk olarak dağıttıklarından ötürü insanların kendi eylemlerinin sonuçlarını (*telos*) bilmeleri ve onların hakimi olmaları olanaksızdır. Daha çağdaş bir deyimle söz konusu alan, insan usuyla kavranabilir olmaması anlamında rasyonel değildir.

Kalıntı 4 ile 13'teki ikilikten yola çıkarak Gregory Vlastos, Solon'da adaletin (*dikē*) politik ve dağıtıcı olarak iki yöne doğru çatallandığını (*bifurcation*) ve ozanın ilkinde yenilikçi, ikincisindeyse gelenekçi olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁷ Bu sava ilişkin olarak öncelikle, Solon'un “politik” ve “politik olmayan” alanları “adalet” kavramıyla değil, “*dikē*” ve “*moira*” gibi eski tanrı ve sözcüklerle birlikte düşünmüş olduğunu belirtelim.⁹⁸ Nitekim Solon'da Dikē, düzenin tek tanrısı olmayıp, Moira ve Zeus gibi diğer tanrıların yanında yer alan bir güçtür. Hesiodos'un diliyle konuşursak Dikē, Khaos'ta yalnızca belli bir yeri, *i.e.*, kısmi de olsa “insanlar arası politik düzen” olarak adlandırabileceğimiz bir yeri doldurmaktadır. “Kısmi de olsa” diyoruz, çünkü Solon'un düşüncesinde Dikē her politik konuya ilişkin olarak değil, yalnızca doyumsuzluktan yıkıma dek andığımız konularla ilgili olarak güç sahibidir. Dolayısıyla Khaos'taki “polis”le ilintili olsun veya olmasın diğer yerler başka tanrıların yetkisi altındadır ve bu bakımdan, söz gelimi malvarlığının dağıtımı Dikē'nin yetki alanının ötesindedir. Bu bakımdan Solon'da ne tanrıçanın ne de sözüm ona adaletin bölünmesi söz konusudur.

Üçüncü olarak, tanrısal düzen (*t₃*) Homeros ve Hesiodos'ta bütünüyle Themis ile; Solon'da ise, “kısmi” politik düzenle sınırlı olarak Dikē ile simgelenmektedir. Solon “*themis*”i ne sözcük ne de tanrıça olarak kullanmıştır. Bunun olası gerekçesi, ozanın politik konulara yönelik ilgileri bağlamında Dikē'ye kazandırdığı konunun Themis'i işlevsiz kılmasıdır. Nitekim Solon'un şiirinde Dikē, özerk bir tanrıça olmasının ötesinde, insanların toplumsal düzenine ilişkin bir ilke haline gelmiştir.⁹⁹ İlke kavramıyla, gelişigüzel olmasından ötürü bilinip öngörülemez tepkilerle değil, kesin olduğu için bilgi konusu yapıp kavranabilen nedenlerle işleyen bir sürecin kurallılığını anlatmak istiyoruz. Dikē'nin tanrıça niteliğini yitirmeden eş zamanda bir ilke olduğuyla ilgili savımızın üç gerekçesi bulunmaktadır. Birinci gerekçe, Dikē'nin birtakım “yüce temellerinin” (*semna themethla*) bulunmasıdır. Söz konusu temellerin halk önderleri tarafından çiğnenmesinin kentin düzenini bozmasından hareketle, bu temellerin düzenli bir kentin yapısına işaret ettiği sonucuna varıyoruz. Başka bir deyişle, “*themethla*”nın eş zamanda bir “tapınak” anlamına geldiğini göz önünde bulundurarak, Dikē'nin her kentin zemininde bulunan bir tapınağının (bir önceki tümcedeki deyişle, bir yapısının) bulunduğunu ve bir kentin düzenli olabilmesi için halk önderlerinin bu tapınağa saygı göstermesi gerektiğini saptıyoruz.

İkinci gerekçe, Dikē'nin öcünü gelişigüzel olmayan bir tarzda almasıdır. Nitekim Solon halk önderlerinin ilgili tapınağa hangi sebepten, hangi tarzla ve hangi sonuca yönelik olarak özen göstermediklerini ortaya koyduğu gibi, bunlar arasında neden ve etki ilişkisi kurarak öcün Dikē tarafından her zaman aynı şekilde aldığını dile getirmiştir. Daha açık bir deyişle, bir kentin düzeni her zaman şu neden-etki zinciri sonucunda bozulmaktadır: Halk önderlerinin doyumsuzluğu uygunsuz bir zihne, uygunsuz bir zihin kibre, kibir uygunsuz işlere, uygunsuz işler bir yandan kişisel olarak felaketlere ve diğer

⁹⁶Benzer yönde bkz. Maurice Croiset, “La morale et la cité dans les poésies de Solon,” *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 6 (1903), 587.

⁹⁷Gregory Vlastos, “Solonian Justice,” *Classical Philology* 41, 2 (1946), 75. Vlastos, Maurice Croiset'in konuya ilişkin düşüncelerinden yola çıkarak bu sonuca varmıştır. Bkz. Maurice Croiset, “La morale et la cité dans les poésies de Solon,” *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 47, 6 (1903), 583. Arthur Adkins'in Solon'un Homeros ve Hesiodos gibi politik ve dağıtıcı adalet için aynı sözcüğü kullandığına ilişkin görüşü için bkz. Arthur W. H. Adkins, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago: University of Chicago, 1985, 124. J. A. Almeida ilgili çatallaşmayı iyimserlik ve kötümserlik arasında kurmuştur. Bkz. J. A. Almeida, “Solon's Reception of Hesiod's Works and Days,” *The Oxford Handbook of Hesiod* içinde, ed. Alexander C. Loney & Stephen Scully (New York: Oxford University Press, 2018), 203.

⁹⁸Eş yönde bkz. John Lewis, “Dike, Moira and Bios in Solon,” *Dike* 4 (2001), 116.

⁹⁹Oldukça yaygın olan bu görüş için bkz. Werner Jaeger, “Solon's Eunomia,” *Five Essays* içinde, çev. Adele M. Fiske (Montreal: Mario Casalini LTD, 1966) 92. Vlastos, “Solonian Justice,” 65. Lewis, “Dike, Moira and Bios in Solon,” 124. Blaise, “Poetics and Politics: Tradition Re-Worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4),” 116.

yandan toplumsal olarak köleliğe, iç savaşa, savaşa, kumpaslara ve yıkıma neden olmaktadır. Bu sonuçlar gerek nelik gerek zaman gerekse gerçekleşme bakımından Dikē'nin keyfi isteğine bağlı değildir; yine onun tarafından, ama bu kez zamanla ve her durumda gerçekleşmektedir. Üçüncü gerekçe, Dikē'nin öcünün yinelenebilir olmasıdır. Serimlediğimiz neden-etki zinciri belli bir kentte ve zamanda, *e.g.*, İ.Ö. 6. yüzyıl Atinası'nda tek bir seferliğine gerçekleşmiş bir şey değildir. Nitekim Solon şiirinde bir yandan Atina'dan söz ederken, diğer yandan tümcelerini geniş zamanda (*praesens*) kurmuştur. Solon hem Atina'ya hem de düzeni sarsılan başka kentlere ilişkin deneyim ve bilgisinden yola çıkarak, herhangi bir kentin düzenini bozan süreci, deyim yerindeyse, düzen ve düzensizliğe ilişkin kurallılığı ya da yasalılığı saptamaya çalışmıştır. Dolayısıyla ozan ilgili sürecin -tarihsel olarak tekrarlanmasından ötürü- ussal olarak kavranabilir olduğunu ve geçmişe bakılarak, *i.e.*, deneyim aracılığıyla öğrenilebilir olduğunu varsaymıştır. Bu açıdan "kısmi" politik düzen rasyoneldir.¹⁰⁰

Politik düzene ilişkin bir ilke ve simge olarak Dikē'ye uygunluk ya da aykırılık, Homeros ve Hesiodos'taki gibi kimi olumlu ya da olumsuz doğa koşullarına değil, belirli toplumsal olay ve durumlara neden olmaktadır. Solon söz konusu olay ve durumları, Dikē'ye sırasıyla uygunluğu ve aykırılığı simgeleyen Eunomiē ile Dysnomiē tanrıçalarıyla betimlemiştir. İlgili anlatıya göre Eunomiē insanlara ilişkin her şeyi düzenli (*eukosmos*), düzgün (*artios*) ve sağduyuya uygun (*pnytos*) kılarken, Dysnomiē kente yukarıda "kölelik, iç ayaklanma, savaş ve yıkım" olarak saydığımız kötülükleri getirmektedir.¹⁰¹ Bu noktada dikkat çekelim ki, Dysnomiē söz konusu kötülükleri kendiliğinden ve nedensiz olarak değil, tümüyle insan etkinliklerine bağlı olarak yol açmaktadır. Zira halk önderlerinin doyumsuzluğu, uygunsuz zihni, kibri ve uygunsuz işleri onların elindedir ve bu bakımdan Atina'nın yıkımı Zeus veya diğer tanrılar değil, bizzat insanlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Dahası Solon, bir şiirinde "*polis*"i -örtülü de olsa- bir gemiye benzeterek, denizin birisi tarafından hareket ettirilmemesi koşulunda her şeyin en uygunu (*dikaioatos*) olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Bu iki gerekçeden hareketle şairin gözünde bir kentin olağan halinin "*eunomiē*," *i.e.*, Dikē'ye uygun ve düzenli olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰³

Solon'da ad, eylem ve ön ad olarak "*dikē*"nin kullanımı, genel hatlarıyla, Homeros ve Hesiodos'taki kullanımları andırmaktadır. "*Dikazō*" ve "*dikē estin*" yerine "*adikeō*" ("uygunsuz davranmak") eyleminin kullanılması gibi şekli ayrımların yanı sıra, iki temel farklılıktan bahsedebiliriz. İlk olarak Solon'da "*dikē*"nin "adalet" anlamına gelmeye iyice yaklaştığını söyleyebiliriz. Gerçekten tanrıça olarak "*dikē*"nin "*polis*"le ilgili düzen bakımından bir ilke ve simge olması, ad olarak "*dikē*"nin kullanımı da etkilemektedir. Şöyle ki, upuygunluk olarak "*dikē*" artık Themis gibi başka bir şeye değil; doğrudan kendisine, *i.e.*, bizzat Dikē'ye uygunluğu göstermektedir. Üstelik upuygunluk, bundan böyle başına buyruk olarak iş gören bir tanrıçaya değil, nedensel olarak işleyen bir ilkeye göredir. Bu açıdan ozanın şiirlerinde "*dikē*"nin "adalet," en azından "politik adalet" olarak çevrilmesinin yerinde olup olmadığı sorulabilir. Bizce bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Nitekim "*dikē*" henüz "kısmi" politik düzenle sınırlı olduğu gibi, ne her türden eylemin değer ölçüsüdür ne de kentteki bütün paylara ilişkindir. Ayrıca "*dikē*"nin -eş zamanda bir ilke de olsa- tanrıça Dikē'yle olan bağı sürmektedir. Bu gerekçelerle Solon'da "*dikē*"nin adalet olarak çevrilemeyeceğini, genel bir adalet kavramı olmadan da "politik adalet" karşılığının anlamsız olacağını düşünüyoruz.

İkinci olarak Solon "*dikē*"yi cebir (ya da zor, güç; "*biē*") ve iktidarla (*kratos*) birlikte düşünmüştür. Hesiodos'ta tanrısal düzenin (*t₂*) güç aracılığıyla kurulup sürdürüldüğünü görmüştük. Bu açıdan Hesiodos'un "*themis*" ve dolayısıyla "*dikē*" ile "*biē*" arasında, örtülü ve tanrısal düzlemle sınırlı da olsa bir ilişki varsaymış olabileceğinden söz edebiliriz. Solon ise bu bağı insanca düzen açısından açıkça ortaya koymuştur. Gerçekten ozan, bir yönetici ve yasa koyucu olarak, Atina halkını birleştirmek uğruna topraklardan ipotek taşlarını kaldırdığını, borç yüzünden köle olanları özgürleştirdiğini ve başka bir yurda satılanlarla zorunluluktan ötürü kaçanları geri getirdiğini, bunları da iktidarı aracılığıyla ve upuygunluk

¹⁰⁰Benzer yönde bkz. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* (Paris: Éditions La Découverte, 1988), 392.

¹⁰¹Solon, *Fragmenta*, Fr. 4.31-39.

¹⁰²Solon, *Fragmenta*, Fr. 12.

¹⁰³Karşıt yönde bkz. Blaise, "Poetics and Politics: Tradition Re-Worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)," 123.

(*dikē*) ile cebri kaynaştırarak gerçekleştirdiğini dile getirmiştir.¹⁰⁴ Kaynağını Atinalılarca tanınan iktidarda bulan cebrin, verilen örneklerden özellikle soylulara (*eupatridai*) karşı uygulandığını söyleyebiliriz. Nitekim Solon, upuygunluk adına, kendisinden önceki kurallara göre ipotek ve köle edinen soylulara karşı güç uygulayarak, *i.e.*, zorla ilgili kazanımlarını ellerinden almıştır.

SONUÇ

Adalet kavramı tarihsiz değildir. Eski Yunan düşüncesi bağlamında adalet kavramının tarihinin “*themis*” ile “*dikē*” sözcükleri üzerinden izlenmesi olanaklıdır. Platon ve Aristoteles’te adalet insan ve kentle ilgili olup, tanrıların keyfiliklerinden bağımsız, doğal, zorunlu ve değişmez olan, iyi ve kötü şeylerle ya da kazanç ve zararla ilgili paylarda bir eşitliği bildiren ve her eylemin aracılığıyla yargılandığı tümel olarak belirlemiştir. Homeros’tan Solon’a dek “*themis*” ile “*dikē*” kendilerini saydığımız türden niteliklere sahip kavramlar olarak göstermemişlerdir. Nitekim Homeros ve Hesiodos’ta “*themis*” ile “*dikē*”, insan ve kentle ilgili olduğu ölçüde tanrıların gelişigüzel istemine bağlı olup kişilerin sadece konumuyla ilgili olan ve salt onura ilişkin bir eşitliği bildiren iki sözcüktür. Adı geçen ozanlara karşılık Solon’da “*dikē*” adalet kavramına oldukça yaklaşmıştır, ama henüz onunla özdeş bir hale gelmemiştir. Gerçekten Solon’un kavrayışında “*dikē*” bir yandan kentle ilgili zorunlu, değişmez ve *Dikē* hariç tanrılardan bağımsız bir nedensel düzeni bildirirken, diğer yandan zenginlik gibi konuları dışlayan, yalnızca onur konusunda bir eşitliği belirten ve tanrısal düzlemle bağlantısını henüz kesmemiş bir kelimedir.

“*Themis*” ile “*dikē*”nin anlam yükleri ilgili ozanlarda geçen kullanım bağlamlarıyla ortaya konmuştur. Şöyle ki, ilkin tanrıça olarak “*Themis*” Homeros ve Hesiodos’ta tanrısal düzenin simgesiyken, Solon’un şiirlerinde hiç anılmamıştır ve bu bakımdan tanrısal düzeni artık simgelememektedir. İkinci olarak sözcük şeklinde “*themis*”, Homeros ve Hesiodos’ta -en genel anlamıyla- ayrıcalık ve/veya yükümlülüklerle ilgilidir. Bu açıdan “*themis*” ya da “*themistes*” ne sözlü yasalar ne gelenek-görenek kuralları ne de hukuki kural ve ilkelerdir. Solon’a gelince, ozan tanrıça *Themis* gibi ad olarak “*themis*”i de kullanmamıştır. Üçüncü olarak tanrıça “*Dikē*” ilk kez Hesiodos’ta karşımıza çıkmıştır. Tanrıça *Dikē*’nin Hesiodos’ta gördüğü işlev, Homeros’ta Litêler tarafından yerine getirmiştir. Homeros ve Hesiodos’un anlayışında gerek Litêler gerek *Dikē*, bozulan düzenin öğe aracılığıyla eski hale döndürülmesi için babaları Zeus’a aracılık eden ve soy ile güç bakımından Zeus’a bağlı ikincil nitelikte tanrıçalardır. İki ozana karşılık Solon’da *Dikē* Zeus’tan bağımsız bir tanrıça olup -konu bakımından kısmi de olsa- politik düzene içkin bir ilkedir. Son olarak sözcük biçiminde “*dikē*” üç şairde de -en temel kullanımıyla- insanca düzenin tanrısal düzene göre upuygunluğunu anlatmaktadır. Bu açıdan ne adalettir ne de ahlakın ötesinde bulunan yasal süreçtir.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Teşekkür	Makaleyi okuyup değerlendirdikleri için Prof. Dr. M. Ertan Kardeş’e, Prof. Dr. Nedim Yıldız’a, Doç. Dr. Birden Güngören Bulgan’a ve Doç. Dr. Sercan Gürler’e teşekkür ederim.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Acknowledgments	I would like to thank Prof. Dr. M. Ertan Kardeş, Prof. Dr. Nedim Yıldız, Assoc. Prof. Dr. Birden Güngören Bulgan, and Assoc. Prof. Dr. Sercan Gürler for reading and evaluating the article.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

¹⁰⁴Solon, *Fragmenta*, Fr. 36.



Kaynakça | References

- Allen, T. W. (ed.). *Homeri Ilias*. Vol. II-III. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- Adkins, Arthur W. H. "Homeric Ethics," *A New Companion to Homer*. Ed. Ian Morris & Barry Powell, 694-713. Leiden: Brill, 1997.
- Adkins, Arthur W. H. *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago: University of Chicago, 1985.
- Allan, William. "Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic." *The Journal of Hellenic Studies* 126 (2006): 1-35.
- Almeida, J. A. "Solon's Reception of Hesiod's Works and Days." *The Oxford Handbook of Hesiod*. Ed. Alexander C. Loney & Stephen Scully, 193-206. New York: Oxford University Press, 2018.
- Arthur, Marilyn B. "Cultural Strategies in Hesiod's Theogony: Law, Family, Society." *Arethusa* 15, 1 (1982): 63-82.
- Beneviste, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Vol. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.
- Blaise, Fabienne. "Poetics and Politics: Tradition Re-Worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)." *Solon's of Athens: New Historical and Philological Approaches*. Ed. Josine H. Blok & André P. M. H. Lardinois, 114-133. Leiden: Brill, 2006.
- Burnet, I. (ed.). "Euthyphro." *Platonis Opera*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Burnet, I. (ed.). "Respublica." *Platonis Opera*. Vol. IV. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Bywater, L. (ed.). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Croiset, Maurice. "La morale et la cité dans les poésies de Solon." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 47, 6 (1903): 581-596.
- Detienne, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris: Agora, 1994.
- Dickie, Matthew W. "Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod." *Classical Philology* 73, 2 (1978): 91-101.
- Finkelberg, Margalit. "Timē and Aretē in Homer." *The Classical Quarterly* 48, 1 (1998): 14-28.
- Finley, M. I. *The World of Odysseus*. Middlesex: Penguin, 1982.
- Fisher, N. R. E. "'Hybris' and Dishonour: I." *Greece & Rome* 23, 2 (1976): 177-193.
- Gagarin, Michael. "Dikē in Archaic Greek Thought." *Classical Philology* 69, 3 (1974): 186-197.
- Gagarin, Michael. "Dikē in the Works and Days." *Classical Philology* 68, 2 (1973): 81-94.
- Gagarin, Michael. "Early Greek Law." *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Ed. Michael Gagarin & David Cohen, 82-94. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Gagarin, Michael. *Writing Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Gagarin, Michael & Paul Woodruff. "Early Greek Legal Thought." *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, Vol. VI. Ed. Fred D. Miller, Jr. & Carrie-Ann Biondi, 7-34. Dordrecht: Springer, 2007.
- Greene, William Chase. *Moirā: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1944.
- Halberstadt, Manfred. "On Solon's Eunomia (Frg. 3 D)." *The Classical Weekly* 48, 15 (1955): 197-203.
- Hansen, Mogens Herman. "Oral Law in Ancient Greece?" *Ancient Greek Law in the 21st Century*. Ed. Paula Perlman, 172-192. Austin: University of Texas Press, 2018.
- Helm, James J. "'Koros': From Satisfaction to Greed." *The Classical World* 87 (1993): 5-11.
- Jaeger, Werner. "Solon's Eunomia." *Five Essays*. Çev. Adele M. Fiske, 75-99. Montreal: Mario Casalini LTD, 1966.
- Lewis, John. "Dike, Moira and Bios in Solon." *Dike* 4 (2001): 113-135.
- Long, Christopher P. "The Daughters of Metis: Patriarchal Dominion and the Politics of the Between." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 28, 2 (2007): 67-86.
- Luce, J. V. "The Polis in Homer and Hesiod." *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 78 (1978): 1-15.
- Merkelbach, R. & West, M. L. (ed.). *Fragmenta Hesiodica*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Mühl, P. von der (ed.). *Homeri Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- Mondi, Robert. "Tradition and Innovation in the Hesiodic Titanomachy." *Transactions of the American Philological Association* 116 (1986): 25-48.

- Most, Glenn W. "Eros in Hesiod." *Erôs in Ancient Greece*. Ed. Ed Sanders & Chiara Thumiger & Christopher Carey & Nick Lowe, 164-175. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Nagy, Gregory. "Images of Justice in Early Greek Poetry." *Social Justice in The Ancient World*. Ed. K. D. Irani & Morris Silver, 61-68. Connecticut: Greenwood Press, 1995.
- Osborne, Robin. "Homer's Society." *Cambridge Companion to Homer*. Ed. Robert Fowler, 206-219. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Ostwald, Martin. "Ancient Greek Ideas of Law." *Dictionary of The History of Ideas*, Vol 11. Ed. Philip P. Wiener, 673-685. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.
- Ostwald, Martin. *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Önen, Erdoğan; Hukuk Kavramı Bağlamında Homeros, Hesiodos ile Solon. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Galatasaray Üniversitesi, 2023.
- Palmer, L. R. "The Indo-European Origins of Greek Justice." *Transactions of the Philological Society* 49 (1950): 149-168.
- Scheid-Tissinier, Évelyne. "L'énoncé des normes dans le monde homérique et leur application." *Mètis. Dossier: Normativité* 8 (2010): 21-38.
- Solmsen, Friedrich (ed.). "Opera et Dies." *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Solmsen, Friedrich (ed.). "Theogonia." *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Solmsen, Friedrich. *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- Trierweiler, Sophie. "La conception et l'expression d'un droit structuré dans la société homérique à travers les notions de themis et dikê." *Archimède. Archéologie et histoire ancienne* 4 (2017): 196-206.
- Thomas, Rosalind. "Writing, Law and Written Law." *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Ed. Michael Gagarin & David Cohen, 41-60. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Thomas, Rosalind. "Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and The Codification of Law." *Bulletin of Institute of Classical Studies* 40 (1995): 59-74.
- Ulf, Christoph. "The World of Homer and Hesiod." *A Companion to Archaic Greece*. Ed. K. A. Raaflaub & H. van Wees, 81-89. Chichester: Wiley-Blackwell Publishing, 2009.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris: Éditions La Découverte, 1988.
- Vlastos, Gregory. "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies." *Classical Philology* 42, 3 (1947): 156-178.
- Vlastos, Gregory. "Solonian Justice." *Classical Philology* 41, 2 (1946): 65-83.
- West, M. L. *Theogony: Edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- West, M. L. (ed.). "Solon." *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Zanker, G. "TIMH in Hesiod's Theogony." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 35 (1988): 73-78.

