

Editörler/Editors

Prof. Dr. Yavuz Unat
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Editörler Kurulu/Editors

Doç. Dr. Sibel Kibar
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Tarık Tuna Gözütokk
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Danışma Kurulu/Advisory Committee

Prof. Dr. Kenan Gürsoy
İstanbul Aydın Üniversitesi
Prof. Dr. F. Jamil Ragep
McGill University, Canada, Director Institute
of Islamic Studies Canada Research Chair in
the History of Science in Islamic Societies
Prof. Dr. Şafak Ural
İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Feza Günergun
İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yasin Ceylan
ODTÜ, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yavuz Unat
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hasan Aydın
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu
Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü
Prof. Dr. Ömer Bozkurt
Artuklu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Prof. Dr. Aytekin Demircioğlu
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hasan Seçen
Atatürk Üniversitesi, Kimya Bölümü
Prof. Dr. Cengiz Coşkun
Giresun Üniversitesi, Fizik Bölümü
Doç. Dr. Sibel Kibar
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Ceyhan Akın Cengiz
Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Dr. Öğr. Üyesi Gaye Danışan
İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü
Umur Hasdemir
TUBİTAK

ISSN: 2146-

Yerel Süreli Yayın

Yıl: 12 Sayı: 23 Haziran 2023

Hakemli dergidir altı ayda bir yayınlanır.

Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

İmtiyaz Sahibi:

Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti. Adına
Nevzat ARGUN

Yayın Editörü:

Prof. Dr. Yavuz UNAT

Yazı İşleri Müdürü:

Hilal SÜSLÜ ARGUN

Görsel Tasarım ve Mizanpaj:

Mehtap Yürümez - Abmet Baydar

Baskı - Cilt: Meteksan Matbaacılık ve Teknik Sanayi Tic. Anonim Şirketi / Sertifika No.: 46519

Beypazarı Köy Yolu No.: 3 06800 Bilkent-Çankaya/ANKARA

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından yayınlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. ye aittir. Dergide yayınlanan yazı, fotoğraf, harita, illüstrasyon ve konuların her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarına aittir. Yazıların yayın hakkı DÖRT ÖGE dergisine devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayınlanmayı da kapsar. Dergiye gönderilen yazılar basılınsın ya da basılmasın, iade edilmez.

Sekreter

Arş. Gör. Batuhan Akgündüz
Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü

İletişim:

Prof. Dr. Yavuz UNAT
Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Kuzeykent, 36100, Kastamonu
Gsm: 0542 454 12 24
e-posta: dortogedergisi@gmail.com
yunat@kastamonu.edu.tr – hilalargun@nobelyayin.com

Yazışma Adresi:

Abdulkadir Geylani Cad. No: 2-A Yenimahalle Ankara
Tel: 0312 418 20 10 – Faks: 0312 418 30 20
www.nobelyayin.com/dortoge e-posta: dortoge@nobelyayin.com

Abonelik: Nobel Akademik Yayıncılık'ın aşağıda belirtilen hesaplarına abonelik ücretini yatırdıktan sonra, bavale, ad-soyad ve adres bilgilerinizi faks numaramıza veya **dortoge@nobelyayin.com** adresimize yolladığınızda aboneliğiniz gerçekleşecektir.

Yıllık abonelik: 30 TL
Öğrenci abonelik: 20 TL
Kurumsal abonelik: 40 TL

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
İş Bankası Meşrutiyet Ankara Şubesi Hesap No: 4213 0977915
IBAN: TR49 0006 4000 0014 2130 9779 15
Pasta Çeki Hesabı: 6358768

Dört Öge Dergisi 13. sayısından itibaren yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanmaktadır.

Dört Öge Dergisi bakemli bir dergidir. The Philosopher's Index tarafından birinci sayıdan itibaren taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / Table of Contents

DERLEME MAKALELER/Review Articles

Astronomi Tarihinde Yeni Bulgular ve Yeni Görüşler 1
REMZİ DEMİR

HAKEMLİ MAKALELER/Refereed Articles

**Siyaset Felsefesinde Phronēsis ve Sōphrosynē Kavramlarına Kent-Beden
Analojisi Üzerinden Bir İnceleme 15**
ESRA YALAZI

Antik Hint ve Çin'de Panenteist Varlık Anlayışı ve Mitolojik Kökenleri 47
MURAT SULTAN ÖZKAN

Antik Yunan Mitolojisinde Ateşin Kökeni ve Akıl İlişkisi..... 75
YAKUP AKYÜZ, ENES ALTIPARMAK

**Aristotelesçi Melankoli Anlayışı Çağdaş Psikiyatriye Taksonomik
Bir Bakış Açısı Sunabilir mi?..... 97**
GÜLER CANSU AĞÖREN

Süreç Metafizigi ve Teolojik İçerimleri119
FERHAT ONUR

**Zerdüşt'ün Yeni Şarkısı: Nietzsche ve Ebedi Dönüş ya da Bir Münkirin
Ebediyet Arayışı135**
SEVER IŞIK

YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy161

DERLEME MAKALELER/Review Articles

Astronomi Tarihinde Yeni Bulgular ve Yeni Görüşler

*Remzi Demir**

Makale Geliş / Recieved: 15.04.2023
Makale Kabul / Accepted: 30.04.2023

Son yıllarda yapılan araştırmalar ve yayınlar yavaş yavaş şu hakikati ortaya koymaya başlamıştır ki bütün bir Devlet-i Aliyye Tarihi boyunca, Doğu Bilgi Âlemi ile Batı Bilgi Âlemi arasında birtakım etkileşimler varlık bulmuş ve hiç değilse XVII. yüzyılda gerçekleşen Bilimsel Devrim Çağı'na kadar aşağı-yukarı müşterek bir Bilgi Âlemi içinde çalışılmıştır.

Osmanlı Âlimleri'nin, her ne kadar coğrafya, astronomi ve tababet gibi bazı sahalarda alışverişler sürse de, "Yeni Bilgi"yi vaktinde tanımayışları ve bunun için gerekli olan kurumsallaşmayı gerçekleştiremeyişleri, sonraki iki yüzyılda en azından bilgi anlayışları arasındaki farkın derinleşmesine yol açmıştır.

XVII. yüzyıla kadar Doğu Bilgi Âlemi ile Batı Bilgi Âlemi arasında etkileşimi sağlayan iki ana epistemik topluluğun bulunduğu anlaşılmaktadır:

Bunlardan birincisi, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Rum Milleti ile irtibatını koparmamış Rum Âlimler'dir; öyle ki bu âlimler Yunanca, Latince, Türkçe ve Arapça bilmelerinin getirdiği avantaj sayesinde, Batı'yı Doğu'dan ve Doğu'yu da Batı'dan haberdar etmişler ve böylece bilgi alışverişini sağlamışlardır.¹

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, rdemir@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5741-7099.

Künye: DEMİR, Remzi, (2023). Astronomi Tarihinde Yeni Bulgular ve Yeni Görüşleri, *Dört Öge*, 23,1-13. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>

1 Bu konuda daha fazla malumat için bk., (Demir, 2022).

İkincisi ise özellikle de 1492'den sonra İspanya ve Portekiz'den kovuldukları veya İtalya ve Avrupa'nın diğer şehirlerinde Engizisyon takibatına uğradıkları için Devlet-i Aliyye'nin yönetimi altındaki şehirlere yerleşen Yahudî Âlimler'dir.

Öyle görünmektedir ki bunlar sayesinde, başta İstanbul olmak üzere İmparatorluk'un ticarî yönden gelişmiş İzmir ve Selanik gibi kıyı şehirlerinde ve bazı Ege Adaları'nda bu üç geleneğin yani İslâm, Latin Katolik ile Yunan Ortodoks ve Yahudi Gelenekleri'nin birleşmesi, söz konusu Bilgi Âlemleri'nin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Ben bu makalede, bu etkileşimi astronomi özelinde belgeleyen üç tarihsel gelişme hakkında kısa bir malumat vereceğim.

Bu münasebetle söz konusu hakikatin ortaya çıkmasını sağlayan ve böylece bizlere yeni bir araştırma alanı açan bütün bilginlere teşekkür etmek isterim.

I

Trabzon Mektebi

İlhanlılar Dönemi'nde (1256-1335), özellikle de Sultanların “ilm-i nücûm”a duydukları büyük ilgi, astronomi ve astroloji çalışmalarının desteklenmesine ve Meraga ve Tebriz gibi şehirlerde rasathanelerin kurulmasına vesile olmuştu. Buradaki eğitim ve araştırma faaliyetlerine Doğu Roma İmparatorluğu'ndan ve Trabzon Pontus Rum İmparatorluğu'ndan gelen Rum öğrenciler de iştirak etmişti.

Bunlardan birisi de Gregorios Chioniades (yaklaşık 1240-yaklaşık 1320) idi. Bu şahıs üzerinde ayrıntılı bir çalışma yapmış olan Seyfettin Kaya (2020, s. 53-76)'nın bildirdiğine göre, Chioniades,1240-1250 yılları arasındaki bir tarihte Konstantinopolis'te doğdu ve burada tıp eğitimi gördü. 1295 senesi başında bilim ve felsefenin hamisi olduğu için Pontus Kralı II. Ioannes Komnenos'un (1280-1297) yanına geldi ve onun desteği ile İlhanlı Devleti'nin başkenti Tebriz'e gitti. Gazân Han tarafından yeni bir takvim hazırlaması için başkente davet edilen ve Saray'a resmî müneccim (astrolog) olarak atanan Şemseddin el-Vâbkanavî el-Buharî ile tanıştı ve 1295-1300 yılları arasında ondan astronomi ve matematik eğitimi aldı. Ayrıca hocası ile bazı rasat çalışmaları yaptı: Tebriz'de iki tane Güneş (5 Temmuz 1293 ve 28 Ekim 1296) ve bir tane Ay tutulmasına (30 Mayıs1295) ilişkin parametreleri hesapladı.

Arapça ve Farsça öğrendi ve çok sayıda bilimsel eser topladı; daha buradayken bunlardan bazılarını Farsçadan Rumcaya çevirmeye ve yorumlaya başladı. 1300'de astronomi kitapları ve araçları ile birlikte Trabzon'a döndü ve bir süre son-

ra Konstantinopolis'e geçti. Tebriz'den getirdiği kitaplar arasında Abdurrahmân el-Hâzîni'nin *Zic-i Sencerî'si*, Abdülkerim el-Fahhâd eş-Şîrvânî'nin *Zic-i Alâî'si*, Nasîrüddîn et-Tûsî'ni *Zic-i İlhanî'si* ve Şemseddîn el-Vâbkanavî el-Buhârî'nin usurlaba ilişkin bir risalesi de bulunuyordu.

Chioniades, bunlardan *Zic-i Alâî'yi* ve *Zic-i Sencerî'yi* Rumca'ya çevirmişti; ikinci zic, zamanla Trabzon'da Georgios Chrysokokkas ve Konstantinopolis'te Theodoros Meliteniotes tarafından kullanılmış ve astronominin Bizans İmparatorluğu'nda yeniden canlanmasında etkili olmuştu. Ayrıca muhtemelen Tûsî'nin *Zic-i İlhanî'si* ile *er-Risâletül-Mu'iniyye fi İlmi'l-Hey'e'sini* ve el-Vâbkanavî'nin usturlap risalesini de Rumcaya aktarmıştı. *Er-Risâletül-Mu'iniyye*'nin bazı hesaplamalarında "Tûsî Çifti"ni kullanıldığı da bildirilmektedir (Kaya, 2020, s. 59-60) ki bu bulgu, astronomi tarihi açısından oldukça önemlidir; çünkü malum olduğu üzere 1543'te Copernicus'un *De revolutionibus orbium coelestium*'unda yeniden arz-1 endam edecektir.²

Fakat bu arada çok ilginç bir gelişme yaşanmış ve Chioniades, "İslam İlmi"ne³ duyduğu ilgiden ötürü Ruhban Sınıfı'nın bazı üyeleri tarafından sapkınlıkla suçlanmıştı; bunun üzerine *Dini İtirafklar* adlı bir eser yazmış ve burada kendisine yöneltilen iftiraları çürütmeye çalışmıştı.

[Bu durum da açıkça göstermektedir ki XIV. yüzyılda Orta Doğu'da "epistemik statüko"nun korunması sadece İslâm Âlimleri'nin değil, aynı zamanda Hıristiyan Âlimleri'nin veya ruhbanlarının da temel kaygısıydı].

Bir süre sonra İstanbul Patriği tarafından Tebriz'deki Ortodoks Cemaati'nin menfaatlerini savunmak için "Tebriz Piskoposu" sıfatıyla Azerbaycan'a atandı. Trabzon üzerinden Tebriz'e geçti ve muhtemelen 1310-1314 tarihleri arasında burada yaşadı; sonra Trabzon'a döndü ve 1320 yılı civarında buradayken vefat etti.

2 Sanırım burada şu hatırlatmayı yapmam faydalı olacaktır: XIV. yüzyılın önde gelen astronomlarından İbnü'ş-Şâtîr (1306-1375), gözlemlerle hesapları örtüştürmek için Batlamyus'un Güneş, Ay ve gezegen modellerinde bazı değişiklikler yapmıştı. "Urdî Lemma"yı ve "Tûsî Çifti"ni içeren bu yeni model, *el-Zic el-Cedîd* (Yeni Zic) adlı yapıtında betimlenmiş ve kullanılmış ve XVI. yüzyılda Copernicus'ta yeniden karşımıza çıkmıştı. Bir süreden beri astronomi tarihçilerini alakadar eden soru şudur: Acaba, bu bilgi Copernicus'a nasıl ulaştı?

3 Burada "İslâm İlmi" kavramı münasebetiyle bir açıklama yapmanın yararlı olacağını düşünüyorum: Batı ve özellikle de Yunan kaynaklarında, Chioniades'in ve daha sonra da diğer Bizanslı Âlimler'in Farsçadan Yunancaya çeviriler yapmış olmaları veya bu dilden gelen kaynakları kullanmış olmaları münasebetiyle "İran Bilimi"nden etkilenmiş oldukları yazılmaktadır. Bu hüküm yanlıştır; çünkü bu etkileşimin odağında bulunan Meraga ve Tebriz şehirleri Moğol asıllı kavimlerin kurduğu İlhanlı Devleti'nin siyasî ve kültürel merkezleridir ve bu coğrafyada sadece Acemler yaşamamaktadır. *Zic-i İlhanî'nin* yazarı Tûsî, bilim dili olarak Farsça ve Arapçayı kullanmaktadır ama aslen Türk'tür.

Kütüphanesi, Konstantinos Loukites (1340'ta hayattaydı) tarafından miras olarak alındı. Kaynağımızın belirttiğine göre, "Farsça'dan Rumca'ya çevirileri yapılan bu materyallerin Orta Çağ'da ve Rönesans sürecinde Avrupa'ya aktarılmasında Konstantinos Loukites önemli bir rol oynamıştır." (Kaya, s. 61).

Tartışmalı bir bilgi olmakla birlikte Chioniades, Trabzon'da ve Konstantinopolis'te birer mektep kurmuş ve burada vermiş olduğu eğitim ile dönemin İslam matematik ve astronomi çalışmalarının Rumlar arasında yayılmasını sağlamıştır; meselâ Trabzon Mektebi'nin üyeleri arasında Georgios Chrysokokkas, Konstantinos Loukites, Andreas Livadenos ve Keşiş Manuel de bulunmaktadır (Kaya, s. 62-63).

Acaba Trabzon Mektebi'nin astronomi tarihindeki yeri nedir?

Öyle anlaşılmaktadır ki Chioniades ve öğrencileri, (1) Bizans'ta astronomi ve astroloji bilgisinin yenilenmesinde ve geliştirilmesinde ve (2) bu bilgilerin muhtemelen İtalya'ya aktarılmasında ve kullanılmasında etkili olmuşlardır.

Bu etkinin Batı'ya ulaşım yolları, kanaatime göre, henüz açıklık kazanmamıştır; ancak "Tüsi Çifti" başta olmak üzere İslam Astronomisi'nin bazı unsurlarının, Otto Neugebauer ve Noel Swerdlow'un önerdiği gibi Chioniades gibi Bizans'ın yenilikçi Rum Âlimleri (Morrison, 2014, s. 33) veya Robert Morrison'un önerdiği gibi Mûsâ Câlînûs (ö. 1542) gibi Reconquista'dan sonra (1492) İstanbul'da yerleşen Yahudi Âlimler aracılığıyla Batı'ya taşınmış olması çok muhtemeldir.⁴

Bu mektebin üyesi Chrysokokkas'tan da (1340'larda hayattaydı), geriye bazı takım yıldızların Arapça adlarını içeren ve *Syntaxis ton Person* olarak bilinen bir çalışma kaldı; bu metin, sonradan Doğu'da ve Batı'da kullanıldı.

Isaac Argyros (yaklaşık 1312-yaklaşık1375), astronomi ve matematikte Metochites ve Gregoras'ın ardından gitti. Güçlü bir teolog ve polemistti ve Nichephoros Gregoras ile birlikte Palamasçı Öğreti'ye karşı çıktı. Muhtemelen 1360'tan sonra yazdığı Palamas-karşıtı risalesinde Calabrialı Barlaam'ın teolojik yöntemini benimsedi.

Çok sayıda bilimsel risale yazdı, ancak bunların ekserisi hâlâ yazma halindedir: *Apparatus astrolabii*, *De reducendis triangulis*, *De reducendo calculo astronomicorum*, *Methodus Geodesiae*, *Methodus solarium et lunarium* ve *Geometriae aliquot problemata*.

⁴ Kaya'nın bu konuda derlemiş olduğu malumatta bazı sorunlar mevcut olduğu için burada açıkça anılmamıştır; bunlar için bk., (Kaya, s. 63-64). Morrison, Yahudi etkisine dikkat çekmektedir; bk., (Morrison, 2011, s. 315-353).

İlgisi esasen Güneş ve Ay'ın hareketleri ile 12 Rüzgâr üzerinde yoğunlaştı; başta müzik kuramıyla ilgili *Harmonics* olmak üzere Batlamyus'un eserlerine çeşitli yorumlar yazdı.⁵

Bunların dışında Paskalya Yortusu'nun belirlenmesine ilişkin bir çalışma yaptı ve bugün artık bilimsel çevrelerde "Pers Tabloları" olarak anılan Müslüman Astronomlar'ın ziclerine dayalı astronomik tablolar düzenledi.

Konstantinopolis'te doğan Theodoros Meliteniotes (yaklaşık 1329-1393), hazinedarlık yaptı. Palamaşçılar'ı destekledi, ama Kiliseler'in birleşmesine karşı çıktı. 1360'ta Patriklik Mektebi'nin müdürlüğüne getirildi.

Astronomiyle ilgili temel çalışması, 1352'den önce derlenmiş olan *Tribiblos* (Üç Kitap) idi; Birinci Kitap'ı George Pakhymeres ve Theodoros Metokhites gibi önceki Rum Âlimleri'nin matematik ve astronomiyle ilgili denemelerinden ve karalamalarından toplanmıştı; İkinci Kitap, Batlamyus'a tahsis edilmişti; buradaki hesaplamalar, İskenderiyeli Theon'unkilere dayanılarak yapılmıştı; Üçüncü Kitap'ta ise İslam Astronomisi'nden alınan bilgilere yer verilmişti ki bunlar daha önce Chrysokokkas tarafından hazırlanmıştı. Buna karşın Meliteniotes, "Pers Geleneği"nin bir kısmı olan astrolojiyi astronomiden ayırmış ve açık bir şekilde kınamıştı.⁶

II

Trigonometrik Fonksiyonların Değerlerini Gösteren Ondalık Tabloların Öyküsü

Kardinal Bessarion'un (1403-1472) himayesi altındaki âlimlerden biri de Regiomontanus (1436-1476) olarak tanınan, Johannes Müller von Königsberg idi. Leipzig ve Viyana Üniversiteleri'nde okudu; tutulma ve kuyruklu yıldız gözlemleri, gözlem araçlarının üretilmesi ve Kutsal Roma İmparatoru III. Frederick'in sarayında zayıf çıkarılması gibi astronomi ve astroloji ile ilgili muhtelif konularda hocası Georg von Peurbach (yaklaşık 1421-1461) ile birlikte çalıştı.

Papalık Elçisi Kardinal Bessarion, Viyana'da bir diplomatik seyahatte iken (1460-1461), Peurbach'tan Trabzonlu Georgios'un (1395-1486) 1450'de yapmış olduğu *Almagest* çevirisi ve yorumundaki sorunları çözümlen bir "epitome" veya özet yazmasını istedi. Peurbach 1461'de öldüğünde Regiomontanus, Kardinal Bessarion ile birlikte Roma'ya gitti ve onun yanında hocasının yarım bıraktığı *Epitome*'yi tamamladı; muhtemelen 1462'de bitirilen bu özet, 1496'da basıldı. Merkür ve Venüs'ün Güneş'e göre yörüngelerini betimlerken kullandığı Batlamyus

5 "Argyros, Isaac", encyclopedia.com, 12.03.2022.

6 "Theodore Meliteniotes", wikipedia, 12.03.2022.

Düzenekleri'ne alternatif kanıtlamalar, Nicolaus Copernicus'a (1473-1543) gezen devinimlerinin yeniden düzenlenmesi için geometrik bir anahtar vermişti.

Almageste'ye hayranlık duymasına rağmen Regiomontanus, Batlamyus Düzenekleri'nin gezegenlerin devinimlerini açıklamada yetersiz kaldıklarının farkındaydı. Bu sorunu çözmek için Batlamyus'un payandaları olarak nitelendirebileceğimiz ortak-merkezli olmayan iki boyutlu eksantrik ve episiklları atmaya gayret etti; öyle inanıyordu ki ortak-merkezli küreleri kullanan üç boyutlu düzenekler, doğa felsefesinin fiziksel ilkelerini riske atmadan gezegenlerin konumlarının matematiksel olarak daha dakik bir biçimde öngörülebilmesine olanak tanyacaktı.

İtalya'da Yunancasını geliştirdi; Padua Üniversitesi'nde ders verdi. Bessarion'un kütüphanesinde çalıştı ve kan davası Trabzonlu Georgios ile mücadele etti; aralarındaki ihtilaf Regiomontanus'u uzun bir bildiri yazmaya kıışkırttı: *Trabzonlu Georgios'a Karşı Theon'un Müdafası*. Ancak bu yapıt, Regiomontanus'un Trabzonlu Georgios'un oğulları tarafından zehirlenmiş olduğuna dair kesin olarak kanıtlanmamış bazı söylentilerin yayılmasına yol açtı.

Regiomontanus, Eski Çağ ve Orta Çağ matematiği üzerinde uzmanlaşmıştı. Muhtemelen *Epitome* üzerindeki çalışmaları esnasında Müslüman Âlimler'in trigonometriye yapmış olduğu katkılardan haberdar oldu (Otero, 2021, s. 2) ve astronomların gereksinimlerini karşılamak için *De triangulis omnimodis* (Her Çeşit Üçgen Üzerine, 1464) ismini taşıyan bir trigonometri eseri kaleme aldı.⁷

Trigonometri alanındaki çalışmalarının değeri ne idi?

Malum olduğu üzere Müslüman astronom ve matematikçi Nasirüddin-i Tüsi (1201-1274), yaklaşık olarak 1250'de yazdığı *Şekl el-Kattâ'* adlı yapıtıyla trigonometriyi astronomiden ayırmış ve bağımsız bir matematik dalı haline getirmişti. Regiomontanus'un yukarıda adını andığımız *De triangulis omnimodis* ise, o öldükten çok sonra, 1533'te Nürnberg'de basılmıştı ve [sözel olmakla birlikte] düzlemsel ve küresel bütün üçgenlerin çözümlenmesi için gerekli olan teoremleri içeriyordu; özellikle de

$$(a / \sin A = b / \sin B = c / \sin C)$$

şeklindeki "sinüs yasası" tamamen modern bir tarzda ifade edilmişti. Bu çalışma, genç araştırmacılar tarafından çok beğenilmiş ve Copernicus tarafından derinlemesine incelenmiş ve kenarlarına notlar düşülmüştü.

Söz konusu çalışmanın en önemli yönlerinden birisi de 0°den 90°ye kadar her yay dakikasına karşılık gelen sinüs değerlerini bildiren bir sinüs tablosu içermesiydi.

⁷ "Regiomontanus", Encyclopaedia Britannica, 20.03.2022.

siydi. Bu tabloda birim çeyrekliğin yarıçapı hem 6.000.000 hem de 10.000.000 birim olarak alınmıştı; birimlerin bu kadar büyük seçilmelerinin nedeni kesirli sayılarla hesap yapmamak içindi; ayrıca bir tanjant tablosu da hesaplanmış, ama bu tabloda yay aralığı 1° ve yarıçap ise 100.000 olarak benimsenmişti! (Roegel, 2021, s. 3).

Bu arada İstanbul'da ilginç bir gelişme yaşandı: Christoph Rudolff'un ondalık ayraç simgesi, aynı zamanda veya Rudolff'den biraz daha önce Yahudi matematikçi Elijah ben Abraham Mizrahi tarafından da kullanıldı; Mizrahi, yaklaşık 1455'te İstanbul'da doğmuş ve 1525 veya 1526'da orada ölmüştü. Ölümünden sonra yaklaşık olarak 1532'de İstanbul'da basılan *Sefer ha-mispar* adlı eserinde Mizrahi, bu simgeyi altmışlık kesirleri ondalık kesirlere dönüştürürken kullanmıştı.

Sarton (1935, s. 173), bu malumatı verdikten sonra şunları söylemişti:

“Ondalık simgenin bir türünün birbirinden bağımsız olarak Augusburg ve İstanbul gibi birbirlerinden fiziksel ve kültürel (moral) olarak uzak olan iki yerde kullanılmış olması gerçeği önemlidir: Fikir, yavaş yavaş olgunlaşmaktadır.”

Acaba?

Muhtemelen, astronomlar ve matematikçiler müşterek bir kökten de beslenmiş olabilir!

Copernicus'un öğrencisi Georg Joachim Rheticus (1514-1574), 1541-1542'de Wittenberg'de öğretmenlik yaparken, Copernicus'un *De lateribus et angulis triangulorum*'unu (Üçgenlerin Kenarları ve Açıları Üzerine) yayımlamıştı ki trigonometriye ilişkin bu küçük risale, Regiomontanus'un $R = 10^7$ lik sinüs tablosundan olduğu gibi aktarılmıştı.

1543'te *De revolutionibus orbium coelestium*'un içinde basılan ve Regiomontanus'tan ödünç alınan ondalık Kirişler veya Sinüsler Tablosu (Copernicus, 2010, s. 63-70) ise daha basitleştirilmişti; yay aralığı 10 dakikaya ve birim çeyrekliğin yarıçapı ise 100.000 birime düşürülmüştü (Roegel, 2021, s. 3). Meselâ,

$$\text{Sin } 1^\circ = 1745 \quad 191$$

$$\text{Sin } 45^\circ = 70711 \quad 205$$

$$\text{Sin } 73^\circ = 95600 \quad 85$$

olarak verilmişti. Bu tablolar aşağıda Francesco Maurolico konusu işlenirken yer verdiğimiz ve diğer bazı âlimler tarafından hazırlanan tablolarda bulunan değerlerle karşılaştırıldığında, benzerlik şaşırtıcı gelecek ve bilimsel etkileşimler konusunda açık bir fikir verecektir.

Daha sonra Rheticus, altı trigonometrik fonksiyonun değerlerini içeren ve 10 saniyelik aralıklara artan ondalık haneli görkemli bir tablolar kitabı (*Opus Palatinum de triangulis*) hazırladı. Ancak 1596 yılında basılabilen bu çalışmayı Fransız matematikçisi François Viète'in (1540-1603) *Canon Mathematicus*'u (1579) takip etti ve böylece XVI. yüzyılda trigonometri bakımından sağlam bir temel kurulmuş oldu.

Arkhimedes, Apollonius, Menelaus, Eukleides, Autolycus, Theodosius ve Serenus gibi birçok Eski Çağ yazarının eserlerini yayına hazırlayan Francesco Maurolico (1494-1575), Messina'da doğdu, ama ailesi 1453'ten sonra İstanbul'dan göç eden Rumlardandı. Babası Yeni Platoncu Konstantin Lascaris ile çalışmıştı; bu yüzden Francesco da bu yönelimden büyük ölçüde etkilenmişti.

1572'de Cassiopeia'da beliren süpernovayı o da gözlemlemişti; ancak Tycho Brahe, 1574 tarihinde bu gökcismi üzerindeki gözlemlerini ayrıntılı bir biçimde yayımlayacak ve bu nedenle şimdi, bu gökcismi "Tycho Süpernovası" adıyla tanınacaktı.

De Sphaera Liber Unus (1575) ise, Copernicus'un Güneş Merkezli Evren Sistemi'ne karşı şiddetli bir saldırı içerir; Maurolico, burada Copernicus'un "bir çürütme denemesinden ziyade, bir kamçıyı veya bir musibeti hak ettiğini" söyler.⁸

1558 yılında Messina'da yayınladığı [ve Theodosius'un, Menelaus'un ve küreseller üzerine kendi çalışmasının versiyonlarını, Autolycus'un *De sphaera mota*'sının, Theodosius'un *De habitationibus*'unun, Eukleides'in *Phenomena*'sının özetlerini ve matematik konularının kısa bir serimlemesini içeren] *Theodosii Sphaericorum Elementorum* adlı derlemesinde, birim çeyrekliğin her bir derecesi için sinüs, kosinüs ve sekant fonksiyonlarının değerini gösteren üç tabloya yer vermişti.

Bu tablolarda yarıçap 100.000 olarak alınmış ve farklar hem ondalık hem de altmışlık sistemle gösterilmişti (Roegel, 2021).

Mesela, Sinüs Tablosu'nda

10 60

Sin 1° = 1745 1745 29.5

Sin 45° = 70711 1245 20.45

Sin 73° = 95630 524 8.44

olarak verilmişti.

⁸ "Francesco Maurolico" wikipedia, 19.03.2022 ve (Brummelen ve Byrne, 2021, s. 190).

Dönemin en seçkin Osmanlı Astronomları'ndan Takiyüddin ibn Maruf'un (1521-1585) 1584 yılında bitirdiği *Ceridetü'd-Dürer ve Haridetül-Fiker* adlı zicinin başında bulunan ve birim çeyrekliğin yarıçapını 10 olarak alan Sinüs Tablosu'nda ise aynı değerler şöyle verilecekti (Demir, 2000, s. 67-69):

10

Sin 1° = 175 174

Sin 45° = 7071 122

Sin 73° = 9563 005

Ufak tefek farklılıklara karşın XVI. yüzyılın farklı geleneklerine mensup Regiomontanus, Copernicus, Rheticus, Maurolico ve Takiyüddin gibi âlimlerinin trigonometrik fonksiyonların değerlerini gösteren tablolarında yer alan değerlerin birbirine eşit olması veya çok yakın olması gerçekten de ilginçtir ve haklı olarak şu soruyu akla getirmektedir:

Bu durumu nasıl açıklamak gerekir?

Öyle anlaşılmaktadır ki XIV. ve XVI. yüzyıllar arasındaki dönemde İslam, Ortodoks ve Katolik ile Yahudi bilim gelenekleri İtalya başta olmak üzere Avrupa'nın bazı ülkelerinde harmanlanmış ve Rönesans'ın temellerini hazırlamıştır; ancak kanaatime göre, meseleye trigonometri bağlamında bakılacak olursa, muhtemelen bilginin "müşterek" bir kökeni vardır ve o da İslam Âlemi'ndeki çalışmalardır.

III

Takiyüddin İçin Rasat Yapan David Kimdi?

Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory* adlı eserinde İstanbul Rasathanesi'ni tanıtırken, burada çalışan astronomlara ilişkin herhangi bir malumatın olmadığını belirtmiş ve sadece Takiyüddin'in *Sidre Münteha el-Efkâr* adlı zicine dayanarak "David the Mathematician" (Dâvûd el-Riyâdî veya Matematikçi David) adlı bir âlimden söz etmişti. Takiyüddin, Hicrî 985'te (1577-1578) gerçekleşen ve bulutlar yüzünden İstanbul'dan gözlemlenemeyen bir Güneş tutulması hakkında bilgi edinmek için bu şahsa bir mektup yazmıştı (Sayılı, 1960, s. 297).

Şimdi sorumuz şudur: Bu Dâvûd el-Riyâdî kimdi?

Ekmeleddin İhsanoğlu, "Endülüs Menşe'li Bazı Bilim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları" (İhsanoğlu, 1996) başlığını taşıyan makalesinde, Osmanlı Âlimleri'ni "Yeni Bilgi" ile tanıştıran âlimleri tanıtırken bu şahsa da yer ver-

miş ve Ahmed ibn Muhammed ibn Ömer el-Hafâci'nin (Ölümü 1659) *Habayâ el-Zevâyâ* ve *Reyhân el-Elîbbâ* adlı eserlerinde verilen malumata dayanarak bunun "Koca Davud diye tanınan bir "Yahudi hahamı" olduğunu savlamıştı (İhsanoğlu, 1996, s. 112-113).

Ayrıca bu kaynaklar bağlamında şu bilgileri de vermişti:

"Bu kayıtlardan, el-Hafâci'nin Koca Dâvud'la Selanik'te görüştüğü, İstanbul'da ise ondan bir yıl boyunca *Öklid Geometrisi* ve başka kitaplar okuduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bilgiler Koca Dâvud'un İstanbul'da da bulunduğunu kesin olarak ortaya koymaktadır. El-Hafâci, *Habayâ el-Zevâyâ*'sında, Takiyüddin'in kendisine, Koca Dâvud'un *el-Macestî*'yi iyi bilmediğini, karıştırdığını, bazen isabet, bazen de hata ettiğini söylediğini nakletmektedir." (İhsanoğlu, 1996, s. 108)

Avner Ben-Zaken ise, 2009'da yayımladığı "Bridging Networks of Trust: Practicing Astronomy in Late Sixteenth-Century Salonika" (Birbirine Bağlanan Güven Ağları: Geç On Altıncı Yüzyıl Selanik'inde Astronomi Pratiği) adlı makalesinde, İhsanoğlu'nun bu makalesi ile *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*'ne (Cilt 1, İstanbul 1997, s. 328-329) ve J.H. Mordtmann'ın "Das Observatorium des Takî en-din zu Pera" adlı makalesine (Der Islam, Sayı 13, 1923, s. 92) gönderide bulunarak şöyle demişti:

"Matematikçi David'in muammalı şahsiyeti, güçlükler ve hatta tarihleri yanlış hesaplama ve makul olmayan dönemleştirme türünden hatalara göğüs germek mecburiyetinde kalan birçok bilginin ilgisini çekti." (Ben-Zaken, 2009, s. 347).

Ben-Zaken (s. 347), bu şahsiyetin "David ben-Shushan" olduğunu tespit etmiştir. Şöyle diyor:

"Onu Selanik'te bulmaya çalışmak, daha iyi bir seçenek olarak göründü, ama David'in adı, ne cemaat kayıtlarında ne de Yahudi Mezarlığı'ndaki kabir taşlarında görünmüyordu. Lâkin iyi bir talih, David'in kimliğini çağdaş bir İbranice kitabın girişinde açığa çıkardı. Galileo'nun öğrencisi Josef Salomon Delmedigo tarafından yazılmış astronomi ve matematiğe dair bir risale olan *Sefer Elim'e* (1629) övgüde bulunan bir pasajda, Jacob HaLevi -ki 1560'larda Venedik'ten Selanik'e göç etmiş bir İtalyan Yahudi'siydi- çocukluğunda kendisinden ders gördüğü bir öğretmeni hakkında şunları yazmıştı: Gençlik yıllarımı, öğretmenim büyük allâme Rabbi David ben-Shushan'ın ellerinde kalıba dökülmeyi bekleyen saf bir eriyik olduğum dönemi hatırlıyorum. Büyük hikmet sahibi Müslümanlar tarafından trigonometri, metafizik, astronomi ve felsefeye ilişkin meseleler hakkında sorguya çekilmişti.

Onay, Yahudi Âlimler'e ilişkin biyografik çalışmaları derleyen diğer bir çağdaş yazar David Conforte'den geldi; David Ben-Shushan'dan şöyle bahsediyordu: Büyük Müslüman âlimler arada sırada danışmak maksadıyla ona başvurduklarına göre İslâm hakkında olduğu kadar, hikmetin bu arada astronomi ve felsefenin bütün alanlarında çok geniş bir malumata sahip olan bir allâmeydi. 1574'te İstanbul'a göç etti ve büyük Müslüman âlimler, bilgeliğinden ötürü onu onurlandırdılar.

David Ben-Shushan'ın doğa felsefesine duyduğu ilgi, on altıncı yüzyıl ortasında Selanik'te *Toldot HaAdam* (İnsanoğlunun Yaradılışı) başlığı altında çoğaltılmış diğer bir yazma eserde ortaya çıkmaktadır; buna göre David, Aristoteles felsefesinin bir özeti olan Thomas Bricot'un *Textus abbreviatus Aristotelis süper VIII libros physic* adlı metnini tercüme etmişti..."

Pekiyi, David Takiyüddin ile tanıştı mı?

Bu konuda da Ben-Zaken (s. 349) şunları söylüyor:

"Takiyüddin ile David Ben-Shushan arasındaki tanışıklığın doğasına gelince, sorular cevaplanmadan kalmıştır. Takiyüddin, bu nispeten tanınmayan adamdan nasıl haberdar oldu ve niçin doğru ve güvenilir bilgi vereceğine güvendi? İletişim hattı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi Cemaati'nin önde gelen lideri, Don Josè el Duque de Naxos veya meşhur ismiyle Don Yosef Nasi aracılığıyla kurulmuş olabilir. Osmanlı Sarayı'ndaki itibarlı ve tesirli şahıslar arasında bulunan Nasi, Avrupa çapında sıkı bir yardımcı ve bağlantılar ağı kurdu; öyle ki Sultan II. Selim (Muhteşem Süleyman'ın oğlu ve III. Murad'ın babası), onu kâh diplomatik hizmetlerde ve kâh farklı saraylarla olan ticarî girişimlerinde kullandı."

Yasin Meral de, "16. Yüzyıl İstanbul Yahudi Cemaatinde İlmî Hayat" başlıklı ilginç makalesinde aynı kaynaklara dayanmak suretiyle bu bilgiyi desteklemiş ve Matematikçi Davud'un ismini "David ibn Şoşan" olarak vermiştir.⁹

Yine de Takiyüddin ile David arasındaki ilişki, bence gizemini korumaya devam etmektedir.

9 (Meral, 2018, s. 596). Bu münasebetle şu ilginç malumatı da Meral'den alarak buraya aktarıyorum: "İspanya'dan sürülen Sefarad Yahudileri, Osmanlı'ya gelmeden önceki asırlarda Endülüs tecrübesinin verdiği özgüvenle hem dinî alanda hem felsefî alanda önemli üretimler ortaya koymuşlardır. Yahudi düşünürlerden bazıları İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri üzerinden din ve metafizik alanını yorumlarken bir kısmı da buna karşı çıkarak tamamen Tevrat ve Talmud geleneği üzerinden okumalar yapmışlardır. Genel anlamda sürgün öncesi İspanya Yahudilerinin entelektüel dünyalarında İbn Rüşd'ün önemli etkisinin olduğu ve felsefe taliminin makbul ve teşvik edilen bir alan olduğu görülmektedir. Her halükârda bu durum, İbrani milli kimliği ve dinî tutuculukla aktif bir rekabet halinde kendisini göstermiştir." (Meral, s. 598-599).

Takiyüddin, kiminle temas halindeydi?

Koca Davud ile mi, yoksa David Ben-Shushan ile mi? Bunlar aynı şahıslar mıydı yoksa ayrı şahıslar mıydı?

Bu sorular, umarım ki önümüzdeki yıllarda aydınlığa kavuşturulacaktır.

Ancak benim için asıl önemli olan husus, XVI. yüzyılda Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan Âlimler arasında kurulan “bilimsel bilgi ağı”dır. Bu “bilimsel bilgi ağı” (scientific network) öyle anlaşılmaktadır ki Yeni Bilgi’nin bazı unsurlarının, daha XVI. yüzyılda Osmanlı Dünyası’na akmasını sağlamıştır.

Sonuç

Bu kanıtlar da açıkça göstermektedir ki Osmanlı Dönemi bilim ve felsefe faaliyetlerini araştırmaya ve yazmaya yönelik tarih yazımında artık bir yaklaşım değişimine ihtiyaç vardır; çünkü Osmanlı Dönemi’nde üretilen bilgi (Aklı Bilgiler) bir “İmparatorluk Bilgisi”dir ve dolayısıyla İmparatorluğu teşkil eden bütün dinî ve etnik grupların muhtelif oranlardaki katkısı ile teşekkül etmiştir.

Bu hakikat göz önünde tutulduğunda,

1. Astronomi Tarihimizin doğru bir resmini çizmek ve
2. Araştırma faaliyetlerini uluslararası bir düzeye taşımak

daha kolay olacaktır.

Kaynakça

- Ben-Zaken, A. (2009). Bridging Networks of Trust: Practicing Astronomy in Late Sixteenth-Century Salonika, *Jewish History*, Cilt 23, Sayı 4, s. 343-361.
- Copernicus (2010). *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, Çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Demir, R. (2000). *Takiyüddin’de Matematik ve Astronomi, Ceridetü’d-Dürer ve Haridetül-Fiker Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Demir, R. (2022). *Rum Düşünce Tarihi (1300-1900)*, İstanbul: Muhayyel Yayıncılık.
- Glen, V. B. ve Byrne, J. S. (2021). Maurolico, Rheticus, and the Birth of the Secant Function, *JHA Journal for the History of Astronomy*, Cilt 52, Sayı 2, s. 189-211.
- İhsanoğlu, E. (1996). Endülüs Menşe’li Bazı Bilim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları, *Büyük Cihad’dan Frenk Fodulluğuna* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaya, S. (2020). İlhanlı Astronomisinin Bizans ve Avrupa Astronomisine Etkisinde George Chionides’in Rolü, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 49, s. 53-76.

- Meral, Y. (2018). 16. Yüzyıl İstanbul Yahudi Cemaatinde İlmî Hayat, *Osmanlı İstanbulu-V, Sempozyum Bildirileri Kitabı*, Ed. Feridun Emecen, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- Morrison, R. (2011). An Astronomical Treatise by Mūsâ Jâlinūs alias Moses Galeano, *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* Cilt X, Sayı 2, s. 315-353.
- Morrison, R. (2014). A Scholarly Intermediary between the Ottoman Empire and Renaissance Europe, *Isis*, Cilt 105, Sayı 1, s. 32-57.
- Otero, D. E. (2021). A Genetic Context for Understanding the Trigonometric Functions, Episode 6: Regiomontanus and the Beginnings of Modern Trigonometry, *MAA Convergence*, s. 1-14.
- Roegel, D. (2021). A Reconstruction of the Tables of Rheticus' Canon doctrinæ triangulorum (1551), *HAL Open Science*, s. 1-29.
- Sarton, G. (1935). The First Explanation of Decimal Fractions and Measures (1585). Together with a History of the Decimal Idea and a Facsimile (No. XVII) of Stevin's *Disme*, *Isis*, Cilt 23, Sayı 1, s. 153-244.
- Sayı, A. (1960). *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İnternet Kaynakları

- "Argyros, Isaac", encyclopedia.com, 12.03.2022.
- "Francesco Maurolico" wikipedia, 19.03.2022.
- "Regiomontanus", Encyclopaedia Britannica, 20.03.2022.
- "Theodore Meliteniotes", wikipedia, 12.03.2022.

HAKEMLİ MAKALELER/Refereed Articles

Siyaset Felsefesinde Phronēsis ve Sōphrosynē Kavramlarına Kent-Beden Analjisi Üzerinden Bir İnceleme

Esra YALAZI*

Makale Geliş / Recieved: 09.10.2022
Makale Kabul / Accepted: 14.06.2023

Öz

Günümüzün ekonomik ve iklim krizleri, bireylerin aşırı taleplerini toplumsal yararın önüne çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Aşırı taleplerin toplumsal önceliklerle dengelenmesi adına modern siyaset felsefesinin temel dayanağı ise Gadamer'in Aristoteles'ten esinlendiği sağduyu (phronēsis) kavramıdır. Bilimsel (ya da felsefi) akıldan ziyade pratik aklı önceleyen ve müzakereci bir siyaseti öngören kavram, bilimsel doğruyu veya teknolojik araçları değil, toplum olarak varılabilecek orta noktaya erişmeyi öncelikli olarak hedeflemektedir. Bununla birlikte Strauss'un Oikonomikos'u yorumlamasından hareketle Aristoteles'in phronēsis kavramının Ksenophon'un ölçülülük (sōphrosynē) kavramıyla örtüşebileceği düşünülmektedir. Buna göre Gadamer'in Aristoteles okumasının Ksenophon'un Oikonomikos (Ev İdaresi Üzerine) eseriyle birlikte okunduğunda daha çok zenginleştirilebileceği öngörülmektedir. Bu eserle liderlik etme ve yönetme bilgisinin dayanaklarını ortaya koyan Ksenophon eylemlere etik bir bağlam kazandırmakta, bunu da Atina demokrasisinin tarafları olan aristokrat sınıfın zanaatkar sınıfı karşı bir argümanı olarak sunduğu güzel ve erdemli (kalos k'agathos) olma değer sistemi üzerine inşa etmektedir. Diğer yandan hem Aristoteles'in hem de Ksenophon'un sağduyuya ilişkin kavramlarının arka planında antik Yunan toplumunun mutluluk

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, eyalazi@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-9708-6223.

Künye: YALAZI, Esra, (2023). Siyaset Felsefesinde Phronēsis ve Sōphrosynē Kavramlarına Kent-Beden Analjisi Üzerinden Bir İnceleme, *Dört Öge*, 23, 15-45. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

(*eudaimonia*) ve sağlık hedeflerinin (*telos*) var olduğu ve siyasi imgelerinin kent (*polis*) ve insan bedeniyle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu tür beden ve kent analogileri, antik toplumda siyasi imgeler için kullanılırken tıp sanatını da idare sanatıyla analogi yoluyla ilişkilendirmektedir. *Xenophon* da *Aristoteles*le birlikte beden ve ruh ilişkisini o dönemin kent devleti siyaseti içerisinde iyi hayatı vurgulamak için kullanmıştır. Günümüzde ise küresel bir kent haline gelen medeniyetin, doğayla ilişkisinin kurgulanmasında sürdürülebilir bir iyi hayat tanımlanması ihtiyacı bulunmaktadır. Bu çalışmada *Gadamer*'in sağduyu kavramı *Oikonomikos*'un sunduğu çerçeve ile yorumlanarak günümüz insanı için iyi hayatın tanımlanmasında antik siyasi analogilerin ışık tutabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Pratik akıl, *phronēsis*, *sōphrosynē*, siyaset felsefesi, beden analogisi.

An Inquiry to Concepts of *Phronēsis* ve *Sōphrosynē* through City-Body Analogy in Political Philosophy

Abstract

Today's economic and climatic crises arise from individuals' bringing their extreme demands prior to the social well-being. In order to balance excessive demands with social priorities, the basic premise envisaged by modern political philosophy is *Gadamer*'s concept of prudence (*phronēsis*) inspired from *Aristotle*. The concept, prioritizing practical wisdom rather than scientific (or philosophical) wisdom, envisages a deliberative policy, but seeking the midpoint towards scientific truth to be reached with the society. However, with *Strauss*'s interpretation of *Oeconomicus*, it is evaluated that *Aristotle*'s concept of *phronēsis* can overlap with *Xenophon*'s concept of moderation (*sōphrosynē*). Accordingly, it is thought that *Gadamer*'s reading of *Aristotle* can be enriched when read together with *Xenophon*'s *Oeconomicus*. *Xenophon*, revealing foundations of the knowledge of leadership and management with this work, gives an ethical context to actions, with the value system of being beautiful and virtuous (*kalos k'agathos*), presenting as an argument of the aristocratic class, against the craftsman class, in the Athenian democracy. Meanwhile, at the background of both *Aristotle*'s and *Xenophon*'s concepts of prudence, the happiness (*eudaimonia*) and health goals (*telos*) of the ancient Greek society rests and their political images are related to the city (*polis*) and the human body. While using body and city analogies for political images the ancient society puts the art of medicine in analogy with the art of administration. Along with *Aristotle*, *Xenophon* used the body and soul analogy to emphasize the good life in the city-state politics of that period. Today, there is a need to define a sustainable good life in constructing the relationship of civilization, which has almost become a global

city, with nature. In this study, Gadamer's concept of prudence is interpreted with the framework of Oeconomicus and it is tried to be shown that ancient political analogies can shed light on the definition of good life for today's people.

Keywords: Practical wisdom, phronēsis, sōphrosynē, political philosophy, body analogy.

Giriş

Piyasa ekonomisinin alternatiffisz tek ekonomik gerçek olarak algulandığı günümüzde, aşırı taleplerin ekonomik krizleri tetiklediğine tanık olmaktayız. Aynı sorumsuzlukla tükettiğimiz dünya kaynaklarının sınırsız olmadığını da yaşadığımız çevre felaketleri sayesinde anlayabiliyoruz. Bu noktada daha sağduyulu ve sürdürülebilir bir yaşam tarzı arayışı ekonomi ve siyaset felsefesinin gündemini işgal etmektedir. Dolayısıyla, bireylerin ekonomik davranışları üzerindeki sınırlandırmalar kaldırılrsa bile piyasanın bir “görünmez el” tarafından düzenleneceğini savunan Adam Smith'in kapitalizmin esaslarını ortaya koyarken hangi fikirlere dayandığına dair sorgulamalar artmaktadır. Esasen bir ahlak filozofu olan Smith'in *Ahlaki Duygular Teorisi* eseri bu merakı gidermektedir. Buna göre, Smith'in bireylerin ekonomik tercihlerini ahlak felsefesiyle temellendiren Stoacı yaklaşımının kökeninde, Aristoteles'in sağduyulu birey (*phronimos*) kavramının yattığı görülmektedir (Vivenza, 2001, s. 83). Sağduyu ya da aklı başındalık olarak çevirebileceğimiz *phronēsis*'in,¹ her ne kadar Aristoteles'e göre tüm çerçevesiyle herkesin sahip olabileceği bir erdem olarak görülmese de sermayenin sadece kendi çıkarını değil toplu refahı da gözetebileceğini varsayan Smith'in hedefiyle kısmen örtüşmüş olduğunu çıkarsayabiliriz:

“Şimdi bireyin kendi çıkarını bilmesi bir bilgi türü olabilir, ancak birçok ayrımı vardır. Görünüşe göre, insanlar kendi işini bilen ve kendi işine bakan bireyi “sağduyulu”, (*phronimos*) politikacıları ise birçok işle ilgilenen meşgul adamlar olarak görürler... Zira insanlar kendi kendileri için iyiliği araştırırlar ve bunu yapmak gerektiğine inanırlar. Böylece bu inanç ‘sağduyulu’ (*phronimos*) kelimesiyle kendi çıkarının bilincinde olanların kastedilmesini sağlamıştır. Bununla birlikte muhtemelen gerçekte bir birey (evi ve kentine ilişkin) ev idaresi ve devlet yönetimi olmadan kendi refahını sürdüremez. Dahası bireyin kendi

1 Aristoteles, *phronēsis* kavramını tanımlarken bu özelliğe sahip kişilerden (*phronimos*) yola çıkar: “Kimlere aklı başında (sağduyulu) denildiği üzerinde tefekkür ederek sağduyu/aklı başındalık konusunu kavrayabiliriz. Aklı başında kişi deyince, sağlığa ve bedenin gücüne ilişkin konulara odaklananları değil, bütünüyle iyi bir yaşam sürmeye dair kendisi için nelerin iyi ve yararlı olduğu konusunda yerli yerinde karar verebilen bir kişiyi anlıyoruz.” (Arist. *Eth. Nic.* 1140a24-28)

işini nasıl yürüteceği konusu da tam net değildir ve üzerinde düşünülmesi gerekir” (Arist. *Eth. Nic.* 1141b33-1142a1-10).

Bununla birlikte demokrasi içinde yaşayan modern toplumda kendi çıkarlarını güden bireylerin omuzlarına bu erdemin yüklenmesi ağır gelmiş olsa gerektir. Zira belki de teoriyle uygulama arasındaki bu tutarsızlık yüzünden serbest piyasa ekonomisinin biteviye tekrarlanan krizlerini gözlemlemekteyiz. Buna karşılık 60’lı yıllarda siyaset biliminde davranışsal (behavioralist) eğilimlerin çoğulcu demokrasiyi ezmesine karşı getirilen eleştirilere cevaben Gadamer’in Aristoteles’i felsefi hermenötik olarak yeniden yorumlaması sayesinde *phronēsis* kavramı yeniden hatırlanmıştır. Gadamer’in benimsediği *phronēsis*; Aristoteles’in *phronēsis* hakkında felsefi ya da bilimsel bilgi (*epistēmē*) ile ameli bilgi (*tekhne*) arasındaki bir bilinç seviyesinde gördüğü, “insanlara ilişkin için iyi ve kötü şeyler hakkında doğrulara sahip, akılla birlikte giden eyleme dönük bir nitelik” tanımı aracılığıyla açıklanabilir (Arist. *Eth. Nic.* 1140b.1-5). Bu durumda *phronēsis*’i, evrensel olarak geçerli genellemeler olan felsefi bilgi ile kendine özgü durumların arasını bulan ve eyleme geçerken hangi teknik araçların kullanılması gerektiğini bilmek şeklinde anlaşılabilir pratik bir bilgi olarak tanımlayabiliriz (Duvénage, 2015, s. 79).

Bununla birlikte geçmiş filozofların fikirlerinin siyaset felsefesi bağlamında günümüz meselelerine ışık tutabilmesi için öncelikle bir tarih felsefesi geliştirmek gerekmektedir. Bu minvalde Frazer’dan aktaran Faure (2013, s. 213-217), günümüz için geçerliliği veya uygulanması niyeti olmadan (aksini anakronizm olarak görerek) bunları çalışmayı tarihselci (historicist ya da Cambridge ekolü), ilerlemeci (progressive) bir tavırla geçmiş primitif kabul eden gayritarihselci (ahistoricist veya Oxford ekolü) ve (geçmiş değersiz kılmanın günü de değersiz kılacağından hareketle) bir nevi temel insanlık değeri kabulüyle geçmişin öngörülerinden istifade edilmesini savunan *ötetarihselci* (transhistoricist) duruşlar şekline özetleyerek *phronēsis* kavramının yeniden hatırlanmasını *ötetarihselci* bir tavır olarak tanımlamaktadır. Bedeni ve ruhuyla insan doğasının tarihsel süreçte kıyaslanabilir zorluklarla karşı karşıya olabileceği kabulüyle bu yaklaşımın yadsınmaması gerektiğini değerlendirmekteyiz.

Tarihselci tavra karşı eleştiriler geliştiren Leo Strauss da *ötetarihselci* bir siyaset filozofu olarak kategorize edilebilir. Strauss, çağlar üstü olarak gördüğü adalet, şefkat gibi evrensel insani değerlerin her dönemde farklı sınımalarla karşılaştığını belirterek asıl olanın evrensel değerlerin sorgulanması olduğunu ifade etmektedir. Collingwood ve diğer tarihselcilerde bu sorgulamanın kayıp olduğunu, örneğin Collingwood’un evrenselliğinde eylemin özel durumuna eğilmekten erekerin kaybolduğunu belirtmektedir. Yani, her duruma göre, o duruma özgü

“iyi hayat” tanımlaması yapılmadığı müddetçe (eylemin gerekçesi olarak) iyi hayat sorgulamasının kısır kalacağını söylemektedir. Collingwood’un bu sorguyu, ait olduğumuz toplumun mutlak önermeleriyle zaten cevaplandığını söyleyerek değersizleştireceğini ama ait olduğumuz kültür veya toplum kriz içerisinde ve değerleri kayboldu ise Collingwood’un böyle bir duruma karşı hiçbir duruş geliştirmedğini ifade etmektedir (Strauss, 2018, s. 158-159).

Siyaset felsefesinin önemli bir ismi olan Leo Strauss’un (1998, s. 84) güncel sınamalara karşı antik filozofları (ve özellikle Ksenophon’u) önemseyen bir tavrı olduğu kesindir: “Çağımız, insani olan her şeye daha evvelki tüm çağlardan daha açık olması ile övünmektedir, ama kesinlikle Ksenophon’un büyüklüğüne karşı kördür. Niyeti öyle olmasa bile Ksenophon’u okuyan ve dönüp yine okuyan birisi çağımız hakkında büyük keşifler yapabilir.” Bu bağlamda Sokrates’e dair Strauss’un (1998, s. 86) kısa ve muğlak açıklamasından çıkarabileceğimiz sonuca göre, bir filozof olarak felsefi bilgiyi önemsedğini bildiğimiz Sokrates, Ksenophon’un zaviyesinden bakıldığında aslında öğrencilerine Gadamer’in gündeme getirdiği sağduyulu birey (*phronimos*) olunmasını tavsiye etmektedir. Zira Strauss’un altını çizdiği Ksenophon’un Sokratesi, ona danışanlara güzel ve erdemli (*kalos k’agathos*) bir bireye uygun bilgileri kendi bilebildiği kadarıyla öğretir, bilemediklerini de bunu bilenlere götürürdü ve onlara bu bilgileri bilmeleri gerektiği kadarıyla öğretirdi. Yani güzel ve erdemli bir birey geometri, astronomi, göğe ilişkin (ya da meteorolojik), aritmetik ve tıp bilimlerini (*epistēmē*) karşılaştığı sorunları çözebilecek kadar bilmeli ama ötesine geçmemelidir (Xen. Mem. 4.7). Nitekim Ksenophon’un *Ev İdaresi Üzerine (Oikonomikos)* eserindeki anlatısında Sokrates, ev idaresi sanatının inceliklerini öğrenmek isteyen Kritobulos’a, tarım işleri ve ev idaresi hususunda deneyimli, yurttaşlar arasında örnek yurttaş diye bilinen, güzel ve erdemli bir adam (*kalos k’agathos*) örneği olarak tanımladığı Iskhomakhos’u anlatacaktır (Xen. Oec. 6.13vd). Bu örneklerden çıkaracağımız sonuca göre Strauss’un argümanı takip edildiğinde, Gadamer’in altını çizdiği Aristoteles’in sağduyulu birey (*phronimos*) kavramının Ksenophon’un güzel ve erdemli (*kalos k’agathos*)² kavramıyla örtüştüğü ya da bunun bir anlamda prototipi olduğu yargısına varılabilir.

2 Söz konusu kavram (*καλὸς κἀγαθός* ya da *καλοκἀγαθός*), daha çok fiziksel olarak güzel ve iyiyi karşılayan *kalos* sıfatıyla ahlaki olarak iyi ve erdemli olanı ifade etmek için kullanılan *agathos* sıfatının yan yana gelerek birleşmesiyle elde edilmiştir, ilk kullanımına Herodotos’ta (1.30) rastladığımız bu kavram, MÖ 5. yüzyılda ulaşılması gereken bir yurttaşlık ideali olarak edebi ve felsefi metinlerde karşımıza çıkar. Hem bedenem hem de ahlaken erdemli olmaya, akıl ve bedenim uyum içinde olmasına da karşılık gelir; zaman içinde kusursuz bir beyefendi idealine yaraşır özellik ve eylemleri ifade etmek için de kullanılır (*kalokagathia*). *Kalos k’agathos* Türkçeye belki “adam gibi adam” şeklinde çevrilebilir, ancak metin için de iyi anlamını da karşılayacak şekilde “güzel ve erdemli” çevirisi tercih edildi. Kavram hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk., Reid, 2022, s. 121-134.

Bu yargıyı destekleyebilecek bir başka kanıt da *phronimos* ve *kalos k'agathos* kavramlarının sonraki yüzyıllarda bir arada anıldıkları başka bir metindir. MS 2. yüzyıl hekim ve düşünürü Galenos'un *Her Bireye Özgü Ruhun Eğilimlerinin (Zaafklarının) Teşhis ve Tedavisi (Peri diagnōseōs kai therapeias tōn en tē hekastou psikhē idiōn pathōn)* adlı eserinde bu kavramlar, daha ziyade Stoacı bir mentorluk görevi için başvurulacak bireyin özellikleri arasında sayılmaktadırlar (Gal. *Aff. Pecc. Dig.* 5.4.12-5.5.11).³ Her ne kadar doğrudan birbirinin eşleniği olarak sunulmasa da her iki kavram aynı amaca hizmet eden bir şekilde anılmaktadır. Galenos, tıbbi hedefleri de olabilecek bir biçimde, felsefi terapi edebi türüne örnek olarak gösterilebilecek bu eserde döneminin Stoacı-Epikürosçu tavrını Platoncu-Aristotelesçi bir bağlam içerisinde sunmaktadır (Gill, 2019, s. 138). Kendine özgü bir Platoncu olan Galenos'un *kalos k'agathos* kavramının, daha ziyade Platon'un "bir kimsenin evini ve kentini en iyi şekilde idare etmesi" için gereken öğretiler müzakere bilgisi (Pl. *Prt.* 318b-319a) tanımıyla örtüştüğü değerlendirilebilir. Ancak Ksenophon'daki kadar merkezi konumda olmayan bu vurgunun, Aristoteles'in sağduyu kavramının oluşumuna olan etkisinin sınırlı olacağını da öngörmek gerekmektedir. Hatta sunulduğu Stoacı bağlamın, kavramı Gadamer'inkinden ziyade Adam Smith'in anlamlandırmasına hizmet ettiği bile düşünülebilir.

Strauss'un Ksenophon'unun güzel ve erdemli bireyinin (*kalos k'agathos*), Gadamer'in Aristotelesi'nin sağduyulu bireyinin (*phronimos*) prototipi olduğu önermesinin, metinler arası kıyaslama aracılığıyla incelenmesi ve doğruluğunun teyit edilmesi halinde siyaset felsefesi açısından değerli olabilecek olan bu katkıya filolojik bir dayanak temin edilebilecektir. Öyle ki Pollock'un (2009, s. 950-951) saptadığı üzere tarihteki anlamın filolojik incelenmesi; metinsel (*textual*) anlam, bağlamsal anlam (*contextual*) ve filoloğa (burada Gadamer ve Strauss'a) özgü anlamın ortaya konmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada Aristoteles ve Ksenophon'un sağduyu arayışlarının Gadamer ve Strauss sayesinde toplumda bıraktığı etkiyi incelemeye çalışacağız. Pollock, metinsel ve bağlamsal incelemeyi Giambattista Vico'nun *verum – certum* ayrımına, yani apriori bilgi ve gözlemsel bilgi farklılığına dayandırmaktadır: başka bir deyişle felsefe ve filolojinin ilgi alanlarına. Ama *verum* olana yüklenen anlam *certum* olanı da nasıl inceleyeceğimizi tanımladığından filoloğun metinden çıkararak hâkim kıldığı anlam ya da Gadamer'in tabiriyle *applicatio*, metnin tarihselliği ve alınması (*reception*) arasındaki dengeye, ya da filoloğun kendi tarihselliğine dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Sırasıyla bu

3 "Tüm yaşam boyunca ve tüm sanatlarda her insan şöhret ve fark açısından büyük olan eylemleri tanıyabilir, ancak küçük ayrımlar konusunda sadece sağduyulu/aklı başında (*phronimos*) ve mahir kimseler (*tekhnitēs*) söz sahibidir. Böylece bu kişiler ruhun hatalarını ve zaafklarını bilirler...Güzel ve erdemli (*kalos k'agathos*) olmayı isteyen bir kimse bireye özgü pek çok hatayı tanıması gerektiğini anlamalıdır" (Gal. *Aff. Pecc. Dig.* 5.4.12-5.5.11).

üç alanda yapılacak incelemeler önerilen sağduyu kavramının filolojik gerçekliğini ortaya koyacaktır. Ancak Pollock'un (2009, s. 960) filolojik anlamın siyasi sonuçları olduğu yargısı, bizi siyaset felsefesinin alanına ya da iki disiplinin keşim kümesine götürmektedir. Bu küme Pollock'un Gadamer okumasıyla tutarlı olarak yine Gadamer'in (2013, s. 318) filolojik hermenötik süreci içerisinde incelenebilir: anlama (*subtilitas intelligendi*), yorumlama (*subtilitas explicandi*), uygulama (*subtilitas applicandi*). Sağduyu kavramının siyasi ve filolojik keşimi böylece bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Phronēsis ve Sōphrosynē Kıyaslaması: Felsefi anlam

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik (Ēthika Nikomakheia)* eserinde detaylı olarak tanımlanan Yunanca *phronēsis* (sağduyu) kavramı Gadamer tarafından Almanca "pratik bilgi" ya da "hikmet" (*praktisches wissen*) ya da "birinin kendini doğru değerlendirmesi" olarak çevrilmiştir (Faure, 2013, s. 199). Aristoteles Gadamer'e yeterli malzemeyi vermiştir ve kendini bilmenin etik bir erdem olduğu kadar akli bir karşılığı olduğu da ortadadır:

"Buna göre erdem tercihle belirlenen bir özelliktir, bize göre ortada (arada) kalan ve akılla tanımlanan, öyle ki pratik hikmet sahibi (sağduyulu) bireyin (*phronimos*) tanımlayacağı gibi bir özellik. Erdem aynı zamanda iki kusurun arasında kalmaktır, biri aşırılığa ilişkin, diğeri yokluğa ilişkin; ötesi orta yoldur zira arzular ve eylemler bakımından bazıları az gelir, bazıları ise olması gerekeni aşar, ama erdem orta yolu keşfeder ve tercih eder. Böylece varlığı ve ne olduğuna ilişkin tanımlar bakımından erdem bir orta yoldur ama en iyisi bakımından ve bir şeyi iyi (güzel) yapmak bakımından aşırıya gider" (Arist. *Eth. Nic.* 1106b.36-1107a8).

Bu bağlama Ksenophon'un da işaret ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin *Anılar (Apomnēmoneumata)* eserinde; "adalet ve diğer tüm erdemler hikmettir/bilgeliktir (*sophia*)" diyen Ksenophon'un Sokratesi, "adalet ve erdemle yapılmış tüm faaliyetlerin güzel ve erdemli olduğunu (*kala k'agatha*), güzel ve erdemli olanları bilenlerinse bunların yerine başka hiçbir şey tercih edemeyeceğini" (Xen. *Mem.* 3.9.5) belirterek erdemleri kendinde toplayan ve vardığı noktada kendini bilmek anlamına gelen hikmet kavramını, sağduyuyla benzer bir biçimde kullanmış görünmektedir. Böylece, Gadamer'in Aristoteles'inkine benzer biçimde, Ksenophon'un Sokratesi'ne göre, 'doğru tercih doğruyu bilmek kadar bireyin kendisini bilerek doğruya ne oranda erişebileceğinin orta noktasını bulmak' anlamına gelmektedir (Bjelde, 2021, s. 573-574).

Bununla birlikte Ksenophon, Sokrates'in hikmet (*sophia*) ve kendine hâkim olmak (*sōphrosynē*) [ya da ılımlılık, ölçülülük yani bir nevi orta yolda olmak] kavramları arasında bir ayırım yapmadığını belirterek farklı yollar arasından güzel ve erdemli olandan başkasını seçenin ne hikmet sahibi ne de kendine hâkim bir kişi olduğunu vurgulamaktadır (Xen. *Mem.* 3.9.4). Yani benzer biçimde Ksenophon'un *sōphrosynē*⁴ kavramının Aristoteles'in *phronēsis* kavramının öncülü olduğu kabul edilebilir.⁵ Ancak, *sōphrosynē* Aristoteles'in ayrı anlamda kullandığı bir terimdir. Zira Aristoteles ruhu üç boyutlu (bitkisel, hayvansal ve akısal) olarak tanımlamış ve bitkisel-hayvani tarafı ahlaki olarak ayırıştırarak kendine hâkim olma (*sōphrosynē*) erdemini bu boyutun meselesi haline indirgemıştır. Sağduyuyu (*phronēsis*) ise akli olan erdemler arasında öngörmüştür (Arist. *Eth. Nic.* 1103a4-11). Yani Ksenophon'un *sōphrosynē* kavramı, Aristoteles'in *sōphrosynē* ve *phronēsis* kavramlarının ayrışmamış bütünü gibidir.

Bu noktada vurgulanması gereken Bjelde'nin (2021, s. 570-571) de işaret ettiği gibi, Ksenophon'a göre *sophos* (hikmet sahibi kişi) için şart olan *enkrateia* (itidal) erdemine ancak *sōphrosynē* sahibi olanlar erişebilir. Yani *sōphrosynē* en üst düzeyde ya da erişilemeyecek kadar değil, ama dengeli bir kendine hâkim olmayı temsil etmektedir. Bu sebepten Ksenophon'un tasvir ettiği kendine hâkim olan güzel ve erdemli bireylerin niteliklerinin ve kendi döneminde taşıdığı anlamların ortaya konması piyasada ve siyasette sağduyuyu hâkim kılmak için günümüz bireylerine tutacağı ışık bakımından önem kazanmaktadır. Bu da bizi felsefi olarak belirlenen anlamanın filolojik olarak incelenmesiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu amaçla Leo Strauss'un izinden Ksenophon'un *Ev İdaresi Üzerine* adlı eserinin üzerinden geçilmesinde fayda görülmektedir. Zira Ksenophon'un eyleme dönük çabasının aslında kendi zamanının "iyi hayat" tanımlamasına katkı koymak olduğunu değerlendirmekteyiz. *Oikonomikos*'un bu gözle okunması günümüzün eylemlerinde unutulmuş iyi hayat tanımlaması için de bir ötetarihselci egzersiz olarak görülebilir.

Bununla birlikte antik dönemde bireylerin yapacağı doğru tercihlerin etkileri bakımından antik Yunan toplumunun, iyi hayata ilişkin ana ereği (*telos*) olan, mutluluk ve sağlıkla ilişkisinin de bağlamsal olarak belirleyici olacağını bilmek ge-

4 Kelimenin ilk anlamı aslında zihin bakımından ihtiyatlı olma anlamı taşıyor; kelime, sağduyu ve akl-ı selim gibi manalara gelmekle birlikte zamanla bedensel arzularla ölçülülük, kendine hâkim olma ve ılımlılık anlamlarını da kazanmış.

5 Esasen etimolojik olarak iki kelimenin aynı kökten türediği de görülmektedir. Zira *sōphrosynē* Yunanca sağlam zihinli, basiretli (Ing. prudent) anlamına gelen *sōphrōn* kelimesinden gelmektedir. İlk kısmı makul (sağlıklı) anlamına gelen *sōs* kökünden, ikinci kısmı ise akıl anlamına gelen *phrēn* kökünden gelmektedir. *Phronēsis* de benzer biçimde düşünmek anlamına gelen *phronein* ya da akıl anlamına gelen *phrēn* kökünden gelmektedir. Ayrıntılı açıklama için bk., North, 1966, s. 3, n.10.

rekmektedir. Öyle ki beden sağlığı analojik olarak dahi olsa bireyin kendini bilmesinin temeli ve Aristoteles'e göre ahlaki ve akli bir girdisidir:

“Neyin insan için adil, asil ve iyi olduğunu... bilmek bizi onları yapabilir kılmıyor... tıpkı neyin sağlık ve dinçlik olduğu bilgisi gibi... tıp veya beden eğitimi bilimini bilince daha sağlıklı ve dinç olmuyoruz... Hikmet (ya da bilgelik) (*sophia*) mutluluğu (*eudaimonia*) temin eder, ama tıbbın sağlığı temin etmesindeki gibi değil de sağlık halinin sağlığın sebebi olmasındaki gibi. Zira bilgelik, bir bütün olan erdem bir kısmı olduğundan ona sahip olmak veya tatbik etmek insanı mutlu eder. Sağduyu da (*phronēsis*) ahlak erdemiyle insanın işlevlerini tam olarak sergilemesini sağlar. Erdem niyet ettiğimiz ereğin (*telos*) doğruluğunu, sağduyu ise o erek için gerekli araçların doğruluğunu temin eder” (Arist. *Eth. Nic.* 1143b20-1144a10).

Esasen ahlak ve erdem ya da akıl gibi kavramlar günümüz insanının daha ziyade metafizik ya da ruhsal olarak kategorize ettiği meselelerdir. Ancak ruh ve beden ayrımı Aristoteles'in günümüz insanının anladığı bağlamdan farklı olarak ifade ettiği bir meseledir. Ama aynı zamanda dönemin geçerli tıp bilgisi olan hılt teorisi⁶ çerçevesinde bu analoji bizi doğayla ilişkiye de sokmaktadır. Zira beden ve doğayı var eden unsurlar aynıdır. Öyle ki doğaya uygun bir yaşam dönemin siyaset felsefesini belirlemekte ve siyasi imgeler beden üzerinden oluşturulmaktadır. Bununla birlikte ruh ve bedenin teolojik ayrışmasından daha sonra yaşanan aydınlanma döneminin doğa algısı, Aristoteles'in ahlak ve doğa arasında kurduğu analojik ilişkiyi koparması sebebiyle günümüzün Aristoteles'e dayanan siyaset felsefesini olumsuz olarak etkilemiştir. Zira Orhan'ın (2014, s. 51-53) belirttiği üzere, doğanın insan için var olduğunu savunan aydınlanma hareketi, bu gayesini Aristoteles'in insan merkezli (*anthroposentrik*) olduğunu iddia ettikleri teleolojisine (Arist. *Pol.* 1256b15-22) dayandırmaktadır.

Hâlbuki Aristoteles, doğadaki hiyerarşik düzen içinde insana atfettiği konumu mülkiyet yönetimi ve geçim sağlama bağlamı içinde oluşturmuş, tüm eserlerinin geneline yayılan bir düşünce olarak benimsememiştir. Orhan (2014, s. 53), Aristoteles'te insanın diğer canlılara göre üstünlüğünün doğası gereği değil, ancak adalet ve yasalara bağlılığı ölçüsünde artan ya da azalan ahlaki bir boyut taşıdığına (Arist. *Pol.* 1253a31-33) dikkat çeker. Üstelik başka bir yerde Aristoteles, insanı evrende en yüksek konumda gören bir anlayışı reddederek bilgeliğin (*sophia*) si-

6 Başlangıcı Hippokrates'e dayanan hılt teorisi, evrenin doğasında var olduğu düşünülen dört unsurun, insan bedeninin doğasını oluşturan beden sıvılarının (kan, balgam, sarı safra ve kara safra) bir yansıması olduğu düşüncesine dayanıyordu. Söz konusu beden sıvılarının vücuttaki dengesine göre beden mizaçları ortaya çıkıyor, vücuttaki hastalık ve sağlıklı olma hali bu denge bozulması ya da korunmasıyla ilişkilendiriliyordu.

yasete veya pratik akla (*phronēsis*) üstünlüğüne ilişkin argümanı bağlamında; “... İnsanın diğer canlılar arasında en iyi oluşu her durumda geçerli değildir. Çünkü doğaları gereği insandan çok daha ilahi olan başka şeyler de var, örneğin evreni bir araya getiren son derece görünür şeyler” (Arist. *Eth. Nic.* 1141a20–1141b2), ifadeleriyle insan merkezci bakışa nazaran daha evren merkezci bir bakış önermektedir. Aristoteles, bilgeliği bilimle ve en değerli şeylerde doğası gereği bulunan akılla özdeşleştirerek pratik aklın yönelimi olan sağduyuyu ise insansal şeylerle ve insanın üzerinde düşünüp karar vereceği şeylerle ilgili görür, yani aksiyoloji alanıyla uygulamayla ilintilidir (Arist. *Eth. Nic.* 1141b8–21).

Çalışmada şimdi de *phronēsis* ve *sōphrosynē* kavramlarının bağlamsal ya da filolojik olarak daha iyi anlaşılabilmesi ve ötetarihselci bir bakışla günümüze ışık tutabilmesi için bunların beden analogileri ile ilişkisini irdelemeye çalışacağız.

Güzel ve Erdemli: Filolojik Anlam

Ksenophon’un eserlerinde kendine hâkim olma meselesini (*sōphrosynē*) kavramsalın yanı sıra, uygulamalı pratik tasvirler aracılığıyla da dile getirdiğini görmekteyiz. Ancak özellikle *Ev İdaresi Üzerine* eserinde en detaylı tasvirlerle, kadın ve erkek tüm bireyler için “güzel ve erdemli” (*kalos k’agathos*) olmanın ilk (Xen. *Oec.* 7.14–16) ve son (Xen. *Oec.* 21.12) basamağı olarak bu kavramı sunmaktadır. Güzel ve erdemli olmak Ksenophon’un eserleri genelindeki toplumsal lider olarak sunduğu karakterlerin ortak özelliğidir.⁷ Bununla birlikte kendisinin Sokrates’le kurduğu ilişkinin temelini oluşturduğu da söylenebilir. Zira Diogenes Laertios’a göre, Sokrates Atina’da Ksenophon’un yolunu asâsıyla keserek ona insanların nerede güzel ve erdemli hale getirildiğini sorar. Bilemeyen Ksenophon’a kendisini takip etmesini söyleyerek onu öğrencisi yapar (Diog. Laert. 2.48). Böylece, güzel ve erdemli olmanın Ksenophon’un önemseydiği temel mesele olan topluma liderlik (ya da yöneticilik) yapmak için gerekli özellik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Ksenophon’un *Oikonomikos* eseri ekonomi bilimine adını vermiş olmakla birlikte etimolojik olarak ev (*oikos*) ve düzen/yasa (*nomos*) kelimelerinin bileşimin-den oluşmuş olup ev idaresi (yönetimi) anlamına gelmektedir.⁸ Esasen bugünkü

7 Örneğin *Ev İdaresi Üzerine* eserinde Iskhomakhos (Xen. *Oec.* 6.7–12) ve Genç Kyros (Xen. *Oec.* 4.25), *Kyros’un Eğitimi* eserinde Kyros (Xen. *Cyr.* 2.1) ve adamları (Xen. *Cyr.* 8.3.27–28), *Şölen* eserinde Sokrates ve onunla sohbet eden karakterler (Xen. *Symp.* 1.1), *Agēsilaos* eserinde Spartalı komutan Agēsilaos (Xen. *Ages.* 8.2), *Anılar* eserinde Sokrates ve öğrencileri (Xen. *Mem.* 1.2.48).

8 *Kyros’un Eğitimi* eserinde de güzel ve erdemli Kyros karakterinin aldığı eğitim, adalet ve kendine hâkim olma üzerinedir (Xen. *Cyr.* 1.2.6–8). Ancak bu eserde *Oikonomikos*’tan farklı olarak vurgu özel mülk olan ev idaresinden ziyade kent yönetimi ve askerlik gibi daha kamusal faaliyetlerin yönetimine ilişkindir.

ekonominin merkezindeki piyasanın ilk örneği olan kent pazarının (*agora*) sakinleri zanaat ve ticaret ehline karşılık, Ksenophon güzel ve erdemli olmak için kendi mülkünde tarım ve hayvancılıkla uğraşarak ev idaresi zanaatını⁹ icra etmenin en uygunu olduğunun altını çizmektedir (Xen. *Oec.* 6.8-10). Günümüzün piyasa ekonomisini savunan liberalleri tarafından piyasa karşıtı veya piyasa dışı kurumları savunan bir tavır olarak görülebilecek olan bu tercih, Ksenophon'un zamanında yaşanan veba salgını ve Yunan iç savaşının yarattığı ekonomik sıkıntılarla boğuşan toplum için kritik bir meseledir. Esasen aynı şartların hüküm sürdüğü günümüzde de köyle ilişkisini koruyan ve geniş aile yapısını sürdüren kentli halkın ekonomik krizlere karşı daha az kırılgan olduğu değerlendirilmektedir. Geçim ekonomisi için gerekli olan evlerin refahı, bu amaca ulaşmak için kullanılan araçlardan sadece birisi olan para kazanmak gibi daha alt bir faaliyet ile karıştırılmamalıdır.

Aristoteles kazanç peşinde koşmanın (*kbrēmatistikē*) doğal ve doğal olmayan yöntemlerini ayırıştırarak, amacı erdemli "iyi hayat" olan ve sınırlı olarak kendine yeterlilik (*autarkeia*) için gerekli olduğu kadar edinimi öngöreni doğal, amacı haz peşinde "hayat" geçirmek olan ve sınırsız olarak para ve mülk edinimini öngöreni de doğal olmayan olarak tanımlamaktadır (Arist. *Pol.* 1256b28-1258a19). Doğal olan ise, bugünkü algının aksine medeniyetin de kendisinden ayrı olmadığı doğaya (*physis*) uygun olarak "insanın bazı şeylere yeterinden fazla, bazılarına ise az sahip olması" sebebiyle varlığı için alışverişe mecburdur (Arist. *Pol.* 1257a15). Diğeri ise amacın fevkinde sınırsızdır. Tıpkı sınırsızca mükemmel sağlığı arayan tıp ve (erişilemeyecek kadar kıymetli ürünler veren) diğer zanaatları icra edenler gibi. Neticede doğal olan ev idaresi içindir.

Ksenophon ise bu hususu ilginç bir örnek ile tasvir etmektedir. Sokrates'in diyalogunda güzel ve erdemli mülk sahibi Iskhomakhos'un varlıklı babasının, bakımsız olarak satın aldığı evleri mamur hale getirip satarak kâr etmesini, ucuza satın aldığı mısırı en çok para kazanabileceği limandaki *agora*'da satan tüccarlara benzetmesi örneği bu hususa işaret etmektedir (Xen. *Oec.* 20.26-28). Iskhomakhos bu benzetmeyi kabul etmez ve Sokrates'in latife ettiğini söyler, Sokrates de alttan alarak konuyu kapatır. Ancak Iskhomakhos'un tepkisi Sokrates'in diyalogda daha evvel güzel ve erdemli bir bireyin kâr elde etmeyi hayat amacı haline getirmemesi uyarısı ile örtüşmektedir (Xen. *Oec.* 1.11-14).

Bu noktada güzel ve erdemli bir ev idarecisi (*oikonomos*) için asıl refah servetini uğruna harcamak zorunda kalabileceği zayıflıklara düşürmeyen ahlaki

9 Ksenophon, *Oikonomikos* eserinde 'ev idaresini' tanımlarken aslında yaşadığı dönemde zanaat (*tekhne*) olarak anılan tıp, demircilik, marangozluk gibi diğer zanaatlarla eş düzeyde görerek *epistēmē* kelimesi ile nitelendirmektedir (Xen. *Oec.* 1.1,6.4). *Epistēmē* ise bir konuda ustalık düzeyinde hüner, kabiliyet, bilgi ve bilim anlamları taşımaktadır.

olarak gösterilir (Xen. *Oec.* 1.19-23). Ayrıca, yaşam tarzı ve kentteki şöhretini korumak adına kente yapacağı katkıları¹⁰ abartmamak da servetin boşa harcanmaması için şarttır (Xen. *Oec.* 2.4-9). Buna göre, ev yönetimi zanaatında esas, gelirini artırmaktan çok kendine hâkim olarak (*sôphrosynê*) gelirine göre harçayabilmektir (Xen. *Oec.* 2.11-14). Yani, ihtiyaçtan daha büyük bir ev sahibi olmamak, fazla eşyaya sahip olmadan eşyaları gereği halinde erişilebilir kılmak, çalışanlara çalışma ruhunu aşılatabilmek, evin işleri için sadece gerekli olanı harcamak, yani verime odaklanıp gereksiz harcamada bulunmamak, ev işlerine katkı vermeleri ve giderleri kontrol altında tutmak için kadınlara sorumluluk vermek hep kendine hâkim olmak özelliğine ilişkin uygulamalar olarak önerilmektedir (Xen. *Oec.* 3).

Ayrıca el zanaatları ile meşgul olup bedeni gevşek bırakmamak, dostlarının ve kentin meselelerine katkı sunmak, savaş için talimli olmak ve silahlar hazır etmek, verimi artırmak için çalışanları denetlemek, denetlettirmek, mülkü korumak, bizzat çalışarak üretime katkıda bulunmak ve çalışanları ödüllendirip bağlılıklarını artırmak güzel ve erdemli bireylerin öğrenmesi gereken zanaatlardır (Xen. *Oec.* 4). Hem bedensel koşullara uyum sağlamayı hem de geçimini sağlayıp yurttaşın kent meselelerine de dâhil olmasını sağlayan tarım, bir kimsenin güzel ve erdemli (*kalos k'agathos*) örnek bir yurttaş olabilmesi için en üstün uğraş ve bilgidir. Hayvancılıkla birlikte uygulandığında tarım, hem biniciliğini geliştirmek ve konukları ağırlamak, hem de tanrılara kurban sunabilmek için gerekli en önemli zanaattır ve kente sağladığı faydalar nedeniyle bir yaşam tarzı olarak tavsiye edilmektedir (Xen. *Oec.* 5-6).

Görüleceği üzere kendi işlerine odaklandığı gibi toplum için de çalışmak ve dayanışmayı artırmak esasen her devirde sağduyulu, güzel ve erdemli bireyler olabilmek için gerekli görülmektedir. Ayrıca, günümüzde tüketim kalıplarıyla yönlendirilen bireylerin ve tüketime sürdürülebilmesi için gereken altyapıyı sağlamakla yükümlü kamunun borçlu olması ve bu medeniyetin sürdürülmesi için doğadan alınan kaynakların doğanın kendini yenileyebilme hızından daha fazla tüketilmesi gibi olgular yüzünden yaşanan ekonomik krizler ve çevre felaketlerinden kaçınabilmek adına bireylerin kendine hâkim olması bugün için dahi değerlendirilmeyi hak etmektedir.

10 Yunan demokrasisinin işleyişinde de etkin bir uygulama olan hayır işlerinde bulunulması (*leitourgia*) ve bu sayede yandaş kazanılması Helenistik, Roma ve Osmanlı toplumlarındaki çeşme, köprü, ibadet yeri yaptırmak gibi hayır işlerinin en primitif halidir. Günümüzdeki büyük şirketlerin tüketim tercihlerini yönlendirmek çabasıyla yürüttüğü sosyal sorumluluk uygulamaları bu olgunun son halkası olarak görülebilir.

İdare Sanatı: Filoloğun Hâkim Kıldığı Anlam

Ksenophon, esasen günümüzün ekonomi biliminden ziyade işletme, yani iş idaresi ve kamu yönetimi gibi idari bilimlerin konusuna odaklı bir alanı “*oikonomikos*” olarak tanımlamaktadır. Görüleceği üzere verimlilik, etkinlik, hesap verebilirlik, kamu kültürü gibi bu alanın günümüzdeki kavramlarının prototipi sayılabilecek unsurların altını çizmekte ve bunları etik bir çerçeve ile sunmaktadır. Yönetim meselesi, yazarın diğer eserlerinde de işlediği ve üzerinde durduğu bir konudur. Örneğin Ksenophon imparatorluk yönetmeyi de bir uzmanlık bilgisi (*epistēmē*) olarak görmekte ve ev yönetimiyle kıyaslamaktadır (Xen. Cyr. 1.1.1-3). Ksenophon, Kyros’ta vücut bulan bu liderlik bilgisinin kaynağını onun soyundan getirdiklerine, doğasından gelen (karakter) özelliklerine ve aldığı eğitime bağlamaktadır (Xen. Cyr. 1,1.6). O eğitimin bir unsuru olan komutanlık müfredatında da ev yönetimi ilkelerine atıf vermektedir (Xen. Cyr. 1.6.12,17). Ayrıca, Nelsestuen’in (2017, s. 74) altını çizdiği üzere, *Anılar* eserinde de ev yönetimi ile kentle ilgili kamusal işlerin yönetimini, birbirine yakın ve sadece ölçek olarak farklılık gösteren bir bilgi, yani insanları yönetme bilgisi olarak tanımlamaktadır (Xen. Mem. 2.1.9, 4.2.11).

Bununla birlikte günümüzün idare sanatının tarihi bakımından, Ksenophon’un yönetim bilgisine sahip güzel ve erdemli bireyi, Gadamer’in Aristotelesi’nin sağduyulu bireyinin (*phronimos*) gölgesinde kalmaktadır. Kavram hâlâ canlı tutulmaktadır.¹¹ Geçmişin gerçekleri ile günün gerçeklerinin örtüştürülmesi belki de gerçekten anakronik bir olgudur. Ama insani olarak günümüze hitap eden tarafları olduğu da yadsınmamalıdır. Örneğin Aristoteles’in akla göre yaşamdan sonra ikinci sırada yer verdiği karakter erdemini anlatırken altını çizdiği üzere, birbirimize karşı eylemlerimiz adil, cesur ve başka erdemler ile uyumlu olduğu müddetçe insanidir. Bu doğrultuda sözleşmelerde, ihtiyaçlarda, her türden eylemlerde ve duygularda her bireye özgü olan durumu gözeterek birbirimize karşı adil, cesur ve başka erdemlere uygun şekillerde davranırız. Bütün bunlar insana özgü durumlar olarak gözüküyor. Sağduyu bir insanın karakterindeki erdeme, bu erdem de yine karakterine bağlıdır. Erdemler de bedenden kaynaklanan duygularla birlikte işlenerek bir bileşke oluşturur ve bu bileşkenin erdemi insani olandır.

11 Zira iş idaresi günümüzde dahi toplum tarafından kabul görececek eylemleri gerektirmektedir. Bu sebepten eylem araştırması (*action research*) gibi şirketlerin karar alm süreçlerini diyaloga daha açık ve müzakereci bir yöne sevk ederek iş ahlakını önceleyen işletmeler için sağduyunun (*phronēsis*) hâlâ yerinde bir dayanak olduğu savunulmaktadır. Zira hikmet sahibi (*sophos*) yani “kurumsal olarak öğrenen” ve mutlu (*eudaimōn*) yani “iş performansını engellemeyen teşkilatlanma” bugün dahi ihtiyaç duyulan meselelerdir (Eikeland, 2016, s. 48). Kamu hizmetlerine odaklı bir idarenin başarısının da bürokratik düşüncelerle, hesap verebilirlik, teknokratlık veya sorumlu liderlikle değil, en iyi hizmeti sunmak için gereken sağduyuyu (*phronēsis*) idaredeki tüm kamu görevlilerine de mal etmesiyle sağlayabileceği fikri günün gerçekliği olarak önerilmektedir (Kane ve Patapan, 2006, s. 720).

Mutluluk bu erdeme göre olandır (Arist. *Eth. Nic.* 1178a10-23). Ayrıca mutluluk kendine yeterli olarak düşünce üretebilenidir. Yani insan doğaya hükmetmese de sağlıklı bedeni ve doğru beslenmesi suretiyle kendine yeterli olacaktır. Zira bu kardarıyla kendine yeterli olunca (*autarkhos*) “mutlu yaşam, erdem ile uyumlu olarak eyleme geçen kimseye özgüdür” (Arist. *Eth. Nic.* 1178b33-1179b9).

Ksenophon’un ise ekonominin temelini bu gerçeğe indirgeyerek bu fikre katkı sunduğu söylenebilir. Zira Ksenophon ekonomik olarak üretilen katma değer parasal değerinden (Aristoteles’in deyimiyile *kbrēmatistikē*) ziyade kullanım değerini ya da faydasını (ya da kendine yeterliğini *autarkeia*) hedeflemektedir (Booth, 1994, s. 216). Bu bağlamda Ksenophon, evde gerçekleşen faaliyetin fayda maliyet kıyaslaması bakımından, faydayı arttırmaya ve maliyeti azaltmaya dönük tedbirlere odaklanmaktadır. Ona göre başarı kıstası budur, aynı zamanda elde edilen kazanç da artan fayda ile azalan maliyet arasındaki farktır. Bu fark arttığı sürece (ev idarecisi) birey zenginleşecek ve mülkünü büyütebilecek, azaldığı sürece de fakirleşecek ve mülkünü kaybedecektir.

Bununla birlikte Herodotos’un zamanından beri Yunan toplumunda evini başarılı olarak yönetenlerin kent yönetiminde de başarılı olacağı fikri ön plandadır. Nitekim Miletos’ta devleti yönetecekleri belirlerken başvuru yöntemde bu düşünce etkili olmuş; tarlaları bakımlı olan bu kişiler seçilerek kendi çıkarlarında dikkatli olan bu kişilerin kamu çıkarlarında da dikkatli olacakları yargısı benimsenmiştir (Hdt. 5.29). Bu yaklaşımın, Adam Smith’in kendisine temel aldığı düşünüşümüz Aristoteles’in *phronimos* tasvirinde de geçerli olduğunu görmüş-tük. Ama bahsedilen bireyleri modern toplumunun bireyleriyle eş tutmak doğru olmayacaktır çünkü o bireyler sıradan bireyler olmayıp her biri, birer ev yöneticisi (*oikonomos*) olan yurttaşlardır. Bu bağlamda kent yönetimi, satraplık yönetimi, ordu yönetimi ve imparatorluk yönetimini aynı bilginin türevleri olarak gören Ksenophon, kent ekonomisini kuvvetlendirecek fikirlerini de *Gelirler Üzerine (Poro)* adlı eserinde paylaşmaktadır. Ksenophon, bu eserinde *Oikonomikos*’ta öngördüğü prensipleri kent ekonomisine yansıtmakta; gemi, maden ve köle sahibi olmak gibi özel teşebbüse tâbi faaliyetleri kentin ekonomisini kuvvetlendirmek için kentin yürütmesini önermektedir. Ksenophon’un *Poro* ve *Oikonomikos*’ta ele aldığı konular, Pseudo-Aristoteles’in, *Oikonomika*¹² eserinde ele alınan hususların öncülü olarak görülmelidir. Bu yönetim kademelerini *Oikonomia*’nın dört türü olarak sınıflandıran Pseudo-Aristoteles, krallık (*basilikē*), satraplık (*satrapikē*), kent (*politikē*) ve özel şahıs (*idiōtikē*) ekonomilerini birbirinden ayırmaya çalışmaktadır (Arist. *Oec.*

12 Aristoteles’in eserleri arasında gösterilse de onun öğrencilerinden birine, Peripatetik Okul’a mensup bir yazara ait olduğu düşünüldüğü için eserin yazarının başına *Pseudo-* (sahte) eki getirilmiştir. Bk., Yalazı ve Üstünel Keyinci, 2015, s. 94.

2.1.2). Oysa Aristoteles *Politika*'da, muhtemelen Ksenophon'a ya da Platon'a atıfla, "bazı düşünürlerin" (köleliğin karşıtı anlamındaki) efendilik etmenin belli bir bilgi olduğunu ve bu bilginin ev yönetimi, devlet adamlığı, despotluk ve krallık için gereken bilgiyle aynı olduğu çıkarımını (Arist. *Pol.* 1253b15-20) benimsemediğini daha eserin girişinde belirtmektedir (Arist. *Pol.* 1.2.3).

Bugün iş idaresi, kamu yönetimi ve siyaset bilimi birbiriyle ilişkili ama ayrı disiplinler olmasına rağmen Ksenophon'un döneminde tamamen birbiriyle örtüşen meselelerdir. Zira siyaset evde başlamaktadır. *Oikos* köleleri, akrabalıkları ve konuklarıyla çoğu zaman aşiret boyutuna varan bir yaşam birimidir. Bu ailenin reisi ya da ev yöneticisi (*oikonomos*) de hem dini hem idari işlevleri ve hem de sorumlu olduğu bu birimin kentle ilişkilerini tanımlaması ve bu sayede üstlendiği yasama görevleri sebebiyle belki de günümüzdeki muhtar ve belediye meclis üyesinin görevlerinin toplamıyla kıyaslanabilecek bir idareci veya doğrudan milletvekili gibidir. Bu sebepten günümüz siyaset felsefesinde geçerli olan devletle doğrudan muhatap olan bireyden farklı bir mahiyettir. O dönemde bu büyük ailenin reisi ve onun işlerini devrettiği eşi, kâhyası veya ırgatbaşı gibi bireylerin ancak (yani kölelerin değil) sahip olması beklenebilecek *phronimos* ve *kalos k'agathos* olma vasıfları günümüzde tüm bireylerden beklenmektedir. İşte bu yüzden günümüz bireylerinin maruz kaldığı çelişkinin antik Yunan toplumunda yaşanmamasının arkasındaki gerçeğe ya da başka bir ifadeyle mütevazı bir aile reisinin hayat amacına (*telos*) odaklanmak faydalı olacaktır.

Erdem ve Sağlık: Filoloğa Özgü Hermenötik Anlam

Devrin insanı için doğanın (*physis*) okunması (*logos*) ve örnek alınması bir temel değer ve amaç niteliğindedir. Ksenophon'un Iskhomakos'u da doğayı örnek alma konusundaki yaklaşımını, çiftçilik zanaatının bizzat kendisinin bireye bilgilerini kendiliğinden verdiğini söylerken ortaya koymaktadır (Xen. *Oec.* 19.17-19). Dolayısıyla evini yöneten bir *oikonomos*'un işleriyle alakadar olması yani doğayı okuması gerekir:

"Toprak karşısındakini aldatmaya yönelik bir tutum sergilemez, tersine yapabileceği ve yapamayacağı şeyleri açıkça belli eder ve doğruyu söyler. Hatta toprak, anlaşılması ve öğrenilmesi kolay olan her şeyi karşısındakine sunduğu için iyi ve kötü çiftçileri en iyi biçimde test ederek ortaya çıkarır. Zira diğer zanaatları icra eden kişilerden farklı olarak çiftçilikle uğraşanların işlerine kayıtsız kaldıklarında bahaneler göstermeleri söz konusu değildir. Herkes bilir ki toprak iyi muamele gördüğünde buna iyi biçimde karşılık verir. Tarla işlerinde yapılan tembellik, erdemsiz bir ruhu açıkça ele verir" (Xen. *Oec.* 20.13-15).

Buna göre erdemler doğanın aynasında okunur ve öğrenilir. Bununla birlikte, servet peşinde koşmanın (*khrēmatistikē*) doğal olmayan bir durum olduğu Aristoteles'in özgün bir fikri olmayıp dönemin toplumundaki genel bir algı olduğu, birbirine muhtaç ve alışveriş etme suretiyle yaşamının ise erdemli olduğu kadar doğaya uygun olan bir durum olduğu Herodotos'un Solon'a atfen ifadelerinden anlaşılmaktadır:

“Elbette her üstünlüğü elde etmek bir ölümlü için olacak şey değildir; hiçbir toprak yoktur ki, kendi kendisine yetsin (*autarkhos*) ve her ürünü versin; şu ürünü verir, ama kendisinde yetişmeyen öbürünü başka yerden alır; en çoğuna sahip olan en iyisidir. İnsanoğlu için de böyledir; hiç kimse tek başına her şeyi elde edemez; filanı elde eder, falandan yoksun kalır. O ki ömrü boyunca (doğal yoldan) her zenginliğe erişir ve en son dünyadan hoşnut ayrılır; işte o, bana göre, ey kral, mutlu insan adını hak eder” (Hdt.1.32).

Doğal olmayan yaşamdan çekinmenin sağlık ve mutlulukla (*eudaimonia*) ilişkili olduğu ise yine Herodotos'un aynı bağlamdaki sözlerinde görülmektedir.¹³ Bu bağlam bir hekim olan Hippokrates'in *Perhiz* Üzerine (*Peri Diaitēs*) eserinde öncelikle tıbbi amaçla ele alınmış olmakla birlikte Hippokrates'in “ne zenginlik ve ne de başka bir şeyin sağlık olmadan değerinin olmadığı” ve sağlığın “diğer her şeye kıyasla en büyük değere sahip olması” öğütleri sayesinde (Hippoc. *Vict.* 3.69) ahlaki boyutuyla görülmektedir. Bu modele göre sağlık için bedende gözetilecek (beden sınırlarına ilişkin) dengenin ya da her beden kendi tanrısal doğasının, doğanın (evrenin) gözlemlenmesiyle kurulabilecek analogilerle öğrenilmesi sebebiyle ahlakın ya da erdemlerin öğrenileceği yer de tanrılar tarafından düzenlenen (ya da ilahi olan) evren olarak önerilmektedir. Şöyle ki: “Zira tanrıların akli insanlara (tanrıların) işlerini kopyalamayı öğretti ama onlar ne yaptıklarını bilmelerine rağmen neyi kopyaladıklarını bilmiyorlar... Her şeyin (eşyanın) doğası (tabiatı) tanrılar tarafından düzenlenmişti” (Hippoc. *Vict.* 1.11).

Evren, bireyin faaliyetlerinin cevabını alarak kendini değerlendirip bilebileceği bir aynadır. Yani kendini bilen sağduyulu bir bireyin ya da güzel ve erdemli bir *oikonomos*'un icra edeceği idare sanatı, doğaya uygun ve o gün için “iyi hayat” olarak tanımlanan sağlıklı ve mutlu yaşamının temini için yürütülecek bir faaliyettir.

13 “Nice insan vardır ki, masallardaki kadar zengindir, ama mutsuzdur; niceleri de vardır ki, şöyle böyle geçinirler, ama talihlidirler. Çok zengin olanın, eğer mutlu değilse, talihli olandan yalnız iki ayrıcalığı vardır; ama talihli olanın mutlu olmayan zengine bakarak pek çok ayrıcalıkları vardır; birisi için her dilediğini yapmak ve büyük bir para kaybını karşılamak çok kolaydır; ama bir de öbürünün üstünlüklerine bakalım: Elbette büyük bir kaybı ve aşırı istemleri öbürü gibi karşılayamaz; ama talihli onu bundan korur; üstelik sağlam yapılıdır, hastalık bilmez, üzüntü tanımaz, görmelere layık çocukları arasında mutludur”(Hdt.1.32).

Bu faaliyet ise daha evde başlayan bir siyaset vasıtasıyla elde edilebilmektedir. Bu bağlamda Aristoteles, zorunluluktan bir arada olan eşleşmelerin birincisini erkek-kadın, ikincisini ise efendi-köle olarak tanımlamakta ve barbarların aksine Yunanların kadını köleden üstün tutarak öncelikli ortak olarak tanımladığını belirtmekte ve ama bu iki ortaklığın da evin ayrılmaz parçası olduğunun altını çizmektedir (Arist. *Pol.* 1252a-b). Bu öncelikli ortak tanımlaması, Ksenophon'un *Oikonomikos* eserinde detaylı olarak verilen meselenin de özeti gibidir.

Zira Ksenophon, *kalos k'agathos* örneği Iskhomakhos'un başarısının arındaki unsur olarak anlattığı (Xen. *Oec.* 3.14) eşiyile ilişkisini, ev yönetiminin en önemli meselesi olarak göstermektedir. Hatta Iskhomakhos'un anlatısına göre Sokrates eşinin gerçek bir erkek aklına (*andrikēn dianioian*) sahip olduğunu söyleyerek onu da Iskhomakhos'un kendisi gibi güzel ve erdemli örneği olarak sunmaktadır (Xen. *Oec.* 10.1). Ksenophon, beden ve akıllarının doğasına göre; güç, dayanıklılık ve hareket isteyen ev dışındaki işleri erkeğe; itina, şefkat ve beslenmeye dönük evde gerçekleşecek işleri kadına biçerek farklı işlere uygun gördüğü erkek ve kadın rollerini birbirini tamamlayan bir ortaklık olarak öngörmektedir (Xen. *Oec.* 7.20-26). Ancak yine de tanrının her iki cinse de tarafsız bir biçimde hafıza, dikkat ve kendine hâkim olma kudreti verdiğini ve hangisi daha iyi ise toplam iyilikten daha büyük hissesi olacağını ifade etmektedir (Xen. *Oec.* 7.27). Çocukların varlığı üzerinden pekişen bu ortaklık, bedenlerin doğası üzerinden erdemın yanı sıra biyolojik bir nitelik de kazanmaktadır (Xen. *Oec.* 7.30-31).

Zira güzel ve erdemli olmak, daha evvel gördüğümüz Aristoteles'in duygularla birlikte işlenerek bir bileşke oluşturan erdemleri gibi bedensel boyutu olan bir meseledir. Iskhomakhos, eşinin kendine hâkim olması özelliğinden önce perhizine dikkat hususunda eğitilmiş olmasını önemsemektedir (Xen. *Oec.* 7.6). Bir anlamda bir erdem gibi sunulan perhiz bilgisi, Hippokrates'in insan bedeni ve doğa felsefesi üzerindeki fikirlerini hatırlatmaktadır. Tıbbı doğa felsefesinden ayrı bir sanat olarak ortaya koymaya çalışan Hippokrates'in, bedeni var eden ateş ve su gibi unsurların dengesini sağlığın kaynağı olarak öngörmesi ve bu dengeyi muhafaza etmek için doğru beslenmeyi önermesi *Perhiz Üzerine* adlı eserinde ele alınmaktadır:

“Şu sebeplerden, her türün erkeği daha sıcak ve kuru, dişisi nemli ve soğuktur: Esasen her cins bunlarla doğar ve böylece büyür ki, erkekler doğduklarından itibaren daha sıcak ve kuru olabilmek için daha sıkı bir perhiz güderler, ama dişiler daha nemli ve daha az zorlayıcı bir perhiz gütmemin yanında her ay ısıyı bedenlerinden atarlar. Ruhun (*psykhē*) akli (*phronēsis*) ve gereksinimi olarak anılanlara ilişkin gerçekler ise şöyledir: En nemli ateş ve en kuru su bir bedende karıştığında sonuç, en akıllı olandır, zira ateş sudaki neme ve su da ateşteki kuru-

luğa sahiptir. Her biri böylece en kendine yeterli olandır (*autarkhos*). Ateş beslenme gereksiniminde olmadığından daha uzaklara kadar hareket edebilir, ne de su hareket ihtiyacından (durgunluktan) donuklaşır. Böylece bunlar birbirleriyle karışınca her biri kendine en çok yeten olur. Böylece komşularına en az ihtiyaçla kendi işlerine bakar ki, böyle ateş mecburiyet olmadan en az hareketi, böyle su da zor kullanılmadan en çok hareketi yapar. Bunlarla karışık olan ruh en akıllı ve en kuvvetli hafızaya sahiptir” (Hippoc. *Vict.*1.34.1-35.13).

Ksenophon’un, Iskhomakhos ve eşinin birbirlerini en iyi ortak olacak ve çocuklarını yetiştirecek şekilde seçmiş olmaları saptamasının (Xen. *Oec.* 7.11) arkasında Hippokrates’in tıp felsefesinin olduğu söylenebilir. Hippokrates’in sağlığı hıtların (kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan beden sıvıları) dengesine dayandırdığı teorisi daha sonraları Galenos tarafından ateş, su hava, toprak gibi doğayı oluşturan unsurlarla örtüştürülmüştür (Gal. *HNH* 50-52). Ancak *Perhiz Üzerine* eserinde özellikle işaret ettiği ateş ve su dengesinin Ksenophon’un *enkrateia* ve *sôphrosynê* kavramları bakımından değer arz ettiği görülmektedir:

“Ama su ruhta ateşin üzerindeki hâkimiyetini daha da artırırsa, bazıları tarafından ‘duyarsız’, bazıları tarafından da “zır deli” olarak anılan insanların durumu hâsıl olur. Bu türün embesilliği yavaşlığa meyillidir; sebepsiz yere ağlarlar, korkunç olmayan şeylerden korkarlar, etkilenmeyecekleri şeylerden acı duyarlar, hisleri ise duyarlı kişilerin hisleri gibi değildir. Bu kişiler buhar banyosunu müteakip çöpleme otuyla (*helleboros*) sindirimsel temizlik yapmalıydılar, perhizlerini değiştirmelerine gerek yoktur. Kilo vermeye ve kurumaya başvurmalıydılar. Ama eğer suyun gücü yetersiz ise ve ateş daha saf bir karışımda ise, beden sağlıklıdır, böyle bir ruh akıllıdır, hissettiği nesnelere kararsız kalmadan çabuk kavrar. Böyle bir doğa iyi bir ruha işaret eder; doğru perhiz daha da iyileştirir, ama kötü perhiz ise kötüleştirir. Böyle bir kimse suya meyilli bir perhizden ve aşırıya kaçmayan yeme, içme ve egzersizden fayda görür. Egzersiz koşu, güreş ve diğer atletik dalları içerebilir ama aşırıya kaçmamalıdır. Zira beden sağlıklı olursa ve zarar görmezse ruhun karışımı akıllıdır” (Hippoc. *Vict.*1.35.104-126).

Böylece perhiz ve kendine hâkim olma güzel ve erdemli olmanın ön koşulu olarak ortaya çıkarken, bahsedilen erdemlerin, günümüzün tek tanrılı dinlerinin ruh ve beden ayrımıyla şekillenmiş zihinlerimizin öngördüğü gibi sadece (metafizik bir) ruha değil de bedene de ilişkin meseleler olduğunu kavramamız gerekmektedir. Antik Yunan dininde bedenden ayrı bir ruh öngörülmediğinden ruh ve erdemler bir diğer bedensel unsur gibi veya bunların karışımı (*krasis*) gibi ve perhizle ilişkili kavramlardır.

Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psykhēs)* adlı eserinde Empedokles'e dayanan ruhun da beden gibi karışımların oranından oluştuğu fikrine karşı çıksa da Empedokles'in ruh ve beden analjisi üzerinden düşünsel süreçlere dair getirdiği yorumlamaları anlamamızı sağlar. Zira Sassi'nin (2015, s. 5, 8-9) belirttiği üzere, Aristoteles *Ruh Üzerine* eserinde Empedokles ve Homeros'a (*Od.* 18.136-137) atıfla 'eski insanların' (ruh kavramı öncesinde), düşünmeyi (*phronein*) algı gibi (*aisthanesthai*) bedensel bir süreç olarak gördüklerine dikkat çeker (*De an.* 427a21). Aristoteles, yine aynı eserde Empedokles'in bedeninin farklı yerlerindeki karışımının değişen oranlarının farklı düşünsel yeteneklere yol açacağı tasarımına göndermede bulunur (*Arist. De an.* 408.13-20). Buna göre insanlar beden durumunu (bedene dışarıdan girenlerle) değiştirdiklerinde düşünceleri de (*phronēsis*) değişecektir (*Arist. Metaph.* 1009b17-18).¹⁴ Bununla birlikte yine Sassi'nin (2015, s. 3) de vurguladığı üzere, Hippokrates'in *Perhiz Üzerine* eserinde bedenden ayrı bir ruh ortaya konsa da öngörülen ruh yine fiziksel bir madde gibidir. Bu bakış açısından yola çıkıldığında, güzel olmak da erdemli olmanın ayrılmaz parçası olarak görülür, bedensel aktivite ve çalışma bedeni yumuşatmamak, yani akıllı ve güzel olmak için gereklidir (*Xen. Oec.* 4.2).

Bu sebepten olsa gerek Ksenophon'un Iskhomakhos'u güzel olmak için ne yapması gerektiğini soran eşine köle gibi yerinde oturup durmaması, çalışanları denetlemek için yürümesi, hamur yoğurmak, giysileri silkeleyip katlamak gibi aktiviteler sayesinde perhiz ve sağlığını koruması gerektiğini söyleyerek cevap vermektedir (*Xen. Oec.* 10.11-12). Kendi sağlığı ve gücünü ise erken kalkıp, kente ulaşmak için ve çiftliğinde yürüyen işleri denetlemek için yürüyerek, atına binip savaş egzersizleri yaparak ve doymadan sofradan kalkarak koruduğunu söylemektedir. Böylece sağlığını korumanın yanı sıra, evinin ve kentinin işlerine de koşarak hem zengin hem de itibarlı olmaktadır (*Xen. Oec.* 11.14-20). Bununla birlikte eşiyile ilişkisi içerisinde de adil olabilmek veya onun haklarını koruyabilmek için eşinin verdiği ceza ve tazmin edici kararlara rıza göstermektedir (*Xen. Oec.* 11.25). Ayrıca çalışanları (ya da köleleri) ile de bu tür arabuluculuk işleri gerçekleştirmektedir (*Xen. Oec.* 11.23). Böylece Aristoteles'in sınıflandırmasına temel olduğunu değerlendirebileceğimiz zorunlu eşleşmelerde dengeyi koruyarak hakkını vermeye gayret etmektedir.

¹⁴ Empedokles'in düşünmenin ve bedensel algılamının benzer süreçler olduğuna dair fikirleri Aristoteles'ten sonra Theophrastos tarafından da ele alınmıştır. Theophrastos, Empedokles'in akılla ilgili teorilerini, beden sıvılarının karışımının dengesi fikriyle bir arada ele aldığı doğrulamaktadır. Jouanna (2006) da Hippokrates'in *Perhiz Üzerine* eserinde (1.35) geçen beden sıvılarının karışımına göre akıl düzeyindeki farklılık ve rahatsızlıklarla, Theophrastos'un *Duyumlar Üzerine (Peri Aisthēseōn)* 10-11'de Empedokles'ten aynı konuya ilişkin aktarımları arasındaki benzerliğe dikkat çeker (aktaran Sassi, 2015, 6-7).

Ksenophon'un tasvirine göre Hippokrates'in (hılt) teorisine uygun bir birlikliğin evin (*oikos*) de bir beden gibi tahayyül edilmesini sağladığını ve iyi yönetilmesinin de analogik olarak bedensel bir varlığın sağlığıyla eşleştirdiğini bu sayede daha iyi kavrayabiliriz. Zira sağlık için perhiz ve hareket esastır. Başka bir ifadeyle buna hizmet etmeyen, ticaret ve el işi zanaatla para kazanma faaliyeti (perhiz ve hareketi bozduğundan) ise bedeni yumuşattığı için sağlıklı ve güzel olmaya imkân vermemektedir. Bu anlamda, çalışmayıp hareket etmeyen ve evde süslenip oturan kadınları sahtekâr (Xen. *Oec.* 10.13) olarak tanımlayan Ksenophon'un böyle kadınları, para sayesinde abartılı bir hayat süren, diğerlerini kandırmaya çalışan ve yalanları ortaya çıkan erkeklerin (Xen. *Oec.* 10.3,8) durumuyla benzeştirmesi de dikkate değerdir.

Antik dönemde ev idarecisinin sağduyulu olması ve dolayısıyla evlerde sağduyunun sağlanması kentin sağlığı ya da varlığı için de önemlidir. Beden analogisini bu defa kent için kullanan Aristoteles de kenti oluşturan evleri (*oikos*), kent bedeninin organları gibi tasvir etmektedir.¹⁵ Evler ve kent yaşamsal olarak birbirlerine bağlıdır. Ya da aynı ruhla canlıdırlar ve bu ruh da onları yaşatan erdemleridir. Bu mesele Iskhomakhos'un karısının asil ruhluluğu karşısında heyecanlanan Sokrates'in "eğer Zeuksis bana kendi eliyle çizdiği bir güzel hanım portresini gösterse, bu bana canlı bir kadının erdemlerini tefekkür etmekten aldığım hazzın yarısını vermezdi" ifadesi ile ortaya konmaktadır (Xen. *Oec.* 10.1). Zeuksis o dönemde meşhur bir ressamdır. Ancak bir sanat eseri olan ürünü, ruhu olan canlı bir varlığın biçimsel sureti olan cansız bir nesnedir. Ksenophon'un yapmakta olduğu bu ayrım Aristoteles'in yaşayan yani can verilmiş ve can verilmemiş varlıkları ayırıştırarak ruhu (*psykhē*) tanımlamasının bir prototipi olarak görülebilir (Arist. *De an.* 413a22-24).

Bu bir Sokratik olarak sadece Ksenophon'a özgü bir gayret değildir. Görünen bedenle bedeninin görünmeyen ama hareketinin, hayatının ve aklının kaynağı olan ruhu arasındaki ayrım Sokratik bir icat olsa gerektir. Zira pre-Sokratik olarak tanımlanan doğa filozofları, bireylerden ziyade dünyayı ateş, hava veya atomlar gibi unsurlar sayesinde canlı olan tek bir canlı organizma olarak tahayyül etmekten, Platon, *Phaidros* (245c) eserinde sadece dünyanın değil insanın da kendiliğinden sürekli devinim halinde ve ölümsüz bir ruhu olduğunu vurgulamaktadır (Lloyd,

15 "Son olarak çok sayıda köyden oluşan bir birlik olan *polis* gelir. Böylece artık kendine yeterli sınırına tam olarak ulaşılır. Sadece yaşamak için ortaya çıkarken maksat iyi şekilde yaşamaya dönüşmüştür. Bu nedenle ilk birlikler var olduğu sürece her *polis* doğası gereği var olacaktır" (Arist. *Pol.* 1252b27-31). "Üstelik *polis*, doğası gereği evden (*oikia*) ve her birimizden önce gelir. Zira bütün parçadan önce gelmelidir. Bütün parçalandığında ne ayak ne de el kalır. Tıpkı heykeltıraşın taştan sadece bir el olsun diye yaptığı bir heykelmış gibi, kendi başına hayatta kalacağı şüphelidir" (Arist. *Pol.* 1253a19-25).

1966, s. 254-255). Ayrıca Lloyd'un da belirttiği üzere (1966, s. 254-256), Platon *Timaios* eserinde, evreni sadece görünen bir bedeni olan değil, görünmeyen ve içerisindeki her şeye nüfuz eden aklın ve uyumun kaynağı olan bir ruha sahip bir varlık olarak tanımlamaktadır (*Ti.* 36d-37a). Bununla birlikte Platon da *Phaidon* eserinde, ruhun bedeni yönetmesinin doğanın emri olduğunun (*Phd.* 80a) da altını çizmektedir. Zira ölümsüz ya da ilahi olanın doğası ölümlü olanı yönetmektir. Shields'ın (2009: 294-297) tespitine göre Aristoteles de ruhu (*psykhē*), canlı varlıkların doğal bedenlerinin özü, gerçekliği/fiili (*energeia*) olarak tanımlamaktadır. Ruh, kuvve olarak canlılığa (yaşama) sahip fiziksel bedenin varlığıdır, bu varlığın ilk hali ise *entelekheia*'dır (Arist. *De an.* 412a19-29).

Kent ve Beden: Filoloğa Özgü Hermenötik Yorumlama

Esasen kentin doğru yönetilmesini kent bedeninin sağlığıyla eşleştirip bir hekimin hastayı iyileştirmesi gibi tahayyül eden ilk yazar Krotonlu hekim ve filozof Alkmaion olmalıdır. MÖ 5.yüzyılda yaşadığı düşünülen Alkmaion, Magna Graecia'da yaşanan siyasal dönüşümlerin etkilerini (tiranlıktan demokrasiye geçiş sürecini) geliştirdiği tıp kuramına adapte ederek; bedeni var eden kuvvelerin (örneğin; nemli, kuru, soğuk, sıcak, acı, tatlı ve benzeri) onda eşit pay sahibi olmasını (*isonomia*) sağlık, birinin diğerlerine karşı hâkim olmasını (*monarkhia*) ise hastalık olarak tanımlamış, böylece kendi tıp teorisini desteklemek amacıyla kent siyasetini insan bedenini ve onun patolojilerini anlamak açısından bir analoji olarak kullanmıştır (Aet.V.30.1).¹⁶ Esasen *Placita*'da yer alan bir fragman üzerinden öğrenilen bu görüşün ifade edildiği itibarıyla Theophratos'tan sonraki bir Peripatetik veya bir Stoacı tarafından kaleme alınmış olduğu tartışması haksız olmasa da Hippokrates'ten önce denge (*krasis*) fikrini ve Herodotos'tan önce *isonomia* ve *monarkhia* terimlerini ortaya koymuş olması imkânsız görülmemektedir (Kouloumentas, 2014, s. 869-871).

Bununla birlikte kent yönetimini Hippokrates'in eserleriyle bir izlek içerisinde detaylı olarak işleyen ilk yazar ise Thoukydides'dir. Buna örnek olarak, Thoukydides'in 6. kitabında geçen, Atina'nın Sicilya seferi hakkında halk meclisinde müzakere eden yaşlılar ve gençler olarak keskinleşen tarafların görüşlerini seslendiren Alkibiades ve Nikias'ın söylevlerini gösterebiliriz. İki tarafın uzlaşmaya varmasında; Hippokrates'in *Akut Hastalıklarda Perhiz Üzerine* (*Peri Diaitēs Oksēōn*) adlı eserinde ifade edildiği üzere, 'bir bedendeki hâkim unsurların bozulan dengesinin hekim tarafından nasıl tekrar sağlanması gerektiği' izleği kullanılarak karara

16 Alkmaion'un söz konusu görüşlerini Theophrastos'un kayıp bir çalışmasının özetinin MS 2. yüzyıl yazarı Aëtius tarafından aktarılması yoluyla öğreniriz. Aëtius'un 5 kitapta oluştuğu düşünülen *De Placita Philosophorum* adlı eseri için bk. Diels, *Doxographi Graeci*, 442-3.

bağlandığı görülmektedir (Thuc. 6.18.6). Buna göre, Alkibiades'in söylevinde öne sürdüğü "...gençler ve yaşlılar birlikte davranmadıkça hiçbir işi başaramayacak, kentin en güçlü hali, yurttaşların avam, orta ve üst seviyede olanlarının karışımıyla elde edilecektir", ifadeleriyle kent siyaseti üzerinde tıbbın bir analogi olarak kullanıldığını söyleyebiliriz (Jouanna, 2012, s. 33-34). De Romilly (aktaran Jouanna, 2012, s. 24-25), Aristoteles'in de politik kuramını doğrulamak için Alkibiades aracılığıyla ortaya konulan kent siyasetinde unsurların karışım fikrini savunduğunu işaret eder. Aristoteles, bunu, fakir ve zengin kesimlerin kentin yönetiminde birlikte söz sahibi olmasının kente (devlete) fayda sağlayacağı önermesini, saf ve saf olmayan gıdanın karıştırılarak daha dengeli bir perhiz oluşturacağı fikriyle analogi kurarak ifade etmiştir (Arist. *Pol.* 1281b.30-35).

Bununla birlikte Ksenophon'da *Oikonomikos*'ta örnek verilen 'canlı hareketli kadın' ve 'cansız yani hareketsiz portre ilişkisi', düşmana karşı harekete geçen güzel ve erdemlilerle, hareketsiz kalan zanaatkârlar ilişkisiyle ve hatta hareketsiz bir köle gibi yerinde oturup durmayan hareketli ev sahibesiyle bir arada okunduğunda antik Yunan'daki kozmolojik teorilerin bir karışımına işaret edildiği görülecektir. Lloyd (1966, s. 210-303) bu kozmolojik analogileri ele aldığı çalışmasında; evrendeki (*kosmos*) ve bedendeki unsurların ilişkisiyle bir kent devletindeki sosyal ve siyasi tarafların ilişkisini 'kent analogisi', evren bir canlı organizma gibi tahayyül edilerek kurulan etik tabanlı beden analogisini 'dirimselci (vitalist) analogi', ilahi bir zanaatkâr tarafından tasarlanan evren analogisini ise 'tasarımsal analogi' olarak sınıflandırmaktadır. Ksenophon'un hareketi sağlayan ruh fikri üzerinden Platon ve Sokrates ile aynı düzlemde kalarak bu analogilerden dirimselci olanını kullandığı söylenebilir. Ama daha ziyade kent analogisine dirimselci analogiyi dâhil eden bir tavır içinde olduğunu söylememiz mümkündür.

Zira efendinin köleyi (Xen. *Oec.* 21.10), komutanın askeri (Xen. *Oec.* 21.4), kaptanın tayfayı (Xen. *Oec.* 21.3) şevke getirerek harekete geçirmesi örneklerinde de olduğu gibi, tarımla iştigal eden güzel ve erdemlilerin, zanaat ehli üzerinde tıpkı ruhun bedene hareket kazandırması bağlamında, ruh dolu ve erdemli sınıfın daha erdemsiz ve ruhsuz olarak gördüğü sınıfı kente katkı verir hale getirmek için harekete geçirmesini arzuladığını söylemek mümkündür. Yani çatışmacı değil kaynaştırıcı bir yaklaşımı bulunmaktadır. Örneğin *Kyros'un Eğitimi* eserinde tasvir ettiği kurgusal Pers kentindeki varlıklı kesim (*entimoi*), kendine hâkim olma eğitimi alabilecek imkânlarla sahip ve kentin korunmasında rol almakta iken hayatını zorla idame ettiren küçük çiftçi kesim de orduya katkı vermek durumundadır. Kyros'un komutasına verilen askerî birlikte, fakir sınıftan olan askerler de Kyros'un eğitiminden geçerek askeri güce katkı koyma noktasına gelirler ve Persleri başarıya götüren de bu birlikteliktir (Xen. *Cyr.* 2.3.8). Aristoteles'in perhiz analogisi altında

sunduğu saf ve saf olmayan gıdanın karıştırılması fikrinin de bu örnek ile ne kadar örtüştüğu dikkate değerdir.

Ancak Ksenophon'un *Oikonomikos*'da zanaatkarlar ile ev yöneticilerinin (*oikonomos*) ilişkisinde, bedenin ruha tabi olmasındaki gibi, *Kyros'un Eğitimi*'nde tarımla iştiğal eden askerlerin gücü ticaret ehline kaptırmaması stratejisini güttüğu düşünülebilir. Zira yazarın *Kyros'un Eğitimi* eserinde de *Oikonomikos*'daki gibi güzel ve erdemli ev yöneticilerini, ticaret ve zanaat ehlinin faaliyetlerinden uzak tutmaya çalışan bir gayret içinde olduğunu gözlemlemekteyiz. İdealize ettiği eğitimin (yani kendine hâkim olma eğitiminin) yürütüldüğu özgür kent meydanını (yani bir Yunan kenti gibi tasvir edilen Pers kentinin *agora*'sını) öğrencilerin aklını çececek kabalıklarından korumak için ticaret ehlinin faaliyetlerinden yasaklamaktadır (Xen. *Cyr.* 1.2.3). Ama bu ticaret ehlinin baskılanması veya yok edilmesi anlamında değil kentin ihtiyacına göre şekil verilmesi anlamında bir müdahaledir. Zira Ksenophon, kentin gelirlerinin nasıl artırılabilceğine dair fikirlerini işlediği *Gelirler Üzerine* eserinde tüccarların alışveriş yerlerini iyileştirmenin, limanda gemi sahipleri ve ticaretle uğraşanlar için evler ve dükkânlar inşa etmenin kenti zenginleştireceğini savunmaktadır. Hatta devletin yapması gerektiğini saydığı diğer girişimler yanında ticaret gemisi filosu da kurarak tüccarların bunları kiralayabilmesi gerektiğini dile getirmektedir (Xen. *Vect.* 3.12-14).

Böylece *Oikonomikos* eserinde, ticaret ehli için kentin savunmasını önemsemeyeceklerini düşünürken *Gelirler Üzerine* eserinde, onları kent savunmasını finanse edebilecek bir biçimde konumlandırarak *oikonomos*'larla (ev yöneticileri) kaynaştırabilmekte hatta ruh ve beden gibi ayrılmaz bir çerçeveye kavuşturabilmektedir. Zira bu birlikteliğin dengesinin kurulması da kentin hayatiyeti için önemli olacaktır. Ama aralarında Platon'un ruh ve beden ilişkisinde de vurgulandığı gibi bir öncelik ilişkisi bulunmaktadır. Bu yaklaşımın yüzyıllar boyunca monarşik yönetimlerin varlığı için gerekli bir denge olarak benimsendiği bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte serbest piyasanın diğer değerler üzerinde hâkim hale geldiği günümüzde de insan bedeninin taleplerinin dünya bedeninin (ya da doğanın) talepleriyle uzlaştırılması için gereken sağduyu ve ruh çerçevesinde Ksenophon'un güzel ve erdemli bağlamından faydalanılması için bir yaklaşım geliştirilmesi faydalı olabilecektir. Ama bunun için doğayı okuyarak veya doğanın aynasında hem kentin hem de bedenin ihtiyaçları doğrultusunda, kendine çeki düzen vermeye niyet edebilecek bir olgunluğa ihtiyaç bulunmaktadır. Bu okumayı yapamayıp yaşanan dönüşümlerin insan kaynaklı (antropojenik) olmadığını iddia ederek hareketsiz kalanlar için belki de Herakleitos'un sözleri etkili olabilecektir: "...barbar ruhların kulaklarına ve gözlerine dayanan bir tanıklık insanlar için kötü bir tanıklıktır" (fr. 107b). Bu söz "barbar ruhlar (yani Yunanca bilmeyenler ya da mealen doğanın

dilini bilmeyenler) sözü (*logos*) iştir ve doğayı (*physis*) görür ama manasını anlamazlar (okuyamazlar)” şeklinde yorumlanınca *physiologoi*, yani doğayı okuyanlar terimi bu fragman ile anlam bulmaktadır. Eserlerinde işlediği konular bakımından Ksenophon’un bir doğa filozofu olmadığı malumdur. Ama yaptığımız incelemeden de görüleceği üzere, Platon gibi, doğa felsefecilerinin görüşlerinden kendini kesin bir dille ayırıştıran bir tutum benimsememiş görünmektedir.

Ötarihselci Duruş

Bir filoloğun metnin tarihselliğine dair yakaladığı hususlar sayesinde kendi döneminin tarihselliğinden kurtulduğunu iddia etmek mümkün değildir. Buna göre Ksenophon’un *Oikonomikos* metnine tarihselci bir anlama çabasıyla değil, bir filoloğun kendi (döneminin) tarihselliği içerisinde metni anlamlandırma çabası, yani Gadamer’in uygulamadan (*applicatio*) bağımsız olmayan anlamlandırma çabasıyla yaklaşılması günün siyaset felsefesi ile filolojiyi iş birliğine sokacaktır. Pollock’un (2009, s. 958) da altını çizdiği üzere bu durumda çifte tarihselcilik gerekmektedir. Öyle ki, filologlar hekimlerin kendilerini tedavi etmeleri gibi kendilerini tarihselleştirirler. Ksenophon’un eserlerinin belirli bir dönemin tarihselliğinde yapılan filolojik okumasının siyasi sonuçları olmayacağı ya da bu okumanın romantik bir algıyla siyasetten uzak olacağı iddia edilemez. Örneğin Ksenophon’un çizdiği ekonomik çerçevenin aydınlanma dönemi monarşik Avrupalı devletleri tarafından antik dönemden daha fazla sahiplenildiği söylenebilir. Pers ve Roma İmparatorluklarının mirasını Orta Çağ’a kadar sürdüren imparatorluklardan sonra kurulan aydınlanma döneminin sömürgeci imparatorlukları sömürü faaliyetini devlet şirketleri aracılığıyla yapmaktaydılar. Ayrıca savaflara girişirken kralların ticaret erbabı ya da avam kesiminden borçlanması da yine bu dönemde başvuru bir uygulamadır. Ksenophon’un *Gelirler Üzerine* eserinde, kent devletinin yürütmesi gerekli olduğu düşünülen faaliyetlerin, böyle bir ekonomik düzenin unsurlarının projeksiyonu olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla beraber Fransız Devrimi yüzünden sarsılsa da aynı dönemde devam etmekte olan aristokrasi veya buna öykünen burjuva kesimlerin ahlaki değerlerini yansıtan eserler arasında, Ksenophon’un *Ev İdaresi Üzerine* eserinin de yeteri kadar okunduğu görülmektedir (Eide ve Whitaker, 2016, s. 93). Hatta İngilizce bir kavram olan centilmenliğin (*gentleman*), Ksenophon’un güzel ve erdemli (*kalos k’agathos*) karakteriyle özdeşleştirildiğini düşünebiliriz. Bu dönem ve sonrasında İngilizceye yapılan Ksenophon çevirilerinde *kalos kai agathos* ifadesinin doğrudan “centilmen” olarak çevrilmesi bunun en somut karşılığı olarak görülebilir. Güzellik için kadınların korse giydiği, erkeklerin peruk taktığı ve erdemlilik için romantizmin ya da azizliğin önemsendiği bu devirlerde Sokratik köklerinden oldukça farklı

bir çerçevede de olsa kavramın kullanılmış olması kendi dönemi için bir ötetarih-selci duruş ya da bir filolojik hermenötik olarak görülebilir. Zira bir başka boyutuyla merkantilist dönem olarak adlandırılan bu dönemde eş zamanlı olarak yaşayan ve eski gücü kaybolmaya yüz tutan feodal yapıyla yeni merkantilist tüccar sınıfın mücadelesi *Oikonomikos*'un yeniden hatırlanması ve okunmasını sağlamıştır.

Her ne kadar hümanist bir arayışla yapılan bu okumanın, Aristoteles'in doğa-insan ilişkisinin okumasında da görüldüğü gibi, doğru bir okuma olup olmadığı tartışmalı olsa da yeteri kadar kuvvetli bir etkisinin olmadığı da değerlendirilebilir. Zira merkantilist tüccarların galip geldiği mücadelenin devamında ortaya çıkan kapitalizm olgusunu tanımlayan Adam Smith ve Karl Marx gibi yazarların detaylandırdığı pazar ekonomisinde, ev ve kadın-erkek ilişkisi, çocuklar üzerinden kurulan ortaklık gibi kavramların tamamen kaybolduğu görülmektedir. Bu bağlamda güzel ve erdemli olarak davranması beklenen somut aile reisleri yerini rasyonel olduğu varsayılan ve *homo economicus* olarak tanımlanan soyut ekonomik aktörlere bırakmışlardır (Swedberg, 2008, s. 76-77). Hatta günümüzün bireysel haklar ve kadın erkek eşitliği fikirleri dahi *Oikonomikos*'un merkezine aldığı ortaklığı ve yönetsel işlevini tamamen manasız hale getirmektedir. Bununla birlikte soyut davranış kalıpları somut insani değerlere kıyasla olağandışı hallerde aciz kalmaktadır.

Örneğin pazar ekonomisinde yeri bulunmayan, parasal değerinden ziyade kullanım değeri yani, açlığı yenmek için yapılan tarımın her ekonomik krizde yeniden hatırlanması, günümüzün hane halkları tarafından belli bir ev ekonomisi kavramının yaşatılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Sadece ekonomik krizlerle değil, aynı zamanda hayatın sürdürülmesi için doğadan temin edilen kaynakların tükenmesi, yani doğanın kendini yenileyebilme hızından daha hızlı tüketilmesi veya iklim değişikliği gibi insan kaynaklı etkenler sebebiyle gerçekleşen doğal olmayan şartlar da Ksenophon'un güzel ve erdemli veya Aristoteles'in sağduyulu bireylerinin sorumluluğunu gerektirmektedir. Bu sorumluluk o devirde nasıl doğaya uygun iyi hayatı sürdürmek için gereken kanaatkârlığı veya kendine hâkim olmayı ve pratik aklı gerektiriyor ise, bugün de doğanın sunduğu sınırlı kaynaklarda tüm insanlığın hakkı olduğundan hareketle kaynaklara eşit erişim noktasında aynı ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Yani, bu defa antik kent yerine artık küresel bir kent haline gelmiş olan dünyada kaynakları eşit yönetmek (*isonomia*) yerine bazı sosyal kesim veya ülkelerin diğerlerinin üzerinde hâkimiyet (*monarkhia*) kurmak suretiyle kendi haklarından daha fazlasını tüketmemeleri için doğru tercihi yapacak kadar kendine hâkim olma ve pratik aklı göstermelerini gerektirmektedir.

Bugün insan bedeni ile kent (veya devlet) ve bunları içeren doğa arasında bir analoji kurmak bilimsel bir yaklaşım olarak kabul edilmemektedir. Zira 18.

yüzyıla kadar hastalıkların beden sıvılarının birbiri aleyhine diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmasından kaynaklı olduğuna inanılmakta iken, anatomik bulgularla birlikte hastalıkların, bozulan organların çığıkları olduğu fikri benimsenmeye başlanmış ve hılt teorisi yavaş yavaş etkinliğini kaybetmiştir (Gaynes, 2011, s. 87-90). Ama iklim değişikliği ve savaşlar gibi doğal olmayan etkiler, doğanın dengesi veya sağlığının bozulması fikrini yine de hatırlatmaktadır. Hatta bu etkilere karşı daha kırılğan olan kesim ve ülkelerin diğerlerine oranla daha az tüketen, yani sorumluluğu daha az olan kesimler olduğu da bilinmektedir. Özellikle savaşlar ve insan kaynaklı nedenlerle bozulan doğa dengesi yüzünden bu kesim ve ülkelerden kaynaklanan göç olgusu, hiçbir kesimin diğerlerine rağmen iyi hayat sürmesini mümkün kılmamaktadır. Bu sebepten iyi hayatın temel insanlık değerlerine uygun biçimde yeniden tanımlanması bir gerekliliktir. Zira zaten (bir anlamda modern kölelik olarak görülebilecek olan) tüketim kalıplarının dayattığı yaşam tarzını sürdürülebilmek giderek zorlaşmakta ve bu kalıplar her gün daha azına razı olacak bir seviyeye kendini yeniden uyarlamaya zorlanmaktadır. Böylece bu refahtan umulan marjinal fayda azaldıkça refah kriterleri yeniden yorumlanmaktadır.

Bununla birlikte, iyi hayatı yeniden tanımlamak daha müzakereci bir demokrasiyi gerektirir.¹⁷ Aynı zamanda tüm kesimleri, tanımlanan yaşam tarzına doğru götürmek de liderliği gerekli kılmaktadır. Bu noktada ‘hareketsiz kalan’ ya da ayak direyen belli kesimleri kaynaştırıp erdemleriyle harekete geçirecek ruh dolu liderlik yine insan, toplum ve doğanın sağlığını önemseyen bireylerin kendine hâkim olma ve pratik akıllarından geçecektir. Toplumu ve doğayı kendi bedeni gibi görebilmek ise bilimsel olarak anlamsız görülse de insanı insan yapan değerler için oldukça yerinde bir analogi olacaktır. Zira çokluğun aklının bilimsel (felsefi) veya teknik bilgiden pratik bilgiye doğru geçiş yaptığı müddetçe daha doğru kararlar vereceği düşüncesi bugünkü siyaset felsefesinin de dayanağıdır. Kabul edilecektir ki, bize bugün ‘havayı ölçen’ bilim adamlarının iklim kıyameti senaryolarından ziyade gidişatı tersine çevirebilecek, yani doğruya ne oranda erişebileceğinin orta noktasını bulabilecek bir toplumsal bilinç gerekmektedir.

Bununla birlikte hılt teorisinin yerine geçen organik teori dahi Aristoteles’in evleri, kent bedeninin organları olarak tahayyül ederek kurduğu dirimselci analogi bağlamında hâlâ siyasal aklı yönlendirebilecek bir değer ifade eder. Zira küresel bir kent haline gelen medeniyet içerisinde kırılğan haldeki ülke ve kesimleri,

17 Gadamer’in fikirlerinin siyaset felsefi bağlamında kurumsallaşmış son hali olarak görülebilecek müzakereci (*deliberative*) demokrasi, kökünü Aristoteles’in “her biri kendi içerisinde iyi olmasa da çokluk (topluluk) bir araya geldiğinde, tek tek değil ama müşterek olarak daha iyi olması mümkündür” (Arist. *Pol.* 1281.b1-3) sözüne dayandırmaktadır (Chambers, 2018, s.56-57).

bu bedenın can ekıŒen organları olarak tahayyöl edebilmek ve ona göre eyleme geçebilmek herhalde küresel bilinç oluŒturabilecek bir analoji olsa gerektir. Zira Aristoteles'in altını çizdiği gibi beden olmadan hiçbir diğer organ kendi baŒına yaŒayamaz. Dirimselci analojinin tekrar hatırlanması sayesinde dŒnya bedeni bilgisini (ya da ruhunu) tefekkür ederek gerçekliğine (*energeia*) ulaŒmak Aristoteles Œzerinden elde edilebilecek bir ötetarihselcilik olabilir. Aynı Œekilde bu bilginin bize katacağı ruh vasıtasıyla hareketsiz kalan kesimleri ve Œlkeleri harekete geçirmek de Ksenophon Œzerinden elde edilebilecek bir ötetarihselcilik olacaktır. Analojik imgeler Œzerinden tanımlanabilecek temel insanlık değerleri çerçevesinde kurgulanacak günümüze hitap eden bir iyi hayat tasavvuru sayesinde kendi çıkarına odaklanmış bireylerin toplu çıkarı da gözetebilmesi temin edilebilir. Böylece Adam Smith tarafından bu fikirle teorisi kurulan serbest piyasa ekonomisi de hala bir umut vaat edebilir.

Sonuç

Bu alıŒmada ötetarihselci bir siyaset filozofu olarak gördüğümüz Leo Strauss'un iŒaret ettiği Ksenophon'un Sokrates'inin, Gadamer'in Aristoteles'iyile uyumlu olarak günümüzün ihtiyaç duyduğu sağduyulu birey arayıŒına hizmet edebileceği gösterilmeye alıŒılmıştır. Buna göre Gadamer'in Aristoteles'in sağduyulu birey (*phronimos*) kavramı Œzerinden kurguladığı siyaset felsefesinin, Ksenophon'un güzel ve erdemli (*kalos k'agathos*) kavramına iliŒkin örnekleriyle desteklendiğinde anlam geniŒlemesine uğrayabileceği görölmüŒtür. Zira *phronimos* daha ziyade akli bir erdemi temsil etmekte iken *kalos k'agathos* hem akli hem de bedensel bir erdemi temsil etmektedir. Bu sayede her iki kavramın da toplumsal eylemlerin amacına anlam katan antik Yunan siyasi imgelerindeki beden analojileriyle beslendiği gösterilmeye alıŒılmıştır. Yani antik toplumda beden sağlığı ile toplumun sağlığı arasında kurulan analoji yöneticilere yol gösterici veya sağduyu katıcı bir siyasi imgeyi oluŒurmaktadır. Zira o dönemde bedenın hayatiyetinin sürdürülebilirliği, toplumun ve doğanın hayatiyetinin sürdürülebilirliğinden ayrı görölmemektedir.

Günümüzde ise bireylerin hayatiyetlerinin sürdürülebilirliği toplumun ve doğanın hayatiyetlerinin sürdürülebilirliğiyle mücadele halindedir. Bu ise toplumsal ve doğal krizlere sebep olmaktadır. Aristoteles'in aydınlanma çağının mutlak (hümanist) önermeleri çerçevesinde yanlış okunması nedeniyle insan (birey) merkezli bir mahiyet kazanan günümüz değer sistemindeki insan-doğa iliŒkisi, köklerine dönerek antik dönemin doğa merkezli iliŒkisinden dersler çıkarabilir. Aksi takdirde sağduyulu bireylerin tercihleriyle düzenlendiği varsayılan serbest piyasa ekonomisine dayanan liberal toplumsal düzenin sunacağı bir iyi hayat olanaklı görünmemektedir. Bu bağlamda kendisi de ötetarihselci bir çaba olarak görölebilecek

olan Gadamer'in sağduyulu birey arayışının aynı bağlamda sürdürülmesi ve günümüz insanı için ete kemiğe büründürülecek örnekler ile desteklenmesi mümkündür. Ksenophon'un özellikle *Oikonomikos* eserinde detaylandığı güzel ve erdemli bireyi bu açıdan doğru bir başvuru noktasıdır.

Ksenophon Yunan kent devletini var eden evleri (*oikos*) doğru yönetmenin o dönemin en önemli unsuru olan kentlerin varlığı ve kendine yeterliği için taşıdığı önemi görerek *Oikonomikos* eserini kaleme almıştır. Bu amaçla Sokratik bir değer olan güzel ve erdemli olmayı kadın erkek tüm vatandaşlar için geçerli kılmıştır. Bu sayede, erdemlerin toplumsal ereklerin sağlanmasına hizmet etmesinin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır. Zira toplumsal hedefler idare sanatını bilen, kendine yeterli güzel ve erdemli vatandaşlar sayesinde canlı hale gelmektedir. Ksenophon'un sunduğu imgelerin o gün olduğu kadar bugün de değer ifade edebileceğine inanılmaktadır zira insanoğlunun hayat galesi değişmeyen zorluklar altında devam etmektedir. Tek farkı o gün tanrısal doğanın çizdiği kadere tâbi olan insanoğlu bugün kendi bireyciliğinin ya da kendi eliyle yapıp ettiklerinin şekillendirdiği bir kaderi yaşamaktadır. Zira doğaya karşı doğal olmayan yöntemler sayesinde galibiyet kazanıldığı düşünülmektedir. Ancak doğa o gün de bugün de insana yapıp ettiklerine ilişkin bir ayna işlevini sürdürmeye devam etmektedir. Yani aslında değişen bir şey yoktur. Bu aynada gördükleri üzerinden insanın davranış kalıplarını yönlendirmesi kaçınılmaz bir gerekliliğe dönüşmüştür. Bireycilik ise *khrēmatistikē* gibi doğal olmayan bir ruh halidir. Siyaset felsefesi bu soruna cevap verirken geçmişten ilham almalıdır.

Filoloji disiplini kendi bünyesinden çıkan diğer beşerî bilimlerin güncelliği içerisinde eski değerini kaybetmiştir. Özellikle klasik metinleri tarihselci okuma biçimi vasıtasıyla tarihsel anlamlarına hapsedmek, onlara yüklenebilecek güncel anlamları göz ardı etmektedir. Bu sebepten Gadamer'in felsefi (ya da filolojik) hermenötik okuması siyaset felsefesine hizmet ettiği kadar filolojinin de eski saygınlığına kavuşması için bir yöntem olabilecektir. Zira Pollock'un (2009: 935) da dediği gibi tarihsel metinlerin filologlarda bıraktığı etkiler, bireylerin öğrenme heveslerine dair tercihler değildir: daha ziyade filolojik bir egzersiz insanoğlunun geçmişi ve gününü gerçekten okuma ve insanlıklarına dair bir ölçüyü muhafaza etme kabiliyetlerini sürdürebilmesine ilişkindir.

Kaynakça

- Booth, W.J. (1994). Household and Market: On the Origins of Moral Economic Philosophy. *The Review of Politics*, 56(2), 207-235.
- Bjelde, J. (2021). Xenophon's Socrates On Wisdom And Action. *The Classical Quarterly*, 71(2), 560-574.

- Chambers, S. (2018). The Philosophic Origins of Deliberative Ideals. A. Bächtiger, J. S. Dryzek, J. Mansbridge ve M. Warren (Ed.). *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy* içinde, (55-59). Oxford: University Press.
- Diels, H. (Ed.) (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin: Weidmann.
- Duvenage, P. (2015). Practical Wisdom (Phronesis) and Hermeneutical Politics. *Phronimon*, 16(1), 77-96.
- Eide, S. ve Whitaker, K. (2016). A Philosopher and a Gentleman: Xenophon's Oeconomicus. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 24(2), 93-100.
- Eikeland, O. (2016). Phronēsis, Aristotle and Action Research. *International Journal of Action Research*, 2(1), 5-53.
- Faure, M. (2013). Can Aristotle's Phronimos return? The revival of interest in Aristotle's phronesis in political philosophy/theory, *Acta Academica*, 45(4), 195-235.
- Gadamer, H-G. (2013). Truth and Method. (J. Weinsheimer ve D. G. Marshall, Çev.). London: Bloomsbury.
- Gaynes, R. P. (2011). *Germ Theory: Medical Pioneers in Infectious Diseases*, Washington: ASM Press.
- Gill, C. (2019). Galen's Περὶ Ἀλυπίας as Philosophical Therapy: How Coherent is It? C. Petit (Ed.). *Galen's Treatise Περὶ Ἀλυπίας (De indolentia) in Context: A Tale of Resilience* içinde, (135-154). Leiden: Brill.
- Jouanna, J. (2012). Politics And Medicine: The Problem Of Change In Regimen In Acute Diseases and Thucydides (Book 6). P van der Eijk (Ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers* içinde, (21-38). Leiden: Brill.
- Kane, J. ve Patapan, H. (2006). In Search of Prudence: The Hidden Problem of Managerial Reform. *Public Administration Review*, 66(5), 711-724.
- Kouloumentas, S. (2014). The Body and the Polis: Alcmaeon on Health and Disease, *British Journal for the History of Philosophy*, 22(5), 867-887.
- Lloyd, G. E. R. (1966). *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge: University Press.
- Nelstuen, G. A. (2017). Oikonomia as a Theory of Empire in the Political Thought of Xenophon and Aristotle, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 57, 74-104.
- North, H. (1966). *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press
- Orhan, Ö. (2014). Aristotle: Phusis, Praxis, and the Good, P. F. Cannavò, J. H. Lane (Ed.). *Engaging Nature: Environmentalism and the Political Theory Canon* içinde, (45-63). Massachusetts: MIT Press.
- Pollock, S. (2009). Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World. *Critical Inquiry*, 35(4), 931-961.
- Reid, H. L. (2022). A Gentleman or a Philosopher?: Xenophon vs. Aristotle on Kalokagathia. In D. Konstan, D. Sider (Ed.), *Philodorema: Essays in Greek and Roman Philosophy in Honor of Philip Mitsis* içinde, (121-134). Siracusa. Parnassos Press-Fonte Aretusa. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2fjwpqn.9>

- Sassi, M. M. (2015). Parmenides and Empedocles on *Krasis* and Knowledge, *Apeiron*, 49(4),1-19.
- Shields, C. (2009). The Aristotelian *Psychê*, G. Anagnostopoulos (Ed.). *A Companion to Aristotle* içinde, (292-309). Sussex: Blackwell.
- Strauss, L. (1998). *Xenophon's Socratic Discourse: An Intepretation of the Oeconomicus* (ilk baskı: 1970), Indiana: St.Augustine's Press.
- Strauss, L. (2018). R. G. Collingwood as an Example, C. H. Zuckert (Ed.). *On Political Philosophy: Responding to the Challenge of Positivism and Historicism* içinde, (144-167). Chicago: The University of Chicago Press.
- Swedberg, R. (2008). The Centrality of Materiality: Economic Theorizing from Xenophon to Home Economics and Beyond, T. Pinch, R. Swedberg (Ed.). *Living in a Material World: Economic Sociology Meets Science and Technology Studies* içinde, (57-88). Massachusetts: MIT Press.
- Vivenza, G. (2001). *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford: University Press.
- Yalazı, E. ve Üstünel Keyinci, C. (2015). Pseudo Aristoteles'in *Oeconomica* Adlı Yapıtının 3. Kitabının Yorumu ve Çevirisi, *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri*, 9(2), 91-106.

Kısaltmalar

- Aet. (Aetius-*De Placita Philosophorum*). Mansfeld, J. ve Runia, D. T. (Ed.) (2020). *Aëtiana V: An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, Leiden: Brill.
- Arist. *De an.* (Aristoteles, *De Anima = Peri Psykbês*). Ross, W. D. (Ed.) (1961). *Aristotle, De anima*. Oxford. Clarendon Press.
- Arist. *Eth. Nic.* (Aristoteles, *Ethica Nicomachea = Êthika Nikomakheia*). Bywateri I. (Ed.) (1962). *Aristotelis ethica Nicomachea* (yeniden basım, ilk basım 1894). Oxford. Clarendon Press.
- Arist. *Metaph.* (Aristoteles, *Metaphysica = Meta ta Physika*). Ross, W. D. (Ed.). (1970). *Aristotle's metaphysics, 2 vol.* (yeniden basım, ilk basım 1924). Oxford: Clarendon Press.
- Arist. *Pol.* (Aristoteles, *Politica = Politika*). Ross, W. D. (Ed.) (1964). *Aristotelis politica* (yeniden basım, ilk basım 1957). Oxford. Clarendon Press.
- Diog. Laert. (Diogenes Laertios, *Vitae Philosophorum = Bioi kai gnômai tōn en philosophia eudokimēsantōn*). Hicks, R. D. (Çev.) (1925). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, I-II*, (Loeb Classical Library). London: Harvard University Press.
- Gal. *Aff. Pecc. Dig.* (Galenos, *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione = Peri diagnōseōs kai therapeias tōn en tē hekastou psykhē idiōn pathōn*). Singer, P. N. (Ed.) (2014). *Galen: Psychological Writings*, Cambridge: University Press.
- Gal. *HNH.* (Galenos, *In Librum Hippocratis, De Natura Humana = Eis to peri physeōs antrōpou biblion Hippokratous hypomnēma*). Mewaldt, J. (Ed.) (1914). Galeni in Hippocratis de natura hominis commentaria tria, *Corpus medicorum Graecorum* içinde, (vol.5.9.1). Leipzig: Teubner.

- Hdt. (Herodotos) Çev. M Ökmen (2006). Herodotos: Tarih, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Herakl. (Herakleitos). Jones, W. H. S. (Çev.) (1931). *Hippocrates Volume IV; Heracleitus On the Universe*, (Loeb Classical Library). London: Harvard University Press.
- Hippoc. *Vict.* (Hippokrates, *De victu = Peri Diaitēs*). Jones, W. H. S (Çev.) (1931). *Hippocrates Volume IV; Heracleitus On the Universe*, (Loeb Classical Library). London: Harvard University Press.
- Pl. *Prt.* (Platon, *Protagoras*). Cooper, J. M. (Ed.) (1997). *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett.
- Pl. *Phd.* (Platon, *Phaedo = Phaidōn*). Burnet, J. (Ed.) (1967). *Platonis opera, Vol.1*, (yeniden basım, ilk basım 1900). Oxford: Clarendon Press.
- Pl. *Ti.* (Platon, *Timaeus = Timaios*). Burnet, J. (Ed.) (1968). *Platonis opera, Vol.4*, (yeniden basım, ilk basım 1902). Oxford: Clarendon Press.
- Xen. *Ages.* (Xenophon, *Agesilaus = Agesilaos*). Marchant, E. C. (Çev.) (1925). *Xenophon: Scripta Minora*, London: William Heinemann.
- Xen. *Cyr.* (Xenophon, *Cyropaedia = Kyrōu Paideia*). Miller, W. (Çev.) (1914). *Xenophon: Cyropaedia, I–VIII*, (Loeb Classical Library). London: Harvard University Press.
- Xen. *Mem.* (Xenophon, *Memorabilia = Apomnēmoneumata*). Marchant, E. C. (Ed.) (1971). *Xenophontis opera omnia, Vol.2*, (yeniden basım, ilk basım 1921). Oxford: Clarendon Press.
- Xen. *Oec.* (Xenophon, *Oeconomicus = Oikonomikos*). Marchant, E. C. (Ed.) (1971). *Xenophontis opera omnia, Vol.2*, (yeniden basım, ilk basım 1921). Oxford: Clarendon Press.
- Xen. *Vect.* (Xenophon, *De vectigalibus = Poroī*). Marchant, E. C. (Ed.) (1969). *Xenophontis opera omnia, Vol.5*, (yeniden basım, ilk basım 1920). Oxford: Clarendon Press.
- Xen. *Symp.* (Xenophon, *Symposium = Symposion*). Marchant, E. C. (Ed.) (1971). *Xenophontis opera omnia, Vol.2*, (yeniden basım, ilk basım 1921). Oxford: Clarendon Press.

Antik Hint ve Çin'de Panenteist Varlık Anlayışı ve Mitolojik Kökenleri

Murat Sultan ÖZKAN*

Makale Geliş / Recieved: 07.05.20222

Makale Kabul / Accepted: 29.06.2023

Öz

Aryan kökenli olan Hintliler, Hindistan'a gelmeden önce doğalcı bir din anlayışına sahiptirler. Hintliler bu anlayışla doğal güçleri tanrılaştırmışlardır. İlk dönem Vedalarında politeist bir tanrı anlayışı hâkim olsa da monoteist öğelere de yer verilmiştir. Politeist anlatılar mitolojik unsurları da içermektedir. Bu mitolojik anlatılara göre tanrılar dünyayı kozmik bir kurbanın kalıntılarından veya ilksel bir maddeden inşa etmişlerdir. Upanishadlar ve Bhagavad-Gita'da ise her türlü varlığın kaynağı ve ilkesi Brahman/Âtman'dır. Evrensel Öz olan Brahman bireysel özlerin/rubların da kaynağıdır. Her şey Brahman'da var olur, ancak Brahman değildir. Çünkü o bir yönüyle varlığa aşkın, bir yönüyle de içkindir. Taoizm de de var olan her şeyin kökeni kaynağı Tao'dur. Var olan her bir şey Tao'dan pay almıştır. Bu klasik metinlerde Te olarak ifade edilmektedir. Tao, değişmeyen yönüyle varlığa aşkınken Te aracılığı ile de her varlığa nüfuz etmiştir ve içkindir. Vedaların son döneminde ve Taoizm'de panenteist veya çift kutuplu bir tanrı anlayışı sergilenmiştir. Bu anlayışa göre "Her şey Tanrı'dadır." ancak "Her şey Tanrı değildir." Bu panenteist anlayış mistik düşünürler üzerinde de etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Panenteizm, Taoizm, Hinduizm, Tanrı, Varlık.

* Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, msozkan@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8053-5579.

Künye: ÖZKAN, Murat Sultan, (2023). Antik Hint ve Çin'de Panenteist Varlık Anlayışı ve Mitolojik Kökenleri, *Dört Öge*, 23, 47-74. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Panentheist Conception of Being and Mythological Origins in Ancient India and China

Abstract

Indians who have Aryan origin had a naturalistic belief of religion before migrating to India. With this belief the Indians deified natural forces. In early ages, although a polytheistic belief of god was dominant in the early Vedas, monotheistic elements were also mentioned. Polytheist narratives also contain mythological elements. According to these mythological narratives, the gods built the world from the remains of a cosmic sacrifice or from primordial matter. In the Upanishads and the Bhagavad-Gita are the source and principle of all beings and also Brahman/Ātman, too. Brahman, the Universal Essence, is also the source of individual essences/souls. Everything exists in Brahman, but it is not Brahman. Because in one aspect it is transcendent to existence and in another aspect it is immanent. The origin of all that exists in Taoism is Tao. Everything that exists has had its share of Tao. This is expressed as Te in classical texts. While Tao is transcendent to existence with its unchanging aspect, it permeates and is immanent in every being through Te. In the last period of the Vedas and in Taoism, a panentheist or bipolar understanding of god was exhibited. According to this belief "Everything is in God." but "Everything is not God". This panentheist belief was also effective on mystical thinkers

Keywords: Panentheism, Taoism, Hinduism, God, Being.

Giriş

İlk uygarlıklar büyük nehirlerin havzalarında kurulmuştur. Mezopotamya ve Mısır uygarlıkları büyük nehirlerin havzalarında kurulduğu gibi Hint uygarlığı İndus ve Ganj nehirlerinin, Çin Uygarlığı da Sarı Irmak ve Yangtze ırmaklarının havzalarında kurulmuştur. Aryan kökenli olan Hintlilerin kökeni MÖ dört binli yılların öncesine, Çin uygarlığının kökeni ise MÖ dört binli yıllara dayanmaktadır. Hintlilere göre Çin'de siyasi birlik daha önce kurulmuştur. Her iki toplum da Tunç Devri'nde tarıma dayalı bir ekonomiye sahip olduklarını ve yerleşik hayata geçtikleri görülmektedir. Bu toplumların kültürlerini ve düşüncelerini yansıtan ilk yazılı ya da yazıya daha sonra aktarılan dini ve düşünsel kaynakların uzun tarihi geçmişi vardır. Bu çalışmada bu iki uygarlıkta mitolojik, dini ve düşünsel metinlerde varlık konusunun nasıl ele alındığını temel metinler üzerinden açıklamaya çalışacağız. Bu uygarlıklardaki başat mitolojik düşüncelerin soyutlanarak nasıl düşünsel plana aktarıldığını vurgulamaya çalışacağız. MÖ XV- VII. yüzyıllar arasında Hindistan'da dini metinler ve onların yorumlarında geliştirilen varlık anlayışının panenteizme karşılık olup olmadığını araştıracağız. Aynı şekilde Taoizm ile panenteizm ara-

sında bir bağ kurmaya çalışacak ve bu yaklaşımın geçmişte kurulmuş ekollere ve günümüze yansımalarının olup olmadığını inceleyeceğiz.

A. Antik Hint Dini Metinleri ve Mitolojisinde Varlık Anlayışı

a. Vedalar Dönemi

Hindistan, dünyada uygarlığın kurulduğu ilk yerlerden biri olduğu XX. yüzyılda yapılan arkeolojik kazılarla saptanmıştır. Ayrıca bu coğrafya felsefi düşüncenin de ilk örneklerinin verildiği yerlerden biridir (Störing, 2015, s. 33). Hint-Avrupa kökenli olan Hintliler, Tunç Devri'nin ortalarında (MÖ 1600) Hindistan'a Kafkaslardan ya da Karadeniz'in kuzeyinden gelmişlerdir. Binlerce yıllık kültürel birikimlerini ve inançlarını da beraberlerinde getirmişlerdir. Hintliler, tarih öncesi Aryanların kültür ve inançlarına sahiptirler ve geldikleri bölgede belirli bir süre eski inançlarını da devam ettirmişlerdir. Hindistan'a yerleştikten sonra da eski inançlarının yansımaları görülmektedir. Bu etki kelimelerin etimolojik kökeninde de kendini göstermektedir. Sanskritçede Tanrı anlamına gelen *deva* ile Latincedeki Tanrı kelimesinin karşılığı olan *deus* aynı kökten gelmektedir (Hiriyanna, 2011, s. 19). Dolayısıyla Hint kültür ve mitolojisinin kökleri Aryan inançlarına dayandığı söylenebilir.

Aryanlar, başlangıçta *Dyaus Pitar* olarak adlandırdıkları, dünyayı yoktan yaratan bir Gök Tanrı'ya inanmıştır. Bu Gök Tanrı, ulaşılmaz olduğundan zamanla yerini kozmik güçlerle irtibatlandırılmış ve ulaşılabilir tanrılara bırakmıştır. Bu kozmik güçlerden *Varuna*, evrenin düzeninden; *Mithra* hava olaylarından, *İndra* savaşlardan ve *Agni* ise ateşten sorumludur. *Agni* hem ateşin koruyucusu hem de bir evin ocağında yanmakta olan ateşin kendisidir (Armstrong, 2019a, s. 24.).

Hintliler tanrılarını *deva* ve *amrita* olarak anmışlardır. Onların tanrıları her şeye gücü yeten ve evrene hâkim güçler değildir. Tanrılar da insan ve diğer doğal varlıklar gibi doğal düzene, yasalara uymak zorundadır. Çünkü doğal olaylar bu düzen sayesinde gerçekleşmektedir. Bu düzeni de "*rita* olarak" adlandırmışlardır. Onlara göre "*Tüm diğer fenomenler gibi konuşma da bir tanrı bir devadır.*" Bundan dolayı onların dini inanışlarında görselliğe fazla önem verilmez onun yerine dinleme edimi önemsenirdi. Onun sayesinde de insanların kutsal olana ulaştığı kabul edilirdi (Armstrong, 2019a, s. 24-25). *Vedalar* sözlü olarak kulaktan kulağa ya da nesilden nesile aktarıldığından dinleme edimi ön planda tutulmuştur. Bu sözlü gelenek sayesinde hem tanrısal kökenli olan söz, bilgi ya da *Vedalar* korunmak için ezberlenmiş hem de bu sayede tanrısal miras olarak gelecek kuşaklara aktarılmıştır. Sanskritçede *Veda* kelimesi bilgi ya da kutsal bilgi anlamına gelmektedir. Bu kutsal bilgilerin toplandığı *Vedalar* belirli bir seviye gelen kişilere ya da ermişlere

aşikâr olmaktadır. Bu da tanrısal bilginin tanrı ya da tanrılar tarafından ermişlere gönderilmesi şeklinde değil de ermişlerin tanrısal olan bilgiyi kavraması şeklinde gerçekleşmiştir.

Antik Hint toplumunun dini inanışları doğa güçlerinin tanrılaştırılmasına dayandığından nihayetinde animizm kaynaklıdır ve *Vedalar* aracılığıyla da günümüze ulaşmıştır (Tanilli, 2015, s. 171). Hintlilerin kutsal metinlerindeki *İndra* ve *Agni* gibi tanrılar ya doğal güçlere karşılık gelir ya da onlara işaret ederler (Kafesoğlu, 1980, s. 43-44) ve *Veda* dönemi tanruları doğayla iç içedirler. Örneğin, *Agni* ve *Parjanya* hem tanrıdırlar hem de ateş ve bulut gibi doğal nesnelere karşılık gelirler (Hiriyanna, 2011, s. 20). Aryanlar Hindistan'a zaten doğacı bir dinle gelmiş; kentleri yakıp yıkan fırtına tanrısı *İndra* ile savaş arabasıyla etrafa korku ve dehşet saçan Aryan soylularını sembolik bir biçimde ifade etmişlerdir. Ayrıca gök, yer, hava ve su gibi doğal güçleri de tanrılaştırmışlardır (Şenel, 2013, s. 105). Bu doğal güçler de tıpkı insanlar gibi "*yaşayan, konuşan, davranan ve acı çekebilen kişiler*" olarak görülmüştür (Störing, 2015, s. 37). Nitekim Aryanlar, doğada olan pek çok tabii gücü gözlemlemiş, onları genel olarak tanrılarla özdeşleştirmişlerdir. Kişileştirilmiş ve insan hayatını dönüştüren bir tanrı olan *Agni* de insanların aşkın güce duydukları yakınlığın sembolü olmuştur (Armstrong, 2019b, s. 37).

Hint felsefesinde varlık anlayışı dini metinler ve onların yorumlarında ortaya konmuştur. Bu metinler de genel olarak üç döneme ayrılarak incelenir: Bunlardan ilki *Vedalar* ya da ilahiler (MÖ 1500-1000) dönemidir. İkincisi kurban törenlerinin gizemliliği (MÖ 1000-750), üçüncüsü ise *Upanishadlar* (MÖ 750-500) dönemidir (Störing, 2015, s. 37). Birinci dönem metinlerinde de yaratılış konusu ele alınmış olsa da asıl *Upanishadlar* ve *Bahagavad-Gita* felsefi bakımından zengin içeriğe sahiptirler.

Vedalar döneminde teolog şairlerin benimsemiş oldukları dört tür evrendoğum miti oluşturulmuştur: İlk suların döllemesi, ilk dev insanın (*Purusha*) kurban edilmesi; gökle yerin birbirinden ayrılması ve aynı anda hem varlık hem yokluk olan birliğin ya da bütünlüğün oluşturduğu yaratılış (Eliade, 2003, s. 277).

*Vedalar*ın en eski bölümleri başat tanrılar *Agni*, *Soma*, *İndra*, *Varuna* ve diğer tanrılara övgüler ve ilahilerden oluşur (Turner, 1903, s. 16). İlk dönem *Vedalar*ından olan *Rigveda*'daki yaratılış bahsine göre başlangıçta hava, gök, ölüm, ölümsüzlük olmadığı gibi varlık da yokluk da yoktur. Ancak aynı bölümde evrenin başlangıcında her şeyi kapsayanın su olduğu belirtilmektedir. Gündüz ve gecenin belli olmadığı, karanlıkların karanlıkları örttüğü bu esnada rüzgâr olmadan kendi gücüyle soluk alan ya da ilk olan sudur. Bölümdeki anlatıya göre su var olmaya başlarken boşluk oluşmuş, ısının etkisiyle de ondan tek olan doğmuştur. Bu süreçte

aklın ilk tohumu olan istek ortaya çıkmıştır (*Rigveda*, X, 129/1-4). Bu anlatıya göre kozmik sürecin başlangıcında sudan meydana gelen tek olan akla ve iradeye sahiptir. Birinci dereceden töz konumunda olan sudan tek bir tinsel ve irade/istek sahibi bir varlık türemiştir.

İlk olan ya da töz, kaos halinde bulunan sudur ve var olan her şeyin ilkesidir. Ancak tanrıların bile ilk olandan sonra oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda var olanların nerden geldiğinin/doğduğunun açıklanması da kolay değildir. Bunu kim bilebilir, kim açıklayabilir? Belki de en uzak gökteki varlığın gözcüsünün bile bunu bilmesi mümkün değildir. İlk olanın sudan türeyişinde açık olan bir şey varsa o da “doğurtanların” ya da etkin olanın yukarlarda olduğudur (*Rigveda*, X, 129/5-7). Yukarda ve tinsel olan etkin, aşağıdaki maddi olan ise pasiftir. Spinoza, Tanrı ile doğayı özdeşleştirirken etkin ve edilgin olanı belirtmek için doğalayan doğa ve doğalanan doğa şeklinde bir ayrım yapmıştır. Burada da bu ayrıma benzer bir şekilde doğurtanlar ve doğuranlar şeklinde bir ayrım yapılmaktadır. Ancak aralarında belirgin farklılık vardır ve ileriki sayfalarda açıklanacaktır.

Rigveda'nın Onuncu Kitabı'nın farklı bölümlerine göre Tanrı var olanları kullanarak yaratma edimini gerçekleştirir: Her tarafta ağzı, gözleri, kolları ve bacakları olan yalnız tanrı (Vişvakarman), yeri ve göğü incecik kanatları arasına alarak sıkıca birleştirmiştir (*Rigveda*, X, 81/1-3). Tanrı, yeri göğü inşa ederken hangi ağacın odununu kullandığı sorulmakta ve herhangi bir cevap da verilmemektedir (*Rigveda*, X, 31/7; 81/4). Ancak sorulan sorudan Tanrı'nın da adeta bir ustanın çeşitli inşaat malzemelerini kullanarak bir yapıyı inşa etmesi gibi ham maddeleri kullanarak dünyayı inşa ettiği ima edilmektedir. Tanrı'nın yaratması ibda (yoktan) anlamında değil, var olanların birleştirmesi ya da inşa anlamında bir yaratmadır.

Bu anlatılardan da anlaşılmaktadır ki Hint mitolojisine ve ilk dönem dini inanışlarına göre varlık yoktan/hiçten değil, arka tip bir varlıktan oluşmuştur. Bu anlayış, Yunan din kurucuları ve Antikçağ filozofları tarafından da devam ettirilmiştir. Yunan din kurucularından Hesiodos, tanrısal ve tanrısal olmayan tüm varlıkların kaostan türediğini belirtmiştir. Bu ilk ilke fikri ilk filozoflara da kaynaklık etmiştir. Antik Yunan felsefesinde de yoktan/hiçten yaratmaya yer verilmemiş, var olan her şeyin ezeli olan maddeden oluştuğu kabul edilmiştir. *Ex nihilo nihil est* (hiçten hiçbir şey gelmez) anlayışı (Arslan, 2018, s. 79) İlk Çağ felsefesine egemen olmuştur. Nitekim antik filozoflar da maddenin ezeli olduğunu kabul etmişlerdir. İlkçağ yaratılış mitoslarından hiçbirinde zaten hiçlikten yaratma yoktur. Bu çağın mitoslarında yaratılış kaosa bir düzen kazandırmadan ibarettir (Hooke, 2015, s. 29).

Rigveda'ya göre en yüce *deva*'lar bile varlığın hiçlikten nasıl türediğini açıklayamaz. Milattan önce onuncu yüzyılda da insanlar yoktan/hiçten yaratma yerine

tanrıların var olan bir şeyden yaratmalarını ve sürece katkıda bulunmalarını anlamışlardır. Var olanların oluşu temel bir ilkeye dayandırılmıştır. Çürümekte olan bir ağacın gövdesinden yeni filizlerin ortaya çıkması gibi varlıklar da bir kaynaktan var olmuşlardır. Bu ilke ya da kaynak *Purusha* ilahisinde mitolojik bir anlayışla açıklanmıştır: (Armstrong, 2019b, s. 43-44). *Purusha*, bin tane başı, gözü ve ayağı olan hem kozmik bir varlık hem de on parmağıyla dünyayı sarmalayan kozmik bir yaratıcıdır. O, var olmuş ve var olacak her şeyin kaynağıdır ve “*kutsal yiyecek- le beslenmeyen ölümsüzlüğün efendisidir.*” O, o kadar büyüktür ki yaratıklar sadece onun dörtte biridir; onun dörtte üçü göklere yükselen ölümsüzlüktür. “*Ondan Virāç doğar, Virāç’tan da Purusha*” (*Rigveda*, X, 90/1-5). Dev bir insan olarak tasvir edilen *Purusha* “*hem kozmik bütünlük hem de erdişi [hermafrodit] varlık olarak gösterilir. Purusha, yaratıcı kadın enerji Virāç’ı üretmiş daha sonra onun tarafından doğrulmuştur.*” (Bıçak, 2014, s. 46). *Purusha* ve *Virāç* birbirlerine dönüşerek varlıkları oluştururlar. Tanrı olarak da nitelendirilen bu ikilinin dönüşlü olarak birbirlerini doğurmaları, “*Purusha’nın kendi kendini doğurduğunu anlatmak için kullanılan bir semboldür.*” Bu yaklaşım daha çok panteist dinlerde ön plana çıkar; avatar, enkarnasyon ve baki-reden doğumu sembolik bir şekilde dile getirir (Demirci, 1991, s. 68). Yukarıda belirtilen birbirine dönüşme, başka bir ilahide ise şöyle ifade edilmektedir: “*Daksha Aditi’den doğmuştur. Aditi, Daksha’nın kızıydı*” (*Rigveda*, X, 72/4). Bu ilahide de tanrıların birbirinden doğduğu paradoksal bir biçimde ifade edilmektedir.

Bu mitolojik anlayışa gör başlangıçta *Purusha* “hem kurban töreninin kurbanı hem de kurban töreninin tanrısıydı.” O, kozmik kurbanın her bir parçası evrene ve insanlara hayat vermiş olsa da içkin ve aşkın olarak yaratılıştan önce de sonra da vardır. Kozmik başlangıçta yaratılışın tanrıların kurban edilmesiyle başladığına Mezopotamya ve Çin mitlerinde de rastlanmaktadır. Mezopotamya’da *Tiamat*’ın Çin’de ise *P’an K’u*’nun kurban edilmesi ile kozmik yaratılış başlatılmıştır. Üç mitolojik anlayış da birbirine koşuttur (Eliade, 2003, s. 278).

Purusha kurban olduktan sonra onun her bir parçası tanrılara, canlı ve cansız varlıklara kaynaklık etmiştir. Onun ağzından Brahma, *Agni* ve *İndra*; soluğundan *Vāyu*, başından gökyüzü, aklından ay; gözünden güneş, kollarından savaşçılar; göbeğinden hava, midesinden tacirler, ayaklarından dünya ve *şudralar*; onun donyağlarından gök canlıları, orman ve çiftlik hayvanları oluşmuştur (*Rigveda*, X, 90/6-14; Tümer ve Küçük, 1993, s. 88). Ontolojik olarak birinci dereceden töz konumundaki *Purusha* hem tanrılara hem de inorganik ve organik varlıklara kaynaklık etmekte hem de bu ontolojik anlayıştan hareketle toplumsal katmanlar temellendirilmektedir. Platon’a göre de farklı toplumsal sınıfların oluşmasının nedeni Tanrı’nın insanları farklı özlere sahip olarak yaratmasıdır. Tanrı insanları altın, gümüş ve demir özlü olarak yaratmıştır. *Vedalara* göre ise toplumsal sınıfların her

birine tanrının bir uzvu kaynaklık etmiştir. Toplumsal sınıfların her biri tanrının ağzından, kollarından, midesinden ve ayaklarından yaratılmıştır. Böylece toplumsal sınıflar hakkındaki inançlar ontolojik bir görüşe dayanarak delillendirilmeye çalışılmıştır.

Hintliler evrenin yaratılışı ve canlılığın ortaya çıkışında tanrılara sunulan kozmik kurbanlara yer vermişlerdir. Fakat bazı anlatılarda da yaratma edimi kurbanlara atıf yapılmadan açıklanmıştır. Evrensel düzene bağlı kalan tanrılar, evreni yedi aşamada meydana getirmişlerdir. Tanrılar, evreni yoktan değil var olan malzemelerden inşa etmişlerdir. Devasa kabuk şeklindeki bir kayadan göğü, o kabuğun altında biriken suyun üzerinde yeryüzünü; yeryüzünde de bir bitki, bir boğa ve bir insan olmak üzere üç farklı varlık yaratmışlardır. Son olarak da ateş ya da *Agni* var olmuştur. Bitkinin ezilmesi ile oluşan kalıntılarından tüm bitkiler, boğanın kurban edilen bedeninden tüm hayvanlar ve insanın ölü bedeninden de insanlar doğmuştur. Nitekim Hintliler kurbanı hep yaratıcı bir edim olarak görmüş ve (Armstrong, 2019a, s. 26) dini ritüellerin en önemlilerinden biri olarak uygulamışlardır. Burada bir yansıtmaya başvurulmuş, kurban bereketin sembolü olarak görüldüğünden evrensel oluşum da kozmik kurbanlara dayandırılmıştır. Canlılar da bitkiler, hayvanlar, insanlar şeklinde sınıflandırılmış ve her birini kendi türünden türetilmiştir. Her bir tür kendi içerisinde evrilmiştir. Böylece canlılar arasında bir derecelendirme de yapılmıştır. Tüm bunları gerçekleştiren ve kaos ortamından bir düzene geçişi (kozmos) sağlayan tanrılar ya da tanrısal güçlerdir.

Rigveda'nın Onuncu Kitabı'nın başka bir bölümüne göre de "varlık tanrıların olmadığı bir çağda, var olmayandan doğmuştur." Aynı bölümde demircinin körükte demiri şekillendirdiği gibi varlıkların da *Brahmanaspati* (tanrı) tarafından şekillendirildiği ve *Dakṣha*'nın *Aditi*'yi doğurduktan sonra tanrıların ortaya çıktığı belirtilmiştir. (*Rigveda*, X, 72/1-5). Muhtemelen burada tüm varlıkların ve tanrıların kaynağı olan Brahman ile onun tezahürleri olan ve farklı isimlerle adlandırılan tanrılar arasında bir ayırım yapılmaktadır. Doğal olarak Brahman'ın işlevlerine göre isimlendirilen tezahürleri varlıklardan sonra gelmektedir. *Rigveda*'daki bu tür ifadeler geçiş dönemini temsil eder ve *Upanishad*lardaki kökene yönelik yaklaşıma çok yakındır.

Rigveda'nın Onuncu Kitabı'nda Vedalardaki politeizme rağmen her şeyi yaratan, he şeye gücü yeten tek Tanrı inancına yaklaşan ifadeler de bulunmaktadır. Bu yaklaşım *Parajapati* betimlenirken ortaya konmaktadır: "Başlangıçta bütün yaratıkların efendisi *Hiranyagarbha* vardı. Yeri göğü yaptı, tuttu (...)" (*Rigveda*, X, 121/1). "Tapınmayı doğuran yaratıcı gücü taşıyan suları o gözetir. O tanrıların tanrısıdır, ondan ötesi yoktur" (*Rigveda*, X, 121/8). "*Parajapati*, Sen bütün yaratıkları

saransın, senden öte yok” (*Rigveda*, X, 121/10). “*Canlıların efendisi*” anlamına gelen *Parajapati* ve “*altın yumurta, altın tohum*” anlamına gelen *Hiranyagarbha* aynı şeydir. O, güneşten daha parlak olan bu altın yumurtadan anlaşılmayan ölümsüz bir İlk Sebep sayesinde şekillenmiştir. Bir yıl yumurtanın içinde kaldıktan sonra ikiye bölmüş ve yeri, göğü, sekiz yönü ve suların sonsuz mekanını oluşturmuştur (Kaya, 1990, s. 287). *Atharvaveda*’da ise altın yumurta veya tohumun ilksel su tarafından oluşturulduğu belirtilmiştir. *Upanishadlarda* ise *Hiranyagarbha* ve *Parajapati* evrensel öz Ātman’la özdeşleştirilmiştir. Sonradan ise o, Brahman’ın isimlerinden birine dönüşmüştür (Kaya, 1997, s. 74). *Parajapati*, Brahman’ın kişiselleşmiş halidir. O, evrenle bütünleşmiş ve kaosu kozmosa çevirmiştir. *Parajapati*, içkin ve aşkın bir güç olarak hem tanrılar tanrısı hem de doğal yasaları belirleyen tek güçtür. Ancak *Vedalar*daki bir başka ilahiye göre ise varlık, yokluk, ölüm ve ölümsüzlükten önce kaos hakimdir; bu kaosun kozmosa ne zaman dönüştüğünü ya da bu dünyanın ne zaman varlığa geldiğini kimsenin bilmesi mümkün değildir (Armstrong, 2019a, s. 50-51).

Hinduizm’e göre Brahman, kozmik süreçte kendi kendini oluşturmuş olsa da *Vedalar*da yüce bir Tanrı anlayışı da vardır. Brahman’ın kişiselleşmiş hali tanrı Brahma olarak adlandırılrsa da yaratıcı, koruyucu ve yok edici olarak da sembolleştirilmiştir. Brahma, yaratıcı; *Vişnu*, koruyucu; *Şiva* yok edici ilke olarak kişiselleştirilmiştir (Tümer ve Küçük, 1993, s. 89). Brahman; evrenin ve tanrıların doğduğu kaynaktır ve her şey tekrar ona dönecektir. Brahman, doğal olarak sütün kaymağa ya da suyun buza dönüşmesi gibi çok farklı şekillere bürünme potansiyeline sahiptir. Bu inanışa göre kıvılcımın ateşin parçası olması gibi ruh ya da kişisel Ben de Brahman’ın bir parçasıdır. Ayrıca Brahman’ın kişiselleştirilmelerinden bir olan *Vişnu* da enkarnasyonla başka bedenlere bürünerek ya da avatarları aracılığıyla dünyaya müdahale etmektedir (Bulfinch, 2015, s. 272-273). Böylece Brahman’ın görüngülerinin görüngüleri de tanrısal olanın bir yansıması olarak sunulmaktadır.

*Vedalar*dan birkaç yüzyıl sonra kaleme alınan ve *Vedalar*ın kurgusal bir yorumu olan *Upanishadlarda* evrenin kökeni, insanın doğası ve kaderiyle ilgili detaylı felsefi bir varlık anlayışı geliştirilmiştir (Turner, 1903, s. 18). Yüzden fazla olan *Upanishadlardan* bazılarında geliştirilen ontolojik yaklaşım günümüz varlık felsefesi çalışmalarına ışık tutacak niteliktedir. *Upanishad*, yakın “*upa*” ve oturmak “*sad*” anlamına gelen iki sözcükten oluşmuş birleşik kelimedir ve gerçeğe ya da ustaya “yakın oturanlar” manasına gelir ve ermişler için gizli bir öğretilerdir (Störing, 2015, s. 43). Bu gelenekte öğretmen sorulan soruları cevaplar ve öğrencisinin henüz duymaya hazır olmadığı hiçbir şey öğretmez (Campbell & Moyers, 1990, s. 84). *Upanishadların* bazılarında metafizik konular diyalog tarzında işlenmiştir. Bu diyaloglarda gerçeği arayan muhataba ustalar rehberlik etmektedir. Bu diyaloglarla

öğrenci hem sorularla gerçeği araştırmaya yönlendirilmekte hem de mistik deneyime sevk edilmektedir.

b. Upanishadlar ve Bahagavat-Gita'da Panenteist Varlık Anlayışı

Ontolojik açıklamaların yoğun bir şekilde yer aldığı *Çhândogyâ Upanishad*'ına göre yokluktan varlığın çıkması doğru ve anlaşılır değildir. Bazıları bu dünyanın başlangıçta yok olduğunu ve tek olanın yokluktan doğduğunu iddia etse de bu doğru değildir. Varlığın yokluktan çıkması mümkün olmadığından, "*başlangıçta bu dünya ikincisi olmayan tek varlık[tı].*" O, kendi kendine çok olmalıyım, kendimi yaratmalıyım diye düşünerek ısı yaymıştır. Isı da aynı şekilde düşünerek suyu; su da kendi kendini yaratmayı ve çoğalmayı düşünerek besinleri oluşturmuştur (*Çhândogyâ Upanishad*, VI/ 2). Bu anlatıya göre ontolojik olarak ilk olan, kendini düşünerek ve çoğalma arzusuyla varlığın oluşumuna kaynaklık etmiştir. İlk olanın bile bile oluşturduğu ısı ve ısının oluşturduğu su da aynı şekilde çoğalmıştır. Türüm teorisinde Tanrı'nın ve ayrık akılların düşünerek yaratma edimini gerçekleştirmesi gibi burada da tek olan, ısı ve su çoğalmayı düşünerek yaratma edimini ya da oluşu gerçekleştirmektedirler.

Çhândogyâ'da muğlak bir şekilde belirtilen öncesiz ilk ve tek töz, *Brihadâraryaka Upanishad*'ında açıklanmıştır: O, sudur ve Brahma'nın oluşmasına da kaynaklık etmiştir. Bu oluş sürecinde "*Brahma Pracâpati*'yi, *Pracâpati* *de tanrıları yaratmıştır*" (*Brihadâraryaka Upanishad*, V/5). Aynı *Upanishad*'ın birinci bölümünde ise başlangıçta bu dünyanın Brahma olduğu ve onun kendisini bilmesi sonucunda da her şeyin oluştuğu belirtilmektedir. Hangi Tanrı bu gerçeği fark ettiyse o, o olmuştur (*Brihadâraryaka Upanishad*, I/4). *Rigveda*'daki dönüşlülüğe *Upanishad*larda da paradoksal bir biçimde yer verilmiştir. Bazı anlatılarda birinci dereceden tözün su olduğu bazılarında ise Brahman olduğu vurgulanmıştır. Birinci dereceden töz olan suyun Brahma'yı yaratması ya da Brahma'nın suyu yaratması şeklindeki çelişkili ifadelerle, yukarıda da belirtildiği üzere, Tanrı'nın kendi kendini oluşturması vurgulanmıştır.

Hinduizm'deki panenteist varlık anlayışının temeli Brahman ve *Ātman* inancına dayanır. Brahman sözcüğü eskiden kutlu bilgi, büyü söz ve yakarış anlamları taşıırken zamanla anlam kaymasına uğrayarak "evrenin yaratılış ilkesi," "tüm evreni kapsayan ve her şeyin kaynağı/barınağı" gibi çok geniş anlamlarda kullanılmıştır. *Ātman* ise ilk dönemlerde soluk ve üfürük; sonradan ise "benliğin özü, öz varlık ve kendi kendine oluş" anlamlarında kullanılmıştır. *Upanishad*larda Brahman ve *Ātman* eşanlamlı olarak kullanılmış ve Brahman = *Ātman* denklemi kurulmuştur. Evrende tek bir gerçek öz vardır. O, tüm evren göz önünde bulundurulduğunda Brahman; tek tek varlıklar dikkate alındığında ise *Ātman*'dır. Evre-

nin özünü oluşturan Brahman aynı zamanda insanın özünü oluşturan Ātman'dır (Störing, 2015, s. 45-47). Hinduizm'de *Brahman*, *Pracāpati* ve Ātman'dan her biri tek başına düşünce sisteminin temelini oluşturur. *Brahman* ve Ātman özdeş kabul edilmesi ve kişiselleştirilmiş Tanrı anlayışı Hindistan'da monizmin de kökenini oluşturmuştur (Turner, 1903, s. 17).

Başlangıçta kırırdayan hiçbir şey yokken sadece *Ātman* vardı. *Ātman*, kendi kendine “dünyalar yaratmalıyım” diye düşünerek, su, ışık, ölüm ve yeraltı sularından oluşan dünyaları yaratmıştır. O, bu dünyaları yarattıktan sonra bu dünyaların koruyucularını yaratayım diye düşünmüş, sular içinde insan biçiminde bir çıkıntı oluşturmuş ve onu ısıtmıştır. İnsan biçimli o çıkıntı ısınınca bir ağız oluşmuştur. “Ağızdan söz, sözden ateş (*Agni*) ayrıl[mıştır]. Ondan burun delikleri, burun deliklerinden soluk, soluktan hava ayrıl[mıştır]” (*Aitareya Upanishad*, I/1). Var olanlar içerisinde en büyük olan uzay boşluğu ise dünyayı destekler ve her şey onun kapsam alanı içerisinde gerçekleşir ve akabinde de tekrar ona döner (*Chāndogya Upanishad*, I/9). Ātman'ın yarattığı ve varlığa kaynaklık eden insan biçimli olanla adeta *Purusha* betimlenmiştir. *Purusha*, *Upanishad*larda hem bir tanrı hem de insan biçimli (Büyük İlk İnsan) olarak betimlenmiştir. O, her şeyin ve ışığın kaynağıdır, tüm varlıklara nüfuz etmiştir ve her canlının özünü oluşturmuş olsa da ölümsüz olandır ve her şeyin kendisiyle dolu olduğu güçlü Tanrı'dır (*Śvetāśvatara Upanishad*, III/8-19).

Antikçağ'da Hintliler, Brahman'ı hem varlığın kendisi hem de insan ruhunun temeli olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla bu güç insana içkin olduğundan ne insana yabancı ne de onun dışındadır. Milattan önce yedinci yüzyılda *Upanishad*larla birlikte kutsal benlik anlayışı, inancın temeli yapılmıştır (Armstrong, 2019b, s. 47). Değişen ve dönüşen bu görüngüler aleminde her ne varsa Tanrı ile doludur. *Ātman*; kendi kendine var olan, her şeyi kuşatandır, bilgedir, düşündür. Onu bilen kişi için o her şeyle birdir. “Bütün canlıların Ātman'da olduğunu, kendisinin de bütün canlılarda olduğunu gören kişi” ruhsal bir dinginliğe erişir (*Īśā Upanishad*/1, 6-8). *Ātman* her türlü bilginin kaynağıdır ve kendisi bir nesne haline gelmediğinden ne görülebilir ne de herhangi bir duyu ile duyumsanabilir. Ātman sözcüğü Sanskritçe'de dönüşlü bir zamir olarak kullanılır; o kişisel benliğin, karakterin ve özün dayandığı ontolojik öze karşılık gelir. *Ātman*, iç benliğin tözü olduğundan dolayı varlığı ancak sezgi ile kavranabilir (Chenet, 2012, s. 187-188).

Ātman; Brahman, *Īndra*, *Pracāpati* ve tüm tanrılarıdır. O, toprak, rüzgâr, hava, su ve ışıktan oluşan beş elementtir. Bu beş elementin iyi karışımıyla oluşmuş tüm canlılar odur. Temel olan akıl ya da Brahman'dır ve bunların tamamı akla dayanır ve akılla yönetilir (*Aitareya Upanishad*, III/1). O, *Agni*, *Mithra* ve *Śiva* gibi birçok tanrı olarak adlandırılrsa da o aslında tektir ve “nasıl görünürse öyledir.” Hindu-

izm'deki diğer üçlemeler de (*Brahma, Rudra ve Vişnu*) şekilsiz ve soyut olan yüce Brahman'ın kişiselleştirilmeleridir (Coomaraswamy, 2000, s. 24). *Ātman*, tinsel bir töz olarak tüm varlığın kaynağında da yer almaktadır. Tüm varlıkların kaynağı, tek töz o olduğundan var olanlar da onun bir uzantısı/görüngüsü olarak tinselliğin parçasıdır, ancak o değildirler. Yukarda da belirtildiği üzere tanrılar da onun farklı tezahürleridir. Yaratma, koruma ve cezalandırma gibi edimler söz konusu olduğunda farklı isimlerle anılırlar. Tüm tanrılar onun bir tezahürü olarak değerlendirilmekte ve tek tanrıca bir anlayış sergilenmektedir.

İlk töz/öz olan *Ātman*'dan varlığın türeyişi *Taittiriya Upanişad*'ında şöyle açıklanmıştır: “*Özden boşluk doğar, boşluktan rüzgâr, rüzgârdan ateş, ateşten su, sudan toprak, topraktan bitkiler, bitkilerden yiyecek, yiyecekten meni, meniden insan (Purusha). Bu insan yiyeceğin özünü taşır*” (*Taittiriya Upanişad*, II/1). Tüm varlık katmanlarının kaynağı *Ātman* ya da Evrensel Ben/Öz olsa da varlıkların türeyişi bir hiyerarşi içerisinde ve nedensellik bağlamında gerçekleşmektedir.

Varlığın parçaları ve biçimleri sadece bir isimden ibarettir. İsimden sonra sırasıyla söz, akıl, niyet, düşünce, derin düşünce, anlama, güç, besin, su, ateş, hafıza ve boşluk gelir. Bu sıralamada sonra gelen öncekinden yücedir, ama canlılara yaşam veren ve hayatta kalmalarını sağlayan yaşam soluğu en yüce olandır. Her kim bunlardan her birini *Brahma* olarak yüceltirse, yücelttiği unsurun “yayıldığı kadar özgürlüğe sahip” olur. Örneğin, “düşüncüyü *Brahma* olarak yücelten, düşünceenin yayıldığı sınırsız özgürlüğe sahip olur” (*Çhândogya Upanişad*, VII/1-15). Besinden soluğa kadar bir derecelendirme vardır ve bunlar içerisinde en yüce olan yaşam soluğudur. *Ātman*, duyuşsal ve zihinsel edimlerle varlıklarda farklı düzeylerde tecelli etmektedir. *Ātman* he şeyin kaynağı olsa da her şeyde aynı düzeyde tecelli etmemiştir.

Mundaka Upanişad'ında ise tanrılar içerisinde tüm dünyayı yapan ve koruyan *Brahma*'nın var olanları nasıl oluşturduğu somut örnekler üzerinden açıklanır: Örumceğin ağını salgılaması, bitkilerin çiçek açması veya kafada saçların çıkması gibi “ölümsüz olan da her şeyi doğurur” (*Mundaka Upanişad*, I, II/1). Alev alev yanan bir ateş nasıl etrafına kıvılcımlar saçarsa Ölümsüz olandan da yaşam fışkırrır. Herhangi bir biçimi olmayan *Purusha*, doğmamış, aşkın, soluksuz, en saf, en yüce ve ölümsüzdür. Yaşam soluğu, akıl, boşluk, bütün dünyalar, rüzgâr, ışık, su, toprak ya da her şey ondan doğmuştur. Var olan her şeyin dayanağı odur. O, *Brahma*, yaşam, söz, akıl ve ölümsüz gerçektir. Dünyalar ve içlerindeki yaşamın kaynağı odur. Bundan dolayı kavranılması gereken de odur (*Mundaka Upanişad*, II/1-2). Parıldayan güneşi, yıldızları, yanan ateşi ve dünyayı aydınlatan ışıkların ışığıdır. Önce o bütün bunları aydınlatır diğerleri ondan sonra ışık saçarlar (*Şvetâşvatara Upanişad*, I, II/1).

had, VI/14; *Katha Upanishad*, V/15; *Mundaka Upanishad*, II/2, 10). Parıldayan tek bir Güneş'in Dünya'yı aydınlattığı gibi tüm var olanlarda bulunan yüce varlıkta salt bilinçle her şeyi aydınlatır (*Bhagavad-Gita*, XIII/34). *Purusha*, *Rigveda*'da kozmik bir kurban olarak töz olarak sunulduğu gibi burada öncesiz ve tüm varlığın kendinden neşet ettiği birinci dereceden töz olarak sunulmaktadır.

Brahman'ın varlık ve oluş için önemi *Çhândogyâ* ve *Brihadâranyaka Upanishad*'ında ise bir metaforla açıklanır: Brahman'ın varlık açısından yeri ve önemi bir tas su içerisine atılan bir tutam tuz üzerinden örneklendirilmiştir. Suya atılan tuz kısa bir süre zarfında su içerisinde çözülür, ancak yok olmaz. O suyun her bir miligramı tadıldığında tuzlu olduğunun duyumsanması gibi Brahman da var olan her şeyin özüdür, apaçık bir şekilde var olan her şeyin içine sinmiştir, ama o görünmez *Âtman*'dır (*Çhândogyâ Upanishad*, VI/13; *Brihadâranyaka Upanishad*, II/4). Gerçek olan *Âtman*, "en yüce öz"dür. Tüm dünya o öze sahiptir" (*Çhândogyâ Upanishad*, VI/10-15). Balda tek tek çiçek özlerinin ayrılamayacak şekilde sentezlendiğinde ya da okyanuslara ulaşan nehirlerin sularının ayrılmayacak şekilde bileştiklerinde artık onların bireysel varlıkları ortadan kalkar. Gerçek öz suyun içerisinde çözülen tuz gibidir, tüm yanlısımların ya da fenomenlerin temelinde bulunur. O fenomenlerin özünü de oluşturan en ince en latif (süptil) bir öz"dür (Turner, 1903, s. 17-18).

*Upanishad*larda var olan her şeyin özünü oluşturan, onlardan ve tanrılardan aşkın bir tanrısallık anlayışı geliştirilmiştir. Var olanlar Brahman'ın kendini açım-laması ya da ifşası sonucu oluşmuşlardır. Gerçek olan varlığın özünü oluşturan ve kendini gizleyen birliklerdir ya da Brahman'dır. Her ne kadar bazı *Upanishad*larda Brahman kişisel bir güç olarak sunulsa da kesinlikle o her şeye aşkın, insanın yapıp etmeleriyle ilgilenmeyen, insanlara karşı nefret ve sevgi duyguları beslemeyen, kesinlikle kişisel olmayan bir varlıktır (Armstrong, 2017, s. 62-63) Brahman bir taraftan mutlak varlık olarak zamanın dışındayken bir taraftan da zaman içerisinde var olan tüm varlıkların kaynağı ve oluşu sağlayan güçtür (Eliade, 1991, s. 74).

Hinduizm'in önemli felsefi metinlerinden *Bhagavad-Gita*'da ise *Âtman*'dan başka gerçek varlık olmadığı, bir ipte dizili inciler gibi tüm varlıkların ona bağlı olduğu, güzel ya da çirkin tüm varlıkların onun özünden oluştuğu belirtilmektedir. "Ben onlarda değilim, onlar bendedir" (*Bhagavad-Gita*, VII/7,12). Çünkü onun görünmez gizemli özü, görünür tüm varlıkların kökü olsa da o özgür olduğundan onlara dayanmaz. Onun dışında var olanların onunla aynı varlık olmadığı da şöyle vurgulanmaktadır: "Varlıklar bir bakıma da dışımda benim/ Gör buradaki yüceliği inceliği/ Kaynağı dayanağı isem de her şeyin kendisi değilim." Yeryüzünde esen rüzgarların gökyüzünde güçlenmesi gibi varlıklar da Tanrı'nın özünden oluşur (*Bhagavad-Gita*, IX/4-6). "Duran kıpırdayan tüm varlıkların/ Hem içinde hem de

dışındadır/ Görülmez o çok açık olduğundan/ Hem uzaktadır hem yakındadır” (*Bhagavad-Gita*, XIII/16). *Bhagavad-Gita*'ya göre de *Ātman* hem varlıklara aşkın hem de içkindir. Panenteizm de olduğu gibi iyi kötü ayrımı olmadan tüm varlıkların Tanrı'da olmasına rağmen var olanların Tanrı olmadıkları belirtilmektedir. Gönül gözüyle bakanlar için o çok yakındır, ondan yoksun olanlar için ise ulaşılmazdır. Aşırı ışık gözleri kamaştırıp görmeye engel olması ya da duyma eşliğinin üzerindeki çok yüksek seslerin duyulmaması gibi o da duyumsanamaz, kavranamaz.

Bhagavad-Gita'daki bir dizede de “Varlıklar o'nun içinde var olur./ Onun için her varlıkta bulunur.” Denilmektedir (*Bhagavad-Gita*, VIII/22). Tek tek varlıkların bir birlikten yayılıp bir bütünü oluşturduğunu fark eden Tanrı'nın birliğini de görür (*Bhagavad-Gita*, XIII/31). Bu birlik ya da canlı, cansız tüm varlıkların onun görünüşünden ibaret olduğu, ancak gönül gözüyle görülebilir (*Bhagavad-Gita*, XI/7-8). Brahma, geçmişten geleceğe ve Vedalarda anlatılan “her şeyin bu dünyada hayal yapıcısıdır (*Māyā*) ve *Māyā* sayesinde birey de belirlenir.” Birey, Tanrı'yı hayal yapıcı, doğayı da hayal olarak bilmelidir. Yeryüzü üzerinde yaşayan tüm canlılar da onun bir parçası olarak görülmelidir (*Śvetāśvatara Upaniṣad*, IV/9-11). *Māyā*, başlangıcı ve sonu olmayan Brahma'nın kendini görüngüler dünyasında dile getirmesi ya da görüngüler olarak tecelli etmesidir (Bıçak, 2014:187). *Vedanta*'ya göre de “evrenin kendisi yanılısına ürünü bir dönüşüm” ya da “gerçeklikten yoksun bir değişimler sistemi” (Eliade, 2003, s. 247). Platon'un bu dünyada var olanları ideaların bir yansıması ya da görüngüsü olarak gördüğü gibi *Upaniṣad*lardaki bazı anlatılara göre bu dünya bir hayal veya illüzyondan ibarettir. Bu hayal ya da yanılısamayı oluşturan Brahma'dır.

*Upaniṣad*lar ve *Bhagavad-Gita*'daki varlık anlayışı birlikte değerlendirildiğinde panteizme değil de panenteizm ya da vahdet-i vücud'a karşılık gelmektedir. Bu metinlerde Brahma'nın alemidir ya da alem Brahma'dır şeklinde bir açıklamadan özenle kaçınılmaktadır. Spinoza'nın doğayla Tanrı'yı özdeşleştirmesinin aksine Hinduizm'in bu metinlerinde Brahma'nın her şeyin kaynağı ve kökeni olmasına karşılık maddi dünyanın Tanrı'dan ayrı olduğu vurgulanmaktadır. Brahma ya da *Ātman* bir taraftan varlığın sebebinin ve özünü oluşturduğundan varlığa içkin olsa da bir taraftan da var olanlardan aşkındır. Nitekim Hinduizm'in son dönem metinlerinde panenteizmde olduğu gibi “Her şeyin Tanrı'da olduğu” yada tanrısal özden olduğu belirtilmektedir. Böylece panenteizmin temelleri atılmış ve bu da mistik düşünülere kaynaklık etmiştir.

c. Mistik Sezgi ve Zevk Halinde Birlik

Ātman'nın içkinliği ve onu kavramanın güçlüğü de *Upaniṣad*larda işlenmiştir: “Görüneni göreni göremezsin, işitilene işitene işitemezsin; düşünüleni düşüneni düşünemezsin, anlamayı anlayanı anlayamazsın. Her şeyin içinde olan

senin özündür” (*Brihadāranyaka Upanishad*, III/4, 2). Her şeyin kaynağı ve yüce gerçeklik olan Brahman, yaşamın da kendisidir. O, insan da dâhil her şeyi çevreye kuşattığı için görülemez, tanımlanamaz sadece ritüellerle keşfedilir (Armstrong, 2019a, s. 49). *Ātman*, kendi benliğimizden ayrı olmadığından onu tanımlayamayız. Brahman, kendi benliği haline geldiğinde birey neyi, kimi, nasıl düşünecektir. Ancak hakiki Benliğin Brahman’la özdeş olduğu gerçeğini fark eden, onun da açlık, susuzluk, yaşlılık ve ölümün ötesinde olduğunu anlar (Armstrong, 2019b, s. 49). Negatif teolojiyle hem ilk dönem *Vedalarındaki* insan biçimcilikten uzaklaşmakta hem de Tanrı’nın varlığa içkinliği ve aşkınlığı birlikte sağlanmaktadır. İnsan, ancak bu ontolojik gerçeği kavramayarak ruh dinginliğine kavuşabilir. O, bilinecek ve teorik olarak açıklanacak bir unsur değil bir takım tinsel egzersizlerle keşfedilecek bir gerçekliktir. Brahman, gözlem ve deneyin konusu yapılamasa da mistik tecrübeyle deneyimlenebilir. Mistik deneyimlerle Brahman’ın tinselliğine nüfuz edilir ve o sezgisel olarak kavrandığında da onunla adeta özdeş olunur. Brahman’ın ya da her şeyin özünün dolayimsız bir biçimde mistik bir sezgiyle kavranacağı ve onunla bir olunacağına dair görüş Hint düşüncesinde geliştirilmiştir. Doğulu ve Batılı mistikler de bu gerçekliğe okuma, araştırma ve anlama gibi zihinsel edimlerden ziyade bizzat yaşanan mistik bir deneyimle ulaşılacağını benimsemişlerdir. Bergson da varlıktaki oluşun, analiz ya da akıl yolu ile değil ancak entelektüel bir sezgi ile kavranabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Bergson’a göre de oluşu sağlayan ve hayat hamlelerinin çekirdeğini oluşturan Tanrı’dır.

Ātman’a mistik sezgiyle ulaşacak olansa kalptir. Çünkü, *Ātman* kalptedir ve bundan dolayı o kalptir. Bu gerçeği gören, tensel bağlardan kurtulur, aydınlanır, kendi formuna kavuşur ve göksel olana yükselir. Kalp, ölümsüz, korkusuz bir tinselliktir, Brahma’dır. Brahma’nın şehri olan kalpte uzay boşluğu gibi bir boşluk bulunur. Yeryüzü ve gökyüzünde olanlar, hatta bireyin sahip olduğu veya olmadığı her ne varsa kalpte bulunur. O, acıkmaz, susamaz, yaşlanmaz, kederlenmez, ölmez ve isteği gerçek olandır (*Chândogya Upanishad*, VIII/1-3). Kalpteki öz hem pirinç, arpa ve hardal tanesinden daha küçük hem de yeryüzü, gökyüzü, hava boşluğu hatta bütün dünyadan daha büyüktür (*Chândogya Upanishad*, III/14). Kişi bu öz sayesinde duyumsar. Gören, duyan, işiten, koklayan, tat alan, dokunan başka bir şey değil, odur (*Katha Upanishad*, VI/3). Duyumlar gibi kavramayı gerçekleştiren, ben bilincine sahip olan kişinin özü *Ātman*’dır. “O ölümsüz olanı kim kavırsa, her şeyi bilen olarak bütüne karışır” (*Praşna Upanishad*, IV/11). Sonsuzluğu araştıran adeta kendi kendini araştırıyormuşçasına *Ātman* ile karşı karşıya gelir (*Katha Upanishad*, VI/1). İnsan bu seviyeye gelince çoklukta birliği, bütünde çokluğu görür. Bu da ancak kalbi sezgi ile elde edilebilir. Antikçağ’da kalp, bilgi kaynağı olarak görüldü-

günden tanrısal özü barındıran uzuv olarak görülmüştür. Kalpteki insani öz, fiziki olarak hardal tanesi kadar olsa da içinde uzay boşluğundan daha büyük bir boşluk barındırır. Günümüzde beynin potansiyel olarak olağan üstü bir kapasiteye sahip olduğuna yönelik yaklaşımlar gibi o zaman da kalbe olağan üstü nitelikler atfedilmiştir. Böylece evrensel özün kavranması ve onunla bütünleşme de insandaki öz ya da tinsel potansiyel sayesinde gerçekleşmektedir.

Varlığın gerçek “Öz’ü” olan *Ātman* duyulardan, nesnelere akıldan ve bilinçten üstün olduğundan (*Katha Upanishad*, III/10) onun bilgisine ulaşmak da o kadar kolay değildir. Öz’ü sıradan bilgilere sahip olanların anlatması da olası değildir. Öz, iyi bir öğretici ya da onula özdeşleşmiş birinden öğrenilmelidir. O, mantıksal çıkarımlarla kavranamaz. Bu bilgiyi ancak *Ātman* ile Brahma’nın ya da insanın gerçek benini ile tanrının aynı varlık olduğunu kavrayan biri öğretebilir. *Ātman* var olan her şeyin özünde gizli olarak bulunur ve kendini hiçbir varlığa göstermez. Sadece bilgiler onu sezgiyle bilebilirler (*Katha Upanishad*, II/8-10). Bu gerçeğe ulaşmak isteyen kişi bu mistik deneyimi kendi başına araştırarak veya deneyimleyerek değil, ancak bu deneyimi yaşamış, o birliğin ayrıntısına varmış bir rehber eşliğinde gerçekleştirmelidir. Bu yaklaşım da genel olarak mistik okullar tarafından benimsenmiş ve günümüzde de büyük oranda devam ettirilmiştir.

Böyle bir noktaya ulaşan kişinin bilinçli özü ve eylemleri “*en yüce ölümsüz varlık ile bir olur.*” Akarsu ve nehirler bir okyanusa ulaştıklarında kendi özelliklerini kaybetmeleri gibi aydınlanan ruhlar da kişisel özelliklerinden sıyrılarak en yüce olan *Purusha*’ya karışır ve kendini bağlayan tüm bağlardan, kederden kurtularak Brahma’ya gider, ölümsüzleşir (*Mundaka Upanishad*, III/2, 8-9). *Māndukya Upanishad*’da kişisel Öz’ün/Ben’in içinde bulunduğu durumlarla izah edilmektedir: Gerçek Ben, uyanıklık, rüya, rüyasız derin uyku ve birlik halinde bulunur. Birlik halinde kişi evrensel benle bütünleştiğinden ikilik ortadan kalkar. O, kendi bilincinin özüne ulaşınca “*Tüm olgular onda biter.*” Artık o, huzurdur, mutluluktur ve birliktir (*Māndukya Upanishad*, I/3-12).

Ancak bu birlik hali daimî bir bilinç hali değildir. Panenteizmle de bağlantılı olarak tecrübeli bir rehber eşliğinde aydınlanan kişi yoğun konsantrasyon ya da vecd halinde o birliğin farkına varır, onunla bütünleşir, ondan başkasını duymamaz, görmez. Bu aydınlanmış kişinin daimî olarak içinde kalacağı bir durum değil, belirli bir süre devam eden zevk ya da vecd halidir. Bu, Müslüman mistiklerden Hallâc-ı Mansûr’un vecd halindeyken “*Ben Hakk’ım*” demesi gibi bir durumdur. O da zevk/vecd halinde Hak ile bütünleşmiş, kendi kişisel benliğini yadsıyarak Hak olduğunu bildirmiştir.

Bhagavad-Gita'nın farklı bölümlerinde bu birlik hali şöyle ifade edilmiştir: Onu kendi özünde arayarak kendi kendine yeterli hale gelen, dolayumsuz bir şekilde onu deneyimleyen, kafasını onun için çalıştırıp ona yoğunlaşan onunla onun içinde yaşar. Aydınlanıp da içi sevinçle dolan yüce Tanrı'da yok olur, ikiliğin ötesine geçer ve onunla bir olur. Bundan dolayı insanın aradığı öz varlığının bilgisi olmalıdır, çünkü bir kişinin kendini bilmesi gerçek bilgidir. İşte böyle bir bilgiye ulaşan kişi görür “İçindeki can kiminmiş, kimmiş” (*Bhagavad-Gita*, III/17; V/24-25; X/2, 20; XII/8; XIII/2-3; XV/11). Böyle birisi, Yunus Emre'nin deyimiyile benden içeri olan Ben'i görür. Kişisel ben Evrensel Ben'le birleşir ya da bütünleşir. Ayrılık, farklılık ortadan kalkar ve çokluk birliğe dönüşür. Aydınlanmış kişi, bu bilgiyi dış dünya da değil, kendi iç dünyasında aramalıdır. Çünkü kendinde olan öz evrensel özden ayrı değildir.

Bundan dolayı *Upanishadlara* göre bilgi bir şeyler elde etmeyle değil, anımsama ile gerçekleşir. Bu yaklaşım, bilginin anımsama olduğunu söyleyen Platon'un görüşleriyle benzerlik taşımaktadır. Platon'a göre insan ruhunun bir başlangıcı yoktur ve idealar aleminden bu görüngüler alemine düşmüştür. Ruh görüngüler alemine düşmeden idealar aleminde her şeyin formunu/ideasını gözlemlemiştir/onlara tanık olmuştur. Nitekim o, bilgiyi önceki alemdeki bilinenlerin hatırlanması olarak değerlendirmiştir. Platon'a göre insanda “iki tane ruh ve iki tane zat vardır. Bu ikisi içerisinde ölümsüz olan bizim gerçek zatımızdır.” Hinduizm'de ölümsüz ruh (*esprit*) ile ölümlü olan nefis (*ame*) arasında yapılan ayırım Perennial Felsefenin ana konularından biridir (Coomaraswamy, 2000, s. 89).

Upanishadlara göre de tüm canlıların kalbinde olan ruh, doğmamış bir ilke olduğu gibi ölümsüzdür. “O, beden ölse bile öldürülemez. O ne öldürür ne de ölür” (*Katha Upanishad*, II/ 18-20). Çünkü *Purusha* olmuş olacak her şeydir, tüm evrendir, besinle büyüyen tüm canlılardır. “O, ölümsüzlüğün hükmedicisidir.” ve “Onu bilenler de ölümsüz olurlar.” *Purusha* bir parmak büyüklüğünde iç ruhta ve tüm canlıların kalbinde bulunur (*Şvetāṣvatara Upanishad*, III/13-15). Bireysel ruh da Tanrı gibi doğmamıştır ve gerçekten Brahma'yı bilenler doğum-ölüm döngüsünden ya da sürekli doğmaktan kurtulup ona karışırlar. Değişken olmayan Tanrı değişime tabi olan maddeyi ve ruhu yönetir (*Şvetāṣvatara Upanishad*, I/7-10). İlk madde ve ruhu yöneten Tanrı, doğum-ölüm döngüsünden (ruh göçü/samsāra), süreklilik ve bağılıktan kurtulmanın (*Moksha*) nedenidir (*Şvetāṣvatara Upanishad*, VI/16). Can ete kemiğe bürünerek çocukluktan gençliğe, gençlikten yaşlılığa ve nihayetinde farklı bedenlere geçer (*Bhagavad-Gita*, II/13). *Moksha* ya da ruh dinginliğine ancak *Māyā* ya da çokluğun yanılgularından uzaklaşarak, nefsanî arzularından arınarak “birliğe giden yolda *Ātman*'ın ilkeleri doğrultusunda” yaşamakla erişilir (Bıçak, 2014, s. 91). Budizm de nefsanî arzularını söndürenlerin ruh dinginliğine

kavuşarak Nirvana'ya ulaşmaları gibi Hinduizm'de tensel bağlılıktan kurtulanlar aynı zamanda ruh göçünden de kurtularak Tanrı'ya karışırlar. Bu kurtuluş *moksha* olarak adlandırılır.

Bireysel ve Evrensel Benlerin (Mikro ve Makro kozmosların) benzerliklerini esas alan doğuş teorileri bireyselleşmiş tüm varlıklar için *monadik* bir birlik ilkesinin olduğunu da kabul ederler. Brahman mikro ve makro kozmosların birliğini sağlayan içsel ilkedir ve insan da dahil tüm bireyselleşmiş varlıkların özünü oluşturur (Chenet, 2012, s. 181-182). Hintliler tekil insanın özüne/*Ātman*'ına dair özel deneyimleri, genelleştirerek onu evrene atfetmişlerdir. *Vedalarda ve Īpanisadlar*'da insanın içsel hakikati, ruhu ya da özü olarak görülen *Ātman*'dan hareketle evrenin de bir içsel hakikati ya da *Ātman*'ı olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Evren bu şekilde telakki edilmeye başlayınca da "onun özü yegâne öz haline gel[miş], diğer benlikler onunla özdeş kabul edil[miştir]" (Hiriyanna, 2011, s. 41). Bu durumda Brahman ile evrenin içsel hakikati olan *Ātman* özdeşleştirilir ve saf öz halde bulunmayan fiziki dünya da o öze indirgenmiş olur. Fiziki olarak birbirinden farklı olan şeyler öz olarak özdeşleştirilir (Hiriyanna, 2011, s. 42). Bu yaklaşım, XIX. yüzyılda Schopenhauer'ın kendine dair tecrübelerinden hareketle evren hakkında yaptığı yorumların da temellerini oluşturmaktadır. Schopenhauer kendini hem bir irade hem de bir tasarım varlığı olarak kavradığını ve kendi gibi evrenin de bir istem ve tasarımdan ibaret olduğunu belirtmektedir. Ona göre evrende var olan her şey bu kör istencin ete kemiğe bürünmesi ya da vücut bulmasından ibarettir. Hint düşüncesinde de evrensel öz olan *Ātman*/Brahman var olanların kaynağı olduğu gibi oluşun da çekirdeğini oluşturur. Her ikisinde de mikro kozmos ile makro kozmos arasında bir analogi kurulmakta ve ilkinde olan nitelikler ikincisine de yüklenmektedir.

B. Antik Çin Mitolojisi ve Dini Düşüncesine Göre Varlık

a. Mitolojide Varlık

Antik Çin'de Lǎozǐ'ye (MÖ 6. yüzyıl) atfedilen *Tao Te Ching*'deki varlık hakkındaki temel iddialar Zhuangzi'nin (MÖ 369-286) *Metinleri* tarafından açıklanmaktadır. Bu eserler belli bir kültürel birikimin ürünüdür. Kültürün önemli kısımlarından biri de mitoslardır. Bundan dolayı Çin mitolojisi, bu eserlerin anlaşılması açısından da önem arz etmektedir. Antik Çin'deki başat ontolojik yaklaşımı ele almadan önce kısaca mitolojik anlayışlara değinilecektir.

Çin mitolojisine göre başlangıçta hiçbir şey yoktur ve zamanla "hiçbir şey, bir şey haline" gelmiştir. Ezelde bir bütün olmanın birliği varken o bir şey kendini çok uzun bir zamanda eril ve dişil iki parçaya bölmüş, bundan da daha küçük bir

çift oluşmuş ve onlar da *P'an K'u* adında ilk canlıya hayat vermişlerdir (Mackenzie, 1996, s. 218). İnsan biçimli *P'an K'u*, yer ve gök henüz bitişik halde bir yumurtaya benzediği ya da kaos döneminde doğmuştur. O, gök ve yer birbirinden uzaklaştıkça büyümüş, nihayetinde de var olan her şeye ve yaşama kaynaklık etmiştir (Bıçak, 2014, s. 68). Dolayısıyla Çin mitoslarına göre öncesiz olan hiçliktir ve o zamanla birliğe dönüşmüştür. Birlik haline gelen büyük *Monad*, süreç içerisinde eril ve dişil olmak üzere düaliteyi oluşturmuş, akabinde de hem görüngüler dünyası oluşmuş hem de biyolojik türeme gerçekleşmiştir. *P'an K'u* Çin kozmogonisinin de temelini oluşturur ve evreni düzene kavuşturur. *P'an K'u*'nun ölümü, oluşun başlamasıdır. Onun “*nefesinden rüzgâr, sesinden gök gürültüsü, sol gözünden güneş, sağ gözünden ay meydana gelmiş[ti]*” (Giles, 2017, s. 11-12). *P'an K'u*'nun gök cisimleri ve hava olayları gibi yeryüzündeki inorganik ve organik katmana nasıl kaynaklık ettiği anlatılır. Bu köken olma durumu *P'an K'u* mitosunun farklı bir versiyonunda daha detaylı bir şekilde işlenmiştir.

Bu versiyonuna göre *P'an K'u*, 18.000 bin yıl içinde büyüdüğü yumurtadan evreni oluşturmuştur. O, önce gökyüzünü yeryüzünden ayırmış, ardından da dağları ve nehir yataklarını oluşturmuştur. Bu dev, yoğun çalışmalarının sonucunda yorgun düşmüş, hastalanmış ve ölmüştür. Devin kalıntılarının bazıları beş kutsal dağa, vücudu topraklara, kanı nehirlere, kemikleri kayalara, teri denizlere ve okyanuslara, saçları bitkilere, iç organları yılanlara veya hayvanlara ve vücudundaki parazitler de insanlara dönüşmüştür. Nitekim o var olan her şeyin kökeni ve varlık sebebi ilk olan olduğundan “Şinto inancına göre her doğal unsurun içinde bir tanrının oturduğu” kabul edilmiştir (Meinesz, 2010, s. 7-8). Çin mitolojisinde *P'an K'u* evrenin kökeni ya da *arkhe* olarak sunulmuş olsa da o birinci dereceden töz değildir. O, hiçlikten türeyen birbirine zıt enerjilerin doğal bir uzantısı olarak ancak ikinci dereceden bir tözdür. Bu zıt enerjiler Taoizm'de *yang* ve *yin* prensiplerine dönüşeceklerdir.

Asırlarca evreni canlandırmak için çabalayan sonra da ölümüyle evrene hayat kaynağı olan *P'an K'u* adlı devle ilgili mitos, Orta Doğu mitolojileri ile de benzerlik arz etmektedir. Orta Doğu mitolojik anlatılarındaki *Tiamat*, *Mat* ve *Leviathan* da kötülüğün kaynağı değil, kaostan kozmosa geçişi sağlayan kozmik güçlerdir. Onların parçalanması kaostan kozmosa geçişin ilk koşulu ya da aşamasıdır (Armstrong, 2014, s. 56). Yukarıda ifade edildiği üzere Hint mitolojisinde de *Purusha*'nın kurban edilmesi ile oluş başlamaktadır.

Çin mitolojik anlatılarından birinde de ontoloji, politik söylenceye de temel teşkil etmiştir. Evrenin kozmik yumurta *P'an K'u*'dan oluşması gibi başka bir kozmik yumurta da Çin Hanedanlığının kökenini oluşturmuştur. Buna göre

MÖ 16. yüzyılda Gök Tanrı *Di*, Çin ovasına koyu renkli bir kuş göndermiş ve o kuş bataklığa yumurtasını bırakmıştır. Bir kadın o yumurtayı bulup yemiş ve o yumurtayı yiyen kadın Shang Hanedanlığının ilk atasını doğurmuştur. Bundan dolayı kral Gök Tanrı *Di*'ye yaklaşabilme ve ona kurban sunabilme hakkına sahip olmuştur (Armstrong, 2019a, s. 52). *P'an K'u*'yu kozmolojik ve metafizik bir başlangıç olarak alan mitolojik anlatılardan farklı olarak bu anlatıda *Di* ile hanedanlık arasında bağ kurularak hanedanların kutsallığına dair bir görüş geliştirilmiştir. Böylece hanedanın soyu ontolojik olarak *Di*'ye dayandırılmıştır. *Di*'yle birlikte dağlar, nehirler ve rüzgârlar da tanrı olarak kabul edilmiştir. Bu tanrılar dört ana yönün ya da yeryüzünün ve doğanın efendileri olarak *Di*'nin ilahi dengi olarak görülmüştür (Armstrong, 2019a, s. 57). Böylece sadece hanedanlık değil hanedanlığın üzerinde kurulduğu hava, toprak ve su da kutsanarak tanrılaştırılmıştır.

Antik Çağ felsefesi uzmanlarından Cornford'a göre mitolojilerdeki kozmik yumurtadan türeyişe benzer bir teori de Anaksimandros tarafından ileri sürülmüştür. Anaksimandros'a göre de varlığın ilkesi, sınırsız ve düzensiz; sıcak ve soğuk gibi zıtlıkları barındıran, hareketteki sürekliliği sağlayan ve canlılık özeliğine de sahip *apeiron*dur. *Apeiron*da zamanla karşıt güçleri barındıran bir çekirdek oluşmuş ve evren doğuma kaynaklık etmiştir. *Apeiron*, mitolojik kozmogonideki evrene kaynaklık eden kozmik yumurtanın rasyonel bir benzeridir. Muhtemelen soğuk ve sıcakın zıtlığı onların ve çekirdeğin ayrışmasını tetiklemiştir. Soğuk bulutlar içerisine sokularak sudan bir yer haline gelirken sıcak varlığı bir kundak gibi sarmalayıp ateş çemberine dönüşmüş, ardından alev haleleri oluşturarak patlamış ve ondan saçılan parçalar gök cisimlerini oluşturmuştur. Gök cisimlerinin ısıyla yer yüzü kurumuş ve sular çukurlara dolmuştur. Yaşam ise ilk olarak sıcak çamur yataklarında ortaya çıkmıştır. Dikenli deniz kestanelerine benzer ilk canlılar, suda yaşayanlara onlar da "insan da dahil olmak üzere kara hayvanlarına evrimleşmiştir" (Cornford, 2015, s 13-14).

b. Lăozı ve Zhuangzi Metinlerinde Panenteist Varlık Anlayışı

Lăozı, Çin'de ilk kez *Tao*'yu merkeze alan kurgusal bir felsefi sistem kurmuştur. Onun düşünceleri Hint kökenli olduğu söylene de (Turner, 1903, s. 13) yukarıda belirtilen kültürel arka plan da ilkeyi/kökene açıklamada ona ve Antik Çinli düşünürlere kaynaklık etmiştir. Bu düşünürlerden Lăozı'nın *Tao Te Ching*'de ileri sürdüğü kozmik süreç öncesi ve sonrası ile ilgili görüşleri varlığa kaynaklık eden *P'an K'u*'nun felsefi halidir. Çünkü Çin Mitolojisinde de sırasıyla yokluk, yokluğun bütünü oluşturması, ondan eril ve dişil güçlerin belirginleşmesi ve akabinde de onların da ikiye bölünmesiyle varlığın ilkesi *P'an K'u* oluşmuştur. Lăozı'ye

atfedilen *Tao Te Ching* adlı eserde başlangıçtan önce var olanın yokluk ya da Tao olduğu belirtilmektedir:

Yol'dan tek doğar,
 Tekten de iki.
 İkidenden üç doğar,
 Üçten de bin bir türlü varlık.
 Bin bir türlü varlıklar,
 Yin'i taşır; yang'ı kucaklar,
 Ve hayat enerjisiyle harmanlanıp ahenk yaratırlar (Lǎozǐ, 2020, s. 46).

Tao Te Ching'deki *yoldan* bin bir türlü varlığa geçişin ilk aşamaları türüm teorisinin öncü versiyonudur. Plotinos, türüm teorisinde birden sadece bir çıkar anlayışını ileri sürmüş (Özden, 2017, s. 106) ve bu teori Orta Çağ'da Türk-İslam filozoflarının bazıları tarafından da devam ettirilmiştir. Plotinos'a göre Bir'den zihin, Türk-İslam filozoflarına göre ise Zorunlu Varlıktan ilk akıl türemiştir. *Tao Te Ching*'e göre ise türüm süreci *Yol*'dan ya da *Tao*'dan başlamakta ve süreç dört evrede tamamlanmaktadır Burada olduğu gibi Plotinos'un teorisinde de süreç dört aşamadan oluşmaktadır.

Yol (*dào*), *Tao Te Ching*'de genel olarak öğretinin anlamında kullanılsa da metnin bazı kısımlarında "evrenin temelini oluşturan dinamik düzen" anlamında da kullanılmıştır (Özbe, 2020, s. VII). *Tao Te Ching*'in temel kavramı olan Tao soyut olarak akıl değil, doğal düzen ve insanların uymaları gereken düzeni ifade eder (Turner, 1903, s. 13-14). Aynı eserin kırkıncı bölümünde varlığın yokluktan türediği ise şöyle ifade edilmiştir: "*Bin bir türlü şey varlıktan doğmuştur. Varlıksa yokluktan doğmuştur*" (Lǎozǐ, 2020, s. 44). Bu mısralara göre bin bir türlü varlığa ya da varlığın her türüne yokluk kaynaklık etmiştir. Yokluk ile sembolik bir biçimde Tao ifade edilmektedir. Çünkü başlangıç aşamasında onun herhangi bir duyu organı ile duyumsanması ya da akılla kavranması mümkün değildir. Tao'nun kozmik süreci başlatmadan önceki durumu paradoksal bir biçimde yokluk olarak belirtilmektedir.

Tao'dan birin çıktığını ya da yokluktan varlığın çıktığını söylemek eş anlamlıdır. Var olanların çokluğuna karşılık Varlık tektir. "*Varlık birdir, iki, üç ise çoğulluğun başlangıcıdır.*" Dünyadaki her şey varlıktan (*yu*) çıkmış olsa da o (*yu*) var olmayandan (*wu*) ortaya çıkmıştır (Yu-Lan, 2009, s. 131). Lǎozǐ'den yaklaşık olarak üç asır sonra yaşamış olan Zhuangzi'ye göre de Tao'nun dışındaki var olanların hem bir başlangıcı ve sonu vardır hem de değişime tabidirler (Zhuangzi, 2020, s. 146). Zhuangzi, *Tao*'yu başlangıç olmayan olarak nitelendirerek onun yokluk olarak da isimlendirildiğini belirtmektedir. Zhuangzi'nin *Metinlerindeki* bu yaklaşımın *Tao Te Ching*'de de olduğunu söyleyebiliriz.

Tao Te Ching'in birinci bölümünde isimlendirilen *Tao*'nun ezeli-ebedi Tao olmadığı ve otuz ikinci bölümünde ise *Tao*'nun isimsiz olduğu belirtilmiştir. İsimlendirilemeyen, yer ve göğün kökenidir ve "isimlendirilebilen bütün her şeyin anasıdır." "*Tao ismi olmayan bir isimdir.*" Onun ismi geçmişten günümüze daima var olmuş ve varlığa kaynaklık etmiştir. *Tao*, var olanların kendisiyle varlığa geldikleri şey olduğundan ve daima da bir şeyler bulunduğundan asla Tao da ismi de var olmayı bırakamaz. Tao, köklerin kökü ya da her şeyin köküdür. Yokluğu düşünemeyen Tao, gerçekte bir isim değil, sonsuz bir isimdir. Bu durumu ifade etmek için şöyle denmiştir. "İsimlendirilebilen isim, sonsuz isim değildir" (Yu-Lan, 2009, s. 129-130). Plotinos'un negatif teolojiye baş vurarak Bir olana herhangi bir sıfat atfedilemeyeceğini söylediği gibi Taoizm'e göre de kozmik sürecin başlangıcında ve tüm varlıkların anası konumunda olan metafizik güce herhangi bir isim verilmesi onu sınırlandırmak olarak görülmüştür.

Tao Te Ching'in bazı bölümlerinde, kozmik süreç öncesi yokluk bazı bölümlerinde ise kaos olarak belirtilmektedir. İlk varlıklar da dingin ve sükûnet halindeki kaosun içerisinde oluşmuş ve yerin-göğün kaynağı olmuştur:

Varlıklar ki;
Kaosun içinde oluşmuş,
Gökten ve yerden önce hayat bulmuşlardır.
Bu nasıl bir ıssızlık ve tenhalık,
Tek başına kımıldanmadan durur, değişmez.
Göğün ve yerin anası olması mümkündür."
Yol uludur. / Gök uludur.
Yer uludur. / Hükümdar uludur.
İnsan toprağın kanununa riayet eder.
Toprak göğün kanununa riayet eder.
Gök Yol'un kanununa riayet eder.
Yol'da kendiliğindenliğin kanununa riayet eder (Lăozǐ, 2020, s. 26-27).

Burada kaosun içerisinde oluşan, her şeyin nihai kaynağı da Tao'dur, ancak gök ve yere kaos içerisinde oluşan elementler kaynaklık etmektedir. Çoğul olarak ifade edilen varlıklar, gök ve yerin ontolojik kökendir. Burada ifade edilen kaos durumu Hesiodos'un ki gibi kendiliğinden oluşan, evrene ve tanrılara kaynaklık eden kaos değildir. Kendiliğinden var olan Yol'un ya da Tao'nun kanunlarının belirleyici olduğu bir başlangıç durumudur. Nitekim yukarıda alıntılıdığımız şiirden de anlaşılacağı üzere var olan her şey bir yasaya tabidir. Nihai ilke olan 'Yol' ise "kendiliğindenliğin kanununa" tabidir. Tao da varlıklar da kendi yasalarına tabidirler ve bu yasalar sayesinde kaostan kozmosa geçilmiştir.

Zhuangzi'ye göre de başlangıçta ne bir isim ne bir varlık vardır. Başlangıçta hiçbir şey yoktu. Bu sessizlik ve ıssızlıkta herhangi bir formu olmayan *Tao* ya da tek olan vardı. Var olan her şey bu tekten doğarak erdemden payını aldı. Varlıklar kendi formlarına kavuşuncaya kadar aslında birbirlerinden farklı olan *yang* ve *yin* ayrılmaz durumdaydılar. *Yang* ve *yin* prensipleri oluşun başlamasına ya da varlıkların form kazanmasına neden oldu. Bu sürekli oluş durumu kader olarak nitelendirilir (Zhuangzi, 2020, s. 104). Oluşu yönlendiren ilke, *yang* ve *yin* prensiplerine dayanır. *Yang*, aydınlığı, yetkinliği ve göksel olanı; *yin* ise karanlığı, ışığın yokluğunu ve toprağı ifade eder (Özden ve Elmalı, 2017, s. 23). Çin düşüncesinde *Yang-yin* zamanla iki kozmik ilke olarak görülmüştür. *Yang*; erkekliğin, etkinliğin, sertliğin, sıcaklığın ve parlaklığın sembolüdür. *Yin*; dişiliğin, pasifliğin, soğukluğun, ıslaklığın ve karanlığın temsilcisidir. Evrendeki bütün görüngüler bu iki ilkenin karşılıklı olarak etkileşimiyle oluşmuşlardır (Yu-Lan, 2009, s. 185, 39-40). Bunlar insan yaşamı üzerinde de etkilidirler. Örneğin, *yin* kozmosun, Ay'ın ve nemli olanın dişil enerjisidir ve yoğun olduğu bölgelerde cinsel iç güdüleri tetikler (Eliade, 1991, s. 127).

Yang ve *yinin* varlık ve oluş açısından önemi/kökünü üç bin yıl öncesine dayanan I- *Ching/Değişimler Kitabı*'nın üçüncü ekinde şöyle vurgulanır: “Bir *yang* ve bir *yin*: Bu Tao'dur” (Yu-Lan, 2009, s. 227). Daima *yangın* sayıları tek, *yinin* sayıları çifttir. Buna göre göğün/*yangın* sayıları bir, üç, beş, yedi ve dokuz; yerin/*yinin* sayıları iki, dört, altı, sekiz ve ondur. Gök ve yerin sayıları hem birbirlerine karşılık gelir hem de birbirlerini tamamlar. “Bu sayılar sayesinde evrenin evrimleri ve gizemleri yerine getirilir.” Yin-Yang Okulu da bu anlayıştan hareketle beş elementin oluşumunu açıklamaya çalışmıştır. Buna göre göğün ve yerin sayılarından biri elementleri üretir, diğeri de üretilen elementleri tamamlar: Bir suyu üretir, altı onu tamamlar; iki ateşi üretir, yedi onu tamamlar; üç ahşabı üretir, sekiz onu tamamlar; dört metali üretir, dokuz onu tamamlar; beş toprağı üretir, on onu tamamlar. Dolayısıyla beş element ilk beş sayı tarafından üretilmekte ve altıdan ona kadar olan sayılar tarafından da tamamlanmaktadır. Bu Pythagorasçıların sayılara yüklemiş oldukları anlamla benzerdir (Yu-Lan, 2009, s 187-188). Pythagorasçılar da arkhe olarak sayıyı görmüşler ve bir (1) sayısının da tüm varlığın esası olduğunu kabul etmişlerdir. Bir olanın da Tanrı olduğunu ileri sürmüş ve sayıların evrende var olan her şeyin özünü oluşturduğunu kabul etmişlerdir. Pythagorasçılar, tüm sayılara bir takım gizemli anlamlar yüklemiş olsalar da bunların içerisinde bir ve on sayılarına ayrı bir önem atfetmişlerdir (Özden ve Elmalı, 2017, s. 45). Onlara göre evrende uyumu oluşturan on çift zıtlıktır. Bu zıtlıklar; “sınır ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, hareketsiz ve hareketli, doğru ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü, kare ve dikdörtgenden” oluşur. Bu zıtlıklardan birinciler düzen, mükemmellik ve sınırın; ikinciler ise düzensizlik, kusur ve sınırsızlığın ilkeleridir

(Arslan, 2018, s. 152-153). Pythagorasçılarının sayıların varlığın esası olmasına ve zıtlıkların doğurduğu uyuma yüklemiş oldukları mana ile Taoizm'de *yang-yin* oluştaki fonksiyonuna ve sayıların birleşerek elementleri oluşturmasına atfettikleri önem benzerdir.

Evrenin tamamını kapsayan *Tao* aynı zamanda tüm varlıklara form da kazandırır. Dünyada var olan her şey tek bir yaşam enerjisine bağlıdır ya da o enerji her şeyi bütünleştirmiştir. Evreni kuşatan bu enerji statik değil, dinamiktir. *Yang-yin*de bu çerçevede ve kendi rotalarında devinimlerini sürdürürler. *Tao*, her yerde olmasına rağmen “o kadar belirsizdir ki yokmuş gibi var olur.” Somut ya da nesnel bir görünümü olmasa da her şeyin kökeni, varlık nedeni ve besin kaynağıdır, ancak varlıklar ondan habersizlerdir (Zhuangzi, 2020, s. 191-192). Hareketsiz, formsuz ve öz gerçeklik olan *Tao* hem kendi kendinin kaynağı olarak gök ve yerden öncedir hem de tanrılar, kötü ruhlar, yer ve göğün kaynağıdır (Zhuangzi, 2020, s. 54). Onun ilk tezahürü olan gök ve yer de varlıklara kaynaklık ederler. Yaşam enerjisi ile fiziksel formun birleşmesi varlıkların oluşumunu sağlar. Yaşam enerjisi ve fiziksel formun birleşmesiyle cisimler olduğu gibi bunların birbirlerinden ayrılmaları da farklı şeylerin var olmasını sağlar. Bunların kusursuz bir şekilde işlemeleri “*dönüşüm potansiyeli*” olarak adlandırılır ve bunlar etkin oldukları sürece doğada değişim ve yenilenme devam eder. Dolayısıyla bu enerjiler doğanın dönüşümünün nedenidir (Zhuangzi, 2020, s. 160).

Taoizm'de *Tao*; en büyük akıl, her şeyin kaynağı ve evrene düzen veren bir güçtür. Böylece Taoizm, metafizik bir görüş olarak ön plana çıkmıştır (Özden ve Elmalı, 2017, s. 23). *Tao*, nihai gerçeklik, somutlaşan gizem, evrenin sırrı ve temelidir. *Tao*'nun hiçbir niteliği olmadığından onu görmek de mümkün değildir. *Tao*, sadece mistik bir biçimde deneyimlenebilir. *Tao* sıradan kategorilerle açıklanamayacağından ve hakkında pozitif teoloji de yapılamayacağından o tanrısallığın da üzerindedir. *Tao*, “*İnsanların tüm varlık biçimlerinin çok ötesinde olduğundan ne varlıktır ne de varlık dışıdır.*” Dünyada var olanların formunu potansiyel olarak içerir, oluşu yönlendirir ve çevremizde gördüklerimizin tümü odur (Armstrong, 2019b, s. 39). Somut var olanlar, Platon'da ideaların; Plotinos'ta Zihin'deki formların bir yansıması olduğu gibi Taoizm'e göre de var olanlar ve olacakların formları *Tao*'dadır. Ancak var olanlar *Tao*'da olsa da onlar *Tao* ile özdeş değildirler. *Tao* bir yönüyle doğaya aşkın olduğundan panteizmde olduğu gibi doğa ve *Tao* özdeş değildirler. Taoizm'de her şey *Tao*'da olsa da onlar *Tao* değildir. Hinduizm'de olduğu gibi Taoizm'de de her şey *Tao* değil “Her şey *Tao*'dadır” anlayışı hakimdir. Taoizm, panenteist bir anlayıştır.

Tao, başlangıçta olandır ve doğal yasalarla tecelli eden gizli kaynak ya da kökendir (Giles, 2017, s. 46). *Tao*, var olan her şeyi kapsayacak kadar geniş ve öl-

çülmesi imkânsız bir derinliğe sahip olduğundan her şey ondadır. O, küçük ya da büyük her şeyde bulunur (Zhuangzi, 2020, s. 118). O, evrendeki her şeyde vardır. Onun var veya yok etmediği hiçbir şey yoktur. “Buna kargaşanın ortasında sükûnet denir, yani mükemmel huzuru getiren kargaşa” (Zhuangzi, 2020, s. 55-46). Canlıların küçüğü, büyüğü; insanların güzeli çirkini, hatta tuhaf şeyler, *Tao*’da bir bütün haline gelir. *“Ayrılıkları bütünlükleri, bütünlükleri ayrılıklarıdır”* (Zhuangzi, 2020, s. 16). Nesnelere/varlıkları farklılıkları bakımından değerlendirdiğimizde onlar birbirinden farklı görünürken onları benzerlikleri bakımından değerlendirdiğimizde evrendeki her şey birdir. Bunu fark eden kişi, *“zihninin doğal uyum aleminde dolaşmasına izin verir”* (Zhuangzi, 2020, s. 42).

“Tao, kendisiyle bütün varlıkların olmaya başladıkları şeydir.” Bu süreçte var olan her bir şey “evrensel *Tao*’dan bir şey alır ve bu şey *Te* olarak isimlendirilir. Güç ve erdem anlamlarına gelen *Te*, bir şey ne ise onu o kılan ya da doğasını belirleyendir. Lăozî şöyle der: *“Her şey Tao’ya saygı gösterir ve Te’ye değer verir. Bunun sebebi Tao’nun, her şeyin kendisiyle olmaya başladığı şey ve Te’nin, onların ne ise o oldukları şey olmasıdır.”* *Te*, en basit olan *Tao*’dan sonra basit olandır. *Tao*, *“oyulmamış blok”* (*P’u*) dur (Yu-Lan, 2009, s. 136). Zhuangzi de Lăozî gibi biz ne isek bizi o yapan *Te*’mizin *Tao*’dan geldiğini söyler: *“Büyük kaynakta var-olmayan vardı. Ne varlığa sahipti ne de isme ve ondan Bir çıkar. Bir var olduğunda, Bir vardı, fakat hala hiçbir şey yoktu. Şeyler, kendileriyle var olduğu şekli bulduklarında o, Te olarak isimlendirilir”* (Yu-Lan, 2009, s. 144). *Tao*’nun gizil gücü olarak tüm var onları değiştiren güç *Te*’dir. *Tao*’nun yokluğunda o varlığın ayrılmaz vasfını belirler. *Tao*’dan meydana gelen var olanları besler, büyütür, kuvvetlendirir ve formlarını kazandırır (Tümer ve Küçük, 1993, s. 69-70). Var olan her bir şeye *Tao*’dan gelen *Te*, bir şey ne ise onu o kılan kısımdır. Aristoteles’e gör bir şey ne ise onu o kılan ikinci dereceden bir tözdür ve o, varlığın formudur. Taoizm’e göre bu *Te*’dir ve her bir varlık onu *Tao*’dan almıştır. Bu pay alma, Platon’un idealardan pay alma görüşünü andırmaktadır. Fakat Taoizm’de pay alma daha sağlam bir metafizik temele dayandırılmıştır.

Taoizm, panenteist veya çift kutuplu bir Tanrı anlayışına dayanır. Tüm varlıklar *Tao*’da olsalar da onlardan hiçbiri *Tao* değildir. *Tao* bir yönüyle tamamen varlığa aşkın bir yönüyle de içkindir. Whitehead’ın (MS 1861-1947) çift kutuplu Tanrı anlayışındaki Tanrı’nın asli doğası ve oluşa tabi yönü gibi bir ayırım Taoizm’de de yapılmaktadır. Başlangıççı olmayan, değişime uğramayan, her şeyin kaynağı olan, varlıkların formlarını barındıran *Tao* bu yönüyle aşkınken diğer taraftan her bir varlık *Tao*’dan *Te* aracılığı ile pay aldığından ve her şey *Tao*’da bulunduğundan da varlığa içkindir. Dolayısıyla *Tao* aşkın yönüyle değişime tabi değilken içkin yönüyle oluşu yönlendirmekte ve kaderi belirlemektedir.

Mükemmel *Tao*'nun, ahlakın, yerin ve göğün özü; kayıtsızlık, yalnızlık, boşluk ve eylemsizliktir (Zhuangzi, 2020, s. 134). *Tao*'yu tanıyanlar kayıtsızlığa ya da ruh dinginliğine kavuşurlar. Gök kalpte saklı olduğundan, “*erdem doğayı kaybetmemektir*” (Zhuangzi, 2020, s. 146). İnsan kendisini bedensel ve duyumsal olanlardan izole ederek, hatta kendini zihninden mahrum bırakarak, kendini unutarak *Tao* ile özdeşleşebilir (Zhuangzi, 2020, s. 62). Aydınlanmış saf ve yalnız bir zihin *Tao*'yla özdeşleşince, onun gözündeki geçmiş ile şimdi veya yaşam ve ölüm belirsizleşir. Çünkü insana zevk içerisinde yaşadığı formu veren de *Tao*'dur. “*Bilge, hiçbir şeyin kaybolmayacağı Tao'dadır ve onunla sonsuza kadar yaşar*” (Zhuangzi, 2020, s. 54-55). O, hiçbir varlıktan uzak olmadığından herhangi bir yerde aramaya gerek yoktur. O, en yüce olan evrensel, her yerde ve kapsayıcıdır (Zhuangzi, 2020, s. 195). Ancak kelimeler onu anlatmakta yetersiz kalır. Onu ancak kalpten kalbe aktarabiliriz (Zhuangzi, 2020, s. 54). Mistik bir yaklaşımla ruh dinginliğine kavuşanlar birlikteki çokluğu, çoklukta birliği görür ve *Tao* ile bir olduğu bilincine ulaşır. Ancak bunu zihnini/gönlünü kötülüklerden, meşgalelerden arındırarak ya da boşaltarak gerçekleştirebilir.

Taoizm'de de Hinduizm'deki gibi var olan her şeyin kişi üstü kutsal bir ruh/gücün tezahürü olduğunu kabul edilmiştir. Antik toplumların bu varlık anlayışı Heidegger'in varlık hakkındaki görüşlerini çağrıştırmaktadır. Heidegger, Varlık'ı “var olan her şeyi destekleyen ve canlandıran temel bir enerji” olarak görmüştür. Varlık, var olanlara aşkındır ve duyumsanamaz ancak var olanlarda sürekli faaliyet halindedir. Geç Neolitik Çağ toplumlarında kutsal olan herhangi bir var olan değil, Varlık'tı. Varlık her şeyi kuşattığından onu kuşatmak ve ona tapınmak imkânsızdır. Zihinler sadece Varlık'ı belirli oranda yansıtan var olanları kavrayabilir. Dolayısıyla belirli var olanlar Varlık'ın sembol haline getirilmesidir. Varlık çeşitli şekillerde ve farklı nesnelere simgeleştirilmiştir. Örneğin, taş kutsal olanın katı ve istikrarlı oluşunu; ay, sonsuz yenilenme gücünü; gökyüzü, yüce aşkınlığını ve evrenselliğini ima etmektedir. Bu simgelerin özsel bir değeri yoktur, sadece insanları hayatın gizemli özüne dikkat etmelerine vesiledirler. Varlık, canlı ve cansızdan oluşan tüm evreni ayakta tutar, onları birbirine bağlar. Dolayısıyla her şey tanrısal olandan pay almaktadır. Hintlilerin ataları Aryanlar, MÖ 4500'lerden beri doğa olaylarından aşkın ve kutsal olan bir güce inanmaktaydılar. Evrende var olan her şeyi bu kuşatıcı Ruh'un bir tecellisi ya da illüzyondur (māyā) (Armstrong, 2019b, s. 36-37). Doğu dinlerinde sonsuzluk tüm fenomenlerin arkasındaki birliktir. Tanrı'yı bir idea, bir düşünce ve isim olarak kavramak isteriz, ama o olanlardan aşkındır. Tüm var olanların arkasındaki nihai güç olan Tanrı, kategorilerin ve zıtlıkların da ötesindedir. Kant'ın dediği gibi “*kendinde şeyin*” şeyliği düşünüleni aştığından “*kendinde şey hiçbir şeydir.*” O, düşünülen her şeye aşkın olduğundan ona iyi nitelikler atfedilir (Campbell& Moyers, 1990, s. 57).

Sonuç

Antik Çin ve Hint mitolojik ve teolojik anlayışlarının felsefi bir içeriği de barındırdığını söyleyebiliriz. Tarih öncesisinden tarihi devirlere uzanan bu uygarlıkların varlık hakkındaki görüşleri mitoslara dayanmaktadır. Varlığın köken ve ilkesi ile ilgili bu mitolojik unsurlar süreç içerisinde değişime uğramış ve soyut bir hal alarak düşünce sistemlerinin temelini oluşmasında kullanılmıştır. Bu mitolojik anlatılara dini ve düşünsel kaynaklarda da yer verilmiştir. Hint düşünce sistemini oluşturan ilk Vedalar döneminde mitolojik açıklamalar ağırlıklıdır. *Upanishadlar* döneminde de mitolojik unsurlara yer verilmiş olsa da felsefi yön daha baskındır. *Riğveda* da politeist bir tanrı ve varlık anlayışının izleri olsa da esere göre tüm tanrıların Brahman'ın farklı fonksiyonlarının belirlenimleri olduğundan monoteist bir anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Yine Vedaların ilk döneminde panteist tanrı ve varlık anlayışı ağırlıklı iken *Upanishadlar* ve sonrasında panenteist bir anlayış hakimdir. Brahman ya da Ātman, Evrensel Ben olarak hem bireylerin hem de tüm varlıkların özünü oluşturmaktadır. Var olan her şey Brahman'da var olmaktadır, ancak onlar Brahman değildirler. Bu durum *Upanishadlarda* maya kavramı ile ifade edilmektedir: Ātman'ın dışında var olanlar onun yarattığı bir yanılsama ya da illüzyondur. Bu da Platon'un görüngüleri idealarin bir yanılsaması olarak görmesiyle benzerlik arz etmektedir. Dünyada var olanların Ātman'ın bir tezahürü ya da tecellisi olduğuna ve çokluğun oluşturmuş olduğu birliğe ancak perhizlerle gönlünü kötülüklerden arındıran ermişler mistik bir sezgiyle vakıf olabilirler. Bu seviyeye ulaşmış birey yoğun konsantrasyon halinde kendini Ātman ile bütünleşmiş olarak görebilir.

Bu panenteist bakış açısı birkaç yüz yıl sonra Çin düşüncesinde de ortaya konmuştur. *P'an K'u* kökenli mitolojik varlık anlayışına göre varlık yokluktan neşet etmiştir ve başlangıçta zıt enerjiler tezahür ederek *P'an K'u*'nun oluşumunu sağlamış, akabinde de o varlığa kaynaklık etmiştir. Taoizm de ise varlık yokluk olarak nitelendirilen öncesiz ve sonsuz *Tao*'dan türemiştir. Var olan her şey *Tao*'dan pay almıştır ve o *Te* olarak adlandırılmıştır. Hinduizm de her şeyin kaynağı Brahman/Ātman olduğu gibi Taoizm'de de var olan her şeyin kaynağında *Tao* vardır. Farklı olarak Taoizm'de oluşun gerçekleşmesinde *yang* ve *yin* gibi iki zıt güç etkindir. Taoizm'de de var olan her şey *Tao*'nun bir yansıması ve belirimi olduğundan maddi olanın bir yanılsamadan ibaret olduğu belirtilmiştir. Bu nihilist bir yaklaşım değil, panenteizmde olduğu gibi her şeyin *Tao*'da olduğunun bildirilmesidir. Her şey *Tao*'da olsa da onlardan hiçbirisi *Tao* değildir. Çift kutuplu din anlayışlarında dile getirildiği gibi *Tao* aslı doğasıyla değişimin dışında iken *Te* aracılığı ile de her varlığa içkin olduğundan oluşu sağlamaktadır.

Kaynakça

- Armstrong, K. (2014). *Mitlerin Kısa Tarihi*. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: Alfa Basın Yayın Dağıtım San. ve Tic. Lti. Şti.
- Armstrong, K. (2017). *Tanrı'nın Tarihi* (2. bs.). Çev. O. Özel, H. Koyukan ve K. Emiroğlu. İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Armstrong, K. (2019a). *Büyük Dönüşüm Eksen Çağı ve Dinsel Geleneklerin Başlangıcı*. Çev. Barış Baysal. İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Armstrong, K. (2019b). *Tanrı Savunusu Din Aslında Nedir*. Çev. Şahika Tokel. İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Arslan, A. (2018). *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (9. bs.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bhagavad-Gita*. (2001). Çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları. Erişim adresi: <https://www.academia.edu/36858040/>
- Bıçak, A. (2014). *Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak* (2. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bulfinch, T. (2015). *Klasik Yunan ve Roma Mitolojisi* (4. bs.). Çev. Özgür Umut Hoşafçı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ.
- Campbell, J. & Moyers, B. (1990). *The Power of Myth*. Ed. Betty Sue Flowers. New York: Anchor Books.
- Chenet, F. (2012). Hindistan'ın Kurucu Düşüncesi. Ed. J. Russ. *Felsefe Tarihi I. Cilt Kurucu Düşünceler* (2. bs.). Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Coomaraswamy, A. (2000). *Hinduizm ve Budizm*. Çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: Kaknüs Yayınları. Erişim adresi: https://turuz.com/storage/her_konu-2019-7/6922/
- Cornford, F. M. (2015). *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. Çev. A.M. Celâl Şengör ve Senem Onan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Demirci, K. (1991). *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*. İstanbul: İşaret Yayınları. Erişim adresi: <https://www.academia.edu/14535190/>
- Eliade, M. (1991) *Images and Symbols Studies in Religious Symbolism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt: 1 Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalacı Yayınevi. Erişim adresi: <https://www.academia.edu/45657488/>
- Giles, H. A. (2017). *Eski Çin'de Dinler*. Çev. Deniz Uludağ. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hiriyanna, M. (2011). *Hint Felsefesi Tarihi*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hooke, S. H. (2015). *Ortadoğu Mitolojisi Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hristiyan Mitosları*. (5. bs.). Çev. Alâeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, K. (1990). Vedaların Bilinmeyen Tanrısı Ka. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* [Çevrimiçi], (33), 1-2, 281-292, Web. 16 Ağu. 2022.

- Kaya, K. (1997). *Hiranyagarbha. Hint Mitoloji Sözlüğü*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Küçük, A. ve Tümer, G. (1993). *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Lăozi. (2020). *Tao Te Ching* (6. bs.). Çev. Sonya Özbey. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mackenzie, D. A. (1996). *Çin ve Japon Mitolojisi*. Çev. Koray Akten. Ankara: İmge Kitabevi. Erişim adresi: <https://www.academia.edu/36207989/>
- Meinesz, A. (2010). *Yaşam Nasıl Başladı Evrimin Üç Kökeni*. Çev. Engin Tarhan. Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Özbey, S. (2020). “Sunuş.” *Tao Te Ching*. Çev. Sonya Özbey. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özden, H. Ö. (2017). *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Özden, H. Ö. ve Elmalı, O. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi Metinlerle*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Rigveda* (2. bs.). (2021). Çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şenel, A. (2013). *Siyasal Düşünceler Tarihi Tarih Öncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeni Çağda Toplum ve Siyasal Dönüşüm* (4. bs.). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Störing, H. J. (2015). *İlkçağ Felsefesi Hint-Çin-Yunan* (3. bs.). Çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayıncılık Dağ. Eğt. Dan. Ltd. Şti.
- Tanilli, S. (2015). *Yüz Yılların Gerçeği ve Mirası I. Cilt İlkçağ: Doğu, Yunan, Roma* (2. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Turner, W. (1903). *History of Philosophy*. Boston: Ginn & Company Publishers. Erişim adresi: <http://www.giuliotortello.it/clil/historyofphturner>.
- Upanishadlar* (6. bs.). (2022). Çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Yu-Lan, F. (2009). *Çin Felsefesi Tarihi* (1. bs.). Çev. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Zhuangzi/Chuang Tzu. (2020). *Zhuangzi Metinleri*. Çev. Giray Fidan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Antik Yunan Mitolojisinde Ateşin Kökeni ve Akıl İlişkisi

Yakup AKYÜZ*
Enes ALTIPARMAK**

Makale Geliş / Received: 06.09.2022
Makale Kabul / Accepted: 04.07.2023

Öz

Antik Yunan mitolojisinde ateş ve akıl her zaman birbiriyle ilişkilendirilmiş kavramlardır. Ateşin kökeni ile ilgili bilinen ilk anlatı Hesiodos'un Theogonia adı verilen eserinde karşımıza çıkmaktadır. Antik Yunan tragedyalarının ortaya çıkışıyla birlikte Aiskhylos'un üçlemelerinden (trilogia) biri olan Zincire Vurulmuş Prometheus eseri sabneye de taşınarak güncelliğini korumayı başarmıştır. Prometheus Zeus'tan ateşi çalarak bir rezene sapı (narthëks) içerisinde insanlara armağan etmiştir. Ateşin verilmesiyle birlikte insanoğlu için ilerleme ve aydınlanma kaçınılmaz olmuştur. Kendinden habersiz bir şekilde yaşayan insan, ateşi kullanmasıyla birlikte kendi potansiyelinin farkına varmış ve bu farkındalık sayesinde felsefe, sanat ve bilim gibi pek çok alanda ilerleme ve gelişme sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında ateş akıllı temsil etmektedir. Felsefenin en önemli ilkelerinden biri olan "kendini bil" anlayışı ancak akılla varılabilecek yoldur. Ateşin kendisinin yanında, ateşi getiren Prometheus da akılla ilişkilendirilen bir tanrıdır. Prometheus isminin kelime anlamı "öngören" olmakla birlikte bu öngörü bir nevi felsefedeki bilgelik anlayışına benzemektedir. Akılla ilintili benzer bir anlatı da Prometheus'un kardeşi Epimetheus üzerinden ele alınmaktadır. Epimetheus akıl üzerinden kardeşine benzer bir isimlendirmeye tanımlanmaktadır. Epimetheus "sonradan

* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, yakupakyuz70@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9982-9315.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, altprmkenes@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5178-770X.

Künye: AKYÜZ, Yakup&ALTIPARMAK, Enes, (2023). Antik Yunan Mitolojisinde Ateşin Kökeni ve Akıl İlişkisi, *Dört Öge*, 23, 75-95. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

gören” demektir. Prometheus ve ateş insan aklının, Epimetheus ise insanın cehaletinin en çarpıcı sembollerinden biridir.

Anahtar Kelimeler: Antik Yunan, Mitoloji, Prometheus, Akıl, Ateş.

The Original of Fire And The Relationship To Intelligence in Ancient Greek Mythology

Abstract

In ancient Greek mythology, fire and reason have been intimately intertwined concepts. The first known narrative about the origin of fire appears in Hesiod’s work called Theogonia. With the emergence of the ancient Greek tragedies, one of the trilogy of Aeschylus, Prometheus in Chains, has managed to preserve its value by being carried to the stage with his work. Prometheus steals the fire from Zeus and presents it to people in a fennel stalk (nartex). After the giving of the fire, progress and enlightenment became inevitable for human beings. The human being, who lives unaware of himself, has realized his own potential with the use of the fire, and thanks to this awareness, he has made progress and development in many fields from philosophy to art and science. From this point of view, fire represents the mind. One of the most important principles of philosophy, the understanding of “know thyself” is the way to be reached only with the mind. Besides the fire itself, Prometheus, who brought the fire, is also a divine character associated with reason. Although the meaning of the name Prometheus means “predictor”, this prediction is somewhat similar to the understanding of wisdom in philosophy. A similar narrative related to the mind is also discussed for Prometheus brother Epimetheus. Both the names Prometheus and Epimetheus are strongly related to mind phenomenon in ancient greek mythology. Whereas the name Epimetheus means “the one who sees afterwards”. Whereas Epimetheus is one of the most striking symbols of human ignorance, Prometheus and the fire represent the human mind.

Keywords: Ancient Greece, Mythology, Prometheus, Mind, Fire.

Giriş

İnsan tarih sahnesine çıktığı günden bu yana önemli keşiflerde bulunmuş bu keşifler sayesinde pek çok devrime imza atmıştır. Şüphesiz bu devrimlerden en önemlisi MÖ 800.000-300.000 arasında tarihlene ateşin keşfidir (Harari, 2017, s. 25). Ateşin kullanılmaya başlanması, insanı içinde bulunduğu karanlıktan çıkararak hemen hemen her alanda ona ilerleme imkânı vermiştir.

Ateşi kullanmaya başlamadan önce insan, doğa karşısında dezavantajlı bir konumda bulunmaktadır. İnsan diğer hayvanlar gibi keskin dişlere, büyük pençele-

re, vücut ısısını dengeleyecek bir posta ve yiyeceklerini öğütmeye elverişli bir metabolizmaya sahip değildir. Ateşin kontrollü bir şekilde kullanılmaya başlanmasıyla beraber daha öncesinde kendi imkânıyla sahip olamadığı ışığı, ısıyı ve güvenliği sağlamıştır. İnsanlık bunun yanında besinlerini pişirmeye başlamış süregelen beslenme alışkanlığını kökünden değiştirerek ateş aracılığıyla insanın zihinsel gelişimine de katkı sağlamıştır (Demirsoy, 2021, s. 109). Bu sayede insan diğer canlılar arasında dezavantajlı bir konumdayken avantajlı bir konuma geçmiştir (Uhri, 2021, s. 18).

Ateş aynı zamanda insan yaşamındaki değişimin sembolüdür. Antik Yunan mitolojisinde Prometheus'un ateşi insanlara armağan etmesiyle birlikte bu değişim çok kısa bir süre içerisinde gerçekleşmiştir. Prometheus'un ateşi insanlara vermesi Zeus tarafından hoş karşılanmamış, Prometheus'un bu eylemi ilahi cezayı da beraberinde getirmiştir. Prometheus'un Zeus tarafından cezalandırılması tanrısallığın gücün simgesi olan ateşin, insanlara verilmesinden kaynaklanmakla beraber verilen bu ceza politiktir. Prometheus sadece eylemleriyle değil aklı sayesinde de iktidar için bir tehdit oluşturmaktadır. İktidarın gücünün teminatı değişmez tanrı yasalarına dayanırken Prometheus gücünü akıldan ve değişimin kendisinden almaktadır. Bu durum Antik Yunan düşünce dünyasında tanrı yasası (*thesmoi*)-kanun (*nomos*) tartışmalarına benzer bir nitelik taşımaktadır. Nitekim bu tartışma Sophokles'in *Antigone* tragedyasında da karşımıza çıkmaktadır. Antigone, değişmez tanrı yasalarını savunurken (Sophokles, 2020, 450-455) Thebai Kralı Kreon, bu yasaya karşı çıkarak meşruiyetini insandan alan yasayı savunmaktadır. Prometheus üzerinden ele alınan iktidar tartışması, tanrısallık yasa gibi herhangi bir değişikliğe uğramadan sürdürülmüş ve kendi varlığını tanrısallık yasa dayandıran iktidar, yönetimi bir başka iktidara devretse bile temelde herhangi bir değişim göstermemiştir. Fakat Prometheus'un ateşi insanlara vermesiyle birlikte değişim kaçınılmaz olmuş bu durum beraberinde birbirini izleyen keşiflere yol açmıştır (Kott, 2006, s. 24). İnsanın ateşle değişimi kadar ateşin kendisi de bir değişimin özü olarak görülebilir. Ateş bir süreç, hareket, canlılık, varoluş ve yok oluşturmaktadır. Ateşin bu özelliği Sokrates öncesi doğa filozoflarından Herakleitos'un dikkatini çekmiş, onun değişim felsefesinin tözünü oluşturmuştur (Arslan, 2006, s. 187-188).

Ateş değişimin bir sembolü olduğu kadar ateş olma bakımından içinde barındırdığı öz bir o kadar değişmezdir. Bu bakımından ateşin değişmez özü, Antik Yunan geleneğinde ailenin varlığını temsil etmektedir. Yine aynı gelenekte ocak, her zaman evin en merkezinde yer almış (Uhri, 2021, s. 45), ocak etrafında bir araya gelen ailenin devamlılığına katkı sağlamıştır. Ocak aynı zamanda ailenin sağlamlığının ve değişmezliğinin de bir sembolüdür. Antik Yunan mitolojisinde Hestia ocağı simgeleyen bir tanrıçadır. Evin içerisinde bulunan ocak gibi Hestia'nın yeri

asla değişmemektedir (Erhat, 2021, s. 144-145). Antik Yunan mitolojisinde saflığı, temizliği ve el değmemiş bir varlığı temsil eden Hestia (Uhri, 2021, s. 32), hem ocağın hem de ailenin varlığının mitsel bir yansımasıdır. Benzer bir şekilde Türk geleneğinde de aile ateşten türeyen “ocak” kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Türklerde ocak ailenin ve soyun devamlılığını temsil etmektedir. Bu yüzden “ocanın sönmesi” soyun devamlılığının yitirildiği anlamına gelmektedir. Türk geleneğinde de tıpkı Antik Yunan geleneğinde olduğu gibi ocak ailenin sağlamlığının ve değişmezliğinin bir sembolüdür. Bu yüzden ocak hep aynı yerde kalmalı yeri asla değiştirilmemelidir (Boratav, 2020, s. 35). Bütün bu anlatılardan yola çıkarak her iki toplum içinde ateş, ocak ve bunların simgesi olan aile son derece önemli ve kutsaldır. Toplumun en küçük yapı taşı olarak tanımlana gelen ailenin kutsallığı, ateş ve ocak miti üzerinden tanımlanmaktadır. Ocak-ateş ilişkisinin gelecek nesillere aktarılması düşünüldüğünde bu aktarımın genetik aktarım olduğu kadar bilgelik aktarımı olması gerektiğini de düşündürmektedir.

Ateşin keşfedilmesiyle birlikte insan, teknolojiyen sanata, felsefeden bilim, mutfak kültüründen kendi biyolojisine hemen hemen her alanda yenilikleri beraberinde getirmiştir. İnsan yaşantısında bu kadar yeniliği ve faydayı sağlayan ateş için pek çok mitoloji oluşturulmuştur. Bu söylenceler neredeyse her toplumda benzer şekillerde karşımıza çıkmasına karşın Antik Yunan toplumunda diğerlerinden farklı olarak ateş-akıl ilişkisinin ön planda olması son derece önemli ve dikkate değerdir. Bu makalede, Antik Yunan mitolojisinde anlatılan söylenceler, diğer medeniyetlerin ateşle ilgili kurguladığı anlatılar ve semavi dinlerin yaratılış kıssalarıyla karşılaştırmalı olarak ele alınarak ateş-akıl ilişkisi anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

1. Antik Yunan Mitolojisinde Ateşin Kökeni

Antik Yunan dini düşüncesinde ateşin kökeniyle ilgili söylenceler, hemen hemen bütün toplumlarda görülen anlatılara benzer bir nitelik taşımaktadır. Frazer bu benzer niteliği üç dönem kuramıyla açıklamaktadır. Bu kurama göre, ilk dönem insan ateşin farkında olmadan yaşamını sürdürdüğü, ikinci dönem ateşle tanıştığı ve onu kullanmaya başladığı, üçüncü dönem ise insanın artık ateşi istediği zaman elde ettiği bir dönemi kapsamaktadır (Frazer, 2018, s. 256). Antik Yunan mitolojisinde de ateşin insanlar tarafından kullanılması Frazer’ın üç dönem kuramında ele alınan dönemlere tekabül eden benzer bir süreçten geçmektedir. Bu bakımdan Antik Yunan mitolojisinde insanların ateşten mahrum kaldığı ve kendini bilmez bir halde yeryüzünde dolaştığı bir dönemden bahsedilmektedir. Zeus’un ateşi insanlardan neden esirgediği tam olarak bilinmemekle beraber söylencelerde, ateşin paylaşımı tanrısal gücün paylaşımı olarak değerlendirilmiş olabilir. Nitekim

Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus* tragedyasında ateşin tanrılarının payı olduğu şu şekilde vurgulanmaktadır;

*Tanrıyken tanrı öfkesinden korkmadın,
Şeref paylarını ölümlülere vermekle
Kurulu düzeni çiğnemiş oldun* (Aiskhylos, 1968, 30).

Söylencelere göre Zeus, Titanlarla olan savaşından galip çıktıktan sonra Olympos dağında kendi panteonunu kurmuş, panteonda bulunanlara çeşitli görevler vererek yeryüzüne göndermiştir. Anlatılan bu söylencede ateşi Zeus'tan çalan Prometheus ve kardeşi Epimetheus'a da bir görev verilmiştir. Bu göreve göre Prometheus ve Epimetheus'tan, yeryüzünde yaşayan bütün varlıklara dengeli bir şekilde türüne göre özellikler dağıtılması istenmektedir. Epimetheus Prometheus'a bu görevi kendisinin yapması için yalvarmış ancak bu görevi başarıyla yerine getirememiştir. Çünkü Epimetheus çeşitli hayvan türlerine pek çok özellik dağıtmış insana sıra geldiğinde bu özelliklerden hiç birisi kalmamıştır (Plato, 1956, 321c). Bu yüzden insan çaresiz ve kendini bilmez bir şekilde kalmıştır.

Antik Yunan mitolojisinde ele alınan bu anlatı ilk etapta çok ilkel bir izah gibi görünmesine karşın dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda son derece akla yatkın bir açıklamadır. Çünkü ateşin insanlar tarafından bilinmediği bir dönemin varlığı düşünülmüş bu dönem akılla ilişkilendirilerek insanlık tarihinin karanlık çağı ortaya konulmuştur. Bu çağın en önemli özelliği insanın bilgidен ve özellikle kendi doğasının bilgisinin nasıl verimli kullanacağı bilgisinden bihaber olmasıdır. İnsanın kendisinin farkına varması bir şekilde akli etkin şekilde kullanmaya başlamasıyla mümkün olmuştur. Antik Yunan dini düşüncesinde ele alınan bu durum benzer bir şekilde semavi dinlerin yaratılış kıssalarında karşımıza çıkmaktadır.

Tevrat'ta Âdem ve kaburga kemiğinden yaratılan eşi Havva cennette mutlu bir hayat sürerken tanrının onlara yasakladığı bilgelik ağacının meyvesinden yedikten sonra kendi varlıklarının farkına varmış bu yasak eylem onlara akli kullanmayı öğretmiştir (Tekvin, 3/7). Kur'an-ı Kerim'de de Âdem ve Havva'nın Tevrat'ta anlatıldığı gibi yasak ağaca yaklaştıktan sonra çıplaklıklarının farkına varması bunu saklamak için cennet yapraklarıyla üzerlerini örtmesi ele alınmaktadır (el-A'raf, 7/22). Ancak Kur'an-ı Kerim'de ağacın bilgelik ağacı olduğu yılanın kadını kandırması ve kadının da adamı kandırması gibi detaylara yer verilmemektedir.

Tevrat ve Kur'an-ı Kerim'de bununla ilgili ortak bir anlatıya daha rastlanmaktadır. Buna göre insanın yasak ağaca yaklaşmasındaki esas motivasyonu tanrısal bir güce kavuşma arzusudur. Tevrat'ta insan bilgelik ağacına yaklaşarak ölümsüzlü-

gü elde etmeyi, iyiyi ve kötüyü ayırt etme, başka bir deyişle bilme isteğini (Tekvin, 3/4-5); Kur'an-ı Kerim de ise melek olmaya veyahut ölümsüzlüğe kavuşarak ebediyen cennette kalma arzusuyla (el-A'raf, 7/20) yasaklanan eylemi gerçekleştirmektedir. Bahsi geçen her iki kıssa da insanın yaratıldıktan sonra kendini bilmediği bir dönemi, sonrasında tanrının yasakladığı eylemi gerçekleştirmeleri sonucunda akli elde etmeleri, kendiliklerinin farkına varmaları, "tanrısal gücü" elde etmeleri ve cezalandırılmalarını konu edinmektedir. Kıssalar, bu yönüyle Antik Yunan dini düşüncesindeki ateşin kökeniyle ilgili söylencelerle benzer bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Ele aldığımız bu benzerliğin nasıl oluştuğu ve medeniyetlerin birini nasıl etkilediğini sadece anlatılan bu söylencelerden yola çıkarak kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Fakat karşılaştığımız anlatıların her ne şekilde olursa olsun insanlığın ortak öyküsü olduğunu söylemek mümkündür.

Antik Yunan mitolojisinde daha önce değindiğimiz gibi ateşin Zeus tarafından niçin yasak edildiği tam manasıyla bilinmemekle birlikte bu konuda sistematik bir eser bırakan Hesiodos'un *Theogonia* adlı eserinde Prometheus'un bir kurban sunumu esnasında Zeus'u kandırmaya çalışmasıyla birlikte yasaklandığı görülmektedir. Buna göre Prometheus bir boğayı Zeus adına kesmiş etlerin en iyi kısımlarını kestiği boğanın derisinin içerisine sarmış, geri kalan kemik gibi daha değersiz parçaları da kalın yağ tabakasının altına gizleyerek seçim yapması için Zeus'un önüne getirmiştir. Ancak Zeus bu aldatmacayı fark etmiş ve sunaklarda tanrılar adına yalın kemikler yakan insanoğluna ateşi yasaklamıştır. Bu olaydan sonra Prometheus bir kez daha Zeus'u kandırarak ateşi bir rezene sapı (*narthêks*) içerisine insanlara armağan etmiştir (Hesiodos, 2021b, 565). Bu duruma kızan Zeus Prometheus'u Bia, Kratos ve Hephaistos'un yardımıyla Kafkasya'da kayalıklara zincirlemiştir. Cezası sadece bununla sınırlı kalmayan Prometheus'un başına her gün ciğerini yemesi için bir kartal musallat etmiştir. Elbette bu cezadan insanlar da nasibini almakta gecikmemiştir. Zeus bu cezayı Prometheus'un kardeşi Epimetheus üzerinden gerçekleştirmektedir.

Zeus bütün tanrıları bir araya getirerek bir kadın yaratmalarını emreder ve demirci tanrı Hephaistos önderliğinde her tanrı kendi özelliğinden katarak bir kadın yaratırlar. Yaratılan bu kadının adını ise tanrıların hediyesi anlamına gelen Pandora koyarlar. Prometheus her ne kadar kardeşi Epimetheus'u tanrılardan hediye kabul etmemesi için uyarsa da Epimetheus Pandora'yı kabul eder ve yeryüzüne bütün kötülükler dağılır (Hesiodos, 2021a, 85). Bu duruma benzer bir şekilde daha önce ele aldığımız Âdem ve Havva kıssasında Tevrat'ta karşımıza çıkmaktadır. Tevrat'ta da Pandora'nın Epimetheus'u kandırdığı gibi Havva da Adem'i kandırarak tanrısal cezaya ve Hıristiyanlıkta bahsi geçen asli günaha kaynaklık etmiştir. Bu açıdan değerlendirilecek olunursa Pandora, Havva anlatısının bir prototipidir

denilebilir. Daha da önemlisi tanrıların kendilerinden bilgelik katarak yarattığı Pandora aracılığıyla Epimetheus tarafından insanlığın sınanmasıdır.

Ateşin kökeninin tanrısallığıyla ilgili benzer söylenceler Antik Yunan'da toprağın ve bereketli ürünlerin tanrıçası olarak bilinen Demeter üzerinden de ele alınmaktadır. Euripides'in *Yakarıcılar* tragedyasında Demeter toprağın ve bereketli ürünlerin yanı sıra ateşi getiren tanrıça olarak karşımıza çıkmaktadır (Euripides, 2020, s. 12). Bir başka söylencede ise kızı Persephone'nin Hades tarafından yer altına çekilmesinden dolayı büyük bir üzüntü duyan Demeter, tanrısallığını bir kenara koyarak yaşlı kadın kılığında yeryüzünde dolaşmaya başlar. Yine aynı kılıkla dolaştığı sırada Eleusis kralı Keleos'un sarayına uğramış kralın karısı Metaneira ona oğlu Demophon'un bakımı görevini vermiştir. Demeter her gece herkes uyduktan sonra Demophon'u tanrıların yiyeceği olan nektar ve ambrosia ile besleyerek ateşin üzerine tutar. Bir gece yine bu şekilde çocuğu ateşin üzerine tutarken Demophon'un annesi Metaneira bu duruma şahit olmakla beraber yaşlı kadın kılığına girmiş tanrı Demeter'e hesabını sormaya çalışır. Bu durum karşısında Demeter tanrısallıkla görünerek kendisini tanıtır ve insanın cehaletinden dem vurarak onun engellenmesinin Demophon'un bir tanrıya dönüşmesinin önüne geçtiğini söyler (Cornford, 2021c, s. 65). Bu anlatının Antik Mısır dini düşüncesinden Yunan dini düşüncesine geçtiği düşünülmektedir. Benzer bir anlatı Antik Mısır'ın İsis olarak adlandırdığı tanrıçanın başından geçmektedir. Yine bir kraliyet çifti olan Melwart ve Astarte çocuklarının bakımı için İsis'e görev verir. İsis çocuğu arındırıcı ateşte tutarken Astarte çocuğunun o anki görüntüsünden dolayı çılgın atar ve İsis'in onu ölümsüz kılmasına mâni olur (Müller, 2021, s. 112). Bir başka anlatıda ise aynı uygulamayı Thetis'in, oğlu Akhilleus'a yaparak onu ölümsüz kılmaya çalıştığı ancak yine ölümlüler tarafından engellendiği yer almaktadır (Apolodoros, 2020, s. 247-248). Ele alınan bütün bu anlatılardan yola çıkarak, ateşin tanrısallıkla bir alana ait olduğu, insanı olgunlaştıran ve hatta tanrısallıkla güçler bahşeden bir şey olduğu söylenebilir.

Baktığımızda mitolojik anlatılarda dikkati çeken bir diğer önemli nokta ise ateşin kadınla özdeşleştirilmiş olmasıdır. Ateşin kökeniyle ilgili pek çok mitte ateş cinsiyetle ilişkilendirilmiştir. Bu durum ateşin elde edilmesiyle ilgili bir izah olduğunu akla getirmektedir. Bazı mitlerde ateş yakmak için kullanılan çubuk erkek organına, çubuğun altından duran tahtanın da kadın cinsel organına benzetildiği düşünülmektedir (Frazer, 2018, s. 70). Bu kanıyı destekler nitelikte Çatal Höyük mezarlarında yapılan arkeolojik çalışmalar sonucunda ateş yakma malzemelerinin erkek iskeletlerinin hemen yanında bulunması son derece önemlidir (Uhri, 2021, s. 20). Yine benzer mitlerde ateşi Zeus gibi saklayan kadınlar da anlatılmaktadır. Bu kadınlar ateşi cinsel organının içerisinden çıkartarak yakmaktadırlar. Daha

sonrasında bu ateş vurgusu mitsel anlatımdan sıyrılarak tamamen cinsel bir anlama dönüşmüştür. Demeter, İsis ve Thetis'in bir anne olduğu düşünüldüğünde çocuklarını arındırıcı ateşle büyütme mitsel anlatının bu yönünün cinsellik ve doğurganlıkla ilintili olduğu söylenebilir. Fakat Antik Yunan dini düşüncesinde yer alan anlatılarda, ateşin kökeniyle ilgili değerlendirdiğimiz diğer medeniyetlerin anlatılarından farklı olarak cinselliğin üstü kapalı bir şekilde işlendiği görülmektedir. Bu bakımdan Antik Yunan dini düşüncesinde ateşin cinselliğin bir yansıması olarak düşünülmesinin yanı sıra ateşin kökeniyle ilgili anlatıların bu cinsellik vurgusundan çok daha ön planda olduğu anlaşılmaktadır.

Ele aldığımız anlatılarda her ne kadar ateş cinsiyetle ilişkilendirilmiş olsa da asıl vurgulanmak istenen şey, ateşin arındırıcı özelliğidir. Bu özellik sayesinde Demeter, İsis ve Thetis insanı sahip olduğu formdan sıyrarak tanrısal forma büründürmektedir. Benzer bir şekilde ateşin arındırıcı özelliği Sophokles'in *Trakhisli Kadınlar* tragedyasında da yer almaktadır. Tragedyanın ana karakterlerinden biri olan Herakles yarı tanrı bir kahramandır. Herakles'in eşi Deianeira kocasının kendisine bağlanması için Kentauros-Nessos'un (yarı at-yarı insan) kanından bir iksir hazırlar ve hazırladığı bu iksiri bir gömleğin üzerine sürerek kocası Herakles'e gönderir. Herakles'in gömleği giymesinin hemen ardından vücudu erimeye başlar. Acılar içinde kıvranan Herakles bir sedye üzerinde Trakhis'te bulunan sarayına getirilir. Herakles oğlu Hyllos'tan çeşitli ağaçlardan odun toplamasını ve bu odunlar üzerinde bizzat oğlu Hyllos tarafından yakılmasını istemektedir¹ (Sophokles, 2021c, 1195-1200). İlk başta bu fikre sıcak bakmayan Hyllos babasının ısrarı üzerine kabul etmek zorunda kalır.

Herakles'in yakılması sadece dini bir törenin yerine getirilmesi için değil aksine onu çürümeden kurtarmak için yapılmaktadır. Antik Yunan toplumunda yapılan cenaze törenlerinde kişi öldükten sonra ateşe verilirken bu tören, Herakles henüz hayattayken yapılmaktadır. Herakles zehrin etkisiyle çürüyen bedenini ateşle arındırarak tanrısal bir forma ulaşmaktadır (Frazer, 2021, s. 199-200). Herakles ateş sayesinde yok olmaktan kurtulmuş kendi deyimiyile ölümsüz şan ve şöhrete kavuşmuştur (Sophokles, 2021b, 1420).

Bütün bu söylenceler değerlendirildiğinde ateşin suya benzeyen arındırıcı ve temizleyici özelliği karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle ateş insan zihninde yapıcı bir nitelik kazanmaktadır. Ateşin yapıcı özelliği ancak onun kontrol altına alınmasıyla elde edilebilir. Kontrol altına alınamayan ateş, insan için tam manasıyla bir yıkımdır. Ateşin yıkıcı özelliği ise akla ceza fikrini beraberinde getirmektedir.

1 Sophokles'in Philoktetes tragedyasında Herakles, kendisini ateşe vermesi için Philoktetes'ten yardım istemektedir. Yapılan bu yardım karşılığında Herakles, Philoktetes'e efsanevi yayını vermiştir.

Bakıldığında ateş farklı kültür ve inançlarda bir cezalandırma aracı olarak kurgulanmıştır (Uhri, 2021, s. 37).

Antik Yunan mitolojisinde ateş genellikle yapıcı bir şekilde ele alınmaktadır. Ateşi olumlayan anlatılanlara zıt şekilde Antik Yunan söylencelerinde ateşin cezalandırıcı tarafıyla ilgili anlatı Platon'un *Devlet* diyalogunun sonunda Er mitosunda yer almaktadır. Platon'un ele aldığı mitosta öldükten sonra dirilen Er adında bir yiğidin öte dünyada başından geçenleri konu edinmektedir. Buna göre Er, öte dünyada yerden ve gökten açılan bir çift kapıdan bahsetmektedir. Bu kapıların ortasında duran yargıçlar insanları hesaba çektikten sonra kişi doğruysa yargılarını önlerine asarak sağ tarafta gökyüzü kapısına çıkan yola, kişi suçluysa yaftalarını arkalarına asarak sol tarafta bulunan yer altı kapısına çıkan yola yönlendirmektedirler. (Platon, 2018, 614c) Bu açıdan Platon'un Er mitosunda yer alan bu anlatı Kur'an-ı Kerim'de ahirette amel defterinin sağ tarafından verilenlerin cennete (el-Vakı'a, 56/27-34) sol tarafından verilenlerin ise cehenneme (el-Vakı'a, 56/40-41) gideceği anlatisına benzemektedir. Er mitosunda cennet ve cehennem tasvirleri detaylı bir şekilde yer almamaktadır. Gökyüzünde bulunan kapılardan geçenlerin doyulmaz nimetlerin güzelliklerini yer altından gelenlerin ise gördükleri işkencelerden ağlayarak bahsettikleri anlatılmaktadır (Platon, 2018, 615a). Platon suçluların çektiği işkenceleri anlatırken ateşten bahsetmemekle birlikte bu işkenceyi yapanların ateş bedenli korkunç adamlar olduğunu söylemektedir (Platon, 2018, 615b-c). Yine bu anlatı Kur'an-ı Kerim'de zebani olarak isimlendirilen azap meleklerine benzemektedir (el-Alak, 96/18). Er mitosunda bahsi geçen ateş bedenli korkunç adamlar ya da Kur'an-ı Kerim'de yer alan zebani kavramı Antik Yunan mitolojisinde yine ateşle ilişkilendirilen demirci tanrı Hephaistos'un görüntüsüne çok benzemektedir. Hephaistos Olympos tanrıları arasındaki en çirkin tanrıdır. Bunun yanında Hephaistos'un bir bacağı da topaldır. Söylencelerde Zeus ve Hera'nın arasında çıkan kavganın sonucunda topal kaldığı yer almaktadır (Homer, 2018, I. 590). Bir başkasında ise topallığı doğuştan gelmektedir. Onun bu görüntüsünden utanan Hera oğlu Hephaistos'u Olympos'tan aşağı atmıştır (Homer, 2018, XVIII. 395). Bu bakımdan Hephaistos, Platon'un Er mitosunda bahsettiği ateş bedenli adamlara ve Kur'an-ı Kerim'de yer alan zebani anlatisına benzemektedir.

Er mitosunda ateş bizzat bir cezalandırma aracı olarak kullanılmasa da ateşle ilişkilendiren tanrısal varlıklar bu cezayı tanrılara ve ana babaya saygısızlık yapanlara, adam öldürenlere, herhangi bir felakete yola açanlara, devletleri ve orduları aldatıp tuzağa düşürenlere (Platon, 2018, 615b-c) uygulamaktadırlar. Kur'an-ı Kerim'de ise Platon'un Er mitosuna benzer bir şekilde cehennem ateşi insanın dünya üzerinde işlediği kötülüklerle karşılık olarak (el-Tahrim, 66/7) verilmektedir. Her iki anlatıda ateş insanın yaptığı kötülüklerin karşılığıdır. Bu şekilde ceza olarak verilen ateşin

yine arındırıcı özelliği karşımıza çıkmaktadır. Ateş insanı maddi çürümeden kurtardığı gibi ahlaki çürümeye sebebiyet veren günahlardan da arındırmaktadır. Bu arındırma işlemi yine tanrısal bir güç tarafından gerçekleştirilmektedir.

Bu bilgiler ışığında Antik Yunan'da ateşin kökeni tanrısal alanın sınırları içerisinde ve tanrısal olanın mülküdür. Bu mülk paylaşılabilir ve devredilemez bir gücü temsil etmektedir. Bu açıdan tanrısallığın dışına çıkarılmamalıdır. Ancak Prometheus ateşi tanrısallığın dışına çıkartarak bunu insanlarla paylaşmış, aklın, bilgeliğin, felsefenin, bilimin ve ilerlemenin öncü sembollerinden biri olmuştur. Bu açıdan Prometheus Hristiyanlıktaki İsa gibi kendini insanlık için feda etmiş Karl Marks'ın değimiyle “*felsefe tarihinin en kibar ve en aziz din şehidi*” olarak anılagelmiştir (Kott, 2006, s. 35).

2. Prometheus, Ateş ve Bilgelik

Antik Yunan mitolojisinde ateşin yanı sıra, ateşi getiren Prometheus da akılla ilişkilendirilen tanrısal bir karakterdir. Prometheus ismi “akıllılık”, “öngörü”, “önceden görüp düşünme” gibi anlamlara gelmekle beraber (Latacz, 2006, s. 133) bu öngörü felsefedeki bilgelik anlayışına benzemektedir. Prometheus aklın gücünün kaba kuvvete galip geldiğinin en önemli temsillerinden biridir. Tanrılar arasındaki iktidar mücadelesi iki evrede gerçekleşmektedir. İlki Uranos'un oğlu Kronos tarafından hayaları bir tırpanla kesilerek etkisiz hale getirilmesiyle bir diğeri ise Zeus'un babası Kronos'u yenerek Olympos dağında kendi iktidarını kurmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu iktidar savaşının ilki Kronos tarafından kaba kuvvetle gerçekleştirilirken ikincisi akılla gerçekleştirilmektedir. Bu sayede Antik Yunan mitolojisinde kaba kuvvet yerini akla bırakmaktadır (Erhat, 2021, s. 256).

Zeus'un titanlarla olan savaşında akli ona sağlayan şüphesiz Prometheus olmuştur. Prometheus'un Zeus'un safına geçmeden önce titanlara bu savaşı kazanmanın en kolay yolunun kaba kuvvetle değil akılla elde edileceğini anlatmasına karşın titanlar bütün ısrarına karşın onu dinlememişlerdir.

Nasıl kazanılır gelecek zamanlar

Güçle, zorla değil, akılla kazanılır demişti.

Anlattım onlara bütün nedenleriyle.

Dinlemediler beni, yüzüme bakmadılar bile (Aiskhylos 1968, 210-215).

Titanların bu tutumundan dolayı Prometheus annesi Themis'in ya da Gaia'nın² isteği üzerine bu savaşta Zeus'tan yana olur. Prometheus Zeus'un yanına

2 Aiskhylos'a göre Prometheus'un annesi Themis ya da Gaia'dır (Aiskhylos, 1968, s. 210). Hesiodos'a göre ise Klymene'dir (Hesiodos, 2021b, 505-510).

geçmesiyle birlikte titanlar yenilir ve titanlar Zeus tarafından Tartaros'a hapsedilerek cezalandırılır. Titanların yenilip Zeus'un galip gelmesi Prometheus'un aklı sayesinde gerçekleşmiştir.

Ben Zeus'u tutunca, o da beni tuttu.

Ve bugün eğer koca Kronos ve birleşikleri

Tartaros'un derin karanlıklarına girmişse,

Benim bunu gerçekleştiren akıl yoluyla (Aiskhylos, 1968, 220).

Bu bakımdan Prometheus iktidar tarafından sadece ateşi insanlara götüren kişi olarak değil üstün aklı sayesinde düşmanlarına galip gelebilecek potansiyele sahip olmasından dolayı da tehlikeli olarak görülmektedir. Kendi aklından daha üstün bir aklı kabul etmeyen iktidar onu yanından uzaklaştırmak için iki önemli kurumu kullanmıştır. Bu kurum Kratos (Güç) ve Bia (Zor, Denetçi)'dir. Bu iki kolluk kuvveti Prometheus'u iyi zincirlesin diye Hephaistos'u gözetim altında tutarak denetleme görevini yerine getirmektedir (Kott, 2006, s. 11). Zeus Prometheus'tan bu şekilde intikamını almaktadır. Fakat Prometheus kayalıklara zincirlenmiş vaziyetteyken bile aklı iktidara üstün gelmektedir. Zeus iktidarının devamlılığı için cezalandırdığı Prometheus'a ihtiyaç duymaktadır. Çünkü Prometheus gelecekte Zeus'u iktidarından indirecek kişiyi bilmektedir ve bu durumdan kurtulmanın tek çaresi de yine Prometheus'tan geçmektedir.

Bu beladan kurtulmanın yolunu

Hiçbir tanrı gösteremez ona benden başka;

Yalnız benim, olacağı ve çaresini bilen.

Varsın şimdi otursun korkusuzca tahtında (Aiskhylos, 1968, 915)

Prometheus, Zeus'u tahttan indirecek kişinin aynı zamanda onu zincirlerinden de kurtaracağını söylemektedir. Ancak Prometheus'un kurtuluşuyla ilgili Aiskhylos'un *Kurtulmuş Prometheus* tragedyası günümüze kadar ulaşmayı başaramamıştır. Ancak geç MÖ 7. yy. iki Attika vazosu, MÖ 560'lara tarihlenen Tyrrhen grubundan dört vazo ve MÖ 520 yıllarına tarihlenen bir vazo üzerinde Prometheus'u kurtaran kişi Herakles olarak karşımıza çıkmaktadır (Carpenter, 2016, s. 77).

Bütün bunlar ele alındığında Prometheus bilge bir karakter olarak değerlendirilmektedir. Prometheus'un bilgeliği sadece bunlarla sınırlı değildir. O, aynı zamanda bu bilgeliği insanlarla paylaşarak insanlık tarihinin ilk öğretmeni olmuştur. Prometheus insanlara astronomiyi, matematiği, yazıyı, tıbbı, eczacılığı, hayvanları evcilleştirmeyi, gemilerde kullanılan sancakların yapımını, sanatı ve kâhinliği öğretmiştir.

Uzun sözün kısası şunu bilmiş ol:

Bütün sanatları Prometheus verdi insanlara (Aiskhylos, 1968, 505).

Prometheus'un saydığı bütün bu sanatların içerisinde en ilginç olanı kahinlik sanatıdır. Onu bu kadar ilginç kılan şey ise kâhinliğin felsefedeki bilgelik anlayışına benzer bir yönünün bulunmasıdır. Filozoflar ve kâhinler birbirinden farklı bilgi kaynakları kullanmakla birlikte hakikate ulaşma amacıyla ortak bir zeminde buluşmaktadırlar. Nitekim Demokritos akılsal olmayan canlı varlıkların, bilgelerin ve tanrıların duyularından öte bir duyuya sahip olduklarını söylemektedir. Demokritos'un ortaya koyduğu bu duyu canlılarda bulunan içgüdünün bir tarifi olmasının yanı sıra beşinci yüzyıl Yunanistan'ında bilgiler, şairler ve kâhinleri de kapsamaktadır (Conford, 2021a, s. 89). Canlılarda bulunan iç güdüden farklı olarak bilgiler, şairler ve kahinlerde bulunan bu duyu hakikate ulaşma noktasında birbirlerinden farklı yöntemleri benimsemiş olmalarına karşın bir yönüyle akla dayanmaktadır. Filozofların felsefi sezgi olarak tanımladığı akla dayalı bu sezgi Sokrates'te karşımıza çıkmaktadır.

Sokrates, felsefeyi doğa filozoflarından farklı bir şekilde ele almaktadır. Sokrates için felsefenin odak noktası doğadan ziyade insanın kendi benliğiyle ilgili daha önce sorgulanmamış olanın peşine düşülmesidir. Sokrates bu felsefeyi Delphoi (Delfi) tapınağında yazılı bulunan "*Kendini bi*" (Gnōthi seauton) sözünden ilham alarak geliştirmeye başlamıştır (Conford, 2021b, s. 5). Delphoi (Delfi) tapınağı kahinliğin önemli merkezlerinden biri olması bakımından dikkate değerdir. Çünkü Sokrates'in yaşamında pek çok yerde kâhinliğe benzer nitelikte felsefi sezginin varlığına şahit olunmaktadır. O, bu sezgiyi çocukluğundan beri *daimonion* dan aldığını söylemektedir. *Daimonion* Sokrates'e neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini söyleyen ilahi iç sestir (Platon, 2017, 31d). Sokrates'in *daimonion* olarak isimlendirdiği bu ilahi iç ses, aynı zamanda aklın sesidir.

Anlatıda bahsedilen *daimonion* şairlere gelen ilham perilerine (*mousa*), cinlere ve peygamberlere vahiy getiren meleklerle benzetilmektedir. Nitekim İslamiyet öncesi Arap toplumunda şairlere ve kâhinlere cinlerin ilham ettiği çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Bu kaynaklarda Arap şairlerinin önde gelen isimlerinden İmriu'l-Kays'a, Lafız b. Lahız adında bir cinin ona şiiri öğrettiği anlatılmaktadır (Usta, 2019, s. 156-157). Bu bağlamda İslamiyet'in ilk yıllarında Mekkeliler Hz. Muhammed'e vahiy getiren Cebrail'i, şairlerin cinlerine, Cebrail'in getirdiği vahiy de cinlerin ilham ettiği şiirlere benzetmişlerdir. Hatta Hz. Muhammed'e cinlerin kendisine ilhamda bulunduğu kişi anlamında "mecnunluk" yakıştırmasında bulunmuşlardır (el- Hicr, 15/6). Cinler ve onların atası olan şeytan sadece şairlere veya kâhinlere değil sıradan insanlara da ilhamda bulunmaktadırlar. İslam geleneğinde

bu ilham kötü bir ilham olup vesvese olarak adlandırılmaktadır. Ancak Sokrates *daimonionu* kötü ilhamın kaynağı olarak değil koruyucu aynı zamanda felsefi sezginin kaynağı olarak ele almıştır. Bu bakımdan Prometheus'un sezgisi Sokrates'te olduğu gibi akılcı düşünceyle uyum içindedir. Prometheus bilgeliğini sezginin ve aklın dengesinden yola çıkarak sağlamaktadır. Prometheus'un kâhinlik sanatı her ne kadar akla dayansa da bu sezgi bir yönüyle tanrısal alana dayanmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Prometheus, akılı önceleyen bilge bir tanrı olmasının yanı sıra insanlara tanrısal sezgiyi öğreterek Yunan dini düşüncesine yön vermesi son derece önemli ve dikkate değerdir.

Ateş ve sanatın dolaylı olarak bilgece eylemlerin kökeniyle ilgili söylencelerde ele alınan bir diğer tanrısal karakter de Hephaistos'tur. Ateşin ve demirin tanrısı olan Hephaistos Antik Yunan mitolojisinde ortaya koyduğu eserleriyle dikkat çekmektedir. O, annesi Hera'nın tahtını (Homer, 2018, XIV. 240), eşi Aphrodite'i ve dostu Ares'i yakaladığı ağı (Homer, 2021, VIII. 270-365), Agamemnon'un mızrağını (Homer, 2021, s. 26), Alkinoos'un konağı önündeki iki köpek heykeli (Homer, 2021, VII. 90), Zeus'un evinin kemerlerini (Homer, 2018, XX. 10), Akhilleus'un efsanevi kalkanını ve zırhını (Homer, 2018, XVIII. 455-615), yapmıştır. Akhilleus bu efsanevi silahlarla Troya savaşında pek çok zafer kazanarak savaşın seyrini değiştirmekle kalmamış aynı zamanda bu silahların tanrısal gücünü bu sayede kanıtlamıştır. Hephaistos'un yaptığı bu silahlar Akhilleus'tan sonra da etkisini kaybetmemiş Aias'ın çılgınlığına sebebiyet vererek onu intihara sürüklemiştir (Sophokles, 2021a, 815-865). Hephaistos'un Troya savaşına etkisi sadece bununla sınırlı değildir. O, Akhilleus'u nehir tanrısı Ksanthos'un elinden en büyük silahı olan ateş sayesinde kurtarmıştır (Homer, 2018, XXI. 325-380). Hephaistos gibi sanat dallarıyla ilişkilendirilen bir diğer tanrı Athena'dır. Homerosçu ilahilerin beşincisinde, Athena araba ve savaş arabalarının yapımını insanlara öğreten tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır (Gören, 2021, s. 80). Farklı söylencelerde Prometheus'un ateşi Hephaistos ve Athena'dan çalarak insanlara verdiği bu sayede insanların çeşitli sanat dallarında ilerlediği de yer almaktadır (Plato, 1956, 321d).

Akılla ilintili bir diğer anlatıda Prometheus'un kardeşi Epimetheus üzerinden ele alınmaktadır. Epimetheus akıl üzerinden kardeşine benzer bir isimlendirmeye tanımlanmaktadır. Epimetheus "sonradan gören", "öngöremeyen", "sonradan öğrenen", "düşüncesiz" gibi anlamalara gelmektedir (Kerenyi, 2021, s. 179). Prometheus ve Epimetheus'un isimlendirilmesi söylencelerde yaptıkları eylemlerden önce yer almasına karşın esasında bu isimlendirmeler yaptıkları eylemlerle birlikte verilmiştir. Bu iki isimlendirilmeye bakıldığında birbirlerine tezat oluşturduğu ilk anda fark edilmektedir. Prometheus insanın aydınlık yüzünü temsil ederken, Epimetheus insanın karanlık yönünü temsil etmektedir. Bu açıdan

değerlendirildiğinde Prometheus Epimetheus'u tamamlamakla kalmayıp aynı zamanda onu tanımlamaktadır. Çünkü karanlık aydınlığın var olmasından yola çıkarak tanımlanabilir. Prometheus ateşi insanlara ulaştırmadan önce insan karanlıkta olduğunun farkından bile değildir. İnsanın ateşi elde etmesiyle birlikte daha önceki durumunu karanlık olarak tanımlayabilmiştir.

Epimetheus'un karanlığı cehaletin en bariz temsillerinden biri olarak anlaşılabilir. Çünkü kötülük bir kadının elinden değil Epimetheus'un cehaleti yüzünden yeryüzüne dağılmıştır. Bu tespit her ne kadar genel kabul görmüş bir çıkarım olsa da akılla ilgili anlatılardan yola çıkıldığında önemli bir noktanın gözden kaçırıldığı fark edilmektedir. Prometheus'un ateşi insanlara getirmesiyle birlikte insan salgın hastalık, savaş, kıtlık ve doğal afetler gibi pek çok belayla karşı karşıya gelmiştir. Söylencelerde bütün bu belalara izah getirmek için Pandora ve Epimetheus anlatısı oluşturulmuştur. Fakat bu belalar tepeden yeryüzüne inmiş değildir. Esasında bütün bunlar zaten yeryüzünde bulunmaktadırlar. Prometheus'un ateşi insanlara vermesiyle birlikte bu belaların varlığı fark edilmiş insan akli fark ettiği bu problemleri çözme yoluna gitmiştir. Bu açıdan bakıldığında Prometheus'un ateşi akli, Epimetheus ise yeryüzünde var olan problemleri temsil etmektedir. İnsanın ilerleyebilmesi için her ne kadar akla ihtiyacı varsa da aynı oranda problemlere de ihtiyacı vardır. Bilimde, sanatta, felsefede hemen hemen her alanda ilerleme sağlayabilmenin yegâne yolu öncelikle problemin farkına varılabilmesinden geçmektedir.

3. Bir Töz Olarak Ateş

MÖ 6. yüzyılın başında Miletli Thales'le başlayan felsefi düşüncenin doğuşuyla birlikte düşünürler varlığın temelinde yer alan ilkeyi (*arkhê*) bulmaya çalışmışlardır. Doğa filozofları olarak isimlendirilen düşünürlerin temel motivasyonu doğada gözlemlenen çokluğun yine doğadan yola çıkarak birliğe indirgenebileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Aristoteles, 1996, 983b-15). Thales bu birliği *her şeyin arkhêsi sudur* tezinden yola çıkarak açıklamaktadır (Aristoteles, 1996, 983b-20). *arkhê* ise her şeyin kendisinden meydana geldiği töz, ilk neden, kaynak ya da ilke anlamına gelmektedir (Cevizci, 1999, s. 77). Thales'in suyu *arkhê* olarak ele almasının en önemli nedenlerinden bir tanesi suyun canlı yaşamında hayatla ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda su, katı, sıvı ve gaz haline dönüşebilme özelliğinden dolayı doğada bulunan değişimlere de getirilebilecek en makul izahı barındırmaktadır. Thales suyun yoğunlaşması ve seyrekleşmesinden yola çıkarak bu ikisinin bir araya gelip doğadaki şeyleri oluşturması bu bakımdan bütün varlıkların suyun değişik biçimleri olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır (Arslan, 2021, s. 91). Thales'in ateşle ilgili bariz bir izahının bulunmamasına karşın

her şey gibi ısının da sudan meydana geldiğini ve ısının suyla beslendiğini söylemektedir (Aristoteles, 1996, 983b-25). Zaten suyun katı, sıvı ve gaz haline bürünebilmesine olanak sağlayan yegâne şey sıcaklıktır. Bu açıdan Thales ısıyı yine suyun üç halini açıklayabilmek için bir araç olarak kullanmaktadır.

Anaksimandros, Thales'ten farklı olarak felsefe tarihinde sınırsız ve belirsiz olan *apeiron arkhē* olarak esas almıştır (Kranz, 1984, s. 32). Anaksimandros'un *apeiron'u arkhē* olarak esas almasının nedeni hava, su ve ateş gibi maddelerin birbirlerinin karşıtı olmasından dolayı birbirlerini sınırlandırması ve bu maddelerden herhangi birinin sonsuz olması durumunda diğer maddeleri egemenliği altına alarak onları yok etmesi ve bundan doğan adaletsizliğin ancak *apeiron* gibi yansız bir maddenin töz olmasıyla giderilebileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Russel, 1947, s. 45-46). Anaksimandros ateşi, Thales gibi evreni açıklamada bir araç olarak kullanmaktadır. Anaksimandros, *apeiron'dan* önce gökyüzünün, havanın (buğu) ve ateşin birleşiminden meydana geldiğini düşünmektedir (Gökberk, 2021, s. 25). Benzer bir şekilde havayı *arkhē* olarak esas alan Anaksimenes havanın sıkışmasından soğuşun, serbest hale gelmesinden ateşin oluştuğunu söylemektedir. Bu görüşü ortaya koyarken çok basit bir deneyden faydalanmaktadır. Buna göre dudaklarımızı birleştirip avucumuza üflediğimizde soğuk havanın elde edildiğini, ağzımızı yeteri kadar açtığımızda ise sıcak havanın meydana geldiğini söylemektedir (Arslan, 2006, s. 177). Bu açıdan değerlendirildiğinde Anaksimenes'in *arkhē* olarak esas aldığı havanın aynı zamanda ateşin varlığının ortaya çıkış nedeni olduğu sonucuna varılmaktadır.

Pythagoras diğer doğa filozoflarından çok farklı bir şekilde varlığın temel nedenini matematik olarak esas almaktadır (Aristoteles, 1996, 985b-20-30). Matematikğin başka bir ifadeyle sayının, evrenin bütün ilkelerini açıklayan bir sistem olduğundan yola çıkarak müziği de matematikle ilişkilendirmiş ve müzikte bugün hala kullanıla gelen vuruşları ilk ortaya koyan Pythagoras olmuştur. Pythagoras 1, 2, 3, ve 4 rakamlarının toplamından elde edilen sayıyla evrende var olan mükemmelliği açıklamaya çalışmıştır (Bergson, 2021, s. 58). Pythagoras'ın ortaya koyduğu kozmogonisinde de bu sayı sistemini temel aldığı ilk bakışta anlaşılmaktadır. Pythagoras mükemmelliğin izahı olarak sistemde bulunan göksel cisimlerin sayısının on olduğunu düşünmektedir. Ancak Aristoteles göksel cisimlerin sayısının dokuz olduğu düşüncesinden dolayı onların bu anlayışını eleştirmektedir. Pythagorasçılar bu sorunu çözüme kavuşturmak adına bu göksel cisimlere onuncusunu ekleyerek "Karşıt Yeri" icat etmişlerdir. Onlar Karşıt Yer olarak düşündükleri bu sistemi aynı zamanda tohum olarak isimlendirmişlerdir. Bu açıklamayla tohum etrafındaki şeylere bir sınır ve geometrik yapı kazandırmanın yanı sıra ateşten bir doğaya sahip olmasından dolayı Pythagorasçılar onu (karşıt yer) evrenin merke-

zi şeklinde konumlandırmışlardır. Buradan yola çıkan Pythagoras iki kozmolojik şema tasarlamıştır. Bunlardan ilki dünyanın merkezinde bulunan ateşten yola çıkarak yer merkezli sistem, ikincisi ise bütün gökssel cisimlerin evrenin merkezinde bulunan ateşin etrafında dönmesiyle oluşturduğu sistemdir. Pythagoras aynı zamanda evrenin merkezinde bulunan bu ateşi dünyanın kalbi olarak nitelendirmektedir (Cevizci, 2017, s. 52-53).

Herakleitos'a kadar ele alınan doğa filozoflarında ateş, *arkhē* olarak esas aldıkları şeylerin bir sonucu veya bu şeylerden farklı olarak doğanın izahına yönelik bir araç konumundadır. Ateşin *arkhē* olarak esas alınması ilk defa Herakleitos'ta karşınıza çıkmaktadır. Herakleitos her şeyin tözünün ateş olduğunu söylemektedir:

Bütünün kendisi olan bu kosmosu ne bir tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir (Herakleitos, 2022, s. 93-fr. 30).

Herakleitos'un ateşi *arkhē* olarak esas almasının nedeni onun varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Herakleitos, Miletli filozoflar gibi maddeyi kendiliğinden hareket ettirebilecek, başka şeylere dönüşebilecek, bir şeyleri meydana getirebilecek bir töz aramaktadır. Herakleitos'un bu arayışına en uygun düşen şey ateştir. Çünkü ateş, yanarak ve sönererek sürekli bir değişim halindedir. Buna rağmen ateşin kendisi değişmemektedir. Aynı zamanda ateş, birlikte yandığı şeyleri de dönüştürerek ondan yeni varlıklar meydana getirebilmektedir. Ateş sadece yeni varlıkları meydana getirebilen bir töz değil bununla beraber değişerek zıtlıklar ortaya çıkartabilen ve zıtlıklara dönüşebilen bir şeydir (Arslan, 2006, s. 187-189). Ateşin bu özelliği Herakleitos'un karşıtlık ilkesine kaynaklık etmiştir. Herakleitos'a göre varlıkların doğuşu veya oluşumu mutlak birlik ve uyumdan değil çatışmadan geçmektedir. Karşıtlığın ve savaşın olmadığı bir yerde varlıktan söz etmek mümkün olmaz. Herakleitos karşıtlığı ve savaşını kötü olarak değerlendirmemektedir. Aksine varlığın meydana gelebilmesi için gereklidir. Herakleitos'un karşıtlık ve çatışma ilkesi benzer bir şekilde ateşin kökeniyle ilgili ele aldığımız söylencelerde de yer almaktadır. Prometheus'un Zeus'u kandırmak için sunduğu kurban iyi ve kötü karşıtlıkları barındırmaktadır. Buna göre derinin içine sarılı olan etin dışı değersiz ancak içi değerli, yağ tabasının içindeki kemikler değersiz fakat üstündeki yağ değerlidir. Prometheus'un ateşi taşımak için kullandığı rezene sapı (*narthēks*) doğası itibarıyla dışının yaş ancak içinin kuru bir bitki olması bir diğer karşıt durumdur. Prometheus bu karşıtlık sayesinde Zeus'u kandırmıştır. Zeus ise bunun cezasını yine karşıtlıklardan yola çıkarak vermektedir. Zeus'un insanlığına ceza olarak gönderdiği Pandora güzelliği ve çekiciliğiyle tanrıların bütün özelliklerini yansıtan bu görüntüsünün altında kötü ve kurnaz bir kişilik bulunmaktadır (Hesiodos,

2021a, 65). Bunun gibi karşıt durumlar Antik Yunan mitolojisinin temelini oluşturmaktadır. Bu söylencelerde varlık bu karşıtlıklar sayesinde ortaya çıkmaktadır. Kronos Uranos'un, Zeus da Kronos'un karşıtıdır. Bu güçler arasında gerçekleşen çatışmalar sonucunda sürekli yeni bir düzen var olmaktadır. Bu bakımdan Herakleitos evrende karşıtlığın son bulmasını isteyen Homeros'u eleştirmektedir:

“Keşke insanlar ve tanrılar arasında savaş olmasa” dileğinde Homeros yanılır. Homeros evrenin yıkımı için dua ettiğinin farkında değildir. Dilediği işitilseydi her şey yok olurdu (Burnet, 2010, s. 66-fr.43).

Herakleitos her ne kadar dönemin dini düşüncesine karşı bir düşünür olsa da onun karşıtlık ve çatışma ilkesi Antik Yunan mitolojisinde yer alan ateşin kökeniyle ilgili söylencelere benzer bir nitelik taşımaktadır. Herakleitos'un ortaya koyduğu bu ilke sadece doğayı açıklama izahından ibaret değildir. O, bu ilkeyi topluma uyarlamaktan da çekinmemiştir. Herakleitos'a göre karşıtlık ve çatışma sadece maddenin var olmasının bir nedeni değil aynı zamanda toplumun var olmasının da bir anahtarıdır. Herakleitos'un kendisi de içinde bulunduğu toplumla çatışma halindedir. Aristoteles, Herakleitos'un *Doğa Üzerine* (Peri Phyeōs) adlı eserinin başında çoğunluğun doğru sözden (*logos*) anlamadığını söylemektedir (Aristoteles, 2021, 1407b-15). O, “*Kendimi keşfettim*” (Herakleitos, 2022, s. 240-fr. 101) sözüyle kendini bir bilge olarak tanımlarken doğru sözden (*logos*) anlamayan toplumdan da ayrılmaktadır. Herakleitos ve çoğunluk arasında bulunan karşıtlık akıl ve cehalet arasındaki karşıtlığa benzemektedir. Bu bağlamda aklın ve cehaletin karşıtlığı Antik Yunan söylencelerinde Prometheus ve Epimetheus karşıtlığını akla getirmektedir. Herakleitos'un Antik Yunan dini düşüncesiyle olan benzerliği sadece bunlarla sınırlı değildir. Herakleitos bazı düşüncelerini Delphoi (Delfi) kahinlerinde olduğu gibi şürsel bir üslupla dile getirmektedir. Çünkü Herakleitos hakikatin doğrudan doğruya dile getirilemeyeceğini ancak işaret edilebileceğini söylemektedir:

Delphoi'daki (Delfi) tanrının kehaneti ne açıklıyor ne de gizliyor, yalnızca işaret ediyor (Herakleitos, 2022, s. 225-fr.93).

Herakleitos'un düşüncelerini kapalı bir üslupla dile getirmesinin esas nedeni hakikati doğrudan insanlara söylemektense hakikate giden yolu işaret ederek bireyin kendi çabasıyla ulaşmasını sağlamaktır. Bu yüzden o, hakikati ağdalı cümleler içerisine gizlemektedir. Bu bakımdan Herakleitos'un hakikat anlayışı yine ateşin kökeniyle ilgili söylencelerle benzerlik taşımaktadır. Söylencelerde Herakleitos'un hakikat anlayışında olduğu gibi şeyler kendini bir başka şeyle gizlemektedirler. Prometheus'un kurbanı, rezene sapı (*narthēks*) içerisindeki ateşin ve Pandora'nın varlığı görüntülerinden çok daha farklı bir hakikati barındırmaktadırlar. Bu açıdan hakikatin iç yüzünü görebilen insan ateşi kullanarak kendini geliştirebilirken ha-

kikati kavrayamayan Epimetheus kötülüklerle baş etmek zorunda kalmıştır. Bütün bunlar değerlendirildiğinde ilk bakışta Herakleitos'un ateş üzerinden oluşturduğu düşünceleri Antik Yunan mitolojisinde yer alan söylencelerden esinlenerek oluşturduğu düşünülebilir. Ancak Herakleitos'un dönemin dini düşüncesine karşı tavrı göz önüne alındığında bu iddia benzerlikten öteye geçmemektedir. Yine de böyle bir benzerliğin var olması son derece önemli ve dikkate değerdir.

Herakleitos'un doğadan yola çıkarak ortaya koyduğu değişim ilkesi her ne kadar doğada bulunan değişime akılcı bir izah getiriyor olsa da değişimin söz konusu olduğu yerde varlığın nasıl ortaya çıktığını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Herakleitos bu durum karşısında Elea okulu filozofları tarafından eleştirilmiş, Elealılar değişimin olduğu yerde varlığın var olamayacağını öne sürerek varlığın bir ve değişmez olduğu tezini ortaya koymuşlardır. Herakleitos ve Elealı filozoflar arasında süregelen tartışmayı uzlaştırmaya çalışan Empedokles olmuştur. Empedokles Parmenides'in varlığın değişmezliği ilkesini ve Herakleitos'un değişim olgusunu dört ana madde (*enasır-ı erbaa*) üzerinden uzlaştırmaya çalışmıştır. Empedokles'e göre dört ana madde şöyledir:

Dört kökünü dinle sen önce bütün şeylerin: Parlayan Zeus (Ateş), hayat veren Hera (Hava), Hades (Toprak), Nestis (Su), göz yaşlarıyla besleyen dünya kaynaklarını (Kranz, 1984, s. 109-fr. B6).

Empedokles'in ateşi, Zeus'un ismiyle ilişkilendirmesi son derece önemlidir. Bu durum Empedokles'te de Yunan mitolojisinde olduğu gibi ateşin tanrısal alanın sınırları içerisinde yer almasını göstermektedir. Ancak Empedokles dini bir anlayıştan öte dört ana maddeye tanrıların isimlerini vererek maddenin değişmez, ezeli-ebedi yönünü vurgulamayı amaçlamaktadır. Empedokles ezeli-ebedi değişmez dört ana maddenin yanına sevgi ve nefreti ekleyerek bu dört unsuru altıya çıkarmıştır. Buna göre sevgi ve nefret egemenlik yarışına girerek dört ana maddenin birleştirilerek başka varlıkların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu bakımdan Empedokles kendi başına hareket edemeyen varlıkları hareket ettirecek bir gücün varlığını ortaya koymak durumunda kalmıştır. Benzer bir şekilde Anaksimandros harici gücü *apeiron*'dan, Anaksagoras'ta *nous* (akıl-zihin) adı verilen sonsuz bir şeyden sağlamaktadırlar. Akıllı düzenleyici bir ilke olan *nous*, Anaksagoras'a göre var olanların içerisinde en ince ve en saf olanıdır:

Öteki şeyler her şeyden pay alır, nous ise sınırsız ve tek başına egemendir ve hiçbir nesneyle karışmaz, tersine yalnız olarak kendi kendine kalır (Kranz, 1984, s. 148-fr. B12).

Çünkü o bütün nesnelerin en incesidir, en temizidir (Kranz, 1984, s. 149-fr. B12).

Anaksagoras'ın *nous* olarak ele aldığı bu şey tamamen maddeden ayrı ruhsal bir ifadeden ibaret değildir. Bu kanıyı destekler nitelikte Aristoteles, Anaksagoras'ı *nous*'u bir *deus ex machine* olarak kullanmasından dolayı eleştirmektedir (Aristoteles, 1996, 985a 15-20). Yani Anaksagoras bir şeylerin nasıl meydana geldiğiyle ilgili bir zorluk yaşadığında çıkış noktası olarak *nous*'a başvurmuş ancak diğer durumlarda ise başka ilkelere yönelerek açıklamaya çalışmıştır. Anaksagoras'ın izlediği yöntem bir yana Aristoteles'in de dikkat çektiği üzere *nous* akıl ve ruhtan ziyade bir maddeye benzemektedir. Anaksagoras bu maddeyi tanımlarken en ince, en temiz ve en saf gibi özellikler yüklemiştir. Maddenin bu özellikleri bir yönüyle Herakleitos'un *arkhê* olarak esas aldığı ateşe benzemesi bakımından önemlidir. Fakat Anaksagoras'ın *nous*'u tam manasıyla Herakleitos'ta olduğu gibi maddesel olmasa da Anaksimandros'un *apeiron*'un da olduğu gibi soyut bir kavram da değildir. Bu bakımdan *nous*'u tanımlamak son derece zor olmasına karşın Anaksagoras'ın ona bir ereksellik yüklediği de bir o kadar açıktır.

Anaksagoras maddeyi ilk hareket ettiren neden olarak ileri sürdüğü *nous*'u Aristoteles'e de öncülük etmiştir. Aristoteles bu sayede Empedokles'ten alarak sistematik hale getirdiği dört ana maddeye hareket ettirici etken nedeni (fail neden), kendi kendini düşünen salt formu oluşturmuştur. Aristoteles'in sistematik hale getirdiği dört ana maddeye dayalı varlık anlayışı 18. Yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdüren en uzun ömürlü görüşlerden biri olmuştur (Arslan, 2006, s. 270).

Bütün bunlar değerlendirildiğinde ateşle ilgili ele alınan bilgiler sadece bunlarla sınırlı değildir. Bu bilgilerin tamamının çalışmamızda yer bulması zor olmakla beraber çalışmanın maksadını da aşmaktadır. Ancak buraya kadar ele aldığımız bilgilerden yola çıkarak Yunan mitolojisinde ve ilk dönem evren anlayışının temellendirilmesinde ateşin insan yaşamının önemli bir yekununu oluşturduğunu söylemek zor değildir.

Sonuç

Antik Yunan söylencelerinde ateşin kökeni tanrısal alanın sınırları içerisinde bulunmakla birlikte potansiyelinde var olan güç maddi anlamdan öte akli temsil etmektedir. Bu bakımdan ateşle ilgili söylenceler akılla ilişkilendirilmiş tanrısal karakterler üzerinden kurgulanmıştır. Kurgulanan bu karakterler Olympos dağının sakinlerinin bir yaşam öyküsü olarak değil insan aklının farklı yönlerini ele alan mitolojik bir bakış açıdır. Bu sebeple Prometheus akli, Epimetheus aklın problem çözme yeteneğini, Zeus yine aklın sınırlarını temsil etmektedir.

Sonuç olarak insan aklının bir tarihçesi olarak görebileceğimiz bu anlatılar Antik Yunan dini düşüncesinin özgün yönünü ortaya çıkarmaktadır. Bu söylenceler ilk çağ filozoflarının kültürel arka planını oluşturması ve ateşin bu düşünürler

tarafından töz olarak esas alınması son derece önemlidir. Antik Yunan dini düşüncesinin bu özgün yapısı *mythos'tan logos'a* geçişi kolaylaştırarak felsefi düşüncenin gelişimine katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Aiskhylos (1968). *Zincire Vurulmuş Prometheus*, (çev. A. Erhat-S. Eyüboğlu), Bilgi Yayınevi: Ankara.
- Apollodoros (2020). *Bibliotheka*, (çev. N. Nirven), 2. Baskı, Pinhan Yayıncılık: İstanbul.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*, (çev. A. Arslan), 2. Baskı, Sosyal Yayınları: İstanbul.
- Aristoteles (2021). *Retorik*, (çev. A. Çokona), 6. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1. Cilt, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Arslan, A. (2021). *Felsefeye Giriş*, 30. Baskı, Serbest Akademi: Ankara.
- Bergson, H. (2021). *Antik Yunan Felsefesi*, Fol Kitap: Ankara.
- Boratav, P. N. (2020). *Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenisten Türklerinin Mitolojisi*, 2. Baskı, BilgeSu Yayıncılık: Ankara.
- Burnet, J. (2010). "Efesli Heraklitos", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 40, ss. 61-90
- Carpenter, T.H. (2016). *Antik Yunan'da Sanat ve Mitoloji*, (çev. Bensen B. M. Ünlüoğlu), 2. Baskı, Homer Kitabevi: İstanbul.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Paradigma Yayınları: İstanbul.
- Cevizci, A. (2017). *İlkçağ Felsefesi*, 11. Baskı, Say Yayınları: İstanbul.
- Conford, F. M. (2021a). *Bilgelik'in Başlangıcı Eski Yunan'da Felsefi Düşüncenin Kökleri*, (çev. Ş. Filiz-F. Özeş), Say Yayınları: İstanbul.
- Conford, F. M. (2021b). *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, (çev. A. M. Celal Şengör-S. Onan) 10. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Cornford, F. M. (2021c). *Yunan Dini Düşüncesi Homeros'tan İskender'in Çağına*, (çev. Ö. Orhan), Pinhan Yayıncılık: İstanbul.
- Demirsoy, A. (2021). *Herkes İçin Evrim El Kitabı*, Sarmal Kitabevi: İstanbul.
- Erhat, A. (2021). *Mitoloji Sözlüğü*, 30. Baskı, Remzi Kitabevi: İstanbul.
- Euripides. (2020). *Yakarıcılar*, (çev. S. Sandalcı), 5. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Frazer, J. G. (2018). *Ateşin Kökenine Dair Mitler*, (çev. D. Uludağ), Doğu Batı Yayınları: Ankara.
- Frazer, J. G. (2021). *Adonis, Attis, Osiris Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları*, (çev. İ. H. Yılmaz), 1. Cilt 2. Baskı, Pinhan Yayıncılık: İstanbul.
- Gökberk, M. (2021). *Felsefe Tarihi*, 34. Baskı, Remzi Kitabevi: İstanbul.
- Gören, E. (2021). *Homerosçu İlahiler'den Pindaros'a Arkaik Yunan Şiiri Antolojisi*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

- Harari, Y. N. (2017). *Hayvanlardan Tanrulara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, (çev. E. Genç), 34. Baskı, Kolektif Kitap: İstanbul.
- Herakleitos (2022). *Fragmanlar*, (çev. C. Çakmak), 3. Baskı, Alfa Yayınları: İstanbul.
- Hesiodos (2021a). *İşler ve Günler*, (çev. A. Erhat-S. Eyüboğlu), 9. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Hesiodos (2021b). *Theogonia*, (çev. A. Erhat-S. Eyüboğlu), 9. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Homeros (2018). *İlyada*, (çev. A. Erhat-A. Kadir), 8. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Homeros (2021). *Odyseia*, (çev. A. Erhat-A. Kadir), 15. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Kerenyi, K. (2021). *Yunan Mitolojisi Tanrılar, İnsanlar ve Kahramanlar*, (çev. O. Özgül), 4. Baskı Say Yayınları: İstanbul.
- Kott, J. (2006). *Antik Tragedyalar ve Çağdaş Yorumları*, (çev. A. Selen), Mitos-Boyut Yayınları: İstanbul.
- Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, (çev. S. Y. Baydur), Sosyal Yayınları: İstanbul.
- Latacz, J. (2006). *Antik Yunan Tragedyaları*, (çev. Y. Onay), Mitos-Boyut Yayınları: İstanbul.
- Müller, W. M. (2021). *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, (çev. C. C. Tarımcıoğlu), 2. Baskı, Maya Yayınları: İstanbul.
- Plato (1956). *Protagoras*, (trans. B. Jowett), The Library of Liberal Arts: Indianapolis New York.
- Platon (2017). *Sokrates'in Savunması*, (çev. A. Çokona), 13. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Platon (2018). *Devlet*, (çev. S. Eyüboğlu-M.A. Cimcoz), 36. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Russel, B. (1947). *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, 2nd Edition, George Allen and Unwin Ltd: Great Britain.
- Sophokles (2020). *Antigone*, (çev. A. Çokona), 10. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Sophokles (2021a). *Aias*, (çev. A. Çokona), 5. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Sophokles (2021b). *Philoktetes*, (çev. A. Çokona), 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Sophokles (2021c). *Trakhisli Kadınlar*, (çev. A. Çokona), 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Uhri, A. (2021). *Ateşin Kültür Tarihi Tarihböncesinden İlk Çağlara*, Sakin Kitap: İzmir.
- Usta, İ. (2019). *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları: Ankara.

Aristotelesçi Melankoli Anlayışı Çağdaş Psikiyatriye Taksonomik Bir Bakış Açısı Sunabilir mi?*

Güler Cansu AĞÖREN**

Makale Geliş / Received: 14.10.2022
Makale Kabul / Accepted: 14.06.2023

Öz

Bu makalede amacım Aristotelesçi külliyatta yer alan melankoli anlayışını tartışmak ve bu tartışmadan yola çıkarak çağdaş psikopatolojide uygulanabilecek teleoloji merkezli bir taksonomi olanağını irdelemektir. Bu doğrultuda ilk olarak Aristoteles'in melankoli kavramsallaştırmasını hıtlar anlayışı içinde ve olgusal tasviri üzerinden tanımlayacağım. Daha sonra Problemler 30.1'in doğal olarak ve kazara melankolik olmak arasında önerdiği ayrımı Aristoteles'in doğa-kaza ve dört neden anlayışları çerçevesinde çözümlenecek ve kişinin telosuna içkin olan bir melankoli kavramsallaştırmasını gündeme getireceğim. Son olarak bu kavramın psikopatoloji taksonomisine ilişkin çağdaş yaklaşımlara ışık tutma olanağını tartışacak ve sisteme içkin, teleolojik psikopatoloji tiplerini "kazara" gelişen psikopatoloji tiplerinden ayırma ideali üzerine kurulu bir taksonomi yaklaşımı önereceğim.

Anahtar Kelimeler: Melankoli, Aristotelesçi doğa felsefesi, psikopatoloji taksonomisi.

* Bu makale ağırlıklı olarak yazarın *Exploring the Ontological Ground Underlying Conceptualisations of Depression* (Ağören, 2017) adlı doktora tez çalışmasının birinci ve ikinci bölümleri üzerine kurulmuş olup makaledeki argümanlar yazarın doktora sonrası çalışmaları (bk., Ağören, 2022) ile desteklenmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, gcagoren@aybu.edu.tr, ORCID: org/0000-0002-0726-7766.

Künye: AĞÖREN, Güler Cansu, (2023). Aristotelesçi Melankoli Anlayışı Çağdaş Psikiyatriye Taksonomik Bir Bakış Açısı Sunabilir mi?, *Dört Öge*, 23, 97-116. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Can Aristotelian Understanding Of Melancholy Offer A Taxonomical Perspective To Contemporary Psychiatry?

Abstract

My aim in this article is to discuss the Aristotelian model of melancholy and to evaluate on this basis the possibility of a teleological approach to contemporary taxonomy of psychopathology. For this purpose I will first introduce the Aristotelian conception of melancholy by focusing on its humoral explanation and phenomenal description. Then, I will analyse the distinction drawn in Problems 30.1 between natural and accidental melancholy by referring to Aristotle's understanding of nature, accident and four causes. Following this I will propose an Aristotelian conception of melancholy that is immanent in a person's telos. Finally based on this conception I will discuss whether it is possible to offer a taxonomical approach based on the ideal of discriminating between the types of psychopathology that are immanent within the wider system involving the individual from those of non-teleological, accidental kinds.

Keywords: Melancholy, Aristotelian philosophy of nature, taxonomy of psychopathology.

Giriş

Yaralarım benden önce de vardı, ben onları bedenimde taşımak için doğmuşum.

Bousquet, 1967

Psikopatolojinin bireye aşkın kökenleri, sonuçları ve sistemsal bir bakış açısıyla ele alındığında keşfedilebilecek bir amacı ya da işlevi olabilir mi ve eğer yanıt olumluysa bu durum psikopatolojik sınıflandırmayı nasıl etkiler? Bu makalede amacım Aristoteles'in teleolojik doğa anlayışına dayalı melankoli sınıflandırmasından yola çıkarak yukarıdaki sorular temelinde psikopatoloji taksonomisine güncel yaklaşımlara ilişkin bir tartışma sunmaktır. Bu amaçla ilk olarak Aristotelesçi külliyatta yer alan melankoli kavramının neye tekabül ettiğini inceleyecek, bu inceleme sonucunda melankoliye ilişkin hem hıtlar paradigması çerçevesinde sunulmuş etimolojik bir açıklama hem de olgusal bir tasvir elde etmeye çalışacağım¹. Daha

1 Burada temel alacağım metin *Problemler* 30.1'dir. Bu metnin Aristoteles'in kendisi tarafından mı yoksa öğrencilerinden biri tarafından mı yazıldığı konusunda belirsizlik olduğu için başlı başına *Problemler* 30.1 üzerine kurulu bir çözümleme sorunlu bulunabilir. Öte yandan Aristoteles'in kendi metni olsun ya da olmasın *Problemler* ne Aristoteles'in doğa felsefesiyle (Radden, 2000) ne de melankoli üzerine geliştirdiği başka iddialarla (Eijk, 2005) çelişir gözükmemektedir. Bu noktadan hareketle *Problemler* 30.1 uluslararası melankoli literatüründe Aristotelesçi melankoli yaklaşımını çözümlemek için esas alınan temel metin halini almıştır. Bu literatürün bir parçası olarak düşünülebilecek bu çalışmada ben de aynı yaklaşımı benimseyorum. Melankoli üzerine çeşitli tartışmalar içermesine rağmen doğrudan melankoli üzerine

sonra melankoli kavramını Aristoteles'in doğa felsefesi çerçevesinde, doğa-kaza² ve dört neden mevhumları ile ilişkili olarak inceleyecek, Aristotelesçi külliyyatta öne çıkan doğal olarak ve kazara melankolik olmak ayrımını çözümleyeceğim. Son olarak bu inceleme ışığında melankoli taksonomisine Aristotelesçi yaklaşımın psikopatoloji sınıflandırmasına ilişkin çağdaş çalışmalara bir katkısı olup olmayacağını tartışacağım.

Melankoli Nedir?

Aristotelesçi Felsefede Hıtlar ve Melankoli

Antik Yunan felsefesinde insan doğasını açıklamada başvurulan ana akım yaklaşım bedenün özünde hılt adı verilen bazı yaşamsal sıvıların olduğu iddiasına dayanmaktadır.³ Hılt merkezli yaklaşım Antik Yunan tıp ve felsefesi için temel ve genellenabilir bir paradigma gibi durmaktadır. Bilhassa ilk ve orta çağlarda Antik Yunan tıbbına dayandırılan tıp paradigmasının dört hılt anlayışı üzerine kurulu olması ve bu anlayışı Antik düşünürlere genelleme eğilimi bu algıyı desteklese de bazı Antik tıp metinlerinin incelenmesi Antik Yunan düşünürlerine genellenabilir tek bir hılt anlayışının olmadığını ortaya koymaktadır (Ağören, 2017). Bu genellenenin nesnesi olan ve düşünce tarihi içerisinde standart hılt anlayışı olarak anılagelen dört hılt kuramı esasen Hipokratesçi külliyyatta yer alan hılt yaklaşımlarından biridir. Aristoteles felsefesindeki hılt yaklaşımı ise bu Hipokratesçi yaklaşımdan önemli ölçüde farklılaşır (Jouanna, 2012c). Aristotelesçi melankoli anlayışını çözümlemek için öncelikle Aristoteles'in benimsediği hılt yaklaşımını incelemek gerek. Ancak bunu yaparken kara safra kavramının uyandırdığı bazı Hipokratesçi önyargıların ötesine geçebilmek ve Aristoteles'in hılt yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için önce Hipokratesçi hılt yaklaşımını açıklayacak, daha sonra da Hipokratesçi yaklaşımdan farklılaştığı noktaları tanıtarak Aristotelesçi yaklaşımı inceleyeceğim.

Hipokrates'in öğrencisi ve damadına atfedilen *İnsanın Doğası* (Polybus, 1978) adlı eserde yazar insan doğasının temelini oluşturan dört hılt sıralar. Bunu yapmasındaki amaç insan doğasının özünde teklik olduğu görüşüne karşı çıkmaktır. Antik Yunan düşüncesinde varlığın temeli sıcak-soğuk ve kuru-ıslak özellik

olmayan ve konuya ilişkin *Problemler* 30.1 kadar detay vermeyen *Parva Naturalia* (Aristoteles, 1931a), *Eudemos'a Etik* (Aristoteles, 1982) ve *Nikomakhos'a Etik* (Aristoteles, 2009) gibi metinleri ise buradaki tartışmaya sunacakları katkının sınırlı olması nedeniyle dışarıda bırakıyorum.

2 Burada doğal olanın karşısında yer alan kazara kavramı teleolojik olmayan, şansa/tesadüfe bağlı olarak gerçekleşen anlamını vermektedir.

3 Hılt kuramının Antik Yunan felsefesi öncesine dayanan tarihi için bk., Ertekin (2018).

ikilikleri olarak değerlendirilir. Bu özelliklerin farklı kombinasyonlarda birleşerek elementleri (ateş, su, toprak, hava) ve elementlerin de nihayetinde varlıkları oluşturduğu düşünülür. Ancak bu özellik ya da elementlerin nasıl birleştiği, nasıl ayrıştığı, hangi varlığın hangi özelliği ya da elementi ne oranda içerdiği gibi noktalarda farklı düşünürler arasında ayrışmalar görülür. İşte Polybus da *İnsanın Doğası*'nda bu meseleye kendi yaklaşımını getirerek insan doğasının bu dört elementin dengeli bir bileşiminden oluştuğunu iddia eder. Buna göre:

Eğer insan yalnızca tek bir bileşenden oluşsaydı acı olmazdı çünkü tek olanın durumunda incitecek başka bir şey yoktur. Diyelim acı hissetmesi mümkün oldu, bu durumda da şifanın tek olması beklenebilirdi. Oysa ki çeşit çeşit şifa vardır çünkü bedende etkileşim sonucunda anormal biçimde ısındığında, soğuduğunda, kuruduğunda ya da nemlendiğinde hastalıklara neden olan maddeler de çeşit çeşittir.⁴ (Polybus, 1978, s. 261)

Buna göre sağlık dengeden gelir ve insanın hastalanabiliyor olduğu gerçeğinin kendisi insan doğasının özünde teklik değil çokluk olduğunun ispatıdır. Çünkü teklik durumu dengesizliği doğurmaya elverişli değildir. Yine sağlığın korunması ya da hastalıkların iyileştirilebilmesi için önerilebilecek şifaların çeşitliliği de insan doğasının teklik değil çokluk barındırdığını ispatlar. Buna göre insan doğası çoğuluğa dayandığı için karmaşıktır ve farklı biçimlerde bozulabilir, dolayısıyla yine farklı biçimlerde sağaltılabilir. İnsanın özünde tek bir element olsaydı tüm hastalıklar o elementin korunumunu sağlayacak belli başlı yöntemlerle sağaltılabilirdi.

Polybus'un çoğulluk fikrini destekleyen önemli savlarından biri bileşenlerin niteliklerinin sabit oluşudur. Polybus'a göre örneğin kuru ve sıcak özelliklerinden oluşan bileşen soğuyarak ya da nemlenerek bozulmaya, yapısını yitirmeye elverişli değildir. Dolayısıyla örneğin bir bünyede sıcaklık özelliğinin azalmasından kaynaklanan hastalıkların temeli bu bileşenin sıcaklık özelliğinin bozulmasında değil soğukluk özelliği taşıyan başka elementler ile dengesinin bozulmasında aranmalıdır. İnsan doğasının yapı taşı olarak tek bir element ya da özelliğin alınması Polybus'un kuramı için elverişsizdir çünkü elementlerin özelliklerinin sabit olduğu varsayıldığında tek element fikri insan bünyesinde gerçekleşen niteliksel değişimleri açıklayamaz.

Polybus'un kendi hılt anlayışını geliştirdiği *İnsanın Doğası*'na göre tüm varlığın kökeninde olan dört özellik insan bedeninde farklı eşleşmeler gerçekleştirerek dört hıltı oluşturur (Polybus, 1978). Buna göre kan ıslak ve sıcak; sarı safra kuru ve

4 Antik metinlerden alınan tüm pasajlar metinlerin İngilizce çevirileri esas alınarak şahsım tarafından Türkçeleştirilmiştir.

sıcak; safra ise ıslak ve sıcak özelliklerinin bileşiminden oluşur. Tüm bu sıvılar insan vücudunda doğrudan gözlenebilen sıvılardır. Ancak bu üç sıvı tüm özelliklerin insan vücudundaki tüm olası eşleşmelerini kapsamaz. İnsan vücudunda gözlenen tüm sıvılar temel özellik eşleşmeleriyle açıklandığında dahi kuru ve soğuk bileşimine (yani doğada tezahür ettiği biçimiyle toprağın insan vücudundaki karşılığına) denk gelen bir sıvı bulunamaz. İşte bu noktada Hipokratesçi külliyatta zaman zaman safranın bozularak koyulaşması ile açıklanan bazı gözlemlerin kuru ve soğuk bileşiminden oluşan, nevi şahsına münhasır başka bir hilt ile açıklanması fikri Polybus için kuramsal bir çıkmazı cevaplayan olası bir çözüm olarak düşünülebilir. Bu hilt kara safra (melaina chole) olarak önerilir.

Bedende hiçbir zaman doğrudan gözlenmemiş olan kara safranın Hipokratesçi insan doğası anlayışında dört temel hilttan biri olarak kavramsallaştırılması bazı düşünürlerce bir muammadır. Bu noktada Polybus'un çoğulluk kabulü üzerine kurduğu kuramsal temel ayrı bir hilt olarak ele alınan kara safranın kavramsal doğuşunu anlamak adına da önemlidir. Polybus'un elementlerin değişmez özde oluşu ve sağlığın ancak bu elementlerin dengede kalmasına bağlı olduğu görüşüne dayanan hilt yaklaşımı kara safranın dördüncü temel hilt olarak ortaya atılmasını gerektirmiştir.

Melankoli ve kara safra (melaina chole) arasındaki terminolojik yakınlık göz önünde bulundurulduğunda bir düşünürün melankoliye yaklaşımını anlamanın o düşünürün hilt anlayışını kavramakla desteklenebileceği düşünülebilir. Melankoli Hipokratesçi tıpta doğal dengenin kara safra dolayısıyla bozulması sonucu geliştiği düşünülen rahatsızlıkları tanımlamak için kullanılır (Ağören, 2017). Beklenmedik duygudurum değişimleri de genellikle bu minvalde kara safranın neden olduğu melankolik rahatsızlıklar olarak değerlendirilir. Şimdi Aristotelesçi felsefede bu meselenin nasıl ele alındığını inceleyeceğim.

İlk olarak Aristotelesçi ve Hipokratesçi yaklaşımların kara safranın vücuttaki rolü açısından farklılaştığını söyleyebiliriz. Hipokratesçi hilt yaklaşımına göre kara safra (kan, balgam ve sarı safra ile birlikte) her insan vücudunda yer alan dört temel sıvıdan biridir. Bu sıvıların birbirlerine oranı oldukça önemlidir çünkü pek çok durumda dengesizliğin patolojik sonuçlar doğurduğu düşünülür. Örneğin yukarıda da belirttiğim gibi bu yaklaşım temel alındığında melankolinin gelişimi kara safranın yükselmesi ile ilişkilendirilebilir. Ancak Aristoteles'in melankoliyi ve insan bedenini klasik hilt merkezli açıklamaya dayandırdığını söylemek için yeterli sebep mevcut değildir. Aksine Eijk'e (2005) göre Hipokratesçi hilt yaklaşımının Aristoteles'i etkilememiş olması olasıdır çünkü *Hayvanların Kısımları Üzerine* 653'te Aristoteles balgam, sarı safra ve kara safrayı kanın yaşamsal öneme sahip

benzeşleri olarak değil; vücutta tutulmasından ziyade vücuttan atılması gereken dışkı benzeri artıklar olarak tanımlar. Dolayısıyla Aristoteles'e göre kara safranın vücuttaki doğal tutulumunun başlı başına bir patoloji olduğu düşünülebilir⁵ ve buna dayanarak da Aristotelesçi felsefede melankolik kavramının yüksek seviyede kara safra içerenleri değil; herhangi bir seviyede kara safra içerenleri tanımladığı söylenebilir. Dolayısıyla melankoli ve melankolik hastalıklar yüksek seviyede gözlenen kara safrayla değil; herhangi bir seviyede vücutta tutulmuş gözlenen kara safra ile ilişkili durmaktadır. Ancak bu durum kara safranın miktarının Aristotelesçi felsefede tamamen önemsiz olduğu anlamına gelmez. Aksine,

[n]asıl ki insanların görünüşleri yüzleri olması bakımından değil; farklı tipte yüzleri olması bakımından ayrışır – kimisi güzeldir, kimisi çirkin, kimisininse belirgin bir özelliği yoktur ve bunlar normal karakterdedir – aynı şekilde kara safradan az miktarda bulunduranlar da normaldir ancak fazla miktarda bulunduranlar çoğunluktan farklılaşır. Eğer bu özellik aşırıysa o kişi fazla melankoliktir ve eğer bu karışım belli bir türdeyse o kişi anormaldir⁶ (Aristoteles, 1936, s. 165)

Yukarıdaki pasaj bizi Aristotelesçi kara safra anlayışı ile ilgili başka bir noktaya getiriyor: oran ve karakter. Bu pasajda anlatıldığına göre kişinin nasıl bir melankolik olduğunu vücutta tutulan kara safranın oranı ve karakteri birlikte belirliyor. Örneğin “aşırı ısının ortalama seviyeye gerilediği⁷ gözlemlenen kişiler de melankoliktir ama daha zeki ve daha az gariptirler” (s. 163) ve

Kara safranın hatırı sayılır oranda ve soğuk olarak gözlemlendiği kişiler halsiz ve aptalken aşkın oranlarda ve sıcak karakterli kara safra kişiyi çilgin, iyi huylu ya da neşeli ve arzu ve tutkudan kolay etkilenir hale getirir. Hatta bazıları daha konuşkan olur. (s. 163)

Yukarıda alıntılanan pasaj Aristoteles'in melankolik olmak ile kara safra arasında kurduğu ilişkiyi ortaya koyuyor. Bu pasaj gösteriyor ki Aristoteles Hipokratesçi düşünürlerden yalnızca kara safranın oranı konusunda ayrılmıyor; aynı zamanda karakteri konusunda da ayrışıyor. Hipokratesçi tıpta kara safra kuru ve

5 Burada doğal ve patolojik kavramlarının bir arada kullanılmasına için görünen ironi aşağıda Aristoteles'in doğa felsefesi bağlamında ele alınacaktır.

6 Burada “kara safradan az miktarda bulunduranlar da normaldir” ifadesi az miktarda kara safranın melankolik olma ile ilişkilendirilemeyeceği şeklinde yorumlanabilir ancak burada “normal”in “melankolik”in zıttı olarak değil melankolinin pek çok farklı tezahüründen biri olarak sunulduğu da düşünülebilir. Pasajın devamı (yani kara safra oranının aşırı yükselmesinin melankoliye sebep olmadığı ama halihazırda meydana gelmiş melankolinin şiddetini artırdığının ifade edildiği kısım) incelendiğinde bu ikinci yorum daha kuvvetli hale geliyor. Aşağıda başvurulacak bir sonraki pasaj da yine bu yorumu desteklemektedir.

7 Burada kara safranın ısısının düşmesinden mi yoksa aşırı ısınmış kara safranın miktarının azalmasından mı bahsedildiği net değildir.

soğuk olarak tanımlanırken *Problemler* 30.1'de sıcak ve soğğun düzensiz bir bileşimi olarak tanımlanıyor. Buna göre kara safra her ne kadar soğuk olsa da düzensiz doğası gereği ısınmaya da müsaittir. Özetlemek gerekirse Hipokratesçi tıpta kuru ve soğuk karakterdeki kara safranın aşkın seviyeye ulaştığı herkes melankoli geliştirir. Öte yandan Aristotelesçi felsefede ise herhangi bir oranda kara safra tutulumu sergileyen herkes melankoliktir.

Yukarıdaki pasajlar melankolinin olgusalılığına ilişkin ipucu vermesi açısından da önemlidir. Buna göre kişinin ne tür melankolik karakterler sergileyeceği kara safranın niteliğine göre değişir. Peki melankoli diye tanımlanan bu durum tam olarak nedir? Olgusal bir tanımını yapmak mümkün müdür? Takip eden bölümde bu soruları yanıtlamaya çalışacağım.

Aristotelesçi Felsefede Melankolinin Olgusal Tasviri

Melankoli Aristotelesçi külliyatta açıkça tanımlanmış olmadığı için bu kavramın olgular dünyasında neye tekabül ettiğini ortaya koymak kolay olmayabilir ancak *Problemler* 30.1 (Aristoteles, 1936) bu sorunu aydınlatmaya yardımcı olacak bazı pasajlar içermektedir. Melankolinin *Problemler* 30.1'de yapılan tasviri ağırlıklı olarak şarap ve kara safra arasındaki analogiye dayandırılır:

Kişi şarap içen birinin yavaş yavaş değiştiğini gözlemleyerek şarabın insanda her tür özelliğe sebep olabileceğini fark edebilir. Ayıkken sessiz ve sakin olan biri şarabın miktarının biraz artırılmasıyla konuşkan hale gelebilir. Daha da büyük miktarlar kişiyi daha açık sözlü ve cesur yapabilir ve devam ettikçe kişi atak hale gelebilir. Daha da fazla içtiğinde kişi önce kibirli ve sonra çılgın hale gelebilir ve çok büyük miktarlar onu gevşetir ve aptallaştırır, aynı çocukluklarından itibaren epileptik olanlar ve melankolik olmaya çok yaklaşanlar gibi. Dolayısıyla belli miktarlarda şarabın kişinin karakterini değiştirebilmesi gibi bazılarının kişisel özellikleri de o şekilde değişimlenebilir. Birinde kişinin içerek geldiği duruma diğeri doğal olarak gelir. (Aristoteles, 1936, s. 157)

Yukarıdaki pasaj bir önceki bölümün sonunda yer verilen pasajla paralellik göstermektedir. Her iki pasaj da melankolinin herkese genellenebilir olgusal bir tanımını yapmanın mümkün olmadığına işaret eder. Buna göre melankoli doğası gereği değişkendir ve melankoli deneyimi kişiden kişiye değişebilir. Hatta melankoli aynı kişinin farklı zamanlarda farklı deneyimlediği bir durum bile olabilir: “[melankolikler] bedenlerinin bu karışım ile ilişkisine göre farklı zamanlarda farklılaşabilirler. Melankolik karışım kendi içinde düzensizdir, aynı insanları da dengelessiz kıldığı gibi” (s. 163).

Sonuç olarak *Problemler* 30.1'e göre melankoli aşağıdaki gibi farklı, hatta bazen birbiriyile çelişkili özellikler doğurabilir. Buna göre melankolikler “konuşkan” (s. 163) ve “sessiz” (s. 159), “sıkıntılı”⁸ (s. 169) ve “neşeli” (s. 163, 167), “cesur” (s. 157, 159) ve “korkak” (s. 159), “zeki” (s. 163) ve “aptal” (s. 163), “uyuşuk” (s. 161) ve “atak” (s. 157), “açık sözlü” (s. 157), “kibirli” (s. 157), “dürtüsel” (s. 159), “ağlamaklı” (s. 159), “duygusal” (s. 159), “şehvetli” (s. 159), “romantik” (s. 159), “merhametli” (s. 159) ve intihara meyilli olabilirler. Dahası melankolide yukarıda bahsedilen karakterlere “delilik” de eşlik edebilir ya da damarların kalın ve belirgin hale gelmesi gibi fizyolojik belirtiler gözlemlenebilir. Bu çözümleme gösteriyor ki melankoli Aristotelesçi külliyatta sınırları kolayca belirlenebilir olgusal bir tanım ile betimlenemez. Bu anlayışa temel olan görüş melankoliklerin öngörülemez biçimde değişkenlik sergilediği yönündedir. Aristotelesçi külliyatın melankoliye ilişkin sistematik bir tasvir sunmaması melankoli olgusunun değişkenliğine yönelik bu anlayış mıdır yoksa meseleye semptomatolojik olmayan bir gözle bakıldığına mı delalettir sorusu tartışmaya açıktır.

Buraya kadar Aristotelesçi felsefede ele alındığı şekliyle melankoliyi hem Aristotelesçi hılt anlayışı çerçevesinde hem de olgusal tasvirine odaklanarak tanıtmaya çalıştım. Aşağıda ise *Problemler* 30.1'de melankoliye ilişkin sunulan bazı etimolojik açıklamaları temel alacağım ve bu açıklamaları Aristotelesçi felsefede yer alan doğa-kaza ve dört neden anlayışları temelinde yorumlamaya çalışacağım.

Doğa-Kaza, Dört Neden ve Melankoli

İkili Melankoli Kavramsallaştırması

Yukarıda kara safra tutulumu ile melankoli arasında bir ilişki olduğundan bahsetmiştim. Vücuttaki kara safra tutulumunun nasıl gerçekleştiği meselesi de *Problemler* 30.1'de (Aristoteles, 1936) ele alınan bir sorundur. Buna göre kara safranın vücuttaki tutulumunun altında yatan iki farklı süreç vardır: doğa ve kaza. İlk durumda kara safranın kişinin vücudunda tutuluyor olması doğası gereği gerçekleşir. İkinci durumda ise bunu dışsal nedenler tetikler; örneğin yanlış beslenme.

Her iki durumda da kişi vücudunda kara safranın tutuluyor olmasına bağlı olarak bazı melankolik özellikler sergiler. Ancak ilk durumdan farklı olarak ikinci durumda bu özellikler geçici niteliktedir. Kişinin doğasının bir parçasını teşkil eden yapısal özellikler olmaktan ziyade kişinin doğal gelişiminden sapmaya yol açan patolojik özelliklerdir çünkü kökenleri kişinin doğasına içkin değil dışsaldır: “Böyle bazı kişiler bedenlerinde kara safranın yükselişinden kaynaklı hastalıklar-

8 İngilizce çeviride “depressive” olarak geçen kavramı “depresif” sözcüğünün modern çağrışımlarından kaçınmak adına burada “sıkıntılı” olarak Türkçeleştiriyorum.

dan mustarip olurlarken diğerleri bu tip sorunlara doğaları gereği meyillidir” (s. 157). Metnin devamında yazar bu iki durumun birbirinden nasıl ayrıştığı açıklanmaya devam eder:

Çoğu durumda günlük alınan gıdalara bağlı olarak yükseldiğinde kara safra kişiyi karakter açısından farklılaştırılmaz; yalnızca melankoli hastalıklarına yol açar. Ama bu karışımı vücutlarında doğaları gereği taşıyanlar tüm özellikleri birden geliştirirler. (s. 163)

Yukarıdaki pasajda iki tür melankolinin birbirinden ayrıştırıldığı açıktır ama mağdurların her iki durumda da melankolik olarak adlandırılabilmesi açık değildir. Her ne kadar metin boyunca yazar durumlarının patolojik mi doğal mı olduğuna bakmaksızın kara safra mağdurlarını melankolik olarak anmışsa da bunun gibi bazı özel durumlarda melankolik teriminin sadece melankolisi olmanın ötesinde melankolinin kalıcı bir karakter olarak taşınmasını ima eden, daha ayrıştırıcı bir anlama büründüğü göz ardı edilemez. Bu nokta bilhassa da aşağıdaki pasajda göze çarpar: “melankolikler hastalık sebebiyle değil doğaları gereği anormaldir” (s. 169).

Kara safra tutulumunun iki farklı kökenini ayrıştırarak (bir yanda doğa diğer yanda ise kaza) ve sonra da melankoliklerin hastalık yoluyla değil doğa yoluyla melankolik olduklarını belirterek *Problemler* 30.1’in yazarı melankolik kavramını kara safrayı patolojik sebeplerle tutan bedenleri tanımlamak için kullanmadığına işaret ediyor. Kara safranın tutulumunun doğa değil kaza yoluyla gerçekleştiği durumlarda da melankolik özellikler gözlemlenmektedir ancak bunlar kişinin karakteri haline gelmezler çünkü kökenleri kişinin doğasında değildir. “Şarap ya da beslenme kişinin özelliklerini kalıcı olarak değil kısa süreliğine sivirtir; doğa ise onları kişi yaşadığı müddetçe kalıcı kılar” (s. 159).

Diğer bir deyişle Aristotelesçi felsefede melankolik kavramının iki farklı kullanımını mevcut görünmektedir. Her ne kadar bu kavram çoğunlukla kara safra tutulumunun gerçekleştiği herhangi bir bedene işaret etse de bazı özel durumlarda kara safrayı doğası gereği tutan ve dolayısıyla da melankolik bir karaktere sahip olanları kasteder. Buna göre melankolikler melankoli özelliklerini doğası gereği sergileyenler ve dolayısıyla kalıcı bir melankolik karaktere sahip olanlardır.⁹ Bu durumda kişiyi melankolik kılan vücutta tutulan kara safranın niceliği ya da niteliği değil vücutta neden ve nasıl tutulduğudur. Dolayısıyla *Problemler* 30.1’de ortaya

9 Tellenbach (1980) da Aristoteles’in melankolik kavramının modern terminolojide bir tip kişiliğe tekabül edecek bir kalıcılık ima ettiği fikrini savunur. Bununla birlikte Jouanna (2012c) da Aristoteles’in melankolik kavramının hastalıktan ziyade mizaç olan melankoliye denk geldiği fikrini vurgular.

atılan melankoli taksonomisini anlayabilmek için aşağıda önce Aristoteles'in doğa, ruh edinimi ve dört neden anlayışlarını inceleyerek doğası gereği melankolik olma durumu ele alacağım. Ardından da Aristoteles felsefesinde yer alan kaza anlayışına odaklanarak melankolik hastalıklara yakalanma durumunu çözümleyeceğim.

Doğası Gereği Melankolikler

Fizik adlı eserinde Aristoteles (1929) doğayı şeylerin varlığına sebep olan nedenlerden biri olarak tanımlar. Buna göre canlı varlıklar (ve onların parçaları) ile dört element (ateş, su, toprak, hava) doğa gereği var olmaları bakımından diğer tüm şeylerden ayrışır. Doğa gereği var olan şeylerin, yani doğal şeylerin, en temel özelliği kendilerine içkin olarak yön alan bir değişim süreçlerinin oluşudur: “doğa kendisini özünde taşıyan varlıkların (ve yalnızca onların) hareket ve durağanlık prensibi ve nedenidir” (s. 109). Bu ifadeye dayanarak ateşin yukarıya, toprağın aşağıya doğru hareket etmesini ve suyun ısıtıldığında buharlaşmasını kendi doğalarıyla açıklayabiliriz. Öte yandan bir demir çubuğun da aşağıya doğru hareket ettiğini görebiliriz ancak bunun sebebi onun demir bir çubuk olması değil toprak içermesidir. Kendisi doğal bir varlık olmayan demir çubuk toprak içerdiği için hareket seyri toprağın doğasına tabiidir. “Doğası gereği melankolik olmak” ifadesini anlayabilmek için ise doğal şeyler çözümlemesinin ötesine geçmek ve Aristoteles'in canlı doğası kavramını dolayısıyla da ruh edinimi kavrayışını irdelemek gerekir.

Ruh Üzerine'de Aristoteles canlılar olarak tanımlanabilecek bir doğal şeyler kategorisinden bahseder: “Doğal varlıklar arasında bazıları vardır ki içlerinde yaşam mevcuttur, bazılarında ise yaşam bulunmaz. Yaşamdan kastımız kendi kendine beslenme ve büyüme ve benzer şekilde çözümlenmez” (Aristoteles, 1931b, 412a-15). Buna göre tüm doğal varlıklar kendilerine içsel bulunan bir hareket ve durağanlık prensibi taşıyıcılar da tamamı büyüme ve beslenme prensibi taşımaz. Beslenme yoluyla büyüyen doğal varlıklar canlı varlıklar olarak tanımlanır. Büyümek ya da gelişmek yalnızca herhangi bir dışsal etki gerekmeksizin kendiliğinden gerçekleşen bir değişim seyri olması açısından önemli değildir. Aynı zamanda bir amaca doğru ilerleyen bir seyir olması açısından da önemli ve farklıdır: bir bebek herhangi bir şeye doğru büyümmez; yalnızca yetişkin bir insana doğru büyür. Grene ve Depew'a (2004, s. 9) göre bu gelişimin “amaca yönelik” bir doğası olduğunu ifade eder.

Aristotelesçi düşüncede canlı ve cansız varlıklar arasındaki bu farklılığın temeli canlıların ruhlu varlıklar olmasıdır. Buna göre Aristotelesçi felsefede ruhu olmak demek canlı olmak yani belli bir amaca yönelik ve belli bir form çerçevesinde büyümek ve çözümlenmek demektir. Aristoteles'in ruha atfettiği anlamı ifade edebilmek için kullandığı bir başka ifade ise “özel nelik”tir (Aristoteles, 1931b,

412b-12). Buna göre ruh bir canlının özü ya da özsel neliği; bir canlıyı örneğin bir yunusu diğer varlıklardan ayıran ve yunus yapan her şeyin bütünüdür.

Aristotelesçi felsefede bir varlığın neliğinin mahiyetinin neye karşılık geldiğini ya da Grene ve Depew'ün (2004, s. 6) deyiimiyle “neden olduğu gibi olduğunu” açıklamak için başvurulan ilke dört neden ilkesidir. Aristoteles'e göre her bir şeyin varlığını açıklayan dört neden vardır: maddi, formel, fail, ereksel. Aristoteles'e göre bir şeyi oluşturan madde o şeyin varlığının ilk nedenidir. Form ise maddenin o şeye dönüşmek için aldığı biçime işaret eder. Örneğin bir baltanın maddi nedeni demir ise demirin balta olmak için aldığı şekil baltanın formel nedenidir. Söz konusu yapay şeyler olduğunda form ile maddenin birbirinden açıkça ayrışık olduğunu görürüz çünkü form maddenin içinde değil zanaatkarın zihninde yer alır. Maddenin şeye dönüşmesi zanaatkarın tahayyülündeki forma doğru gerçekleşir. Bu örnek üzerinden gidecek olursak üçüncü neden olan fail neden zanaatkardır çünkü maddeyi tahayyülündeki forma göre biçim alması yönünde harekete geçirir. Dördüncü neden ise ereksel nedendir. Bununla kastedilen, şeyin var olması ya da var edilmesinin altında yatan amaçtır. Buradaki örnek düşünülürse baltanın ereksel nedeninin parçalamak olduğu düşünülebilir ancak bu bağlama göre değişebilir çünkü nihai neden bir şeyin belli bir bağlam içinde neden var olduğuna gönderme yapar. Dolayısıyla bir bağlamda baltanın ereksel nedeni bir ağacı keserek yaşama son vermek olabilirken bir diğerinde tehlike anında mahsur kalmış bir canlıyı kurtarmak için parçalayarak yaşamı korumak olabilir.

Bu örnek söz konusu yapay şeyler olduğunda Aristoteles'in varlığı nasıl açıkladığını ortaya koyar ve yapay bir şeyin neliğinin nasıl dört sebebin bir araya gelmesinden doğduğunu gösterir. Bir balta demir yerine tahtadan yapıldığında balta değildir çünkü tahta bir baltanın ereksel nedeni olan parçalama işi için uygun bir ürün oluşmasını sağlayamaz.¹⁰ Benzer şekilde balta parçalamaya elverişsiz farklı bir formda tasarlandığında yine balta olmayacaktır çünkü yine ortaya çıkan varlık zanaatkarın zihnindeki ereksel neden ile örtüşmeyecektir. Ve son olarak baltanın fail nedeni olan zanaatkar olmadan da balta var olamaz çünkü parçalayabilmek amacıyla demiri balta şeklini almak için harekete geçiren bir neden zorunludur. Dolayısıyla bir şeyin nihai nedeni o şeyin neliğinin özü gibi durmaktadır ama aynı zamanda formu, maddesi ve faili de bu neliğin dışında

10 Burada balta formunda olan ama maddeselliği gereği baltanın ereksel nedeni olan parçalamaya müsait olmayan bir cismin hala balta olmayı sürdürdüğü düşünülebilir. Örneğin paslandığı için artık yeterince iyi parçalayamayan bir balta hala baltadır çünkü balta işlevi gösteremese bile balta olma amacıyla var olmuştur ve bir varlığın ereksel sebebi işleve indirgenemez, teleolojiktir. Öte yandan balta formunda bir cismin en başından tahtadan üretilmiş olması parçalama amacıyla var olmadığına işaret ettiğinden bu cismin balta değil balta benzeri bir varlık olduğunu söyleyebilmekteyiz.

düşünülemez çünkü örnekte görüldüğü gibi bir balta ancak bu dördü bir araya geldiğinde gerçekleşir ve var olur.

Canlı şeylerin altında yatan dört neden ilkesi ve bunların bir canlının neliği ile ilişkisi ise yapay şeyler için verilen örnekten önemli biçimde farklılaşır. Söz konusu olan bir balta olduğunda dört neden birbirinden ayrıştırılabilmeye müsaittir: Demirin balta şeklini alması için kendisine dışsal olan bir fail tarafından yine bu failin zihninde yer alan ve maddenin dışında bulunan bir ereğe ve forma doğru harekete geçirilmesi gerekir. Demir kendisini harekete geçiren bir fail olmadan asla doğal olarak baltaya dönüşmez çünkü balta formu ve ereği demire içkin değildir. Demir dışsal bir gücün amacı ve etkisi çerçevesinde pek çok farklı şeye dönüşebilir ama zorunlu olarak dönüşebileceği tek bir şey yoktur çünkü demir maddesi olabileceği şeylerin formundan ve ereğinden ayrıdır. Form, erek ve madde ancak bir fail tarafından bir araya getirilebilir. Canlılarda ise durum farklıdır çünkü canlı varlıklarda form ve erek maddenin kendisine içkindir. Buna göre bir yunusun var oluşunun altında yatan maddi neden dışsal bir nedene gereksinimsizdir yunusa (ve yalnızca yunusa) dönüşecektir. Çünkü canlılarda madde kendisine içkin olan forma ve forma içkin olan ereğe göre kendiliğinden hareket eder.

O halde yukarıdaki iki örneği karşılaştırarak canlı bir varlığın ruhu ile yapay bir varlığın neliği arasında önemli bir fark olduğu noktasına varırız. Ruh kavramı neliğin ötesine işaret eder çünkü yalnızca varlığın özüne değil aynı zamanda canlının amaç yönelimli gelişiminin kaynağına da işaret eder. Söz konusu yapay bir varlık olduğunda bu varlığın neliğinin maddesine dışsal olarak eklenmiş olduğunu görürüz. Söz konusu ruh olduğunda ise içsel bir prensipten bahsetmekteyizdir ki bu prensip dört nedenin bir füzyonu olup canlının neye doğru ve ne olarak geliştiğini ifade eder (Lennox, 2001). *Ruh Üzerine*'de Aristoteles varlığın formel ve ereksel nedenlerinin onun ruhunu teşkil ettiğini şu şekilde açıklar: “ruh, içinde potansiyel anlamda yaşam bulunduran bir canlının formunu oluşturacak özü olmalıdır” (Aristoteles, 1931b, 412a-20) ve ruh aynı zamanda o canlının ereksel amacıdır.

Doğa da zihin gibi yaptığı her şeyi bir şey için yapar ki bu o şeyin ereğidir. Hayvanlar söz konusu olduğunda bu şey ruha karşılık gelir ve bu şekilde o varlık doğanın düzenini takip eder. (415b-15)

Özetlemek gerekirse Aristoteles'e göre söz konusu canlı varlıklar olduğunda bu varlıkların kendilerine içkin bir hareket ve durağanlık prensibi olduğunu söyleyebiliriz ki bu prensip ruhtur ve canlı bir varlığın özünde doğal olan herhangi bir özelliğinin gelişimi bu prensip tarafından harekete geçirilir yani içsel bir kaynağı mevcuttur. Diğer bir deyişle doğa yalnızca bir varlığın hareketini sağlayan değil daha da önemlisi bu hareketin yönünü belirleyen içsel ilkedir. Dolayısıyla nasıl ki

yetişkin bir insan olmak bir yenidoğanın doğal gelişiminin ereğidir; melankolik olmak da bazı bireyler için böyledir çünkü bu bireyler için melankoli ruhun harekete geçirdiği doğal bir özellik olarak tanımlanmıştır.

Bu noktada Aristoteles'in melankoli kavramının doğa anlayışı çerçevesinde çözümlemesi sırasında karşılaşılan önemli bir gerilimden söz etmek gerekir. Daha önce de bahsettiğim gibi ister doğal ister patolojik olsun melankoli düzensiz bir olgudur ve yalnızca bireylerarasında değil tek bir bireyde dahi tutarsız ve düzensiz sonuçlar doğurur. Bu tür bir düzensizlik ve öngörülemezlik Aristoteles'in doğa anlayışıyla çelişir durmaktadır çünkü Aristotelesçi felsefede doğa, bireyin tüm fiziksel ve davranışsal dışavurumlarının altında yatan içsel bir prensibe, bir öze karşılık gelir ve dolayısıyla da düzeni ve öngörülebilirliği ima eder. Grene ve Depew (2004, s. 7) da benzer bir iddiada bulunurlar: "doğal varlıklar içsel bir hareket ve durağanlık prensibi taşıdıklarından davranışları bir dereceye kadar öngörülebilir ve düzenlidir". Dolayısıyla bahsi geçen gerilim şu şekilde ifade edilebilir: Nasıl oluyor da kendi içinde öngörülebilir bir ilke olan doğa düzensiz ve tutarsız bir olgu olan melankoliye kaynaklık edebiliyor?

Bu gerilimi rahatlatmanın bir muhtemel yolu, doğal melankoli gibi doğa yoluyla var olan varlıkların oluşuna kaynaklık etmesi açısından özün kavramsal temeline inmektir. Aristotelesçi felsefede canlı varlıklarda form ve maddenin bütünselliği göz önüne alındığında, özün ima ettiği temel şeyin bir bireyin biyolojik varlığı ve gelişimi olduğu söylenebilir. Başka şekilde ifade edecek olursak melankoli durumunda içsel bir prensibin kaynaklık ettiği olgu maddenin kara safra içeriğidir, doğrusal olarak melankolik karakterin oluşumu değil. Dolayısıyla doğa kavramının ima ettiği düzen doğal melankoli olgusu ile çelişmez: eğer bir bireyin ruhu melankoliyi içkin olarak bulunduruyorsa bu o bireyin maddesinde doğası gereği kara safra bulunacağı öngörüsüne işaret eder. Kara safraya bağlı olarak gelişen davranışsal çıktılar ikincildir ve doğa prensibinin bunlara kaynaklık ediyor olması gerekmez.

Ancak bu yaklaşım oldukça sorunludur çünkü Aristotelesçi felsefede formun maddeye indirgenebileceği çıkarımına götürür ki bu sorunlu bir Aristoteles yorumudur (Gotthelf ve Lennox, 1987). Bu indirgemeci bakış açısı melankolinin bütünselliğinin teleolojik olmayan bir açıklamasını sunar. Teleolojik olanın kara safra tutulumu olduğunu iddia eder ve melankoli olgusunun düzensiz tecellilerini ruhun, dolayısıyla doğanın dışında kavramsallaştırır. Buna göre nasıl ki bir balta paslansın diye yapılmamıştır ama demirden yapıldığı için paslanır; melankolik kişi de maddi doğasının bir sonucu olarak düzensiz ve öngörülemez bir karakter sergiler, yoksa bu tecelli ereksel nedeninin bir parçası olduğundan değil. Bu iki örnekte de çıktı (yani paslanma ve melankoli) doğrudan maddeden kaynaklanır ve o şeyin

(baltanın ve melankolik kişinin) var oluş sebebi değildir. Eğer durum bu olsaydı kara safranın vücuttaki doğal tutulumu boşa yani ereksiz olmuş olurdu ki bu çok açıkça Aristoteles'in doğa anlayışıyla çelişir.¹¹

Yukarıda mukayese edilen iki örnek arasında esasen çok önemli ve benzeşimi oldukça sorunlu kılan bir farklılık mevcuttur: Balta olmak demire içkin değildir dolayısıyla baltanın balta olduğu için değil demirden yapıldığı için paslandığı doğrudur. Diğer yandan canlı varlıklarda madde ve form bütünsel olarak birbirine içkindir. Bir canlının maddesi onun belli bir forma doğru büyümesine elverişlidir ve tek başına yeterlidir. Dolayısıyla doğası gereği melankolik olan bir kimsede onu melankolik yapan her şey formuna içkindir. Kişinin dengesiz melankolik karakteri her ne kadar doğrudan maddi bir nedene dayansa da (aynı baltanın paslanması gibi) bu maddi nedene indirgenemez biçimde formeldir ve dolayısıyla ruhuna içkindir.

Daha uygun bir analogi istiyorsak melankolik karakter ve kara safra ilişkisini bir organ ile fonksiyonu arasındaki ilişki ile karşılaştırabiliriz. Örneğin görme yetisi göze sahip olmanın teleolojik olmayan bir yan ürünü değildir. Diğer bir deyişle Aristotelesçi felsefede bir insan gözü olduğu için görme yetisine sahip olarak anlaşılmaz. Aksine bir insan görmesi gerektiği için göze sahiptir. Aristoteles *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de der ki “doğa enstrümanı fonksiyona uydurur, fonksiyonu enstrümana değil” (Aristoteles, 2001, s. 111). Buna binaen Aristotelesçi felsefede melankolik özellik ve davranışların kara safra tutulumunun bir yan ürününden ibaret olarak anlaşılmadığını; tam tersi melankoliklerin melankolik olmaları ereği ile kara safra tutulumu sergiler olarak anlaşıldıklarını iddia edebiliriz. Nasıl ki göz görebilmek adına gelişir, kara safra da melankolik olmak adına vücutta tutulur. Dolayısıyla da kara safradan kaynaklı olarak hastalanmanın aksine patolojik değildir. Sonuç olarak bu yolu izlediğimizde doğanın düzenli ve öngörülür olmasına karşın doğal melankolinin düzensiz ve öngörülemez oluşu arasındaki gerilim çözülmeye kalır.

Söz konusu gerilimi rahatlatmanın bir başka yolu ise Eijk'in (2005, s. 151) önerdiği “bünyesi gereği rahatsız” kavramına başvurmaktır. Eijk'e göre Aristotelesçi melankolik kavramına hâkim olan bu gerilim belki de bünye ve rahatsızlık arasında bir tezatlık olmadığını göstermektedir. Buna göre bazı bünyeler doğal gereği rahatsızlık sergilerler: hasta olmasalar dahi rahatsızdırlar. Bu yorumu temel alarak melankolik doğanın tanımlanabilir, sınırları belirlenebilir bir olgu olması açısından değil ama doğal olarak düzensiz ve yordanamaz olması açısından belli bir tutarlılığı olduğundan söz edilebilir. Yine de *Problemler* 30.1'de (Aristote-

11 Bk., *Hayvanların Kısımları Üzerine* (Aristoteles, 200, s. 47).

les, 1936) melankolik olmanın bir kişinin telosu olabileceğine dair doğrudan bir önerme olmadığını belirtmekte fayda var. Bu iddianın önünü açan şey *Problemler* 30.1'de doğanın melankolik karakterin bir kaynağı olarak tanımlanmasıdır. Buna göre melankolik karaktere sahip olmak kazara değil doğal olarak gerçekleşmesi bakımından teleolojiktir. *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de ileri sürülen ünlü önermeye göre "Doğa hiçbir şeyi boşa ya da sebepsiz yapmaz" (Aristoteles, 2001, s. 47). Gotthelf'in (1987) de belirttiği gibi Aristoteles'in doğa felsefesinde organik gelişim hep bir ereğe doğru olarak anlaşılmalıdır. Haliyle doğal olarak melankolik bir karaktere sahip olmak kişinin telosunun bir parçası gibi görünmektedir.

Bunun yanı sıra bu iddia Aristoteles'in ruh ve beden kavrayışı temelinde de desteklenebilir. *Ruh Üzerine*'de ileri sürüldüğü gibi ruh ve beden öyle iç içedir ki kazara değil de doğal olarak sahip olunan herhangi bir fiziksel özelliğin muhakkak kişinin özünde, ruhunda bir kökeni vardır (Aristoteles, 1931b). Buna göre ruh amacını gerçekleştirmek için her zaman bir bedene ihtiyaç duyar ve aynı şekilde tersi de geçerlidir: doğal süreçlerle oluşmuş herhangi bir fiziksel olgunun ruha içkin olması gerekir. Lennox'un (2009) da belirttiği gibi Aristoteles'in doğa felsefi canlı varlıkların materyal ve formal boyutlarına ayrıştırılmasını barındırmaz.

Aristotelesçi felsefede doğa kavramının her zaman formal, fail, ereksel ve materyal nedenlerin iç içeliğini ima ettiğini düşünürsek bu anlayışın doğal melankoli kavramına da uygulanabileceğini söyleyebiliriz. Melankoli her zaman kara safranın tutulumunu kapsar ancak söz konusu olan doğal melankoli olduğunda kara safranın bedendeki tutulumunun kişinin telosunda öngörüldüğü anlamına gelen özel bir temel söz konusu olmalıdır.

Kazara Melankolikler ya da Melaina chole (kara safra) Nedeniyle Hastalananlar

Doğası gereği melankolik olmak kavramını incelediğime göre şimdi kara safra yüzünden hastalanma durumunu tanımlayabilirim. Bu amaca ulaşmak için önce patolojik melankoli kavramının içeriğini netleştireceğim. Ardından Aristoteles'in kaza anlayışını özetleyeceğim ve son olarak da patolojik melankoliyi doğal melankoli ile karşılaştıracam.

Daha önceden belirttiğim gibi patolojik melankoli kavramı kara safranın vücuttaki tutulumunun dışsal nedenlere bağlı olarak gerçekleştiği durumları kapsar. Ruhun değil dışsal nedenlerin kaynaklık ettiği melankolik özellikler *Problemler* 30.1'de bir hastalığın semptomları olarak ele alınır. Bu melankolinin kendisinin Aristotelesçi düşüncede zorunlu olarak bir hastalık kategorisine denk gelmesinden değil daha ziyade dışsal bir nedenin kaynaklık ettiği melankolinin kişinin doğa-

sından bir sapmaya denk gelmesindedir. Doğa dışı bir sebepten kaynaklandığında melankolinin kazara gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. Kazara melankolik olmanın ne anlama geldiğini anlayabilmek için öncelikle Aristotelesçi düşüncede benimsendiği şekliyle kaza kavramından bahsedeceğim sonra da bu kavramın bize patolojik melankoliyi anlamada nasıl yardımcı olabileceğini tartışacağım.

Kaza kavramı Aristoteles'in *Fizik* (1929, s. 151) adlı eserinde doğal bir değişimin işleyişini dolayısıyla da sonucunu farklılaştıran bir olay olarak açıklanır. Aristoteles bu kavramı daha da iyi açıklayabilmek için bir sebepten bir yere giden ve gittiği bu yerde tesadüfen kendisine borcu olan birisiyle karşılaşan ve karşılaşmışken de borcunu tahsis eden birinin örneğini verir. Bu örnekte her ne kadar söz konusu mekâna gitme davranışı borcun tahsis edilmesi sonucunu doğurmuş olsa da bu sonuca doğal olarak değil kazara ulaşılmıştır çünkü kişi o mekâna bu amaca ulaşmak ereği ile gitmemiştir. Dolayısıyla eylemin sebebi kendine içkin değildir ya da bir başka deyişle eylemin sebebi eylemin ereksel sebebi değildir.

Daha önce bahsettiğim gibi *Problemler* 30.1'de "kara safra nedeniyle hastalanma" durumu doğanın karşıtı olan kaza kavramına başvurularak izah edilir. Buna göre bu koşullarda melankolik olmak kişinin doğasına içkin değildir aksine kişinin doğasının işleyişinde araya giren ve bu işleyişin yönünü değiştiren dışsal sebeplere bağlıdır. Melankolik karaktere sahip olma durumu ile melankoli hastalığına yakalanma durumlarının anlamını ifşa etme gayesinde olan bu çözümleme bu iki durumun altlarında yatan nedenin doğası hesaba katıldığında birbirinin zıttı olduğunu ortaya koyuyor. Buna göre kara safra yüzünden hastalanma durumu yalnızca ve yalnızca kazara gerçekleşebilecek patolojik bir durumu ve dolayısıyla da kişinin doğasından bir sapmayı teşkil etmesi açısından diğer başka hastalıklarla benzer. Lennox'un (2001) kelimeleriyle kazara gerçekleşen melankoli durumunda "sürecin sonunda ortaya çıkan sonucun sürecin [ereksel] nedeni olmadığını" (s. 238) söyleyebiliriz. Doğası gereği melankolik olma durumu ise her açıdan bu anlatılan durumun tam tersidir: dışsal bir etki tarafından tetiklenmek şöyle dursun kişi tam da kendi doğasının gerektirdiği şey bu olduğu için melankoliktir. Yine Lennox'a (2001) dayanarak doğal melankoli durumunda sürecin sonucu olan melankolik karakterin kendi oluşumunun nedeni, bir formun bedenlenmesi ya da maddeleşmesi olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç Yerine: Psikopatoloji Taksonomisine Aristotelesçi bir Yaklaşım Mümkün mü?

Psikopatoloji taksonominin tarihine ilişkin literatür incelendiğinde 19. yüzyılda depresyon ve şizofreni arasında önerilen ayrımın bir mihenk taşı olarak değerlendirildiğini ve bu sınıflandırma öncesinde ortaya atıldığı haliyle melankoli

kavramının sınıflandırılmamış ve tanımlanma gereği duyulmamış genel bir deliliğe işaret ettiği fikrinin öne çıktığını görüyoruz (örn. bkz. Berrios, 1988). Aristotelesçi melankoli anlayışına ilişkin yukarıda sunulan inceleme de antik melankoli anlayışına uygulanmış sistematik bir semptomatoloji olmadığını doğrular niteliktedir. Ancak bu, söz konusu yaklaşımın taksonomik olmadığı anlamına gelmez. 19. yüzyılda depresyon ve şizofreni arasında çizilen ayrımın psikiyatri tarihi açısından semptom merkezli bir taksonomi anlayışının başlangıcı olarak düşünülebileceğine katılıyorum.¹² Ancak bununla birlikte Aristotelesçi melankoliye ilişkin bu inceleme psikopatolojik taksonominin tarihinde bu semptomatik yaklaşımın da öncesine uzanan etimolojik bir yaklaşıma işaret etmektedir. Buna göre melankolik semptomlar çok çeşitli olabilir ve bu semptomların niteliği o melankoli vakasını tanımlama açısından önemli değildir. Öte yandan söz konusu vakanın nasıl ortaya çıktığı ve nasıl bir kökene dayandığı hem prognostik açıdan hem de tedavinin düzenlenmesi bakımından belirleyici öneme sahip bir sınıflandırma sisteminin temeli olarak düşünülebilir.

Günümüzde psikiyatrik sınıflandırmaya çeşitli yaklaşımların mevcudiyetinden söz edilebilir. Batı tıbbının kurumsallaştığı Türkiye gibi ülkeler için merkezi önem teşkil eden DSM 5 (APA, 2013) ve ICD 11 (WHO, 2018) gibi sistemlerin semptomatolojik yaklaşıma ağırlık vermekle birlikte bunu etimolojik yaklaşımla desteklediğini görürüz. Bununla birlikte nöropsikiyatri alanında artan sayıda çalışma psikopatolojik olguları biyotipler olarak ele alabilmeyi mümkün kılacak olanakları araştırmaktadırlar (örn. bkz. Krishnan, 2008; Williams, 2016, 2017).

Bugün semptomatolojiyi tamamen göz ardı eden bir psikopatoloji taksonomisinin klinik pratik için ne kadar faydalı olacağı tartışmalıdır. Mevcut anaakım sınıflandırma sistemlerinin semptomatoloji ağırlıklı olmasına rağmen bu sistemlerin dahi pratisyenleri etkin tanıya yönlendirecek tarifi sunmada yetersiz kaldığına ilişkin tartışmalar mevcuttur (Clarke vd., 2008). Dolayısıyla bu makalede yapmaya çalıştığım çağdaş semptomatolojik taksonomiye bütünüyle eleştirmek değil. Daha ziyade Aristotelesçi melankoli anlayışından yola çıkarak psikopatoloji sınıflandırmasına uygulanan etimolojik yaklaşımın kuvvetlendirilmesinin ne anlama gelebileceğini tartışmak.

Aristotelesçi felsefede doğal olarak ve kazara gelişen melankoli arasında yapılan ayrımın doğanın teleolojik yani amaçsal niteliğinde yattığını belirtmiş-

12 Berrios (1988) 19. yüzyılda ortaya çıkan taksonomi yaklaşımının ruhun zihinsel ve duygusal kapasitelerinin ayrıştığı dolayısıyla hastalıklarının da ayrışması gerektiği varsayımına dayandığını belirtir. Bu taksonomi yaklaşımı esasında etimolojik bir yaklaşım olarak düşünülebilir ancak psikiyatri tarihinin seyrine baktığımızda semptomatolojik bir yaklaşıma evrildiği görülmektedir.

tim. Buna göre bazı durumlarda melankoli kişinin telosuna içkindir ve bu durumlarda kişi melankolik olması gerektiği için melankoliktir. Peki bu yaklaşım çağdaş psikopatoloji anlayışımıza herhangi bir ışık tutabilir mi? Bu soruyu sorarken kaderciliğe/belirlenimciliğe vurulabilir imalara yol açmak ya da psikopatoloji deneyimlerinin olağandışılığını göz ardı etmek niyetinde olmadığımı altını çizmek istiyorum. Bir başka çalışmamda depresyonun işlevsiz bir sosyal sistem içerisinde konumlanmış bir duygulanım stili olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını tartışmış; izolasyon ve hissizlik gibi depresif öğelerin işlevsiz bir sosyal sistemden geri çekilen bireyin bedenlenmiş deneyimleri olarak okunabileceği durumlar olduğundan söz etmiş; Butler'ın (2015) gay melankolisini bunun bir örneği olarak tartışmıştım (Ağören, 2022). Söz konusu depresyon anlayışı bu makaleye konu olan Aristotelesçi teleoloji merkezli etimolojik taksonomi yaklaşımının günümüz için uygulanabilirliğini destekleyen bir örnek olarak ele alınabilir. Şimdi bu iddiayı açımlayacağım.

Yukarıda bahsettiğim çalışmamda zihni ontolojik anlamda bireye indirge-nenilen, öznel ve içsel olarak tanımlayan klasik anlayışın karşısında yer alan dışsalci yaklaşım ile bakıldığında psikopatolojinin de birey-çevre sisteminin indirgenemez bir çıktısı olabileceğini öne sürmüştüm. Bu dışsalci anlayışa göre duygulanım bireyin çevreyle etkileşimine yönelik bedenlenmiş bilgi sağlar. Fonksiyonel sosyal sistemler birey ve çevre arasındaki uyumun sürekli olarak yeniden kurulmasına olanak tanıyan esnek yapıda sistemlerdir ve bu gibi sistemlerde çevre bireyin duygulanım deneyimine tepki verir. Disfonksiyonel sosyal sistemlerde çevre bireyin gündelik duygulanım deneyimleri ile dönüşmeye elverişsiz, katı yapıdadır. Depresyon deneyimi bazı durumlarda bu gibi bir sosyal sistemin ürünü olarak değerlendirilebilir ve bireyin gündelik duygulanımını işlevsiz kılan bir sisteme karşı bedenlenmiş bir geri çekilme sergilemesi olarak yorumlanabilir (Ağören, 2022).

Aristotelesçi perspektiften bakıldığında bu tip psikopatoloji deneyimlerini sistemin doğasına gömülü ve amaçsal olarak okuyarak bunları “kazara” gelişen, teleolojik olmayan deneyimlerden ayrı sınıflandırmak mümkün olabilir. Böylesi bir sınıflandırma bilhassa tedavi yönteminin kararlaştırılması noktasında yönlendirici olabilir ve psikofarmakolojik ve psikoterapik (kişisel terapi, aile ve ilişki terapisi vb.) yöntemlerden hangisinin duruma daha uygun olduğunun belirlenmesine katkı sağlayabilir. Bu taksonomik yaklaşımın nasıl geliştirilebileceği ve klinik pratiğin hangi aşamasında ve nasıl uygulanacağı gibi soruların yanıtlanması klinisyenlerin deneyimlerine ve bakış açılarına yer veren ampirik çalışmaları gerektirmekle birlikte bu makalede sunmaya çalıştığım anlayış bu minvalde yapılabilecek olası çalışmalar için bir dayanak noktası oluşturabilir.

Kaynakça

- Ağören, G. C. (2017). *Exploring the ontological ground underlying the conceptualization of depression*. (Doktora Tezi). The University of Exeter, Exeter.
- Ağören, G. C. (2022). Understanding depressive feelings as situated affections. *Emotion Review*, 14(1), 55-65. <https://doi.org/10.1177/17540739211057846>
- Amerikan Psikiyatri Birliği. (2014). *DSM-5 Tanı ölçütleri başvuru elkitabı*, (çev. E. Koroğlu). HYB Yayıncılık.
- Aristoteles. (1929). *Physics* [Fizik]. Vol. 1, (çev. P. H. Wicksteed & F. M. Cornford). Heinemann.
- Aristoteles. (1931a). *Parva naturalia*, (çev. J. I. Beare & G. R. T. Ross). *The works of Aristotle*. VOL. 3 (editör: W.D. Ross, içinde). Clarendon Press.
- Aristoteles. (1931b). *On the soul* [Ruh Üzerine], (çev. J. A. Smith). *The works of Aristotle*. VOL. 3, (editör: W.D. Ross, içinde). Clarendon Press.
- Aristoteles. (1936). *Problems* [Problemler], (çev. W.S. Hett). *Problems XXII-XXXVIII & Rhetorica ad Alexandrum*. Vol. 2 (editörler: T. E. Page, E. Capps, & W. H. D. Rouse, içinde). Heinemann.
- Aristoteles. (1982). *Aristotle's Eudemian ethics* [Eudemos'a etik], (çev. M. Woods). Clarendon Press.
- Aristoteles. (2001). *On the parts of animals* [Hayvanların kısımları üzerine], (çev. J. G. Lennox). Clarendon Press.
- Aristoteles. (2009). *The Nicomachean ethics* [Nikomakhos'a etik], (çev. D. Ross). Oxford University Press.
- Berrios, G.E. (1988). Melancholia and depression during the 19th-century: a conceptual history. *British Journal of Psychiatry*, 153(SEP), 298-304.
- Bousquet, J. (1967). *Traduit du silence*. NRF Gallimard.
- Butler, J. (2015 [1997]). *İktidarın psikişik yaşamı*, (çev. F. Tütüncü). Ayrıntı.
- Clarke, D. M., Cook, K., Smith, G. C., & Piterman, L. (2008). What do general practitioners think depression is? A taxonomy of distress and depression for general practice. *The Medical Journal of Australia*, 188(S12), S110-S113. <https://doi.org/10.5694/j.1326-5377.2008.tb01872.x>
- van der Eijk, P.J. (2005). *Medicine and philosophy in classical antiquity: Doctors and philosophers on nature, soul, health and diseases*. Cambridge University Press.
- Ertekin, C. (2018). *Tıbbın öyküsü*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gotthelf, A. (1987). Aristotle's conception of final causality. *Philosophical issues in Aristotle's biology*, (editörler: A. Gotthelf & J. G Lennox, içinde 204-242). Cambridge University Press.
- Gotthelf, A. & Lennox, J. G. (1987). Teleology and necessity in nature- Introduction. *Philosophical issues in Aristotle's biology*, (editörler: A. Gotthelf & J. G Lennox, içinde 199-203). Cambridge University Press.
- Grene, M. & Depew, D. (2004). *The philosophy of biology: An episodic history*. Cambridge.

- Jouanna, J. (2012c). At the roots of melancholy: Is Greek medicine melancholic? (çev, N. Allies). *Greek medicine from Hippocrates to Galen: Selected papers* (editör: P. J. van der Eijk, içinde 229-258). Brill.
- Krishnan, K. R. (2008). Towards a scientific taxonomy of depression. *Dialogues in clinical neuroscience*, 10(3), 301-308. <https://doi.org/10.31887/DCNS.2008.10.3/krkrishna>
- Lennox, J. G. (2001). *Aristotle's philosophy of biology: Studies in the origin of life sciences*. Cambridge University Press.
- Lennox, J. G. (2009). Form, essence, and explanation in Aristotle. *A companion to Aristotle* (editör: G. Anagnostopoulos, içinde 348-367). Blackwell Publishing.
- Polybus (1978). The nature of man [İnsanın doğası], (çev. J. Chadwick & W. N. Mann). *Hippocratic writings*, (editör: G. E. R. Lloyd, içinde s. 260-271). Penguin.
- Radden, J. (2000). *The nature of melancholy: From Aristotle to Kristeva*. Oxford University Press.
- Tellenbach, H. (1980). *Melancholy: History of the problem, endogeneity, typology, pathogenesis, clinical considerations*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Williams L. M. (2016). Precision psychiatry: a neural circuit taxonomy for depression and anxiety. *The lancet. Psychiatry*, 3(5), 472-480. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(15\)00579-9](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(15)00579-9)
- Williams L. M. (2017). Defining biotypes for depression and anxiety based on large-scale circuit dysfunction: a theoretical review of the evidence and future directions for clinical translation. *Depression and anxiety*, 34(1), 9-24. <https://doi.org/10.1002/da.22556>
- World Health Organization. (2018). *International classification of diseases for mortality and morbidity statistics (11th Revision)*.

Süreç Metafiziği ve Teolojik İçerimleri*

Ferhat ONUR**

Makale Geliş / Recieved: 15.03.2023
Makale Kabul / Accepted: 29.06.2023

Öz

Süreç felsefesi yirmi birinci yüzyılda ortaya çıkan sarsıcı bilimsel gelişmelerin metafiziksel bir çerçeveye uyumlu bir şekilde bütünlüklü bir evren görüşüne entegre edilebileceğini gösterme girişimidir. Tanrı bu evren görüşünün ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkarken süreç yaklaşımının Tanrı kavramına adamakıllı uygulanması teolojik açıdan hayli ilginç sonuçlar doğurur. Bu sonuçların en önemlilerinden biri süreç teolojisinin klasik teizmin başına bela olan kötülük probleminde kurtulmanın bir yolunu sunabilmesidir. Kötülük özgür varlıkların çıkarlarının birbiriyle çatışmasından doğan ve taraflar için olumsuz olabilen durumlara verdiğimiz addır ve Tanrı'nın gücü kötülüğü engelleyebilecek türde müdahale edici bir güç değildir. Bu görüşle ilgili problem süreç felsefesinde özgür seçimin karar verici bir bilişsel mekanizmaya sahip insan (ve bazı gelişmiş hayvanlar) dışındaki diğer varlıklara genişletilebileceği iddiasının gerekçelendirilmesine ihtiyaç duyulmamasıdır. Başka bir deyişle, problemin çözümü sağduyuya aykırı görünen bazı varsayımlara dayanmaktadır. Ancak bu durumun çözümünün basitliğini önemsizleştiren bir zaafiyet olarak değil de (her felsefi teorisinin dayandığı bazı

* Bu makale 2013 yılında, İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne sunduğum *Muhammed İktal'in Süreç Felsefesi* adlı yüksek lisans tezinden bazı ekleme ve düzeltmeler yapılmak suretiyle uyarlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, ferhatonur@ktu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7052-2881.

Künye: ONUR, Ferhat, (2023). Süreç Metafiziği ve Teolojik İçerimleri, *Dört Öge*, 23, 117-133. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

varsayımlar vardır) ileri kavramsal araştırmalar için bir teşvik olarak düşünülmesi daha yerinde olabilir.

Anahtar Kelimeler: Süreç felsefesi, süreç metafiziği, süreç kozmolojisi, süreç teolojisi, kötülük problemi.

Process Metaphysics And Its Theological Implications

Abstract

Process philosophy is an attempt to show that the staggering scientific developments that have emerged in the twenty-first century can be integrated into a coherent view of the universe in harmony with a metaphysical framework. While God appears as an integral part of this view of the universe, the thorough application of the process approach to the concept of God yields quite interesting theological implications. One of the most important of these results is that process theology can offer a way out of the problem of evil that plagues classical theism. Evil is the name we give to situations that arise from the conflict of the interests of free beings and can be negative for the parties, and the power of God is not the kind of intrusive force that can prevent evil. The problem with this view is that process philosophy does not provide justification for the claim that free choice can be extended to beings other than humans (and some advanced animals) with a decision-making cognitive mechanism. In other words, the solution to the problem is based on some assumptions that seem counterintuitive. However, it may be more appropriate to consider this situation not as a weakness that trivializes the simplicity of the solution (every philosophical theory has some assumptions on which it is based) but as an incentive for further conceptual research.

Keywords: Process philosophy, process metaphysics, process cosmology, process theology, problem of evil.

Giriş: Süreç Felsefesi Nedir?

Felsefenin alt disiplinleri söz konusu olduğunda yirmi birinci yüzyılın metafiziğin yüzyılı olmadığını söyleyebiliriz. Bilimin felsefeye olan markajından en çok etkilenen felsefi disiplin şüphesiz metafiziktir. Bunun başlıca sebebi metafiziğin iddialarının, örneğin etiğin iddialarına nispeten doğal bilimlerin araştırma alanına daha fazla dahil olması ve bilimin gösterdiği hızlı gelişmeyle birlikte bu iddialara olan bağlılığın zayıflamaya yüz tutabilmesidir. Birkaç yüzyıl önce ruhlardan veya yaşam enerjilerinden bahsetmek hayli olağan bir tutum olarak karşılanırken günümüzde bu nosyonları eğitimde veya akademik çalışmalarda nadiren görmekteyiz. Bununla birlikte bilim doğal fenomenler üzerinde tam bir açıklayıcı güce sahip ol-

madığı müddetçe -ki bu şimdilik oldukça uzak bir hedefdir- metafiziğe her zaman yer olacak gibi görünmektedir. Süreç felsefesi veya metafiziği bu yeri doldurma kabiliyetini kaybetmeyen teorik yaklaşımlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de kuantum teorisine dayandırılan her şeyin birbirine bağlı olduğu, evrenin bütünlüklü bir yapı arz ettiği fikrinin günümüzde bilimsel ve felsefi çevrelerde gördüğü ilgiyi göz önüne aldığımızda bu fikri yaklaşık bir asır önce dile getirmiş bir felsefenin güncelliğini koruyabilmesini daha iyi takdir edebiliriz. Bu da bize süreç metafiziğini tanıtan bir metnin gerekliliğine ilişkin yeterli bir sebep vermektedir. Buna göre, süreç felsefesinin ne olduğunu anlatan giriş bölümünden sonra süreç metafiziğinin temel unsurlarının açıklandığı “süreç kozmolojisi” bölümünde evrenin süreççi bakış açısından nasıl anlaşıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Üçüncü bölümde bu metafiziğin teolojik içerimleri ortaya koyulduktan sonra sonuç bölümünde sözü edilen içerimlerin kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Genel anlamıyla süreç felsefesi, değişimin, hareketin ve oluşun daha temel olduğunu, varlık sahasının sabit yapılardan ziyade olaylardan ve süreçlerden meydana geldiğini savunan metafizik bir pozisyonudur. Batı felsefesinde bu düşünce tarzını en erken Heraklitus'ta (M.Ö. 535-475); doğuda ise Budist felsefelerde görüyoruz. Fakat daha modern bir felsefi hareket olarak alınırsa, süreç düşüncesi Henri Bergson (1859-1941) ve William James'te (1842-1910) açık bir şekilde kendisini gösterir ve en büyük sistematik ifadesini A. N. Whitehead'de (1861-1942) bulur (Cobb, 2004).¹ Her ne kadar kendisi bu ismi icat etmemişse de süreç felsefesini felsefi bir ekol olarak öne çıkaran kişi Whitehead olmuştur. Whitehead'e göre bizlerde sezgisel bir farkındalık olarak gelişen “her şey akar” sözü görüldüğünden daha derin manalar içerir. Öyle ki, düşünce sistemimiz bu farkındalık üzerine bina edilmelidir: “Şüphe yok ki, teorinin karmaşıklıklaştırmasıyla çarpıtılmamış, o esas, izahı felsefenin nihai amacı olan bütünlüğü tecrübeye dönersek, şeylerin akışı, felsefi sistemimizi üzerine kurmamız gereken nihai bir genellemedir.” (Whitehead, 1978, s. 208) Onun *Process and Reality* (Süreç ve Gerçeklik) adlı ünlü kitabı bu inşanın nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermeye çalışan bir girişim olarak okunabilir.

Bir kere bu anlayışı kabul edince, kendimizi bir başka anlayışın karşısında konumlandırmış oluyoruz. Aristoteles'in (MÖ 384-322) ifadesiyle “en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyen şey” (2010, s. 254) veya René Descartes'in (1596-1650) sözleriyle “var olmak için yalnızca kendisine gereksinim

1 James'le birlikte diğer Amerikan pragmatistleri John Dewey (1859-1952) ve Charles Sanders Peirce (1839-1914), ayrıca Friedrich Nietzsche (1844-1900), Samuel Alexander (1859-1938) ve G. Herbert Mead (1863-1931) de süreççi filozoflar olarak görülürler (Browning & Myers, 1998).

duyan şey” (2010[1644], s. 81); yani töz anlayışı. Zira bu felsefede töz kavramı, yeri olaylara ve sürece bırakıyor. Herhangi bir şeyi oluşturan tüm unsurlar veya parçalar değişime tabidir, dolayısıyla bu parçaları bir arada tutan değişmeyen bir özden söz edemeyiz. Bununla birlikte, töz anlayışının reddedilmesi her şeyin süreçte olduğu anlamına da gelmiyor. Çünkü bu kabul, her şeyin süreçte olduğu gerçeğinin kendisinin de değişimin konusu olduğunu ima edecektir. Sürecin değişmeyen ilkeleri ve soyut formlar vardır; fakat aktüel olmak süreçte olmak demektir. Süreçte olmayan herhangi bir şey, aktüalite olarak değil, süreçten bir soyutlama olarak görülmelidir (Cobb & Griffin, 1976, s. 14). Buna göre, asolan süreçtir ve varoluş en iyi süreçler yoluyla anlaşılabilir. Bu anlayış, statikliğın yerine dinamizmi, izolasyonun yerine ilişkiselliği/bağlantısallığı ve monotonluğun/aynılığın yerine yaratıcılığı/yeniye geçiriyor ve diyor ki, kendi başına, izole halde bulunan, karşılıklı ilişki içinde olmayan ve etkileşime kapalı olan hiçbir şey yoktur. “Şey” dediğimizde bile Nicholas Rescher’in (2006) ifadesiyle nispi bir durağanlık girdabını, bir süreç denizini kastediyoruz; yoksa zamana karşı duran, stabil bir yapıyı değil. Bu yapı, zorunlulukla somut nesnelere ibaret de değildir; düşünceler, duygular ve hisler de sürecin ürünüdürler.

Whitehead’e göre, on dokuzuncu yüzyıl felsefelerinin birçoğu, bu felsefeler deneyime gereken önemi vermediklerinden, günlük yaşamın açık gerçeklerinin uzağında kalmışlardır. Bu noktada onun yaklaşımını yine yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan *fenomenolojiden* ayırmak gerekmektedir. O, fenomenolojide olduğu gibi deneyimi sadece insana uygulanabilen bir kavram olarak düşünmez, fakat en küçüğünden en büyüğüne bütün bir varlık skalasında deneyimin bir süreç veya olay olarak bulunabileceği iddiasıyla yola çıkar. Böylece Whitehead, kendi felsefesini Descartes’la başlayan ve David Hume’la (1711-1776) sona eren felsefi düşüncenin tekerrürü olarak “organik felsefe” şeklinde nitelendirir (1978, s. xi). “Süreç felsefesi” adı Whitehead’in ardılları tarafından onun bakış açısını tanımlamak için verilmiştir. Peki, Descartes’tan Hume’a uzanan bu felsefi düşüncenin özelliği neydi ve Whitehead neden bu düşünceyi canlandırmak istiyordu?

Batı düşüncesinin bu döneminin karakteristik özelliğini gerçekliğin doğasının ne olduğu ve onu nasıl bilebileceğimiz üzerine yapılan rasyonel araştırmalar oluşturmaktadır denilebilir. Immanuel Kant (1724-1804)’ın kritiğine kadar bir dizi filozof bu yönde metafizik teoriler ortaya koymuşlardı. Daha sonra Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde özellikle Hume’dan aldığı etkilerle insan bilgisinin sınırlarını çizmeye çalıştı. Kant, dünyayı numen (şeylerin kendilerinde oldukları biçimleri) ve fenomen (şeylerin bize göründükleri biçimleri) olmak üzere ikiye bölmüştü. Bu ayırım, numen alemine dair konuşmalarımızın bilgi değeri taşımadığını imliyordu. Görünenlerin ardında yatan bir gerçeklik vardı ancak bu

gerçekliğe bilişsel bir erişim mümkün olmadığından onun hakkında ileri sürülen iddiaların doğruluk değerini belirleyemedik. Mademki dünyayı bize görüldüğü şekliyle biliyorduk, o halde gerçekliğin doğasının ne olduğuyla değil, görüneni nasıl bildiğimizle ilgilenmeliydik. Kant'ın bu "Kopernik Devrimi"nin² iki önemli sonucu olmuştu: Birincisi, felsefenin epistemolojiye ve dil araştırmalarına indirgenmesi; ikincisi ise, Hume'la birlikte temelleri sarsılan bilime (nedenselliğin zihinsel bir alışkanlık olduğu tezi dolayısıyla) sağlam bir dayanak vermesi. Açıkçası, böyle bir tabloda metafiziğe yer yoktu. Bilimsel alanda elde edilen başarılarla birlikte metafizik iyice gözden düştü ve bilimsel materyalist anlayış modern fiziğin ve yeni felsefi yaklaşımların doğuşuna değin entelektüel sahada etkin oldu.

Whitehead, yirminci yüzyılın başlarında fizik ve felsefede yaşanan gelişmelerin modern dünyanın temellerini atan bazı bilimsel ve felsefi fikirlerin ayağını kaydırıldığını düşünüyordu (Griffin, 2007, s. 3). Özellikle James'in, madde ve zihin arasında yaptığı tözsel ayrımla modern dönemin başlatıcısı olarak görülen Descartes'ın Kartezyen düalizmine ve bilimsel materyalizme çifte meydan okuyuşunun iki yüz elli yıllık bir dönemin sonunu getirdiğini ve bu hareketlenmeyle birlikte felsefede yeni bir dönemin başladığını söylüyordu³ (Whitehead, 1925, s. 205). David Ray Griffin'e⁴ göre (2007, s. 4), düalizmin Jamesçi reddi ile rölativite ve kuantum fiziğinin felsefi sonuçlarını birleştirmeye çalışan Whitehead'in felsefesi bu sebeple belirgin bir şekilde post-modern, daha spesifik olarak da *yapıcı post-modern* bir felsefedir.⁵ Bu anlayışa göre, bilimsel gelişmelere yabancı olmayacak ve insani tecrübenin her yönünü bir bütün içinde tutarlı olarak entegre edecek yeni bir vizyona ihtiyacımız vardır. İşte Whitehead'in genel olarak metafiziği, özel olarak da kozmolojisi bu ihtiyacı karşılamaya yönelik atılmış bir adımdır.

Süreç Kozmolojisi

Whitehead, metafiziği; eş deyişle spekülative felsefeyi, insan bilgisinin sınırlarının ötesinde aşkın bir alem hakkında konuşma olarak değil, evreni olabildiğince etraflı bir biçimde anlayabilmek için bir yol arama, bilgimizi ge-

- 2 Bu ifade, Kopernik'in dünya merkezli görüşten güneş merkezli görüşe geçiş yapmayı öneren evren görüşüne paralel bir şekilde Kant'ın da bilmeyi mümkün kılanın nesneden ziyade özne olduğunu ileri süren bir bilgi görüşü ortaya koyarak astronomideki paradigma değişiminin bir benzerini epistemolojide gerçekleştirdiğini vurgulamak için kullanılır.
- 3 Whitehead, James'in "Does 'Consciousness' Exist?" adlı makalesinden yola çıkıyordu. Bu makalesinde James (1904), bilincin bir "şey" değil, bir "işlev" olduğunu ileri sürmüştü.
- 4 John Cobb'la birlikte süreç felsefesinin ve süreç teolojisinin önemli çağdaş düşünürlerindendir.
- 5 Bilimsel ve felsefi paradigmaların evrensel geçerliliği olamayacağı noktasında yapı-bozumcu post-modernizmle aynı fikirde olan yapıcı post-modernizm, daha iyi teorilerin geliştirilmesi için girişimde bulunulması gerektiği düşüncesiyle yapı-bozumcu post-modernizmden ayrılık maktadır (Cobb, 2002).

nele yayma çabası olarak görmektedir (Mesle, 2008). “Spekülatif felsefe, deneyimizin her bir unsurunun yorumlanabileceği şekilde, genel fikirleri tutarlı, mantıksal, zaruri bir sistem olarak kurma çabasıdır.” (Whitehead, 1978, s. 3) Ayrıca tecrübeyle ilgili hiçbir şeyin dışarıda bırakılmaması, kurulan sistemin “uygulanabilir” olmasını da gerektirir. Yani, pratiğin bu sistemde bir karşılığı olmalı, metafizik hayattan kopuk olmamalıdır. “Pratikte ne varsa, metafizik tanımlamanın kapsamında yer almalıdır. Tanımlama pratiği içermeyi başaramazsa, metafizik elverişsizdir ve revizyon gerektirir. Metafiziki tamamlamak için pratiğe başvurulamaz.” (Whitehead, 1978, s. 13)

Hatları böylece çizilen spekülatif felsefe çift taraflıdır. Bir yandan rasyonedir; diğer yandan da ampirik. Whitehead’in anladığı şekliyle rasyonalizm asla ampirizmin karşısında yer almaz. Zira rasyonel düşünce, tecrübeden yola çıkar. Whitehead’e göre (1978, s. 9) rasyonalizm, düşüncenin aydınlatılmasında sürekli olarak ilerleyen, hiç sonlanmayan bir maceradır ve bu macerada sağlanan kısmi başarılar bile önemlidir. Gerçek rasyonalizm, ilham arayışında her zaman için somut olana dönmelidir. Rasyonel düşüncenin ürettiğiyle yetinmesi, keyfi bir duraklamaya girmesi, bir tür anti-rasyonalizmdir (Whitehead, 1925, s. 289). Elbette burada Whitehead’in rasyonalizmi epistemolojik bir tavır olarak düşünmekten ziyade -ki öyle düşünüldüğünde rasyonalizm ve ampirizm birbirine zıt yaklaşımlardır- en genel şekliyle aklın doğru ve uygun kullanımı olarak aldığına dikkat etmek gerekmektedir.

Whitehead için son derece önemli olduğunu gördüğümüz “tecrübe” veya “deneyim” kavramını, genellikle insanlar için, belki bazılarımız da hayvanlar ve insanlar için kullanır. Fakat süreç felsefesi söz konusu olduğunda deneyim, insanlardan hayvanlara ve bitkilere, hücrelerden moleküllere, atomlardan atom altı parçacıklara kadar bütün doğa için geçerlidir. Kartezyen düalizmi için en büyük problem, deneyimden yoksun maddeyle deneyimleyen ruh arasındaki bağlantının nasıl sağlandığıydı. Keza, materyalizm için de benzeri bir problem, deneyimden yoksun maddeden deneyimleyen öznenin (akıl, ruh) nasıl çıktığı problemi çözümsüz kalıyordu. Süreç felsefesinin tüm-deneyimci (*pan-experientialism*)⁶ yaklaşımına göre, aktüel/bilfiil olan her şey deneyimler. Aktüel olup deneyimden yoksun olan hiçbir şey yoktur (Whitehead, 1978, s. 167). Bununla birlikte, bir insanın yaşadığı deneyimle, örneğin bir karıncanın yaşadığı deneyim elbette aynı düzeyde değildir. Fakat aradaki farklılık bir tür farkı değil, derece farkıdır (Griffin, 2007, s. 75). Dolayısıyla düalizmin ve materyalizmin yüz yüze geldiği problemler-

6 Bu yaklaşım *panpsizizm* olarak adlandırılan, her şeyin belli bir ölçüde veya derecede bilince/ zihne sahip olduğunu bildiren metafizik anlayışın bir türü olarak görülebilir.

re süreç felsefesi daha köktenci yaklaşmaktadır denilebilir. Deneyime konu olan şeyler aktüel şeylerdir:

Aktüel şeyler – aynı zamanda “aktüel durumlar” olarak da adlandırılır – dünyanın kendilerinden yapıldığı nihai şeylerdir. Aktüel şeylerin ötesinde daha gerçek bir şey yoktur. Tanrı da bir aktüel şeydir, boş uzaydaki en önemsiz varlık da. Ehemmiyetin dereceleri olmasına ve işlevlerin çeşitliliğine rağmen, prensipte hepsi aynı düzeydedir. Sonuç olarak hepsi aktüel şeylerdir ve bu aktüel şeyler karmaşık ve birbirleriyle bağlı deneyim damlalarıdır (Whitehead, 1978, s. 18).

Yukarıdaki alıntıdan aktüel şeylerin bir nevi töz oldukları izlenimine kapılmak mümkündür. Fakat aktüel şeyler tözsel anlamda “şeyler” değildirler. Aktüel şeyler oluş sürecindeki olaylardır. Töze zıt olarak onlar ancak diğer aktüel şeylerle veya olaylarla olan ilişkileriyle tanımlanırlar. Aktüel olmak, birlikte olmak demektir (Whitehead, 1925, s. 251). Buna göre, yalıtık halde bulunan bir aktüel şeyden söz edilemez. Aktüel şeyler tek sebeptirler, yani bir sebep aramak demek bir veya daha fazla aktüel şey aramak demektir (Whitehead, 1978, s. 24). Şeylerin sebebi aktüel şeylerin doğasında aranmalıdır. Cevapları bulmak için aktüel şeylerin izini sürmelisiniz. Bu, Whitehead’in *ontolojik ilkesidir*.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Şayet aktüel olmak süreçte olmaya, süreçte olmak da deneyim durumlarına karşılık geliyorsa çevremizde gördüğümüz durağan, kararlı yapıları nasıl açıklayabiliriz? Örneğin, bir kayaya bakınca bir süreç veya olay değil, yer kaplayan sabit bir cisim görüyoruz. Whitehead'e göre (1925, s. 51) bu, aktüeliteden yapılan soyutlamanın somut aktüelin kendisine eşitlenmesinden kaynaklanan bir hatadır (*fallacy of misplaced concreteness*). Bir kayaya baktığımızda dış görünüşünden yola çıkarak durağan ve kararlı yapısını o kayanın doğası olarak düşünürsek bu hatayı işlemiş oluruz. Zira gördüğümüz şey, esasında atom altı parçacıkların sürekli hareket ve etkileşim halindeki birliktelikleridir (*nexus/society*).⁷ Griffin'in deyişiyle (2001, s. 99): “Görsel algının doğada bir deneyimi açığa vurmadığı gerçeği... bize doğanın doğası hakkında söylediğinden daha fazlasını duyuşsal algının doğası hakkında söyleyebilir.” Biz kayayı süreçten soyutlanmış haliyle algılıyoruz. Kayanın doğası kayayı oluşturan olayların akışında, aktüel şeylerin etkileşimlerinde aranmalıdır. Örneğin, fırtına anındaki bir hortumu düşünelim. Hortum fenomeni meteorolojik olayların içsel yapılanmalarından

7 Aktüel şeylerin oluşturduğu birliktelik veya topluluk *society* olarak adlandırılır. *Society*, sosyalize olmuş, düzenli birliktelikleri, *nexus* ise her türlü birlikteliği ifade eder. Kaos, sosyalize olmamış nexustur (Whitehead, 1978, s. 72). Aktüel şeyler bir topluluk oluştururken belirli karakteristik özellikleri doğultusunda bir araya gelirler (Whitehead, 1978, s. 102).

(*conrescence*)⁸ başka bir şey değildir. Bununla beraber, onu ölçebilir, yıkıcı etkilerini gözlemleyebiliriz. O bize bir nesne gibi görünse de aslında ani bir hava akımıdır. Belirli bir formu vardır, açık alan boyunca hareket eder ve sonunda enerjisini tüketerek içinden çıktığı akışa tekrar geri döner (Quincy, 2002). İşte bir aktüel şey, tıpkı bir hortum gibi büyür, olgunlaşır (*satisfaction*)⁹ ve dağılır. *Süreç ve Gerçeklik*'in tamamı, bu sürece tabi olan aktüel şeylerin/durumların veya deneyim damlalarının/durumlarının karakterleri ve aralarındaki ilişkiyle ilgilidir (Sherburne, 1981).

Oluş sürecindeki aktüel şeyler kendi deneyimlerinin öznesi iken, oluş süreçlerini tamamlayarak doyuma ulaştıklarında sonraki aktüel şeyler için nesne haline gelirler (*objectification*).¹⁰ Bu somutlaşma veya nesneleşme meydana geldiğinde aktüel şeyler diğer aktüel şeyleri etkileme potansiyeline sahip olurlar. Başka bir deyişle, gelecek aktüel şeylere kendilerini kavramaları (*prehension*) için malzeme olurlar. *Prehension*¹¹, aktüel şeyler arasındaki ilişkiyi, etkileşimi anlattığı için Whitehead'in kendine özgü terminolojisinde çok önemli bir yere sahiptir:

Her kavrayış, üç faktörden oluşmaktadır: (a) kavrayan “özne”, yani kavrayışın somut bir unsur olduğu aktüel şey; (b) kavranan “veri”; (c) öznenin veriyi nasıl kavradığına işaret eden “öznel form”.

Aktüel şeylerin kavranışları – verileri aktüel şeyleri içeren kavrayışlar – “fiziksel kavrayışlar” olarak adlandırılır; ezeli objelerin¹² kavranışları ise “kavramsal kavrayışlar” olarak adlandırılır.

İki tür kavrayış vardır: (a) “hisler” olarak adlandırılan “pozitif kavrayışlar”, ve (b) hissin elimine edildiği “negatif kavrayışlar”. Negatif kavrayışların da öznel formları vardır. Bir negatif kavrayış, öznenin

8 Whitehead'in Latince *conrescere* (birlikte büyüme) kelimesinden türettiği, birçok çeşitliliğin birlikte yeni bir birliğe doğru büyüyerek sürecin doruğunda tam gelişmiş bir “şey”e dönüşmesini anlatan sözcük (Emmet, 1932). *Conrescence*, bir aktüel şeyin/durumun içsel yapılanması (Whitehead, 1978, s. 212), somutlaşma sürecidir.

9 İçsel yapılanma veya somutlaşma sürecinin son safhasında aktüel şey büyüyüp olgunlaşır, karmaşık ve belirlenmiş bir hal alır. Bu safha aktüel şeyin doyuma ulaşması anlamında *satisfaction* olarak adlandırılır (Whitehead, 1978, s. 26). Artık aktüel şey oluşunu tamamlamıştır.

10 Potansiyel bir aktüel şeyin diğer bir aktüel şeyde gerçekleşmesidir. Bir aktüel şey için iki tanımlama söz konusudur: Aktüel şeyin kendi varlığını inşa etme süreci ve aktüel şeyin diğer aktüel şeylerin oluşunda nesneleşmesi (Whitehead, 1978, s. 23). Birincisinde aktüel şey kendi kendini yaratıcı iken, ikincisinde tamamen belirlenmiştir.

11 Türkçede bu sözcüğü doğrudan karşılayacak bir kelime mevcut değildir. Bu sözcük bir aktüel şeyin diğer bir aktüel şeyi kapsamına almasını, dikkat almasını, duygusal olmayan bir anlamda hissetmesini anlatır. Burada dikkat edilmesi gereken bu eylemin bilinç içermesinin zorunlu olmadığıdır (Whitehead, 1978, s. 23). *Prehension*, genel olarak bilinçten arındırılmış saf etkileşimi ifade eder. Biz burada sözcüğü hem *apprehension* (yakalama, kavrama, tutma) ve *comprehension* (anlayış, kavrayış) kelimelerini hatırlatması veya onlardan türetilmiş olması sebebiyle hem de kullanımının kolaylığı nedeniyle “kavrayış” sözcüğüyle karşılayacağız.

12 Saf potansiyeller, imkânlar (Whitehead, 1978, s. 149).

inşasını gerçekleştiren kavrayışların gelişen somutlaşma süreçlerinde verisini etkisiz bir şekilde tutar (Whitehead, 1978: 23).

Bu alıntıda anlatılanları belki bir benzetmeyle ifade etmek daha aydınlatıcı olacaktır. Farz edelim ben (özne/aktüel şey), bir film izlemek için sinemaya gidiyorum. Film (veri) hakkında bir ön araştırma yaptığımdan sinema koltuğuna otururken olumlu bir beklentiyle ve ilgiyle (öznel form) oturuyorum. Filmli izlerken (fiziksel kavrayış) filmin benim için anlamlı olan bazı bölümleri özellikle dikkatimi çekiyor (pozitif kavrayış) ve bu bölümlere ait anlar duygusal tecrübeme zenginlik katıyor. Filmin diğer bazı bölümlerini ise bana hitap etmediklerini düşündüğümünden önemsemiyorum (negatif kavrayış). Bununla birlikte bu anlar da film izleme deneyiminin bir parçasıdır ve kendilerine göre (benim onları göz ardı etmeme sebep olan) bir formları vardır. Film bittikten sonra dışarı çıkıp yürümeye başlıyorum ve yürüdüğüm sırada filmin bana duygusal heyecan yaşatan anları zihnimde canlanıyor ve daha zayıf da olsa beni tekrar etkiliyorlar (kavramsal kavrayış). Bütün bunlar bir aktüel şey olarak benim bireysel oluşumumu şekillendiriyorlar ve ben ancak bu ilişkiler yoluyla tecrübe ediyorum. Bu yüzden Whitehead (1978, s. 41), bir aktüel şeyin özünü onun kavrayan bir şey olmasının oluşturduğunu söylüyor. Bir aktüel şey, tıpkı bu örnekteki gibi fakat bilişsel olma zorunluluğu olmaksızın tecrübe eder, seçer ve hisseder. Her hissetme eylemi, yeni bir eylemdir ve dünyaya yeni bir deneyim katması bakımından yeni bir tecrübe etme şeklidir. Dolayısıyla, bir deneyimin iki kez yaşanması söz konusu değildir. Aktüel şeyin seçimi ise onun öznel amacı doğrultusunda olur. Whitehead bu kavramı bir şeyin gelişimini belirleyen “sabit bir son” olarak Aristotelesçi bir anlamda değil¹³, aktüel duruma içkin bir ereksellik olarak “görünürdeki bir son” olarak kullanır. Bu öznel amaçla bir aktüel şey, kendi oluşumunu tamamlama sürecinde diğer aktüel şeyler tarafından kendisine sunulan veriyi organize eder (Emmet, 1932). Bununla birlikte, bir aktüel şeyin öznel amacının olması, o aktüel şeyin kabul edeceği veya reddedeceği birtakım seçeneklerin, olasılıkların veya imkânların varlığını gerektirir. Aksi takdirde “öznel” kelimesini kullanmamız boşunadır ve Aristotelesçi erekselliğe tekrar dönmüş oluruz. İşte aktüel şeylere bu imkânı veren, onların oluş süreçlerine bir belirlenmişlik sağlayan formlar *ezeli objeler*dir. Ezeli objeler aktüel değildirler ve değişmezler. Bu anlamda onlar Platon’un formlarına veya pre-modern dönemin tümellerine benzeseler de onlardan farklı olarak kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Onların varlıkları fiili değil potansiyeldir ve aktüel şeylerin varlığına bağlıdır. Aynı şekilde ezeli objeler de aktüel şeylerin varlığı için zorunludur. Zira, ezeli objelerin yokluğunda aktüel şeylerin belirli bir form almaları mümkün olmazdı. Buna göre geçici olan şeyler (aktüel şeyler), ezeli olan şeylere (ezeli objelere) katılımlarıyla ortaya çıkarlar (Whitehead, 1978, s. 40).

13 Aristoteles’in teleolojisi bir çeşit determinizm olarak yorumlanabilir (Arslan, 2011, s. 185).

Ezeli objelerin kavranışlarının “kavramsal kavrayışlar”, aktüel şeylerin kavranışlarının ise “fiziksel kavrayışlar” olduğunu söylemiştik. Bu ayrım aynı zamanda bize deneyimin çift yönlü veya kutuplu olduğunu bildirir. “Deneyimin her örneği çift kutupludur, ister bu örnek Tanrı olsun, isterse herhangi bir aktüel durum.” (Whitehead, 1978, s. 36) Her olay, geçmişin belirlenmiş gerçeklerinden veya geçmiş deneyimlerden çıkması anlamında fizikseldir ve kendi oluşu için birtakım olasılıklar arasından seçim yapması, kendine mümkün bir gelecek çizmesi anlamında zihinseldir. O halde her aktüel şeyin bir fiziksel, bir de zihinsel kutbu vardır. Bununla birlikte bu iki kutup tek bir tecrübeye birleşirler (Mesle, 2008). Yani Descartes’ın düşündüğü şekilde iki ayrı aleme ait iki ayrı töz yoktur. Tek bir oluş sürecinin veya tek bir deneyim durumunun, tıpkı bir demir paranın iki yüzünde olduğu gibi iki ayrı veçhesi veya yönü vardır. Deneyimin öznel fikrinsel değerlendirmelerden çıkan sübjektif yönü zihinsel kutba; dış dünyadan çıkan objektif yönü ise fiziksel kutba karşılık gelir (Whitehead, 1978, s. 277).

Süreç Teolojisi

Süreç felsefesinde şu ana kadar bahsettiğimiz kadarıyla aktüel bir varlık olan, dolayısıyla tecrübe eden ve çift kutuplu olan Tanrı’nın yeri nedir? Bu sorunun cevabını araştırmadan önce son bir kavrama, bir nihai ilkeye bakmamız gerekiyor ki, o da *yaratıcılıktır*. “Bütün felsefi teorilerde arazları dolayısıyla aktüel olan bir mutlak vardır... Organik felsefede bu mutlak ‘yaratıcılık’ olarak adlandırılır ve Tanrı onun geçici olmayan ilk arazıdır¹⁴.” (Whitehead, 1978, s. 7) Yaratıcılık, gerçekliğin en temel karakteridir ve tıpkı ezeli objeler gibi aktüel şeylerden ayrı olarak herhangi bir statüsü yoktur; yani başlı başına bir şey değildir (Christian, 1959). Yaratıcılık, yenilik ilkesidir. Nihai metafizik ilke, parçalanmış veya bölünmüş bir şekilde verilmiş şeylerden yeni şeyler yaratarak parçalanmadan birleşmeye doğru gelişmedir. Yaratıcılık, evrenin düzensiz çokluğuna düzenli bir birlik kazandırılmasında evrene yenilik ilkesini tanıtan şeydir (Whitehead, 1978, s. 21). Başka bir deyişle, kaostan düzene geçişin altyapısını oluşturur. Fakat ne yaratıcılık ne de ezeli objeler kendi başlarına bir şey oluşturamazlar. Whitehead’in deyişiyle (1966, s. 152), “sınırsız imkanlar ve soyut yaratıcılık hiçbir şey üretmez.” Bu nedenle ezeli objeler ve yaratıcılık Tanrı’ya gereksinim duyarlar. Bu gereksinimin açıklanması Tanrı’nın yerini ve önemini belirleyecektir.

Her aktüel şey, kendi oluş sürecine, geçmiş dünyanın deneyimi ve geleceğin sınırsız imkânlarıyla başlar. Aktüel şeylerin kendi kendilerini yaratmaları veya oluşturmaları için sınırsız imkânlar arasından kendi süreçlerine uygun

14 Whitehead, bununla Tanrı’nın başka bir gerçekliğin ürünü olduğunu değil, kendi kendisini yaratıcı olduğunu, yani kendi özgür kararlarıyla kendisini geliştirici olduğunu anlatmak istemektedir (Johnson, 1983, s. 12).

olanları seçebilmeleri gerekir. Tanrı, sonsuz kavramsal idrakiyle bütün potansiyelleri/ezeli objeleri kavradığından her aktüel şeye kendi oluşumlarıyla ilgili olan imkânları sunar. Yani her aktüel şey, kaynağını Tanrı'da bulan bir ilk hedefle sürece başlar (Whitehead, 1978, s. 244). Fakat "ilk hedef" teriminden bir tür determinizm anlaşılmalıdır. Zira, aktüel şeyler, oluşumlarını daha önce de gördüğümüz gibi, öznel hedefleri doğrultusunda tamamlarlar. Tanrı, sadece onlara gerçekleştirebilecekleri fırsatlar sunar. Nitekim O, var olan bütün fırsatları bilmektedir. Henüz gerçekleşmemiş imkânlar da kendilerine sürekli aktüel olan Tanrı'da yer bulurlar. Yaratıcılığa gelince; o, aktüel bir şey değildir. Belirli bir amacı, kendine ait özellikleri ve bir formu yoktur. Yaratıcılık, yeniliğe doğru yönsüz bir açılmıdır, saf orijinalite tutkusudur. Tanrı'nın yönlendirmesi olmadan yaratıcılık hiçbir anlam taşımaz. Bu yüzden yeniliğin ve düzenin varlığı, Tanrı'nın varlığına bağlıdır (Whitehead, 1978, s. 247). *Religion in the Making* (Oluşan Din) adlı eserinin bir pasajında Whitehead (1966, s. 119), Tanrı'nın zorunlu rolü ile ilgili şunları söyler:

Dünyadaki düzen bir rastlantı değildir... Dünyanın düzeni, dünyanın gerçekliğinin derinliği, bütününde ve parçalarında dünyanın değeri, dünyanın güzelliği, yaşamın lezzeti, yaşamın barışı ve kötülüğün egemenliği; hepsi birbirlerine bağlıdır – kazara değil, şu hakikatten dolayı: Evren sınırsız özgürlükle bir yaratıcılık ve sınırsız imkânlarla bir formlar alemi sergiler. Fakat bu yaratıcılık ve formlar, tamamlayıcı ideal bir ahenk olmadan aktüeliteye erişemezler; işte o ahenk de Tanrı'dır.

Ezeli objelerin, yaratıcılığın ve genel olarak evrenin Tanrı'ya gereksinim duyduğu ölçüde Tanrı da onlara gereksinim duyar (Whitehead, 1978, s. 225-47). Zira onların yokluğunda sürekli faal olan Tanrı, etkinliğini gerçekleştireceği unsurlar olmadığından atıl hale gelirdi. Buna göre, Tanrı ve evren bir birlik içindedir. Whitehead (1978, s. 95), yoktan yaratan aşkın bir Tanrı teorisini kabul etmez. Evrenden ayrı bir Tanrı olmadığı gibi, Tanrı evrenin yaratıcısı da değildir (Whitehead, 1978, s. 346). Tanrı ancak aktüel şeylere başlangıç hedeflerini sağlayarak onların kendi kendilerini yaratmalarına olanak tanınması anlamında bir yaratıcı olarak düşünülebilir. Whitehead'e göre (1978, s. 225) klasik anlamıyla "yaratıcı" tabiri, "evrenin nihai yaratıcılığının Tanrı'nın iradesine atfedilmesini ima edebileceğinden yanıltıcıdır." Evren, kendi kendisinin yaratıcısıdır (Whitehead, 1978, s. 85), fakat bu yaratımda yalnız değildir; Tanrı'yla birliktedir. İçinde bulunduğumuz evren (*cosmic epoch*) belli bir geçmişte varlığa gelmiştir ancak bu bir başlangıç değil, belli tipte bir düzenin ortaya çıkışıdır (Whitehead, 1978, s. 96). Yani içinde yaşadığımız evren veya kozmik dönem zorunlu değildir; ama Tanrı'nın etkin olduğu başka bir varoluş zorunludur.

Diğer aktüel şeyler gibi, Tanrı da çift kutupludur. Tanrı'nın doğasının bir yönü (*primordial nature*) onun kavramsal deneyimiyle oluşur. Bu deneyim asli-

dir ve hiçbir aktüalite tarafından sınırlandırılmamıştır. Bundan dolayı sınırsızdır ve bütün negatif kavrayışlardan uzaktır¹⁵. Doğasının bu yönü özgür, tam, asli/ilk, sonsuz, fiili olarak eksik ve şuursuzdur¹⁶. Diğer yönü (*consequent nature*) ise geçici dünyadan türetilen fiziksel deneyimlerden kaynaklanır ve sonra asli yönüyle bütünleşme sağlar. Bu yönü, belirlenmemiş, tamamlanmamış, ikincil, sürekli devam eden, tamamıyla aktüel ve şuurlidir (Whitehead, 1978, s. 345). Tanrı, bu yönüyle bütün aktüel şeylerin deneyimlerini paylaşır. Bu yüzden Whitehead (1978, s. 351), Tanrı'nın büyük bir dost, acıları paylaştığı için anlayışlı bir arkadaş olduğunu söyler. Tek bir cümleyle söyleyecek olursak, Tanrı, ilk yönüyle evreni etkilerken; ikinci yönüyle onun tarafından etkilenir diyebiliriz.

Süreç teolojisinde Tanrı, bir zat olarak görülür. Whitehead'in sisteminde bütün aktüel şeylerin kendilerine özgü bir bireysellikleri veya kimlikleri vardır. Bir aktüel varlık olan Tanrı da doğal olarak bir bireydir. Onun Tanrısı asli yönüyle bütün aktüel şeyleri kavramsal olarak idrak ederken değişen veya oluşan yönüyle de şuurlidir. İdrak ve şuur ise kişiliğe işaret eden unsurlardır (Aydın, 2000). Bununla birlikte Whitehead, Tanrı'nın kişiliği hakkında açık olarak konuşmaz. Süreç teolojisinin mimarlarından Charles Hartshorne (1897-2000) ise Tanrı'nın evrensel anlamda bir zat olduğu görüşündedir. Tanrı'nın kişiliğiyle o, birbirlerine en ideal yolla bağlanmış bir dizi somut şuur halleri birliğini anlatmak ister. Gündelik anlamdaki kişiye benzese de bu kişi, eşsiz ve rakipsizdir. O, yer tutmadığından diğer varlıkları dışarıda tutmaz ve başka bir varlığın onun yerine icra edebileceği herhangi bir işlev yoktur (Hartshorne, 1969, s. 117). Hartshorne, süreç felsefesinin Tanrı görüşünü *panenteizm* olarak tanımlar. En genel anlamıyla panenteizm, panteizmden farklı olarak, her şeyin Tanrı olduğunu değil, her şeyin Tanrı'da olduğunu ileri sürer. Buna göre Tanrı evrene indirgenemez, o evrenden fazlasıdır (Nikkel, 1995). Aslında panenteizm, süreç felsefesinin çift kutuplu Tanrı görüşünün doğal bir sonucudur. Zira bu görüşte, Whitehead'in terminolojisiyle, asli doğasından bakarsak Tanrı evrene aşkın; tali doğasından bakarsak Tanrı evrene içkindir. Hartshorne'un felsefesinde de Tanrı çift kutupludur. Tanrı, bir yönüyle soyut, diğer yönüyle somuttur. Bu iki yön birbirinden ayrı tutularak kavranılamazdır. Tanrı, soyut yönüyle mutlak, değişmez ve bağımsız iken; somut yönüyle izafi, değişebilir ve bağımlıdır (Sia, 1985, s. 43). Soyut yönüyle Tanrı evrene bizim zihnimizle bedenimize aşkın olduğumuz gibi aşkındır ve somut yönüyle de ona içkindir.

Süreç felsefesinin bu Tanrı görüşünün teolojik açıdan önemli sonuçları vardır. Teolojinin karşılaştığı en ciddi güçlüklerden biri meşhur *kötülük proble-*

15 Başka bir deyişle, Tanrı tüm aktüel şeyleri pozitif olarak kavrar veya kavramsal olarak hisseder.

16 Tanrı'nın ilk doğası fiziksel hislere sahip olmadığından şuurlu değildir.

midir. Geleneksel Tanrı anlayışı doğrultusunda Tanrı'yı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, sonsuz iyiliğe sahip bir varlık olarak düşündüğümüzde bu anlayışın dünyada gördüğümüz kötülüklerle (ahlaki veya doğal) nasıl bağdaştırılacağı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. David Hume (1711-76) *Dialogues Concerning Natural Religion* (Doğal Din Üzerine Söyleşiler) adlı eserinde Yunan filozof Epikür'den aktardığı şu cümlelerle problemi güzel bir şekilde özetler: "Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? O halde güçsüzdür. Önleyebiliyor da istemiyor mu? O halde kötü niyetlidir. Hem istiyor hem de önleyebiliyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?" (Hume, 1779, s. 186) Sonsuz niteliklere sahip bir Tanrıyı kötülüğün varlığı ile uzlaştırmak onu sınırlamak anlamına gelebildiğinden bu klasik teizm açısından çözümü hiç de kolay olmayan bir problemidir. Whiteheadci gelenek, Hume'un formüle ettiği şekliyle problemin çözümünün birinci soruda yattığını düşünmektedir. Yani onlar, klasik anlayışların Tanrı'nın gücünün mahiyetini doğru anlayamadıklarından problemin çözümünde hiçbir mesafe kat edemedikleri görüşündedirler. Whitehead, belirli bir yöreye özgü, emriyle dünyayı varlığa getiren ve iradesine boyun eğdiren aşkın yaratıcı Tanrı doktrininin, Hristiyan ve İslam tarihlerine trajedi getirdiği düşüncesindedir. Ona göre, İslam'ın yükselişiyle sona eren teistik felsefe şekillenirken temel olarak üç düşünce çizgisi ortaya çıkmıştı. Bunlar, Tanrı'yı sırasıyla kanun koyucu bir imparator, kişiselleştirilmiş ahlaki enerji ve nihai felsefi ilke olarak betimlemişlerdi. Fakat Hume'un *Diyaloglar*'ı, bu üç düşünce tarzını da cevaplanamaz bir şekilde eleştirdi (Whitehead, 1978, s. 342-43). Bu Tanrı'nın yerine Whitehead, varlıkları cezbeden, onları zorlamayan ama ikna eden, kendi yaşamını onlarla paylaşan ve kendisi de onların yaşamına katılan bir Tanrı öneriyor. Ona göre Tanrı'nın gücü, esinleyerek sebep olduğu tapmadır (Hartshorne, 1984, s. 14). Hartshorne, Whitehead'in bu yaklaşımına paralel şekilde Tanrı'nın gücünün aşılmaz büyüklükte bir sevginin çekiciliği olduğunu söylüyor. Hartshorne'a göre (1984), eleştirilere göğüs gerebilecek tek ilahi güç doktrini, bu gücün meydana gelen her şeyi etkilediği, fakat somut detaylarında hiçbir şeyi belirlemediğidir. Varlıklar, belli ölçüde kendi kendilerini belirlerler. Kötülük probleminin hakkında konuşulmaya değer tek çözümü de, varlıkların sahip olduğu bu kendi kendini belirleme anlamındaki "özgürlük" fikrini kullanır. Hayat, bir karar verme sürecidir ve kararlar sadece insanlara özgü değildir. En gelişmişinden en ilkeline kadar tüm varlıklar, belli derecelerde seçim yapma ve kendilerini belirleme özgürlüğüne sahiptirler. Kendi başlarına hareket eden bireyler çokluğu şans ve risk faktörlerini de beraberinde getirir. Bu faktörler, yaratıcı özgürlüğün doğal sonucu olarak meydana gelen bütün olaylarda yer alırlar. Buna göre, kötülüğün kaynağı iyiliğin kaynağıyla aynıdır, o da özgürlüktür, karar vermedir. Karar alıcı bir varlığın kendini belirleme özgürlüğüyle hareket etmesi başka bir

özgür varlığın hareketini kısıtlayabilir ve bu durum o varlık için “kötü” diyebileceğimiz bir sonuç doğurabilir. O halde Whitehead’in deyişiyle (1996, s. 97), “şeylerin amaçları çatırsa ortaya kötülük çıkar.”

Kötülük problemi ile ilgili, biri eleştirilere cevap olmak üzere iki kitap kaleme alan Griffin ise, Whitehead ve Hartshorne’dan devraldığı düşünceyi daha da detaylandırarak geliştirir. Ona göre (1991), kötülüğün varlığı evrenin en üstün gücünün, yani Tanrı’nın mükemmel şekilde iyi olduğu inancıyla çelişmez. Çünkü bu üstün güç, var olan tek güç değildir. Yaratıcı özgürlük ve nedensel etki, sadece insanlar tarafından değil, bütün varlıklar tarafından uygulanır. Doğal kötülükler olarak bilinen olgular bile belli bir dereceye kadar yaratıkların kararlarından doğar. Zira güç, Tanrı’nın tekelinde değildir. Tanrı’nın gücü, yol açan veya çağrı yapan, ikna eden bir güçtür; durduran, alıkoyan, yok eden bir güç değildir. Tanrı’nın doğaya müdahale etmemesi veya en fena kötülükleri önlemek üzere insan işlerine karışmaması Tanrı’nın kötü veya kayıtsız olmasından ya da bunları yapmasının kendi politikasına aykırı olmasından değil, Tanrı’nın gücünün farklı türde bir güç olmasındandır. Tanrı’nın gücü, kendisini mükemmel sevgi şeklinde gösterir ve bu sevgi her şeyi kapsayıcı, kuşatıcıdır. Sınırlı varlıkların perspektifleri Tanrı’nunki gibi kapsayıcı değildir ve sık sık birbirlerini sevgi yerine nefretle veya kayıtsızlıkla karşılarlar. Tanrı varlıkları her zaman için iyiye ve güzele çağırır; fakat bu çağrıya olumlu veya olumsuz cevap vermek neticede onların kararlarına kalmıştır. İşte kötülük de, varlıkların kendi özgür seçimleriyle aldıkları bu kararlardan doğar. Dolayısıyla aktüel kötülük zorunlu değildir; fakat imkân olarak kötülük zorunludur. O halde, süreç teolojisinin Hume’a verdiği cevap, Tanrı’nın kötülüğü önlemeyi istediği, bunun için çabaladığı; fakat tek karar verici kendisi olmadığından her zaman için önleyemediği ve bunun onun güçsüz olduğu anlamına gelmediğidir.

Süreç teolojisinin kötülük problemine getirdiği çözüm başka bir felsefi problemin çözülmüş olmasına veya bertaraf edilmesine bağlıdır: Tanrı’nın önbilgisi ile özgürlüğün uzlaştırılması problemi. Şayet Tanrı klasik teizmin ileri sürdüğü gibi her şeyi bilen bir varlık ise insan da dahil tüm varlıkların halihazırda ne yaptıklarını bildiği gibi gelecekte ne yapacaklarını da bilir. Özgür seçimin alternatif seçeneklerin, potansiyel eylem yollarının varlığını gerektirdiği kabul edilirse Tanrı’nın mutlak bilgisinin tek bir eylem yolunu veya seçeneği mecbur kıldığı iddia edilebilir. Hayatımın her anı bir olgu olarak kayıt altındaysa ve benim bu kaydı değiştirme şansım yoksa seçimlerimde özgür olduğumu nasıl söyleyebilirim? Klasik teizm için bu üstesinden gelinmesi gereken bir problem olarak ortaya çıkarken süreç teizmi açısından bir sorun arz etmemektedir. Whitehead’de Tanrı, birincil yönüyle ezeli objelerden oluşan sınırsız imkanlar sahasını; ikincil yönüyle de tecrübe ettiği aktüel evreni bilir. Tanrı’nın her aktüel şeyin yaratıcı eyleminde veya onların oluş sürecinde yer alması, bir arzu

nesnesi olarak onlara kendi öznel amaçlarını belirleyebilecekleri başlangıç hedeflerini sunmasıyla olur. Bu, onların özgürlüklerine getirilen bir sınırlama değildir; tam tersine onlara özgürlüklerinin verilmesidir. Zira Tanrı, sınırsız imkanları her aktüel şeyin kendi büyümesiyle ilgili olan imkanlara indirgemeseydi, aktüel şeyler hiçbir zaman somutlaşma süreçlerine başlayamayacaklardı. Bu yüzden, her bir aktüel şeyin somutlaşma süreci içsel olarak belirlenmiştir; fakat dışsal olarak özgürdür (Whitehead, 1978, s. 46). Hartshorne (1969), benzeri yaklaşımını bir analogiyle şöyle açıklar: “Tanrı, kozmik anlamda bir yöneticidir, fakat hiçbir yönetici yönetilenlerin yerine karar vermez; yönetilenlerle ilgili kararları bizzat üzerine almaz. O, sadece sınırları gösterir. Yönetilenler, bu sınırlar içinde kendi kararlarını kendileri verirler.” Whitehead ve Hartshorne’da Tanrı, asli veya soyut yönüyle zamana bağımlı değildir; fakat tali veya somut yönüyle zamansaldır. Tanrı, zamansal yönüyle aktüel olarak statik bir tamlığa ulaşmadığı için, sonsuza değin geçici aktüel şeylerden edindiği yeni deneyimlerle gelişir, dolayısıyla bilgisi de büyür. Hartshorne’a göre (1989, s. 20), Tanrı her şeyi kapsayan bir gerçeklik olduğundan onun bilgisi de her şeyi kapsayıcı olmalıdır. Ancak kapsayıcılıktan kastın ne olduğuna açıklık getirmek gerekmektedir. Tanrı’nın bilgisi bir anlamda sonlu, bir anlamda da sonsuzdur. Şu anda var olan evren, var olması muhtemel olan yegâne evren değildir. Tanrı, var olması muhtemel olan evrenlerden hangisinin gerçekten var olduğunu bilmekle birlikte mümkün olan evrenleri de bilir; ama sadece ihtimal olarak. O halde, Tanrı’nın gerçek hakkındaki bilgisi, sadece gerçeklik kazanmış olanların bilgisine inhisar etmektedir. Bu anlamda Tanrı’nın bilgisi sonludur. Fakat ilahi bilgi başka bir açıdan da kesin ve kendine özgü bir şekilde sonsuzdur. Buradaki sonsuzluk, evrenin içinde bulunabileceği tüm muhtemel durumların oluşturduğu bütünlüktür. Tanrı, sadece bu sonsuz bütünlüğü bilmekle kalmaz, gerçeklik kazanacak başka ihtimaller varsa onları da bilir. O halde, onun potansiyele ilişkin bilgisi tasavvur edilebilen en kesin anlamda sonsuzdur (Hartshorne, 1969). Buna göre Tanrı, geleceği sadece bir imkân olarak bilebilir; çünkü gelecekteki olaylar henüz belirlenmiş değildir. Bu da alternatif seçeneklerin bütün varlıklar için gerçekten açık olmasını, dolayısıyla özgür seçimi garanti eder.

Sonuç

Süreç felsefesi “her şey değişir” sözünü oldukça ciddiye alan bir felsefe. Öyle ki Tanrı bile bundan muaf tutulamaz. Tanrı’nın bir yönüyle değişen ve zamansal bir varlık olarak resmedilmesi ona mükemmellikten başka bir şeyi yakıştıramayan geleneksel teistler için pek kabul edilebilir değildir. Ancak bu Tanrı anlayışının geleneksel Tanrı anlayışına kıyasla avantajlı tarafları olduğunu söylemememiz gerekmektedir. Tanrı’nın varlıkların deneyimlerine katılması, onların yaşadıklarını hissetmesi, onların deneyimleriyle zenginleşmesi doğa-Tanrı ve insan-Tanrı arasındaki ilişkinin daha yakın ve dostane olduğunu imler. Böylece dini inançlarda önemli bir yeri olan “dua”

kavramı söz konusu dostane ilişkinin doğası itibarıyla daha anlamlı hale gelecektir. Nitekim üzüntünüzü, acınızı, sevincinizi, neşenizi paylaşan bir Tanrı'ya yapılan çağrının bu duygulara uzak, münezzeh bir Tanrı'ya yapılan çağrıdan daha fazla cevap bulması beklenebilir. Tanrı mutlak güce ve bilgiye sahip bir varlık konumundan en yüksek güce ve bilgiye sahip bir varlık konumuna indirildiği için kötülük problemi ve özgürlük problemi gibi klasik teizmin başını ağrıtan problemler de bu anlayışta kolayca savuşturulabilir görünmektedir. Tanrı'nın bile yapamayacağı ve bilemeyeceği şeyler vardır. Çıkar çatışmasının sonucu olan kötülüğün engellenmesi ve geleceğin kesin bilgisi bunlardandır. Tüm bu avantajlar için ödenen bedel kimileri için teolojik açıdan rahatsız edici görünebilir ancak mutlak bir Tanrı'nın yarattığı felsefi paradokslarda aynı ölçüde rahatsız edici olabilir.

Her felsefi sistemde olduğu gibi süreç felsefesi de kendine özgü sorunlar barındırmaktadır. Süreç metafiziği bir çeşit panpsişizmin (tümdeneyimcilik) doğru olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bundan dolayı panpsişizmin karşılaştığı güçlükler otomatik olarak süreç felsefesinin doğruluğunu da tehdit eder. Bunun yanında olağandışı Tanrı anlayışını bir kenara bıraktığımızda dahi süreç felsefesi panpsişizmin savunmak zorunda olmadığı bir görüşü ileri sürerek kötülük probleminin çözümünün zorunlu bir koşulu haline getirir. Bu, tüm aktüel şeylerin özgür seçimlerde bulunabildiği görüşüdür. Süreç teologları kötülüğün kendi başına bir varlığı olmadığını, aktüel şeylerin eylemlerine göreli olduğunu fikrini, küçüğünden büyüğüne aktüel olan tüm varlıkların seçme özgürlüğüne sahip olduğu görüşüne dayandırır. Ne var ki, bir atomun seçme özgürlüğü olduğu düşüncesini benimsemek bir insanın seçme özgürlüğü olduğu düşüncesini benimsemek kadar kolay değildir. Atomların ve her türlü inorganik aktüel şeyin kendi varlık düzeyleri derecesinde bilince veya zihne sahip olduklarını söylemek bir şeydir onların seçme iradesini gösterebildiklerini söylemek başka bir şey. Seçme özgürlüğü daha karmaşık bilişsel süreçlerin varlığını imler, dolayısıyla bu beceriyi alt düzey varlıklara genişletme fikrinin dirençle karşılaşması oldukça normaldir. Özetle, süreç felsefesinin, dolayısıyla süreç teolojisinin sağduyuya aykırı (*counter-intuitive*) görünen özellikleri onun geniş kabul görmesini engelleyen başat faktör olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte kuantum teorisinin sonuçlarının en çarpıcı şekilde gösterdiği üzere sağduyunun her zaman güvenilir bir kaynak olmadığını, bir teorisinin sağduyuya aykırı oluşunun onu reddetmek için yeterli bir sebep teşkil etmeyeceğini vurgulamak gerekmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles. (2010). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Arslan, A. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

- Aydın, M. S. (2000). *Alemden Allah'a*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Christiam, W. A. (1959). *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*. London: Oxford University Press.
- Cobb, J. B. (2002). "Constructive Postmodernism". <https://www.religion-online.org/article/constructive-postmodernism/>
- Cobb, J. B. (2004). "The Potential Contribution of Process Thought". *Concrescence: The Australasian Journal of Process Thought*, 5, 6-12.
- Cobb, J. B. ve Griffin, D. R. (1976). *Process Theology: An Introductory Exposition*. London: Westminster.
- Descartes, R. (2010[1644]). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. Mesut Akın). İstanbul: Say Yayınları.
- Emmet, D. M. (1932). *Whitehead's Philosophy of Organism*. London: Macmillan.
- Griffin, D. R. (2007). *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- Griffin, D. R. (1991). *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*. Albany: State University of New York.
- Griffin, D. R. (2001). *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. New York: Cornell University Press.
- Hartshorne, C. (1969). "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı". (Çev. Mehmet Aydın), G.N.A. Vesey (der.). *Talk of God (Royal Institute of Philosophy (vol. II))*. New York: St. Martin's P.
- Hartshorne, C. (1984). *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State University of New York.
- Hartshorne, C. (1989). *Natural Theology for Our Time*. La Salle: Open Court.
- Hume, D. (1779). *Dialogues Concerning Natural Religion*. London: M.DCC.LXXIX.
- Johnson, A. H. (1983). "Some Conversations with Whitehead Concerning God and Creativity". Lewis Ford & George L. Kline (der.). *Explorations in Whitehead's Philosophy*. New York: Fordham University.
- Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy*. West Conshocken: Templeton Foundation.
- Nikkel, D. H. (1995). *Panentheism in Hartshorne and Tillich: A Creative Synthesis*. New York: Peter Lang.
- Quincey, C. (2002). *Radical Nature: The Soul of Matter*. Vermont: Park Street.
- Rescher, N. (2006). *Process Philosophical Deliberations*. Heusenstamm: Ontos Verlag.
- Sherburne, D. W. (1981). *A Key to Whitehead's Process and Reality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sia, S. (1985). *God in Process Thought: A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*. Kluwer: Dordrecht.
- Whitehead, A. N. (1925). *Science and the Modern World*. New York: Macmillan.
- Whitehead, A. N. (1996). *Religion in the Making*. New York: Fordham University Press.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: An Essay in Cosmology (Corrected Edition)*. David Ray Griffin & Donald W. Sherburne (der.). New York: Macmillan.

Zerdüşt'ün Yeni Şarkısı: Nietzsche ve Ebedi Dönüş ya da Bir Münkirin Ebediyet Arayışı

Sever IŞIK*

Makale Geliş / Recieved: 28.02.2023
Makale Kabul / Accepted: 14.06.2023

Öz

Nietzsche'nin en önemli düşüncelerinden biri olan ebedi dönüş onun en netameli ve tartışmalı fikirlerinden biri olup çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorum farklılıkları bizatihi Nietzsche'nin yazdıklarından kaynaklanmaktadır. Ebedi dönüş olmuş-bitmiş değil, daima oluşum halindeki bir düşünce deney(im)i, bir çeşit tamamlan(a)mamış idedir. Yaşamın etik ve varoluşsal kurulumuna dair implikasyonlar içermekle birlikte ebedi dönüş düşüncesi her şeyden önce onun ebediyet özleminin ve arayışının ifadesidir. Ebedi dönüş Nietzsche'de bir çeşit tanrısız dinsel deneyim, inanç ve vizyonu ikame eder. Karşı metafizik karaktere sahip bu düşünce ile Nietzsche, Batı metafizik geleneğini aşmaya çalışırken aynı zamanda yeryüzüne ve bedene değerini yeniden vermeye, dünya yaşamını yegâne yaşam olarak konumlandırmaya, bir bütün olarak onaylamaya, güçlendirmeye ve ebedi kılmaya çalışır. Ebediyetle nikâhlanır. Üstün insan, Zerdüşt'ün Hristiyan İncil'ine denk olan yeni şarkısına "yeniden" ve "evet" diyen, kaderini onaylayan insandır. Bu düşünce ile Nietzsche, kutsallık (ebedilik) oyunu içerisinde Tanrı'nın ölümünün kefareti ödemeye ve bu ölümün yarattığı krizin üstesinden gelmeye çalışır. Ancak tüm nihilizmi aşma çabasına karşın ebedi dönüş düşüncesi nihilizmi beslemekten ve çelişik olmaktan kurtulamaz.

Anahtar Kelimeler: Ebedi Dönüş, Ebediyet, Nihilizm, Tanrı'nın Ölümü, Metafizik, Etik.

* Doç. Dr. Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, severquista@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8401-2353.

Künye: IŞIK, Sever, (2023). Zerdüşt'ün Yeni Şarkısı: Nietzsche ve Ebedi Dönüş ya da Bir Münkirin Ebediyet Arayışı, *Dört Öge*, 23, 135-159. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

The New Song of Zarathustra: Nietzsche And The Eternal Return or An Infidel's Seeking For Infinity

Summary

One of Nietzsche's most important ideas, eternal return, is one of his most challenging and controversial ideas and has been interpreted in many different ways. The source of these interpretation differences stems from the writings of Nietzsche himself. The eternal return is not a finished thought, but a thought experiment and experience always in the making, and a kind of incomplete idea. Although it contains allusions to the ethical and existential establishment of life, the idea of eternal return is primarily an expression of its longing and search for eternity. Eternal return substitutes for Nietzsche a kind of godless religious experience, belief, and vision. With this thought, which has a metaphysical character, Nietzsche tries to transcend the Western metaphysical tradition. At the same time, it tries to revalue the earth and the body, to position the earthly life as the only life, to affirm, strengthen and perpetuate life as a whole. He is married to eternity. The superior man is the man who affirms his destiny, saying "again" and "yes" to Zarathustra's new song, which is equivalent to the Christian Bible. With this thought, Nietzsche tries to atone for the death of God in the game of holiness (eternity) and to overcome the crisis created by this death. However, despite the effort to overcome all nihilism, the idea of eternal return cannot avoid nurturing nihilism and being contradictory.

Keywords: Eternal Return, Eternity, Nihilism, Death of God, Metaphysics, Ethics.

Giriş

Batı metafizik düşünce geleneğinin yaşadığı krizi nihilizm olarak teşhis eden Nietzsche, bu krizi Tanrı'nın ölümü metaforu ile ifade ve ilan eder. Tüm aşkın değerlerin insan yaşamına etki etme kapasitesini yitirmesi anlamında inanılır olmaktan çıkmasını ve çürümesini ifade eden söz konusu ölüm sonrası insanın yapması gereken şey ise bu ölümün üstesinden gelmek ve onu bir fırsata dönüştürmektir. Söz konusu ölüm beraberinde anlam ve yön yitimini getiren bir felaket olmakla birlikte bu dünya yaşamının yeniden yaratılması için büyük bir imkân da içermektedir. Artık aşkın ve mutlak olanın yani hakikatin ölümüyle insan, yegâne dünya olarak bu dünya yegâne yaşam olarak da bu dünya yaşamıyla yüz yüze kalmıştır. Yaşamın çölleşmesini durdurma sorumluluğu onun omuzlarındadır. Bu ise ancak yeryüzüne kendisinden mahrum bırakılan değerinin yeniden verilmesi ve tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle mümkün olacaktır. Tanrı'yı aşmanın

imkânı olarak gördüğü nihilizmi Nietzsche, daha yetkin bir varoluşa ulaşmanın aracı kılmak ister ve bu amaçla düşünceyi sürekli radikalleştirir. Amacı insanın bakışını yeryüzüne çevirmek olan Nietzsche'ye göre Tanrı'nın ölümüyle birlikte hakiki dünya masal olmuş ve artık insan dünyayla baş başa kalmıştır. Bu durumda tüm arzular ve umutlar da yegâne gerçek dünya olan bu dünyaya dönük olacaktır. Zira Tanrı'nın ölümü aynı zamanda felsefenin “hakiki dünya”sının, dinin öte dünyasının sonu demektir. Tanrı'nın ölümüyle birlikte insanın bakışı yeniden yeryüzüne dönecek ve dünyaya metafizik düşünce geleneğinin kendisinden mahrum bıraktığı gerçek değerini yeniden kazandıracaktır. Böylelikle Nietzsche, Tanrı'nın yadsınmasını dünyanın onaylanmasına dönüştürmek ister. Onun için Tanrı'nın şimdiye dek varoluşa karşı en büyük itiraz olduğunu ifade ederek şöyle der; “Tanrı'yı yadsıyoruz, tanrıya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz; ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı” (Nietzsche, 2017, s. 42). O, burada yeryüzünü, yaşamı ve bedeni değerden düşüren Hristiyan çileci ideale, etik/metafizik değerler adına yaşamı yargılayarak değerden düşüren dekandanlığın formülü olarak gördüğü Sokratesçi etiğe karşı çıkarak amor fati ilkesiyle yaşamı ahlaki yargının (iyi ve kötünün) ötesine taşıyarak kucaklar, ebedi dönüşü onaylar. Tüm bu onaylama ve olumlama üstün insanın güç istemi zemininde gerçekleşir. Yaşamın onaylaması bir güç istemi belirtisi,¹ sağlıklı oluşun alamet-i farikasıdır. Nietzsche'ye göre yaşamı yadsıyan, insanı zayıf düşüren, sağlıklı güdülere meydan okuyan çileci ideali yansıtan Hristiyanlık gibi dinler ve felsefi öğretiler yok olmalıdır/edilmelidir.

Nietzsche, yaşamı boyunca yaşamı değerden düşüren Hristiyan itikadına ve inancına karşı yaşamı olumlayan, onu güçlendiren bir inancın peşinde olmuştur. Bu inanç Zerdüşt tarafından vaaz edilir. Onun için Nietzsche, Zerdüşt'ü Buda, İsa, Musa gibi peygamberlerin yanına koyar. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü “beşinci İncil” olarak nitelendiren Nietzsche'ye göre yasa koyucu Zerdüşt'e ait olan bu kitap, “özgür ruhlar”ın kutsal metni ve kılavuzu olacaktır (Young, 2017, s. 547). İnsanlar bu Zerdüştü “kutsal” öğretileri yaşamak ve somutlaştırmakla sonsuzluğa kavuşacaklardır. Çünkü böylelikle onlar Tanrıyla birlikte var olan ve onunla birlikte geçip gitmesi mukadder olan “son insan” olmaktan çıkarak Tanrısallaşacak, teselliye aşkın/metafizik idelerde değil, kendi(leri)nde bulacaklardır.

Nietzsche, kendi değerlerini yaratan üstün insanlar için olmasa bile değerlerin olmadığı tanrısız yaşamı yaşamının son derece zor, kitle için ise neredeyse

1 Nietzsche'ye göre şimdiye dek geliştirilmiş olan felsefi ve dini bütün metafizik değerler dünyayı değerden düşürmüş araçlardan başka bir şey değildirler. Yaşamdaki tüm olumsuzluklardan dünyayı ve bedeni/güdüleri sorumlu tutan ve suçlayan bu değerler her ne kadar insan için trajik olan yaşamın katlanılabilir kılınmasına hizmet ediyorlarsa da artık insanın bunlara ihtiyacı yoktur. Zira onlar insan doğasını tahrip etmekte ve sürünün parçası haline getirmektedirler.

imkânsız olduğunun bilincindedir. Bunun için bu ölümün ve onun ifadesi olduğu nihilizmin üstesinden gelinmelidir ki bu da katlin kefaretinin ödenmesiyle mümkün olacaktır. Kefaretin ise dinsel/kutsal bir nitelik taşıması kaçınılmazdır. Onun için Nietzsche, Tanrı'nın ölümüne kefaret olacak "kutsal oyun"dan bahseder (Nietzsche, 2003, s. 130). Ona göre insan ancak Tanrı'nın ölümünü bir zafere dönüştürerek onun kefaretinin ödeyebilir. Aksi halde bu kaybın insana maliyeti büyük olacaktır. Bu da ancak yaşamın onaylanarak ebedi kılınmasıyla, insanın dünyaya bağlanmasıyla ve onunla barışık olmayla mümkün olacaktır. Amacı Tanrı'nın ölümü sonrası (üstün) insana sonsuzluğun/tanrısallığın kapılarını açmak olan Nietzsche'ye göre artık yaşam aşkın idelere başvurularak yorumlanamaz ve meşrulaştırılmaz. Yapmamız gereken yaşadığımız yaşamı onaylayarak ebedi kılmaktır.

Nietzsche'nin *yaşamı ebedileştirme* girişiminde en önemli adımlardan biri ebedi dönüş öğretisinin ortaya konulmasıdır. Onun felsefi öğretisine yer yer mistik, gizemli kehanetsel bir unsur katan ebedi dönüş öğretisi Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü, üstün insan, güç istenci, amor fati vb. diğer öğretileri gibi son derece netameli olup bir kısım imkânlar kadar tehlikeleri de içermektedir. Açıkça söylemek gerekirse Nietzsche'nin görüşlerinin çoğu insanın sağduyusuna meydan okur. Çekiçle felsefe yapan filozofun nihilizmle sonuçlanan metafizik düşünce geleneğine karşı giriştiği yıkım sonrası amaçladığı yeniden inşa faaliyeti yani "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi" projesi kapsamında ortaya koyduğu tüm kavram ve değerler tartışmaya son derece açık konular olagelmışlerdir. Bunun en önemli nedeni bu kavramların mahiyetlerinin büyük ölçüde belirsiz oluşudur. Buna Nietzsche'nin edebi, fragmantal, katmanlı yazım tarzı da eklendiğinde söz konusu kavramlar daha müphem ve muğlak bir hal almakta, kavramlara yüklenen anlamlar doğal olarak farklılaşmakta hatta yer yer karşıtlıkmaktadır. Bu nedenle söz konusu diğer kavramlara dair yorumlarda olduğu gibi ebedi dönüş konusunda da zaman zaman birbirleriyle neredeyse karşıt olan yorumlar ortaya konulmuştur. Nietzsche'nin yazdıklarından hareketle ebedi dönüş varoluşsal, etik, mistik, metafizik ve kozmolojik bir öğreti olarak yorumlanmıştır. Özellikle Martin Heidegger ve Karl Löwith gibi ebedi dönüşe Nietzsche'nin düşüncesinde merkezi bir konum biçen isimler ebedi dönüş öğretisini daha çok Nietzsche'nin güç istenci öğretisiyle birlikte değerlendirmeye ve yorumlama yoluna gitmişken buna mukabil Klossowski, Jaspers, Alexander Nehamas ve Deleuze gibi yorumcular ise ebedi dönüşün varoluşsal ve etik boyutunu ön plana çıkarmışlardır. Gerçekte ebedi dönüşün birbirinden bu denli farklı şekillerde yorumlanması bizatihi Nietzsche'nin yazdıklarından kaynaklanmaktadır. Bunun nedeni onun tarihsel süreç içerisinde söz konusu fikri geliştirmeye çalışması, farklı argümanlarla sunması ve bu fikir konusunda aslında aklının da son derece karışık olmasıdır. Filozof, söz konusu görüş hakkında bir kısım

değerlendirmelerden öte bütünlüklü açıklamalar sunmaz. Ebedi dönüşe dair farklı çalışmalarında dile getirdiği düşünceler aşağıda göstermeye çalıştığımız gibi bazen aynı konunun farklı boyutlarını dile getirmekte bazen de açıkça birbiriyle çelişki içermektedir. Bir kısım düşünürler bu yorumlardan herhangi birine odaklanarak diğerlerini yanlış yorum olarak değerlendirmişlerdir ki bu da başka bir yanıttır. Zira böylesi bir yaklaşım Nietzsche'nin ebedi dönüşe ilişkin farklı zamanlarda ortaya koymuş olduğu farklı izahları ya da konuya dair çeşitli izah denemelerini bir noktaya sabitleme tehlikesi taşır. Oysa fikir değiştirmek, hatta zaman zaman birbiriyle çelişik görüşler ileri sürmek Nietzsche'yi pek ırgalamaz. "Deri değiştirmeyen yılan ölü" diyen filozof için fikir değişimi yaşam alametidir. O, bunu bir zenginlik olarak görür. Ona göre en bilge insan "çelişkiler açısından en zengin olan insan"dır (Nietzsche, 2010 s. 191; 2002, s. 149). Ayrıca Nietzsche'nin pek sistematik ya da tutarlı olma kaygısı taşımadığını da özellikle belirtmek gerekir. Dolayısıyla bu konuda Nietzsche'den daha Nietzscheci olmanın hiçbir anlamı yoktur. O, sürekli olarak okuyucuyla oyun oynamayı ve şaşırtmayı sever. Düşünceleri de olmuş-bitmiş değil, daima oluşum halindeki düşünce deney(im)leridir. Ebedi dönüş fikri de Nietzsche'nin diğer birçok düşüncesi gibi bir çeşit tamamlan(a)mamış idedir. Bu babdan olmak üzere erken dönem metinlerinde ebedi dönüş öğretisini yadsıdığı dahi söylenebilir.² Ancak burada söz konusu yorumların meşruiyetini tasdik etmekle birlikte bunların hepsinin eşit değerinde doğru ve açıklayıcı olmadığını ifade etmek gerekir. Konunun daha sağlıklı ve makul bir yorumu için çalışmalarına daha bütüncül bir yaklaşım sergilemek gerekir. Biz burada söz konusu düşüncüyü Nietzsche'nin ebediyet/sonsuzluk arayışının ifadesi ve çabası olarak konumlandıracağız.

Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi her şeyden önce tanrısız kalan dünyada insanın ebediyet arayışını ve özlemini ifade etmektedir. O, üstün insanın ulühiyet (ilahsız ilahilik) arayışının somut bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Onun için *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün birinci bölümünde Tanrı'nın ölümünü haber veren Zerdüşt, üçüncü bölümde ebediyetle nişanlanır (Nietzsche, 2020, s. 33). En yüksek olumlama ilkesi olarak ebedi dönüşün Nietzsche'nin dini içkin olan metafizik düşünce geleneğine vermiş olduğu radikal karşılık olduğu söylenebilir. O, ebedi dönüşle sonsuz olana yönelik özlemini bu dünyaya yöneltir. Dünyaya ve yaşama yönelen bağıllık ve sadakat adeta bir çeşit dini inanca dönüşür; onun inançlı gençliğinden tevarüs eden dini duygularını, ebediyet özlemini tatmin eder. Başka bir ifadeyle "tanrıya inanmayanların en dindarı" (Nietzsche, 2020, s. 262) olan münkir Zer-

2 "Temelde her insan, dünyada yalnızca bir kez, bir *Unicum* olarak yaşadığını ve kendisinin birliğini teşkil eden bu şaşırtıcı ölçüdeki rengârenk çeşitliliğin içinden, ne kadar tuhaf olursa olsun, hiçbir rastlantının ikinci bir kez çıkmayacağını gayet iyi bilir" (Nietzsche, 2003b, s. 9).

düş, din(sellik) özlem ve arayışını ebedi dönüşle ikame eder. Bu Nietzsche'nin de bildiği romantiklerde görülen dinsel coşkunun sanat aracılığıyla deneyimlenmesine benzer bir haldir. İnsan yaşamı onaylayarak yaşamın biteviye devr-i daim eden döngüsüne, "oluş"a yani varlık çarkına dahil olacak, sonsuzluğa katılacaktır. Yaşam bir sona akan bir süreç değil, daima başa dönen bir döngüdür. Başlangıcı olmadığı gibi bitişi de yoktur. Sonsuzluğu ikame eden ebedi dönüş bir yerde dinin ikamesidir. Tıpkı üstün insanın Tanrı'nın ikamesi olması gibi. Böylelikle evini terk ederek dağlara çekilen, Tanrı'nın ölümünün yasını tutan Zerdüş, sonunda her şeyi küle döndürülen bu kaybı ebedi dönüşle telafi/ikame eder. Ebedi dönüş, onun ölüm sonrası yeni sağlıklı yaşam yoludur. Bu içkin hale getirilmiş ilahilik/standart olarak, Tanrı'nın ölümü öncesi aşkın ilahiliğin yaşam üzerinde icra ettiği işlevi ifa edecektir. Ebedi dönüş Nietzsche'nin çağın deneyimlediği en temel soruna/soruya esasi bir cevap verme ve bir karşı-metafizik inşa etme girişimidir.

1. İnsan ve Zamanın Ötesinde

Ebedi dönüş kavramının dinsel içeriğinin son derece bilincinde olan Nietzsche, bu düşüncenin 1881 yılı Ağustos'unda Sils Maria'da kendi ifadesiyle "insan ve zamanın 600 ayak ötesinde" Silvaplana gölü kıyısındaki ormanlarda yürürken Surlei yakınlarında, piramit biçiminde yükselen kocaman bir kayanın dibinde mola verdiği sırada kendisine geldiğini ifade eder (Nietzsche, 1996, s. 103). Bu düşünceyi tıpkı diğer nebelerde olduğu gibi sükûnet ve yalnızlık içinde olduğu bir sırada duygusal yoğunlaşma deneyimi sonunda kendisine sunulmuş gibi ifade eden Nietzsche, 14 Ağustos'ta arkadaşı Köselitz'e şöyle yazar:

Ağustos güneşi tepemizde, yıllar gelip geçiyor, dağlarda ve ormanlarda her şey daha sessiz daha huzurlu oluyor. Düşünceler bugüne kadar hiç görmediğim tarzda ufkumun üstüne çıktı -onları dile getiremiyorum... duygularımın yoğunluğu hem titrememe hem kakhaha atmama yol açıyor... dün yürürken... duygusallıktan değil coşkudan gözyaşları döktüm, ağlarken bir yandan şarkı söyledim, saçma sapan laflar ettim, tüm diğer insanlardan önce yepyeni bir hayalle doldum (akt. Young, s. 474).

Yazdıklarına bakılırsa filozof, azizlerde ve şairlerde karşılaşılan türden derin bir vecd ve istiğrak halinde kendinden geçmiş, dionizyak/mistik bir deneyim yaşamış, kendinden geçerek saçmalamış, titreme (trans) halinde kakhaha ve gözyaşıyla birlikte ufkunda dile getirmeyeceği düşünceler belirmiştir. Nietzsche, ufkunda beliren bu hayallerin en önemlisini ebedi tekerrür olarak sunar. Bu deneyimi çevreleyen atmosfere bakıldığında, anlaşılması insan ve zaman ötesi bir bakış açısını gerektiren ebedi dönüşün felsefi bir soruşturma ve sorgulama sonucunda ulaşılmış bir

düşünce değil, doğada adeta inzivaya çekilmişken Nietzsche'nin kendisine gelmiş bir düşünce ya da vizyon olduğu açıkça görülebilir. Dolayısıyla bu bir filozoftan çok bir sanatçının dionysisosçu esrime deneyimidir. Ancak o, bunu esrik ve estetik bir deneyim olarak bırakmaz en derin düşüncesi olarak felsefesi için bir zemine dönüştürmeye çalışır. Onun için ebedi dönüş fikri bir çeşit tarihsel dönemeci ifade etmekteydi.

Bir çeşit ruhsal/dinsel/mistik deneyimin neticesi olarak konumlandığı bu düşüncesini çağın deneyimlediği, onun Tanrı'nın ölümü şeklinde ifade ettiği nihilizm krizinin üstesinden gelmek için Nietzsche'nin adeta kaçınılmaz bir ödev/yazgı olarak çağın önüne koyduğu tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesi kapsamında güç istenci, üstün insan ve amor fati gibi diğer düşünceleriyle birlikte okumak gerekir. Çünkü aşağıda göstermeye çalışacağım gibi ebedi dönüş, Tanrı'nın ve "son insan"ın ölümü sonrası değerlerin yaratıcı ve yasallaştırıcısı olarak Tanrı'ya ikame edecek olan üst(ün) insanın (posthuman) öte yaşama karşı bu dünyadaki yaşamı mutlak onaylaması olacaktır. Üstün insan, ebedi dönüş ile tanrılaşırken dünya yegâne (hakiki) dünya haline gelir. Böylelikle klasik dinlerin ve felsefenin ortaya koyduğu aşkın-içkin, iyi-kötü, doğru-yanlış, hakiki dünya- fani dünya, varlık-oluş karşıtlıkları ve ereklilik düşüncesi aşılmış, var oluşa masumiyeti geri verilmiş olur. Bu bir yerde onun çokça arzuladığı, romantiklerden tevarüs ettiği bir tema olan "başlangıca" daha doğrusu varlıkta ayrışmanın olmadığı başlangıçtaki birliğe dönüşür.

2. Ebediyetle Nikâh

Nietzsche, ebedi dönüş öğretisinin kendi düşüncesi içerisindeki merkezi konumuna önemli vurgu yapar. Ebedi dönüş düşüncesini ilk olarak dile getirdiği Şen Bilim'de ebedi dönüşten "*en büyük ağırlık*" olarak bahseder ve İblis'in bir teklifi olarak sunar. "Günün ya da gecenin" birinde "yalnızlıkların yalnızlığında" yanına sokulan İblis "şimdi yaşadığın, yaşamış olduğun yaşamı bir kez daha, sayısız kez daha yaşamak zorunda" olduğunu söyler. Ancak "bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayaca(k)", her şey "tümünden aynı sıra ile aynı düzen içinde ...geri gelecek", "varoluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek" ve "... sen de onunla birlikte..." der (Nietzsche, 2003, s. 206). Nietzsche bu teklife muhatap olacak olan kişiye sorar, kişi böylesi bir teklif karşısında İblis'e öfkelenerek beddua mı edecek yoksa "sen bir tanrısın, bundan daha tanrısal bir şey hiç duymadım" mı diyecektir? Nietzsche, yaşanan yaşamı kastederek bu varsayımsal soruyu/teklifi şöyle formüle eder: "Bunu bir daha istiyor musun, sayısız defa daha istiyor musun?" Başka bir ifadeyle yaşadığın yaşamı biteviye yaşamayı istiyor musun? Temel mesele budur. Ona göre bu düşünce insanı ele geçirdiğinde onun yaşamını ya tümünden değiştirecek ya

da tüm eylemlerine ağırlık olarak çöküp onu ezecektir. Bu düşünce yaşamın sonsuz onaylanması yoluyla onu daha iyi kılmaya hizmet edeceği gibi bir yük olarak da çökebilir/çökertebilir (Nietzsche, 2003, s. 206). Dikkat edilirse burada vurgu söz konusu teklifin imkânı üzerine değil, böylesi bir teklifin onaylanmasının hayati olan sonucu üzerindedir. Tercihin radikal sonuçlarının bilincinde olan Nietzsche, burada halâ bu soruya kesin bir cevap vermemiş gibi görünür. Soru/teklif yeni imkânlar içerdiği kadar tehlike de içermektedir. Ancak burada yaşadığı/aynı yaşamı yaşama iradesi ve cesareti göstermenin olumlama eylemi olarak efendi insanın; reddin ise yaşadığı yaşama hınç duyan ve ondan nedamet duyarak ondan kurtulmaya çalışan köle insanın eylemi olacağını öngörmek mümkündür. Arzu edilmeyen bir yaşamı tüm acı ve anılarıyla birlikte biteviye yaşamının tüm yüklerin en büyüğü olacağı da açıktır.³

Nietzsche'nin burada bu teklifi İblis'in ağzından dile getirmiş olması son derece anlamlıdır. Filozof, burada teolojik bir kısayı yeniden değerlendirmeye tabi tutmakta ve yeniden temellük etmektedir. İblis, tıpkı Adem-Havva kıssasında olduğu gibi insanı ikili bir seçimle karşı karşıya bırakmaktadır. En yalnız anında insanın yanına sokulan İblis, ayartıcı bir teklifte bulunmakta insana Hristiyani tarzda olamasa da bir çeşit ölümsüzlük vaat etmektedir. Burada İblis'in teklifinin olumlanması "sonsuzla ulaşma", ebedileşme istemi olacaktır. İnsan bu teklifi kabul edip sonsuzluğu talep ettiğinde insan türünün yaşamında (oluşa tabi olan) aynı yaşamı sonsuzca, sonsuz kere yeniden yaşayacaktır. Zaten metin de ebedi dönüşün zamansal karakterine vurgu yapmaktadır.

Nietzsche, burada açıkça sonsuzca dönen bir hayatı kastederek görünür. Bu aynı olanın ebedi dönüşü düşüncesini *Böyle Buyurdu Zerdüşte* yeniden şöyle dile getirilir: "Her şey gider, her şey geri gelir; varlık çarkının dönüşü bengidir. Her şey ölür, her şey yeniden çiçeklenir, varlığın yılı ebediyen sürer." Bu ebedi oluşsal döngü ile "varlık kendi evini sonsuzluğa kurar." Zira "varlık halkasının kendisine sadakati bengi" olduğundan "her saniyede yeniden başlar varlık". Ve daima "burada'nın etrafında döner" (Nietzsche, 2020, s. 221). Yani bu dönüşte asıl olan daima şimdi, şu

3 Nietzsche'nin yaşadığı acılar ile yaşanan acıların sonsuz tekrarı düşüncesini çelişik bulunan Lou Salome'ye göre bu durum Nietzsche'yi dehşete düşüren bir durumdur (Salome, 2019). Klossowski'ye göre ebedi dönüş Nietzsche'nin akıl sağlığını yitirmesine neden olan kısırdöngüdür (Klossowski, 1999, s. 149). Klossowski'ye göre son döneminde ebedi dönüş düşüncesine (müjdesine) bilimsel bir temel bulma arayışı içindeydi. O, bunu başarmak ve mutlak sessizlikle geçen yılların sonunda insanların arasına bengi dönüşün doktoru olarak dönmek istiyordu (Salome'dan aktaran Pierre Klossowski, 1999, s. 154). Klossowski'nin ebedi dönüş düşüncesinin derinliğine rağmen hem kimliği hem de gerçekliği çözdüğü için nihayetinde Nietzsche'yi deliliğe götüren bir hezeyan olduğu görüşüne itiraz için bk., Gillespie, 2017, s. 32. Ayrıca ebedi dönüşü Nietzsche'yi deliliğe sürükleyen şey değil, ayakta kalmasını sağlayan, "hayatta kalma stratejisi" olarak yorumlayan bir okuma için bk., Lukacher, 2002, s. 213.

an ve burada olandır. Yine var oluş liner değil, döngüsel bir karakter taşıdığından Nietzsche, “eğridir bengiliğin yolu” der (Nietzsche, 2020, s. 221). Oluş kendisini ebedi dönüşte yineler, orda olmuş bitmişlik söz konusu değildir. “Döngü, olmuş olan bir şey değil, ezeli yasadır. Tüm oluş döngünün içindedir” (Jaspers, 2013, s. 436-438). Ve her şey oluşun yasasına tabidir. Zira “her şey olmaya gelmiştir” (Nietzsche, 2003a, s. 24-25).

Şen Bilim’de İblis’in bir teklifi olarak sunulan ebedi dönüş düşüncesi *Böyle Buyurdu Zerdüşt’e* daha ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Nietzsche, ebedi dönüşün, yapının “ana düşüncesi olduğunu söyler ve onu “erişilebilecek en yüksek olumlama ilkesi” olarak tanımlar (Nietzsche, 1996, s. 103). Doğulu nebi Zerdüşt’ün ağzından vaaz edilen ebedi dönüş öğretisi ebediyet özlemi olarak ortaya çıkar. Onun için “gelin, hayatımıza ebediyetin damgasını vuralım” der (akt. Danton, 2002, s. 85). Nietzsche, İblis’in teklifine *Böyle Buyurdu Zerdüşt’e* cevap verir: “Seviyorum seni ey ebediyet.” Ebedileşme istemi aynı zamanda Tanrı’ya meydan okuyarak onu aşma eylemidir.

Yaşamı boyunca Tanrı ile muharebeye tutuşan filozof, Tanrı’yı içermeyen bir ebediyetin özlemini duymaktadır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt’ün* ilk kitabında Tanrı’nın ölümünü haber veren Zerdüşt, üçüncü kitabında (Yedi Mühür: ya da Evet Amin Şarkısı’nda) ebediyetle nikahlanır; adeta vecd içinde defaatle “seviyorum seni ey sonsuzluk” der (Nietzsche, 2020, s. 232-235). Nietzsche’nin ebedi dönüş düşüncesini kucaklamasının bir diğer nedeni de onun ebedi dönüşte güçlü ve görünüşte çatışan üç inancı uzlaştırmanın tek olası yolunu bulduğunu düşünmesidir. Aşkın/öteki dünyanın (Hinterwelten) reddi, her şeyi olduğu gibi sevmeyi içeren büyük sevinç ve neşenin sonsuzluk arzusu (Nolt, 2008, s. 311).⁴ Zerdüşt’ün ilk taslaklarında eserin üç bölümden oluştuğu dördüncü bölümün ise sonradan eklendiği göz önüne alındığında Zerdüşt’ün nihai olarak ebediyet arzusunun ifadesiyle son bulunduğu rahatlıkla görülür. Bu özlemin mükerreren ifade edildiği bölüm başlığını dikkate alırsak Nietzsche, eserini aslında bu arzusunun/duasını aminleyerek bitirmektedir. Ona göre bu yaşam ebedi yaşamın kendisidir. Zerdüşt’ün öğrettiği yeni yaşam ebediyetle nikâhla son bulmuştur.

Burada ebedi dönüş öğretisinin karşı dinsel karakterine dikkat etmek gerekir. Nietzsche, Zerdüşt’ün buyruğu olarak vaaz ettiği bu öğretisini Hıristiyanlığın adeta karşı kutsalı konumlandırır. Nietzsche, *Ecco Homò*’da *Böyle Buyurdu Zerdüşt’ü* esinle yazdığını ifade ederek açıkça vahiy anlamında “esin”, “açınlanma” kavramını kullanır (Nietzsche, 1996, s. 108). Ebedi dönüşü de Zerdüşt’ün, dolayısıyla onun

4 Hinterwelten’den kastı sadece Hıristiyanlık gibi kutsal dinlerin yaşam sonrası öteki dünyası (cennet) değil, aynı zamanda felsefenin Kant’ın numeni, Platon’un zamansız varlığı/ideası gibi görüşler dünyasının ötesindeki gerçekliktir (Nolt, 2008, s. 322).

İncil'inin asli öğretisi olarak tanımlar; Zerdüşt'ün "ebedi dönüşün öğretmeni" olduğunu söyler (Nietzsche, 2020, s. 224). Ebedi dönüş Zerdüşt'ün (aslında kendisinin) insanlara ileteceği ve öğreteceği ilk öğretisi ve aynı zamanda kendisinin "büyük kaderi", "en büyük tehlike"si, "hastalığı" (Nietzsche, 2020, s. 224)⁵ ve katlanılması zor "en dipsiz düşüncesi"dir (Nietzsche, 2020, s. 219, 154). Ebedi dönüş gereği büyük oluş yılı devinecek, yeniden dolup boşalmak üzere yıl kendisini kum saati gibi alt üst edecektir. Ve her şey biz ve bizimle birlikte (sonsuz kere) burada olan her şey güneş, dünya, kartal ebedi olarak (aynı yaşama) geri dönecektir (Nietzsche, 2020, s. 224). Onun için şöyle der: "Bengi yeniden gelirim bu ve aynı yaşama, en büyüğü ve en küçüğüyle, her şeye bengi yeniden gelişi öğretem diye" (Nietzsche, 2020, s. 225). Nietzsche, ebedi tekerrürü "büyük öğle vakti"ni haber vererek ve üstün insanı müjdeleyerek bitirir (Nietzsche, 2020, s. 225). Ebedi tekerrür bir yerde zamanın kendi özünü açtığı yaklaşan "büyük öğle vakti"dir. Ancak o anda kozmik döngüye dahil olan tüm varlık(lar) iyi ve kötünün ötesinden sonsuz bir ışıqla yıkanır; "ebediyet pınarı"nda adlandırılırlar (Özkan, 2004, s. 119-120). Ebedi dönüş, Zerdüşt'ün "henüz hiçbir insana yazılmamış" büyük kaderi"ni taşıyacak olan insanın ruhunu iyileştirecek "yeni şarkı"sı, bir teselli ve her şeyden önemlisi bir iyileşmedir (Nietzsche, 2020, s. 225). Ebedi dönüş öğretisiyle Tanrı'nın ölümü öğretisinin aynı eserde ortaya konulmuş olması bir tesadüf veya rastlantı değildir. Tanrı'nın ölümüyle üst(ün) insan onu ikame ederken Hristiyanlık inancı da yerini ebedi dönüşe bırakır. Böylece antik Yunanlıların sanat aracılığıyla yaptığı gibi üstün insan da ebedi dönüş aracılığıyla yaşamı olduğu haliyle onaylar/gerekçelendirir. Dolayısıyla o yaşamın üstesinden gelmek ve yeni ebedi yaşamı yaratmak için gerekli teselliye ebedi dönüşte bulur. Ebediyet, yaşamı ve ölümü katlanılır kılar.

Ebedi dönüşle birlikte kesin bir gerçeklik olarak ölüm olumlanarak yaşama dahil edilir. Böylelikle ölüm korkutucu (kötülük) olmaktan çıkar. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, böylece, Zerdüşt'ün insanlığa miras bıraktığı şeyi, ölümlü yaşamın ebedi ölümüne ya da ebedi mutluluğuna hükmedileceği gelecekteki bir Yargı Günü'nün korkunç ağırlığı altında yaşamaya zorlayan kehanetçi dinleri çökertir (Lampert, 1987, s. 258). Nietzsche, ebedi dönüşü ilk olarak dile getirdiği Şen Bilimde onu "en ağır yük" olarak tanımlar. İşte bu en ağır yükü omuzlayan insan, üstün insandır. O, amor fati ile bu yükü omuzlar. Üstün insan, Tanrı'nın ölümü sonrası dünyaya

5 Nietzsche'ye göre (aslında kendisi) ebedi dönüş, Zerdüşt'ün yazgısıdır ve aynı zamanda Zerdüşt'ü kedere boğan, ürperten ve tiksindiren şeydir. Zira, ebedi tekerrürle bıktığı "küçük insan"da "sonrasızca yeniden gelir" yaşama (Nietzsche, 1999, s. 222). Zerdüşt bu düşünceden tiksinti nedeniyle yedi gün yatmış, uzun bir süre ne bir şey içebilmiş ne de yiyebilmiştir. İyileşme sürecinde ise hayvanları ona eşlik etmişlerdir. Yaşamı savunan, acıyı savunan, çemberi savunan Zerdüşt, Bu "dipsiz düşünce"yle (Nietzsche, 2020, s. 219,154) uçurumuyla hesaplaşmayı başarır ve ebedi dönüşün öğretmeni olarak ebediyeti kucaklar.

yeniden anlam vererek onu kurtaracak olan bir çeşit “mesih”tir. Ona kendisinden mahrum bırakılan değeri yeniden verecektir. Zerdüş'tün haber verdiği üstün insan hiçliğe karşı bir umuttur, vaattir.

Burada ebedi dönüşün güç istenciyle ona sahip olan üstün insanla yakın ilişkisine dikkat etmek gerekir. Buna göre üstün insan edebi dönüş öğretisini benimseyerek kurtuluş bulacaktır. Kişi eyleminin sonsuza dek tekrar etmesi teklifini neşe içinde olumluyorsa güç istencini olumlu anlamda deneyimliyor demektir. Zira güçlü olan bu hayata bakarken zayıf olan yüzünü öteki yaşama çevirir (Jackson, 2011, s. 99). “Üst insan, güç istencinin öznesinin adı”, ebedi dönüşün ise “hem anlamı hem de amacı”dır (Klossowski, 1999, s. 113). Onun için Nietzsche, yaşama evet diyen, yaşam bağışlayan, onu yıldızlayan, “ebedi kılan ve Tanrılaştıran her şey”i, tüm duyguları coşkuyla kucaklar (Nietzsche, 2002, s. 485). Güç istenci ile ebedi dönüşü Nietzsche'nin metafiziğinin iki temel kavramı olarak değerlendiren Heidegger, özü güç istenci olan “bütün varolanın varolma biçimi”nin yani “existentia”sının ayınının ebedi dönüşü olduğunu söyler (Heidegger, 2001, s. 36). Bu yorumda ebedi dönüş var olanın tezahürü, güç istenci ise onu özü olarak belirir. Heidegger, ebedi dönüşü “ebediyen kendi istemini arzulayan irade metafiziğinin en büyük zaferi” olarak görür. İrade ebedi dönüşte arzu edilenin yani bizatihi kendisinin ebediliğini istemektedir (Heidegger, 2013, s. 68). Dolayısıyla burada “salt geçiciliğe karşı bir isteksizlik”, “son derece tinselleştirilmiş bir intikam ruhu” söz konusudur (Lampert, 1989, s. 262; Heidegger, 2013, s. 68).

Heidegger'in kabul ettiği gibi ebedi dönüş, Batı metafizik geleneğiyle biçimsel olarak birçok ortak yönü bulunan ancak özsel olarak başka bir yöne doğru hareket eden Nietzscheci (anti)metafiziğin bir parçasıdır (Gillespie, 2017, s. 32). Ebedi dönüş fikri Nietzscheci (anti)metafiziğin özünde yatan şeydir. Olgun dönemdeki düşüncesini karakterize eden üstün insan ve son insanın tehlikeleri, Hristiyan Tanrısı'nın ölümü ve Dionysosça olanın yükselişi, güç istenci, müzikal ya da poetik düşünüşün aklın yerine ikamesi ve ebedi dönüş kavramları Nietzsche'nin geleneksel Batı metafiziğine karşı alternatif (anti)metafiziğini oluşturur (Gillespie, 2017, s. 30).⁶ Nietzsche'yi Sokrates sonrası filozoflardan ayıran şey olan ebedi

6 Metafiziğin genel metafizik (*metaphysica generalis*) (ontoloji ve mantık) ve özel metafizik (teoloji, kozmoloji, antropoloji) olmak üzere ikiye ayrıldığı düşünüldüğünde ve bu çerçeveden bakıldığında üstün insan onun dönüştürülmüş antropolojisinin, Tanrı'nın ölümü ve Dionysos'un doğuşu onun yeni teolojisinin, güç istenci ise onun kozmolojisinin temelini oluşturmaktadır. Bu üç kavramla esas olarak özel metafiziği (*metaphysical specialis*) radikal bir şekilde yeniden tanımlamaktadır. Mutlak ve koşulsuz doğrunun olmadığı şeklindeki perspektivizme *dönüşü ise onun yeni şiirsel veya müzikal “mantığı”nın temelinde yatmakta olan şeydir. Son olarak ebedi dönüş fikri ise onun yeni ontolojisinin yani varlık nosyonunu tanımlamakta yeni metaphysica generalis’ini oluşturmaktadır (Gillespie, 2017, s. 30).*

dönüş düşüncesi, yeni ve devrimci bir karakteri haiz olup onun olanı adlandırma, nasıl olduğunu tasvir etme ve tanımlama biçimidir. *Onun anladığı şekliyle ebedi dönüş, radikal şekilde varlık ve aklın, tanrı, doğa ve insanın yeni bir anlayışını gerektiren yeni bir bütünlük kavrayışının ortaya konulmasını gerektiren bir kavramdır* (Gillespie, 2017, s. 21). Heidegger'in "Metafizik Nedir?" de ifade ettiği gibi temel soru(n) bütün hakkındaki soru olup sorgulayanın kendisini de sorgulayan bir sorudur. Tüm temel sorular soyut ve teorik sorular değil, varoluşumuza kök salmış olan varoluşsal sorulardır (Gillespie, 2017, s. 22).

Yeniden ebediyet meselesine dönersek, aslında bu kendi(liği)nin dışına çıkma/taşma ve böylelikle esrime halinde sonsuzlukla bütünleşme Nietzsche'nin Dionysoscü dünya görüşünün bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Zira Dionysoscü dünya deneyiminde kişi bireyselliğinin yok oluşu yoluyla sonsuzluğu deneyimleyerek varlık çemberine dahil olur. Buna mukabil Appoloncu deneyim ise bireyselliği kurtararak bir selamet sunar.

Zerdüş, dinleyicilerine "yeryüzüne sadık kalma"larını "doğüstü umutlardan söz edenler"e, yaşamı aşığlayan ve zehirleyenlere inanmamalarını salık verir (Nietzsche, 2020, s. 6). "Tanrısız" Zerdüş, ebedi tekerrürde bu hayatın ve bu dünyanın mevcut olan tek hayat ve tek dünya olduğunu keşfeder: "Şu hayat -ebedi hayatınız!" der (Nehamas, 1999, s. 214). Tekrar yaşayacak olsaydık bile, bu olanak sonsuz kereler bize verilseydi bile, yalnızca yaşamakta olduğumuz hayatın aynısı verilirdi. Öyleyse, hayatımız kurtarılacaksa şimdi kurtarılacaktır, farklı bir sonraki hayatta değil. "Öbür" dünya, Nietzsche'ye göre aldatıcı bir yalan olduğu kadar kavramsal bir imkânsızlık da içermektedir (Nehamas, 1999, s. 214-215). İnsan ancak ebedi onaylama olan ebedi dönüş düşüncesiyle dünyanın ötesinde kaçabileceği/gidebileceği bir hakiki dünya olduğu hayaline son verir; sadece dünyayı arzular ve dünyayı sadece dünya için sever. Bu durumda "dünyevi yaşamı eksik gören, ebedi aşkın mükemmellik standartları" konumunda olan iyi ve kötü şeklindeki dini ve felsefi "asil yalan"lara ihtiyacı kalmayacaktır (Arnhart, 2013, s. 1-299). Böylelikle evrende yalnız olan insan, sahip olduğu yegâne yaşamın bu yaşam olduğunu tam olarak kabul edecek, yalnızca onu isteyecek ve böylece Tanrı'nın öldüğünü gerçekten fark edecektir (Arnhart, 2013, s. 299).

Nietzsche, ebedi dönüşle insanın ölümsüzlük arzusunu yaşamın onaylanmasına ya da yaşamın sürekli onayını sonsuzluk talebine dönüştürür. Sonuçta burada yaşam ve ebedilik içiçe geçerler, biri olmaksızın diğeri neredeyse düşünülemez. Bu oluşu esas alan bir zaman ve yaşam kavrayışıdır. Bu kavrayışta yaşam ölümle, ölüm yaşamla süreklilik kazanır. Ölüm ve yaşam karşıtlar olmaktan çıkar ve her biri diğerini içerir hale gelir. Nietzsche'de ebedi dönüşle geçmiş ve gelecek ikile-

mi de aşılmaya çalışılır. Ebedi dönüş bir zaman metafiziği ve zamanın doğasına ilişkin bir çeşit metafizik sorgulama teşebbüsü olarak hakiki yaşam zamanı olarak daima “an”ı olumlar. Çünkü esas olan andır. Geçmiş ve gelecek daima ana nispetle tanımlanır; geçmiş gitmiş an, gelecek yaşanmamış olan andır. Geçmişe ve geleceğe uzanan sonsuzluk sokakları “an”ın geçidinde birleşirler (Nietzsche, 2020, s. 155). Ebedi dönüş gereği hassas olan anın yani şimdinin sürekli tekerrürüdür. Bu döngüsellik anlayışıyla çizgisel zaman anlayışının dışına çıkarılır.⁷ Bu nedenle Nietzsche'nin felsefesinin anahtarı olan ebedi dönüş müjdesi Hıristiyan eskatolojisinin sekülerleştirilmiş bir biçimi olan modern ilerleme müjdesine hâlâ inananlar için bir blokaj gibi görünür (Löwith, 1945, s. 274). Zira ebedi dönüş eskatolojik bir son vaaz eden dinsel kökene sahip doğrusal zaman anlayışını açıkça rededer. Böylelikle burası da yaşamın sonu olmaktan çıkar; yaşam ölümden sonra devam eder. İblis'in bahsettiği mükerreren yaşanacak olan yaşam budur.

Diğer taraftan Nietzsche, ebedi dönüşün nihilizmi ifade eden Tanrı'nın ölümüyle birlikte amaçsız ve anlamsız kalan değerler için bir ağırlık merkezi olarak hizmet edeceğine inanmaktadır (Özkan, 2004, s. 92; Williams, 2012, s. 265). Zira şimdide dek Tanrı, insanın yönü ve istikametini kendisine göre tespit ettiği yaşamın en büyük ağırlık merkezi ve metafizik manası idi. Nietzsche, Tanrı'nın ölümü sonrası oluşan bu metafizik boşluğu yeni bir ağırlık merkezi olarak ebedi dönüşle ikame etmeye böylelikle metafizik uçurumu ve boşluğu aşmayı denemekte ve bunu yapmak için de varoluşu derinleştirmeye anı ve ebedileştirmeye çalışmaktadır (Özkan, 2004, s. 92). Nihilizmin hem aşılması hem de onaylanması olan ebedi dönüş olan inanç, Hıristiyan inancının eski ağırlığını kaybetmesinden sonra, insanın varlığına “yeni bir ağırlık” verir. Hıristiyan inancında olduğu gibi, ebedi tekerrür inancı da hiçlik iradesine karşı bir “karşı ağırlık” oluşturur. Bu nedenle “geleceğin kurtarıcı insanı” sadece Tanrı'nın fatihi değil, aynı zamanda hiçliğin de fatihidir, çünkü bu hiçin kendisi tanrısızlığın başarısının mantıksal ifadesidir (Löwith, 1997, s. 56). Bu nedenle Karl Löwith'e göre, Nietzsche'nin öğretisi hem en aşırı nihilizm hem de onun üstesinden gelme potansiyelidir. Ebedi dönüş, Tanrı'nın ölümünden hiçliğe -yani nihilizme- gidişi, ebediyen yinelenen varlığa gerilemeye doğru tersine çevirir. Olmak, olmamak, gerçek olandır. Ebedi dönüş doktrini, Hıristiyanlık karşıtı modernitenin timsali olarak eski dünya görüşünün bir tekrarı olup (Löwith, 1997, s. 56) Hıristiyanlık ile paganizm arasındaki tartışmayı yeniden canlandırır (Löwith, 1945, s. 274).

7 Bu döngüsellik anlayışıyla Nietzsche bir başlangıç ve son/erek gerektiren liner zaman anlayışını ret eder. Çünkü “Zamanın geleneksel yorumundaki sorun, zamanın iki yönde sonsuza kadar uzandığını varsaysa bile, örtük bir biçimde bunun bir başlangıcı ve bitişi, bir kökeni ve *telosu* olduğunu varsaymasıdır” (Roney 2013, s. 316). Ona göre biz ancak “an”lardan bahsedebiliriz.

Löwith'in de ifade ettiği bugün bize ilginç gelen, “modern bir zihnin en absürt icadı” değilse de en tuhafı gibi gelen ebedi dönüş doktrini, Nietzsche'nin kendisi için felsefesinin temel meselesi ve anahtarındır (Löwith, 1945, s. 274). Löwith'e göre Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi onun için Hristiyan İncil'ine denk bir şeydi (Löwith, 1945, s. 274). Kavramsal olarak, çelişik bir şekilde “ateist bir din” ve “fiziksel bir metafizik” anlamına gelen ebedi dönüşün dinsel boyutuyla amaçsız (nihilist) hale gelen insan varoluşuna yeniden bir hedef ve etik bir ağırlık sağladığı varsayılır (Löwith, 1997, s. 83). Bu tam da onun arzuladığı bir inaçtır zira ona göre toplumumuzu koruyan inancı imha etmenin kefaretinin ödemeliyiz. Bu kefareti ödemenin tekyolu ise hem modernliğin koşullarına uyarlanabilecek hem de Hristiyan önceline nazaran daha mutlu bir insanlık üretecek yeni bir inanç bulmaktır (Young, 2017, s. 492).

Nietzsche, “böyle bir öğretiyi en son din olarak öğretmekten sakınlım” dese de (Lukacher, 2002, s. 212) öğretisi açıkça dinsel bir çehreye bürünür. 1880'lerin sonunda “ilahi olanın alanının keşfinin bir kez daha dal budak salacak olması, yalnızca dinin ölümünden sonradır” der (Lukacher, 2002, s. 211). Bu durumda Nietzsche'nin ebedi dönüşün “dinin dini” olarak hükümran olacağına dair prophetik kehaneti, kendisine inananlara yeni talepler yüklemektedir. Onun için ebedi dönüşün bir din olarak anlaşılmasını talep etse de Derida, Nietzsche'nin ebedi dönüşle dini yeniden inşa ettiğini ifade eder (Lukacher, 2002, s. 211-212). Ona göre “herşeyin döngüsel sürecine her kim inanmazsa tesadüfi bir tanrıya inanmak zorundadır” (Lukacher, 2002, s. 211). Ancak Lukacher'e göre bu öğreti gerçekte “imkânsız olan dinin ya da dinin imkânsızlığının bir dininin imkânı gibidir” (Lukacher, 2002, s. 211).

3. Zerdüşt'ün Yeni Şarkısı

İyinin ve Kötünün Ötesinde'de Nietzsche, yaşamı olumlayan kişinin şu anda yaşamakta olduğu ve yaşamış olduğu şeylere sonsuz kez sahip olmayı arzu eden kişi olduğunu söyler (Nietzsche, 2019, s. 65). Kişi, Zerdüşt'ün ebedi dönüş öğretisi sayesinde yaşadığı yaşamı, yeryüzündeki yaşamı değerli bulup sevgiyle bağlandığında şöyle diyecektir; “Bu muydu – yaşam?’ diye sormak istiyorum ölüme. ‘Pekâlâ! Bir kez daha!’ (Nietzsche, 2020, s. 324). Yaşamı onaylayan kişi daima *de capo* diye bağırır kişidir.⁸ O, yaşadığı yaşamdan nedamet duymaksızın onu olduğu haliyle yeniden talep edebilecek güçte olan (üstün) kişidir. Ebedi dönüş çerçevesinde varoluş ancak bir bütün olarak onaylandığında haklı çıkarılabilir ve yaşamın

8 Nietzsche'ye göre acının ve nedametinin yerine sevinç ikame etme arzusu aslında ebedi dönüş arzusu ve istemidir. Kendi ifadesiyle “mirasçı isterim,” der acı çeken her şey, “çocuk isterim, kendimi istemem,” -Ama haz mirasçı istemez, çocuk istemez- haz kendisini ister, bengilik ister, geri gelmek ister, herşeyin-hep-aynı olmasını ister” (Nietzsche, 2020, s. 329). Tüm hazların isteği “derin mi derin bengilik!”tir (Nietzsche, 2020, s. 332).

anlamı yaratılabilir. Ebedi dönüşle yaşamın anlamı da içkin hale gelir. Yaşamı değerlendirme ve yargılama ölçütü yaşam üstü/dışı bir öğreti ve hakikat değil, yaşamın kendisi olur. Ebedi olan yaşam, aşkın değil, şu anda burada yaşanan yaşamın bizatihi kendisidir. Dolayısıyla bu öğreti ebediyet özlemiyle ilişki içinde yaşamın etik kurulumuna ve yaratıcı onaylanmasına ilişkin bir düşünce olarak ortaya konulmuştur. Kişi ebedi dönüşü onaylamakla yaşamı içerdiği tüm unsurlarıyla olumlar, onaylar ve talep eder. Yaşamdaki her şey birbiriyle ilişkili ve ilintili olduğundan bir diğerini zorunlulukla gerektirir. Bu nedenle yaşamın bir anını, unsurunu onaylamak yaşamı tüm an ve unsurlarıyla onaylamak bir anın reddi ise tümünün reddi olacaktır. Kendi ifadesiyle “evet dediniz mi hazza? Ey dostlarım, o zaman Evet demiş oldunuz her acıya”. Çünkü “her şey birbirine kenetli, bağlı, sevdalıdır” (Nietzsche, 2020, s. 330). Ona göre varoluşun tek bir anını dahi onaylamakla sadece kendimizi değil, tüm insani varoluşumuzu onaylamış oluruz. Ve tek/biricik onaylama anında tüm ebediyet onaylanmış, haklı kılınmış olur (Nietzsche, 2002, s. 485). Bu durumda yaşamımızın bir kısmını arzulayıp diğer kısmından nedamet duymak söz konusu olamaz; bu yaşamın reddidir. Yaşama dahil olan tek bir şeyi yadsımak dahi yaşamın kendisini, yaşamın tinini inkâr etmek olur. Çünkü “kamburdan kamburunu alırsan, ruhunu da almış olursun” (Nietzsche, 1999, s. 147). Yaşamın herhangi bir parçasını reddediş yaşamın reddi, kişiliğin onaylanmaması demektir. Her şey bağıntılı olduğundan insanın yaşamındaki herhangi bir eylemi suçlaması dünyanın suçlanmasını ifade edecektir (Nietzsche, 2002, s. 162; Nehamas, 1999, s. 213). Kendi ifadesiyle “meydana gelen hiçbir şey kendi içinde ayıplanacak bir şey olamaz; onu yok etmek istemeyiz ve her şey öylesine birbirine bağlıdır ki bir şeyi söküp atmak, her şeyi söküp atmak demektir. Ayıplanacak bir eylem, ayıplanan bir dünya anlamına gelir” (Nietzsche, 2010, s. 209). “Bir şekilde farklı olmayı istemek Nietzsche’ye göre, her açıdan farklı olmayı istemek anlamına gelir; bu da, gerçekte imkânsız olan bir şeyi istemek, başka birisi olmayı istemek demektir. Bu tam da, Nietzsche’nin *Soykütüğü*’nün (III, 14) üçüncü denemesinde tanımladığı çileci tutumdur”: Kişinin kendisiyle ilgili herhangi bir şeyin değişmesini istemesi, kişi açısından kendisi olmaya son vermek istemesi demektir” (Nehamas, 1999, s. 213).⁹

9 Nehamas’a göre ebedi dönüşün ifade ettiği şey “dünyanın tarihinin kendisini ebedi bir döndüğe yinelediği” değil, dünyadaki her şey arasında bir bağıntı olduğu ve insanı kişiliğini oluşturan tüm eylemler ve deneyimlerinden oluşan bağıntıların onun kişiliği için temel değerde olduğudur. Bu durumda “kişinin yaptığı her şey, kendisinin kim olduğu açısından eşit ölçüde önemlidir.” Bu durumda Nietzsche’ye göre “bize ikinci bir hayat verilecek olsaydı bile, bu zorunlu olarak bizim şimdiki de yaşadığımız hayata benzetmek zorunda olurdu; aksi takdirde, bunu her şeyden önce bizim hayatımız olarak addetmemiz için hiçbir neden kalmazdı ortada” (Nehamas, 1999, s. 23). Sonuçta “Nietzsche’nin konumu, bir kişinin eylemlerinin her birinin kayıtsız şartsız kişinin kimliğinin eşit ölçüde bir parçası olduğu görüşüne dayanmaktadır” (Nehamas, 1999, s. 215).

Ebedi dönüş en genel ifadeyle “fiilen vuku bulan her şeyin, tam tamına şimdiki vuku bulduğu tarzda sayısız kez vuku bulduğu ve daha birçok kez yeniden vuku bulacağı düşüncesi”dir (Danto, 2002, s. 78). Bir kısım yorumcular Nietzsche’nin buradaki kastının yaşanan şeylerin aynısıyla tekrar etmesi şeklinde anlaşılmasının gerektiğini, ya da böyle anlaşılmayacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre ebedi dönüş bir kısır döngü veya yineleme değildir. Oysa çoğu yerde Nietzsche’nin edebi dönüşü tanımlama girişiminde apaçık bir şekilde söz konusu olan “aynının tekrarı”dır. Bu durum özellikle Şen Bilim ve *Böyle Buyurdu Zerdüş’t*e son derece açık bir şekilde ifade edilir (Nietzsche, 2003, s. 206; 2020, s. 224-225). Söz konusu yorumcuların tamamı Nietzsche’nin söylediği şeyle söylediği şeyi kast etmediği gibi tuhaf bir yorum yolu tercih etmişlerdir. Oysa daima teşekkül halindeki bir ide olan ebedi dönüş hakkında Nietzsche farklı zamanlarda birbiriyle çelişik görüşler dile getirmiştir. Aynı konuda zaman zaman görüşlerini değiştirdiği ya da aynı konuya yeni bir boyut kazandırdığı ve bunların yer yer birbiriyle çeliştiği ve tam olarak temellendiremediği apaçıktır.

Ebedi dönüş, aynının tekrarı çerçevesinde anlaşıldığında kişi geçmiş yaşamı şu anda yaşadığı ve gelecekte yaşayacağı yaşamı bir bütün olarak tüm bileşenleriyle ayırım koymaksızın onaylıyorsa, sonsuzca tekrar edeceğini bile bile nedamet duymaksızın yaşanmış olduğu haliyle yaşamı yeniden yaşamayı talep ediyorsa bu yaşamı mutlak anlamda haklı kılıyor ve görüyor demektir. Esas olan yaşamın bütünüyle onaylanması ya da tümünden reddi arasındaki bir seçimdir. Young’un açıkça ifade ettiği gibi Nietzsche burada bir çeşit seküler teodise gerçekleştirmekte ve bir yerde kötülük probleminde cevap vermektedir (Young, 2017, s. 570, 568). Nietzsche’ye göre sağlıklı bir insan dönüp geçmiş yaşamına baktığı zaman onu bir bütün olarak bir performans gibi olumlayıp *de capo* diye haykırabilmelidir. Yaşam bir bütün olarak tamı tamına aynısıyla istenmelidir. O, bu yaşamı olumlama idealine kimi zaman *amor fati* kimi zaman ise aynının ebedi dönüşünü isteme der; yani “olup biten *her şeye* sevinçle “evet” diyebilmek”. Aslında Nietzsche’nin Tanrı’ya inanmayı bıraktıktan sonra formüle ettiği bu ebedi dönüş ve *amor fati* idealiyle onun Hıristiyan-dindarca gençliği arasında önemli benzerlik vardır. Bu da onun olgunluk dönemindeki düşüncelerinin bağrında “tutkulu bir Hıristiyan’ın varoluşa bakışının ana unsurlarını Tanrı’nın yokluğunda yeniden keşfetme çabasının yattığı hissini uyandır”maktadır. Gençlik döneminde Tanrı’ya hitaben “her şeyi sevinçle kabul edeceğim” (Young, 2017, s. 25) diye yazan Nietzsche, aynı izleği daha sonra da devam ettirir; *amor fati* ve ebedi dönüş kavramlarıyla aynı düşüncesini yeniden ifade eder. Almanların kendi yaşamlarında olmasını arzulamadıkları her şeyi, Hıristiyanlık dahil haklı çıkarır. Şöyle der: “Hiçbir şeyin farklı olmasını istemem, geriye dönmek istemem... *amor fati*... Hıristiyanlık bile gerekliydi; hayata hayır

demenin en yüksek biçimi, en tehlikelisi, en baştan çıkarıcısı yarattığı sorunla en yüksek olumlamayı meydana getirdi-beni” (Young, 2017, s. 799).

Burada Nietzsche'nin temel problemi esas itibarıyla Hıristiyan teolojisinde karşısına çıkan theodise problemini yeniden formüle etme girişiminden başka bir şey değildir. Nietzsche'nin projesinin özünde de bu vardı (Young, 2017, s. 524). O, amor fati ve ebedi dönüşle yaşamda var olan her şeyi büyümeye ve güçlenmeye sağladığı katkı üzerinden olumlar. Böylece kötülük olarak görülen şey gerçekte iyi olan bir şeyin hizmetindeymiş gibi görünür. Nietzsche, 1882'nin başlarında temel amaç olarak amor fati'yi keşfettiğinde bunu “Tanrı'ya boyun eğmenin” bir dışavurumu olarak tanımlamıştır. Gerçekten pozitivist zincirlerini kırdıktan sonra Nietzsche'nin temel problemi doğüstü mitlere geri dönmeden geçmişte olduğu gibi yaşama karşı dini tavrı nasıl yeniden kazanacağıydı. Yani metafizik telafi imkânının olmamasına rağmen, tüm acılara rağmen insan hayata karşı yeni bir tavrı nasıl benimseyecek, hayattı nasıl onaylayıp sevecek ve hürmet edecektir? Temel sorun budur. Nietzsche, bu soruna bir çözüm olarak amor fati'yi sunar. Buna göre “acı büyüme imkânıdır.” Zira “acı ve mücadele olmadan 'zafer' ya da 'büyüklük' olmaz.” Nietzsche'nin artık klişeleşen 1888'deki ifadesiyle “kişiyi öldürmeyen şey onu güçlendirir.” Nietzsche ile aralarında derin bir entelektüel yakınlık bulunan Lou Salome'nin 1885'teki romanının başlığındaki ifadesiyle onun için temel problem “Tanrı İçin Mücadele” idi. Daha özgül bir ifadeyle mesele “kötülüğe rağmen, hayattaki acılara rağmen “Tanrı”yı bulma mücadelesiydi” (Young, 2017, s. 525). Gerçekten yakın arkadaşı Franz Overbeck'in eşi Ida Overbeck eşinin tanıklığına istinaden şöyle diyecektir: “Sonradan kocama anlattığı kadarıyla tartıştıkları tek mesele dindi” (Young, 2017, s. 524).

Kişinin yaşadığı yaşamı yeniden yaşamaya evet diyebilmesini ifade eden ebedi dönüş yaşamın en yüksek olumlaması olarak amor fati'yi önceler ve onun bir ön koşulu olarak ortaya çıkar. Zira kişi ancak en yüksek düzeyde olumladığı bir kaderi sevebilir. Nietzsche, amor fati'yi üstün insanın önemli özelliklerinden biri olarak sunar. Ona göre “bir insanın büyüklüğünü belli eden...amor fati'dir; insanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir. Zorunluluğu yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez -her türlü ülkücülük zorunluluğa karşı bir aldatmacadır-, iş onu *sevmekte...*”dir (Nietzsche, 1996, s. 55). Alıntıda da açıkça görüldüğü gibi Nietzsche için amor fati varoluşun zorunlu ve yazgısal boyutuna da gönderme yapmakta, insanın yazgısını olumlamasını ve onaylamasını ifade etmektedir. Çünkü bu yazgı kişiyi olduğu kişi yapmıştır. Kişi kendi benini oluşturan eylemlerin sorumluluğunu ve sonucunu üstlenmelidir.

Nietzsche, yaşamı olumlayan ebedi dönüşü yaşama karşı hınç duyan onu sürekli yargılayan çileci ahlak idealinin de karşısına koyar. Zira Hristiyan çileci

ahlak idealinden farklı olarak ebedi dönüş varoluşu acılarıyla birlikte olumlamayı içerir. Zira acının yadsınması ve yoksanması hıncın birikmesiyle sonuçlanır. Oysa yaşamı dönüştürecek ve yaratacak olan şey negatif hıncı değil, pozitif olumlama ve yaratma edimi olacaktır. “Ben”in yaratımında acılar da sevinçler kadar önemli rol oynar. Ebedi tekerrür benliği yaratmanın, “oluş”taki yaratıcılığı olumlamanın, trajik olup acı içeren yaşamla başa çıkmanın, güç elde etmenin, böylelikle üstün insana ulaşmanın bir çeşit aracı olarak ortaya çıkar. Yaşamı bir bütün olarak olumlama edimi olarak kişi zayıf düşüren hıncı da elimine eder. Bunu başaran insan geleneksel ahlaki aşacak yaşam ve eylemlerini iyi-kötü, haklı-haksız kategorilerini içinde değerlendirmeyi bırakacak, böylelikle soylu iradesi gösterecektir. Zira geçmişin olumlanması/kurtarılması kadar geleceğin yaratılmasını içeren efendinin iradesi “böyle olsun istemişim”, “böyle istiyorum”, “böyle olsun isteyeceğim!” der (Nietzsche, 2020, s. 139). Yaratım, daima efendi oluşun ifadesidir.

4. Yaşamın Oluş Olarak Dionysosça Onaylanması

Nietzsche, ebedi dönüşü yaşamın trajik kavranışı ve Dionysosça onaylanmasıyla da ilişkilendirir. Kendisini “Dionysos’un son havarisi”, “bengi dönüşün öğretmeni” (Nietzsche, 2017:110) olarak tavsif eden filozof şöyle der: “En yabancı, en amansız sorunlarıyla bile yaşama evet deyiş; en yüksek örneklerini *kurban ederken* kendi bereketinin mutluluğuna varan o yaşama istemi, –*buydu* adlandırdığım Dionysosca diye, buydu trajik ozanın psikolojisine varmak için benim bulduğum köprü” (Nietzsche, 1996, s. 75). Nietzsche’ye göre bu yaşama istemi “ürkü ve acımanın ötesinde, oluşun bengi sevincine varma”yı, “onun *ta kendisi* olma”yı içerir. Bu sevinç aynı zamanda “*yoketmenin sevinci*”ni de içermektedir. Nietzsche bu tür bir yaşam kavrayışını trajik bilgelik, kendisini ise ilk trajik filozof olarak adlandırır. Ve daha ileri giderek bu tür bir yaşam kavrayışının –belki Herakleitos bir yana bırakılırsa– Sokrates öncesi antik Yunan dünyasında dahi eksik olduğunu ifade eder. Herakleitos bu kavrayışa yakın olduğundan Nietzsche, “zaten onun yakınında kendimi her yerden daha sıcak, daha rahat duymuşumdur hep” der. Zira Nietzsche, Herakleitos’un oluş felsefesini Dionysosça (trajik) bir felsefe olarak yorumlamaktadır. Ona göre “yokuluşun, *yokedişin* olumlanması” olarak “karşıtlıklara, savaşa ve “*varlık*” kavramını kökünden yadsıyarak *oluşa* evet deyiş” Dionysosca felsefenin can alıcı noktasıdır. Bu Zerdüşt’ün ortaya koyduğu “sınır tanımadan, sonsuza dek her şeyin durmadan yok olup yeniden doğması”nı ifade eden ebedi dönüş öğretisinin Herakleitosca da öğretilmiş halidir adeta (Nietzsche, 1996, s. 75). Ona göre “Herakleitos dışında hiçbiri, saf oluş düşüncesine ya da onun olanaklarına varamamıştır” (Deleuze, 2016, s. 67). Görüldüğü gibi Herakleitos onun en önemli antik kaynaklarından biridir. Çünkü ebedi dönüş Herakleitos’un varlığa

karşı oluşu vurgulayan, tüm şeylerin sonsuz ve ebedi bir akış içerisinde daimi olarak yok olup yeniden var olduğunu öğreten oluş felsefesiyle büyük ölçüde örtüşür ve ondan izler taşır. Oluş gereği dünya daima olagelmekte olandır, olmaktadır ve olacaktır. Dionysosçu anlayışta doğanın döngüleri biteviye tekerrür eder. Oluş ve bozuluş birbirini zorunlulukla içeren süreçler olarak içe içe geçerler; yıkım yapımı, savaş barışı, ölüm yaşamı, sevinç acıyı, iyi kötüyü içerir hale gelir ve tersi. Yaşam bu güçlerin sonsuz bir oyunudur/mücadelesidir.

Ontolojik düzeyde Varlığa karşı “oluş”u olumlayan filozof, sonsuzca dönüş içindeki varlık anlayışıyla uyuşan ebedi dönüş düşüncesiyle yaşamın nihai amaç ve ideallerden yoksun olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre oluşun kendinde bir amacı ve ereği yoktur. Zaten amaç kavramı bizim uydurmamızdır; gerçeklikte amaç yoktur (Nietzsche, 2017, s. 47). Sürekli/sonsuz oluşa işaret eden ebedi dönüş düşüncesi oluşu yadsıyan ve sürekli olarak öte dünya lehine bu dünyayı dışlayan varlık felsefesinden, metafizik düşünceden Nietzsche’yi ayırır. O, ebedi döngü düşüncesiyle birlikte olması gerekenle olanın, ebedi olan ile zamansal olanın özdeşliğini onaylar ve yaşar (Poole, 1993, s. 175). Ebedi dönüş çerçevesinde yaşamın sonsuz bir oluş olduğunu düşünen Nietzsche’ye göre yaşamın başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Doğum da ölümden esas olarak yaşama aşkın olan şeyler değil, ona içkin olan şeylerdir. Çünkü ona göre bu dünyaya aşkın olan, dünya ötesi yoktur. Dolayısıyla ebedi dönüş yaşamın olumlanması olarak aslında yaşamın trajik karakterinin onaylanması demektir. Yaşamın trajik kaderinin onaylanması onun aynı zamanda nihai amaçlardan yoksun bırakılması demektir. Zira ona göre iyi ve kötü yaşama dayatılmış olan yaşam dışı şeyler olup “oluşun masumiyeti”ne hâlel getirmektedirler.

Bu haliyle oluşa yaslanan ebedi dönüş, sevinç ve acının birlikteliğini, sürekliliğini ve kaçınılmazlığını vurgulayan trajik dünya görüşünün bir ifadesidir. Yaşamın trajik karakterini onaylayan ebedi dönüş dinde ve felsefede gördüğümüz iyimser dünya görüşünün karşıtı olup onun üstesinden gelinmesini sağlar. Bir karşı öğreti olarak tüm teolojik ve teleolojik varsayımları yadsır. Bu yaklaşımı besleyen şey ise onun büyük ölçüde antıklara dayanan insanın bu dünyadaki yaşamına dair kavrayışıdır. Nietzsche, kozmoza ilkin, kozmosu insan için tasarlanmış, insanın yaşamına uygun ve ona yabancı olmayan evi olarak gören Aristo ve Platon dahil ilk ve Orta Çağ düşüncesinden, ikinci olarak Bacon gibi kozmosu ne iyi ne kötü-ürkütücü fakat bilim yoluyla anlaşılması ve kontrol altına alınması ve insan yaşamına uygun hale getirilmesi gereken bir şey olarak gören modern düşünceden farklı olarak bakar. Ona göre kozmos insana yabancısıdır ve insana göre tasarlanmış değildir. Ona uygun düşmediğimiz gibi ona ait de değiliz. Hiçbir zaman da olmayacağız. Kozmos, korkunç ve ürkütücüdür ve hiçbir zaman bu gerçeği aşamayacağız. Dün-

ya insanın sebepsizce acı çektiği bir yerdir. Onun için en iyisi doğmamış olmaktır (Kain, 2007, s. 50). Nietzsche için ebedi dönüşün önemi burada ortaya çıkar. Ebedi dönüşün önemi varoluşun dehşetini ve acısını göstermesi, onunla yüzleşmeyi sağlama ve şimdiki yaşama karşı olumlayıcı bir tutum geliştirmesidir. Önemli olan, sonsuz tekrarrün gerçekten doğru olup olmadığı değil, insanın ebedi tekrarrüye inanıp kaderini sevmekten kazanabildiği güçtür (Kain, 2007, s. 61-62, 56).

5. Nihilizmi Aşmak ve Nihilizme Batmak

Nihilizmin üstesinden gelinmesi, nihilizmin kendini aşması amacına adanmış bir öğreti olmakla birlikte Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisinin aynı zamanda nihilizmin olumlanması içerdiğini hatta onun taşıyıcılığını yapma potansiyeli içerdiğini de vurgulamak gerekir. Zira yaşamın daimi tekrar olduğu yerde acı, sevinç vb. hiçbir ilerleme ya da iyileşme söz konusu ol(a)maz. Böylelikle bu öğreti felsefi iyimserlik gibi dini iyimserliği de dışarıda bırakır. Bu bir yerde umudun inkârıdır. Aslında Nietzsche'nin kendisi de hiçbir yenilik, ilerleme ve iyileşme içermeyen amaçsız ve sonsuz bir döngü olarak ebedi dönüşün içerdiği korkunç içerimlerin farkındadır. Bu haliyle ebedi dönüş aslında tam da onun kendisinden kaçıp kurtulmaya çalıştığı ve ebedi dönüşü de bir çözüm önerisi olarak sunduğu nihilizmin kendisidir. “En korkunç biçimi”yle bu düşünce “insanın varlığı”nın anlamsızlığını, hedefsizliğini ve kaçınılmaz olarak ‘hiçin’ içine bir sonuca varmadan tekrarlanan” döngüyü ifade eder. Bu haliyle ebedi dönüş, ebedi hiçlik (anlamsızlık) olarak “nihilizmin en aşırı biçimidir” ve bu anlamda Budizm’in Avrupa’daki şeklidir (Nietzsche, 2002, s. 48). Zaten nihilizm dünyanın anlam ve amaçtan yoksun kalışını ifade etmektedir. Burada ebedi dönüş düşüncesinin en önemli beslenme kaynaklarından birinin Hinduizm olduğunu ifade etmek gerekir. Nietzsche'nin özellikle Schopenhauer üzerinden Hint dini düşüncesine derin bir ilgiyi tevarüs ettiği bilinen bir husustur. Hiçliğin aktif olarak istenmesi ve olumlanması olarak ebedi dönüş hem Nietzsche'nin kendi trajik deneyiciliğinde hem de ironide ortak olan bir husustur. Dünyanın olduğu gibi kabul edilmesini, olumlanmasını ve iradenin hıncıtan neşeli bir kaderciliğe dönüştürülmesini gerektiren bir kabulü içerir (Williams, 2012, s. 265). Ebedi tekrarrün hem nihilizmin kabulü hem de nihilizmin aşılmasıdır, zira ebedi dönüş, herhangi bir amaç olmaksızın yinelenen varoluşun anlamsızlığını onaylarken diğer taraftan tamamen özneye bağımlı ve dolayısıyla geçici görünen değerlere istikrar ve ebediyete benzerlik kazandırır; sonluluğunun ve yetersizliğinin bilincinde olan, ağırlıksız fani özgürlüğe karşı bir denge olarak, amaçsız hale gelen iradeye bir irade verir. Tanrı'nın ölümünden hiçliğe -yani nihilizme- gidişi, ebediyen yinelenen varlığa gerilemeye doğru tersine çevirir (Wilimas, 2012, s. 273, 275; Löwith, 1997, s. 56). Ona göre ebedi dönüş öğretisi bir yandan, “insan va-

roluşunun ötesinde yeni bir insani varoluş amacını”, yani “kendini ebedileştirme iradesi”ni öğretirken aynı zamanda tam karşıtını da yani doğal dünyanın insan yaşamını da içeren kendi kendine amaçsız dönüşünü de öğretir (Löwith, 1997, s. 60). Dolayısıyla kendi içinde çelişiktir.

Nietzsche'nin ebedi dönüş görüşünü sadece etik alanla sınırlamayıp onu kozmolojik düzeyde kanıtlama girişiminde bulunduğunu da belirtmek gerekir. Başka bir ifadeyle bir çeşit mistik/mitik deneyim olarak yaşadığı şeyi, mitik/felsefi bir düşünce olarak almadığı düşünceyi bilimsel kılmak gibi enteresan çabanın içine girer. Özellikle *Güç İstenci*'nde ebedi dönüşü termodinamiğin birinci yasası olan enerjinin korunumu yasasına dayandırır (Nietzsche, 2002, s. 496); onu “bütün mümkün varsayımların en bilimsel olanı” olarak niteler (Nietzsche, 2002, s. 48). Böylelikle Nietzsche, ebedi dönüşün “teleolojik olmaması anlamında” “bilimsel” olduğunu göstermeye çalışır (Nehamas, 1999, s. 199). Öğretisini insanı içeren doğal dünyanın zamansal yapısına ilişkin bilimsel bir açıklama olarak ortaya koyma girişiminde bulunan Nietzsche'nin bu minvaldeki yazdıklarından hareketle ebedi dönüş birçok kişi tarafından bir kozmolojik görüş olarak görülmüş ve savunulmuştur. Kozmolojik bir görüş olarak edebi dönüş “evrende zaten olup bitmiş olan her şeyin ve tam da şu anda gerçekleşmekte olan her şeyin ve gelecekte gerçekleşecek her şeyin, çoktan gerçekleşmiş olduğunu ve tamamen aynı düzende ve sonsuz kereler, tamamen aynı olaylarca öncelenerek ve izlenerek tekrar gerçekleşeceğini savunur”. Dolayısıyla şimdi yapmakta olduğumuz her şeyi hatırlanması imkân dahilinde olmayan bir geçmişte yapmışızdır. Ve şu anda yapmakta olduğumuz sonsuz kereler gelecekte yapılacaktır (Nehamas, 1999, s. 194-195). Nehamas'ın haklı olarak belirttiği gibi “muhtemelen hiçbir ampirik desteğe sahip olamayacak bir teori olması nedeniyle tekerrür temelde, bir tür a priori ispattan bağımsız olarak pek de inandırıcı bir görünüm arz etmez” (Nehamas, 1999, s. 196). Kozmolojik açıdan şüpheli olan öğretiye karşı iyi bilinen birçok ikna edici argüman vardır, birçok yazar ve yorumcu bu öğretiyi yanlış olarak değerlendirmektedir (Wicks, 1993, s. 97). Ebedi dönüş öğretisinin hem kendi içinde hem de onun geri kalan öğretileriyle mantıksal açıdan tutarsız hatta saçma olduğu da birçok kişi tarafından vurgulanmıştır. Onun başka bir şey kastetmiş olması gerektiğini düşünmüşlerdir (Nehamas, 1999, s. 210-211, 213; Nolt, 2008, s. 311-312). Nehamas, Nietzsche'nin ebedi dönüşle yaşamın sonsuz kere tekrarını değil, eğer yaşam tekrar etseydi aynı şekilde tekrar edeceğini kastettiğini ifade eder. Maudemarie Clark ise onun ebedi dönüş düşüncesinin yaşamın değerini sınamaya dönük kavramsal bir test olduğunu iddia eder. Buna göre yaşamımıza onu aynısıyla ve sonsuz kez yeniden yaşayacağımıza inanmaktan mutluluk duyacağımız ölçüde değer veririz (Clark, 1990, s. 8). Bazı yorumculara göre harfiyen alındığında, ebedi dönüş düşüncesi, kozmolojik bir hipotez olarak saçma (Pearson, 2011, s. 144) olup “imkânsız bir hipotez”

olarak kalmıştır (Lukacher, 2002, s. 213). Ebedi dönüş kavramına dair ilk kitabı yazmış olan Löwith de nihai olarak doktrinin kozmolojik ve antropolojik anlamlarını ve iddialarını tutarsız ve çelişik bulur (Löwith, 1997, s. 60). Gerçekte Nietzsche'nin felsefesinin en önemli öğretisi olarak ortaya koyduğu ebedi dönüş öğretisi bilimsel olarak temellendirme çabasına karşın Nietzsche'nin arzuladığı felsefi ve bilimsel temellerden yoksun kalmıştır.

6. Ebedi Dönüşün Dehşeti

Burada son olarak Nietzsche'nin yukarıda belirttiğimiz gibi yoketme/yıkım sevincini de içeren ebedi dönüş öğretilerine dair düşüncelerinde daima “sadistik, şeytani bir damar”ın mevcut olduğunu ifade etmek gerekir. Zira Nietzsche, öğretisinin “en güçlü insanın elinde bir çekiç” gibi kullanmayı ve ebedi dönüşün esrareniz şii-rinin ulaşamayacağı kişiler” için “korkunç bir kader” hayal eder: “Kişinin bir disiplin sağlayacak kadar güçlü bir öğretilere ihtiyacı var: Güçlüğü tatmin edecek, dünya zavallısını (die Weltmüden) felç edecek ve parçalayacak.” O, “beşeriyetin üstesinden gelmek amacıyla onu yönetmeyi” hayal eder; ona göre beşeriyetin üstesinden gelmek ise ancak beşeriyetin yok olacağı öğretilerle mümkün olacaktır. Beşeriyeti güçlü kılabilecek olan en büyük yol ise hakikatin yani tüm yanlışların ahlaki yanlışların yok edilmesi ve tahrip edilmesidir. Onun için Nietzsche açıkça şöyle der: “Ebedi döngü düşüncesine kim dayanabilir?-Şu cümleyle tahrip edilecek herkes ölmek zorundadır: “Kurtuluş yoktur”. Canlı ve cesurun ötekileri *defedeceği savaşlar* istiyorum -onları kovmak, her türlü kınama tarzıyla sağanağa tutmak ya da onları tımarhanelere tıkamak, kedere sürüklemek zorundasınız” (Lukacher, 2002, s. 216).

Onun Hristiyanlığa açtığı kutsal savaş “barbarik mimetizmi”nin bütün antik korkularını tekrar eder. Derida'nın dediği gibi Nietzsche'de “tehdit ve vaad her zaman hep vaad olarak gelir. Bu yalnızca, vaadin her zaman hep tehdit edildiği anlamına gelmez; ayrıca, vaadin tehdit edici olduğu anlamına da gelir.” Nietzsche'nin kahinvari görüşleri ve haber verdiği düzenin mesiyani vaatleri tam da onun hakir gördüğü evangelizmden kaynaklanır. O, Hristiyan öğretisinin kurtuluş vaadine de kendi öğretisinin de benzer şekilde “mesiyani bir vaadin paradoksal gücüne dayanması” nedeniyle saldırmaktadır (Lukacher, 2002, s. 217). O, ebedi dönüşle eskatolojik vaadi içkin hale getirir. Ancak bu vaad ebediliği içermekle birlikte herkesin kardeşlik ve eşitlik içindeki saadetini içermez.

7. Sonuç

Tanrı'nın ölümü, güç istenci, üstün insan ve amor fati ile birlikte onun felsefi düşüncesinin köşe taşlarından birini oluşturan ebedi dönüş düşüncesi her şeyden önce Nietzsche'nin ebediyet özlemini karşılar. O, ebedi dönüş düşüncesiyle

Tanrı'nın ölümü sonrası, Hıristiyanlık ötesi bir başlangıç ve sonun olmadığı yeni bir sonsuzluğun kapılarını aralamaya ve tanrısız bir ebediyeti kucaklamaya çalışır. Ebedi dönüş gelip geçici olana sonsuzluğun damgası/mührü vurulur. Bir olumlama, evetleme olarak ebedi dönüş Hıristiyan inancının üstesinden gelme ve yeniden değerlendirme işlevi görür. O, oluşa, doğanın biteviye döngülerine odaklanan Dionysoscu bir itikat olarak konumlanır. *Tragedyanın Doğuşu*'nun sonunda kültür ve mit ilişkisine dair dile getirdiği mitin (mitsel olanın) kültür için adeta metafizik/mitsel bir yurt teşkil ettiği, tüm unsurlarını bütünleştirdiği şeklindeki düşüncesine atıfla ebedi dönüş düşüncesinin tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi sonrası yeniden yaratılmış değerlere metafizik bir zemin teşkil ettiği söylenebilir. Ebedi dönüş öğretisi olmaksızın kültürün unsurlarının bütünleştirmek mümkün gözükmemektedir ve bu öğretinin kendisi de Nietzscheci değerleri yeniden değerlendirmenin bir sonucudur.

Nietzsche, ebedi dönüşle Tanrı'nın ölümüyle yüzleşmeye çalışır. Ona göre bu ölüm her şeyiyle bir dönüm noktasıdır. Bu ölüm yaşamı anlamlandıran ona amaç ve anlam kazandıran tüm dini ve felsefi değer ve kategorilerin yok oluşu demektir. Sağlıklı yeni bir yaşam tüm etik ve politik yaşamı derinden sarsan bu ölümün üstesinden gelinmesiyle mümkün olacaktır. Zira tüm ahlaki, dini, felsefi düşüncenin bundan pay alması, eski itibarını kaybederek sarsılması kaçınılmazdır. Tanrının ölümü yaşamı anlamdan amaçtan yoksun bırakmıştır. Kendi ifadesiyle çölleştirmiştir. Bu durumda onun temel problemi aşkın standart olmaksızın sağlıklı yeni bir yaşamın nasıl inşa edilebileceğidir. Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü sonrası hakikatin, kendinde değer yok oluşu sorunuyla yüzleşmek ve bu ölümün yarattığı krizi aşmak amacıyla ebedi dönüş düşüncesini ortaya koyar; bu düşüncesini ilk dönemleri itibarıyla bir çeşit dinsel vizyon olarak sunar. Ona göre bu yeni düşünce Tanrı'nın ölümü sonrası yaratılacak yeni kültürün ve yaşamın ağırlık merkezini oluşturacaktır. Tanrı'nın ölümü sonrası amaçsız ve anlamsız gelen yaşama ve değerlere istikrar temin eder. Bu yönüyle yaşamı katlanılır kılmaya, nihilizmin üstesinden gelmeye hizmet edebilir. Aksi haliyle yani her şeyin anlamsızca biteviye tekrarı edecek olması anlamında ise bizatihi nihilizmi besler hatta nihilizmin kendisidir. Gerçekte ebedi dönüşün içeriği, doğası ve nasıl konumlandırılacağı konusunda Nietzsche'nin kafası son derece karışıktır. Bu nedenle tamamlanmamış bir ide, bir düşünce deneyimi, ya da bir vizyon olarak görebileceğimiz ebedi dönüşe dair düşünceleri kendi içinde tutarsız ve çelişiktir.

Hiç şüphesiz ebedi dönüş öğretisinin en önemli boyutlarından bir onun etik içerimlerdir. Ebedi dönüş ile o, bu dünyayı ve yaşamı yegâne yaşam olarak konumlandırır ve anlamlandırır. Etik içerimi itibarıyla ebedi dönüş yaşamın bir bütün olarak nedamet duymaksızın onaylamasını ifade etmektedir. Onun nazarında ebedi tekerrürün en önemli imalarından biri insan eylemini hayır ve şerrin ötesinde bir

verde konumlandırma imkânı sunması böylelikle insan eylemini etik yargılardan bağımsız kılmasıdır. Etik bir öğreti olarak ebedi dönüş, benliğin dönüştürülmesini esas alır. Nietzsche, ebedi dönüşle daha önce kendinin yapımı ve dünyanın yaratımı vecibelerini insanın omuzlarına yükler. İnsanın kendisini etik olarak kurması ise aslında kendisini sürekli olarak yıkması ve yeniden yapmasını ifade etmektedir. Nietzsche'ye göre metafizik düşüncenin ahlaki değerler aracılığıyla dolayısıyla hınc duygusuyla yargıladığı yaşam gerçekte iyinin ve kötünün ötesinde bir masumiyete sahiptir ve Nietzsche, yaşamın ve oluşun masumiyeti düşüncesini ebedi dönüş kavramsallaştırması ile tamamlar. Ona göre yaşamı onaylamak yaşamın sonu gelmez döngüsünü istemek demektir. Yaşamın trajik karakterini onaylayan ebedi dönüş Dionysosçu trajik dünya görüşü ile uyuşur. Zira her ikisi de sevinç ve acının birlikteliğini, iç içeliğini, sürekliliğini ve kaçınılmazlığını vurgularlar. Bu haliyle ebedi dönüş iyimser dünya görüşünün karşıtıdır.

Kaynakça

- Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz Nihilist, Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*. Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Clark, M. (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press.
- Danto, A. (2002). *Nietzsche*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve Felsefe*. Çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Gillespie, Michael A. (2017). *Nietzsche's Final Teaching*, University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (2013). *Düşünmek Ne Demektir?*, Çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.
- Heidegger, M. (2001). "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", *Cogito*, s. 134-141.
- Jackson, R. (2011). *Nietzsche, Kilit Fikirler*. Çev. Nevra Yaraç, İstanbul: Optimist Yayınları.
- Jaspers, K. (2013). *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*, Çev. Murat Batmankaya. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Kain, P.J. (2007). "Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence," *The Journal of Nietzsche Studies*, 33, 49-63.
- Klossowski, P., (1999). *Nietzsche ve Kısırdöngü*. Çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Laurence, L. (1989). *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven: Yale University Press.
- Löwith, K. (1945). "Nietzsche's Doctrine of Eternal Recurrence", *Journal of the History of Ideas*, Jun., 1945, Vol. 6, No. 3, 273- 284.
- Löwith, K. (1997). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, University of California Press.

- Lukacher, N. (2002). "Nietzsche ve Zaman Kapanı: Küllerle Oynamak: Nietzsche'den Derrida'ya". Çev. Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din* içinde. İstanbul: Gelenek Yayınları, 207-227.
- Nehamas, A. (1999). *Edebiyat Olarak Hayat*. Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, F. (1996). *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*. Çev. Can Alkor, 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (1995). *Deccal*. Çev. Oruç Aruoba, 3. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları.
- Nietzsche, F. (1997). İyinin ve Kötünün Ötesinde. Çev. Ahmet İnam, 3. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (1999). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çev. A. Turan Ofazoğlu, Bursa: Asa Yayınları.
- Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. Çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayınları.
- Nietzsche, F. (2003). Şen Bilim. Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, Friedrich. (2003a). *İnsanca Pek İnsanca*. Çev. Cemal Atilla, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2003b). *Eğitimci Olarak Schopenhauer-Çağa Aykırı Düşünceler III*. Çeviren Cemal Atilla. 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). *Putların Alacakaranlığı*. Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019). İyinin ve Kötünün Ötesinde. Çev. Mustafa Tüzel, 6. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,
- Nietzsche, F. (2020). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çev. Mustafa Tüzel, 6. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nolt, J. (2008). "Why Nietzsche Embraced Eternal Recurrence", *History of European Ideas*, 34, 310-323.
- Özkan, S. (2004). *Nietzsche Kaplan Sırtında Felsefe*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Poole, R. (1993). *Ahlak ve Modernlik*. Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Roney, P. (2013). "Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve Tanrı'nın Ölümü Üzerine", *Kaygı*, 20, 305-322.
- Rowe, D. (2012). "The Eternal Return of The Same: Nietzsche's 'Value-Free' Revaluation of All Values", *Parrhesia*, No 15, 71-86.
- Salome, L. (2019). *Eserlerinde Nietzsche*. Çev. Ayça Göçmen, İstanbul: Africano Kitap.
- Wicks, R. (1993). "The Eternal Recurrence: Nietzsche's Ideology of The Lion", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXI, No. 1
- Williams, R. R. (2012). *Tragedy, Recognition, and the Death of God Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press.
- Young, J. (2017). *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*. Çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy

DÖRT ÖGE

Amaç ve Kapsam

Dört Öge: Nobel Yayınevi'nin yayın organıdır. Dergide felsefe ve bilim tarihi ilişkin sorunları inceleyen ve çözüm önerileri sunan Türkçe, İngilizce ve diğer dillerde özgün bilimsel yazılara yer verilmektedir. *Dört Öge* dergisi yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır. Hakemli bir dergidir.

Gönderilen yazılar editör denetimi ardından (Editör, yazıyı gözden geçirip, dergi kurallarına uygun duruma getirilmesi için yazarlarına geri gönderebilir) yayın kurulu ve değerlendirme kurulu tarafından gözden geçirilir. Yayın kurulunun değerlendirmesini tamamladığı “aday hakemli yazı”, körlenerek aşağıdaki ölçütler çerçevesinde değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. İki hakemden birinin, “aday hakemli yazının” yayınlanmasına ilişkin olumsuz görüş bildirmesi durumunda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden yayınlanmasına ilişkin olumlu görüş alan “aday hakemli yazı”, “Hakemli Yazılar” bölümünde yayınlanma hakkı kazanır. İki hakemden yayınlanmasına ilişkin olumlu görüş alamayan “aday hakemli yazı”, yayınlanma hakkı kazanamaz.

Hakemler değerlendirdikleri “aday hakemli yazı”nın eksiklerinin ya da hatalarının giderilmesi için yayın kurulu aracılığı ile yazar(lar)dan düzeltme isteyebilirler.

Hakemlerden gelen “Değerlendirme Formu” ve “Değerlendirme Raporu (eğer varsa)” körlenerek yazar(lar)a yayın kurulu aracılığıyla iletilir.

Hakem Değerlendirme Ölçütleri

- Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür? (evet, kısmen, hayır)
- Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sorunun ortaya konuluşu araştırmacının varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur? (evet, kısmen, hayır)
- Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)

- Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır? (Yabancı dilde ise yeterli midir?) (evet, kısmen, hayır)
- Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz? (çok iyi, iyi, orta, kötü, çok kötü)
- Değerlendirme sonucu? (Olduğu gibi yayımlanabilir, Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir, Yayımlanamaz)

Yazarlar İçin Kılavuz

- Aşağıdaki rehberin APA tekniğine uygun kaynak gösterme örnekleriyle zenginleştirilmiş versiyonunu http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf sitesinden indirebilirsiniz.

Başvuru için Denetim Listesi

Başvuru sürecinde yazarlar başvurularının aşağıdaki listedeki tüm maddelere uyduğunu denetlemelidirler. Bu kılavuza uymayan başvurular yazarlara geri döndürülecektir.

1. Gönderilen yazı daha önceden yayınlanmamış olmalıdır.
2. Yazı dosyası Microsoft Word, RTF, WordPerfect veya ODF dosya biçiminde olmalıdır.
3. Yazının bütününe (kaynak gösterme, tablolar, şekiller, vd.) APA tekniği uygulanmalıdır
4. Metin 1,5 satırlı, 12 punto, altı çizili yerine eğik (italik) olarak vurgulanmış (URL adresleri dışında) ve tüm şekil, resim ve tablolar metin içinde uygun noktalara yerleştirilmiş olmalıdır. Baskı için, imajların kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderiniz. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümleri ek dosya olarak tek, tek gönderebilirsiniz.
5. Stil ve baskı uygulamaları, “Dergi hakkında” bölümündeki “Yazarlar İçin Kılavuz” bölümündeki tanımlamalara uygun olmalıdır.

Telif Hakkı Konusunda

Yazarlar, ilk yayın hakkı *Dört Öge* dergisinde olmak üzere, açık erişimli arşivlere gönderme ve ticari olmayan kullanım haklarını ellerinde tutarak, *Dört Öge* dergisine telif hakkını devrederler.

Gizlilik Beyanı

Dergimizde adlar, adresler ve elektronik posta adresleri bu derginin belirtilen amaçları doğrultusunda kullanılacaktır ve diğer amaçlar ya da başka bir bölüm için kullanılmayacaktır.

Yazarlar İçin Kılavuz

Dergi, Ocak (1. sayı), Temmuz (2. sayı), aylarında yayımlanan *Dört Öge*'de, amaçları ve konuları doğrultusunda kuram ve uygulamaya dayalı özgün çalışmalar, derleme yazılar, çeviriler, inceleme ve tartışma yazıları, okuyucu mektupları, tanıtım ve değerlendirme yazıları, haberler ve mesleki toplantı duyurularına yer verilmektedir.

DÖRT ÖGE;

- Hakemli Yazılar,
- Konuk Yazar Yazıları,
- Görüşler,
- Okuyucu Mektupları,
- Çeviri Yazılar,
- Tanıtım – Değerlendirme,
- Haberler,
- Mesleki Toplantılar olmak üzere 7 bölümden oluşur.

Genel ilkeler

- **“Hakemli Yazılar”** bölümünde yer alması istenen yazılarla ilgili olarak aşağıdaki kurallar/ilkeler uygulanır;
- Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilen yazılar uygun görülürse değerlendirilmek üzere, konu uzmanlarından oluşan “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerine (hakemler) gönderilir. Her bir yazı iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerden biri olumlu diğeri olumsuz görüş açıklarsa makale üçüncü bir hakeme gönderilir.
- **Editör**, yayın ilkelerinde belirtilen ölçütlere uygun olmayan yazıları, Yayın Kurulu'nun da görüşlerini alarak, hakemlere göndermeden önce gözden geçirilmek üzere yazar(lar)ına geri gönderebilir.

- Çalışmaların yayımlanıp yayımlanmamasına, “**Yazı Değerlendirme Kurulu**” üyelerinin hazırlayacakları değerlendirme raporuna dayanılarak, Yayın Kurulu tarafından karar verilir. Yazıların değerlendirilmesi aşamasında “çift taraflı körleme (double blind) yöntemi” uygulandığından yazar(lar) çalışmanın hangi üyeler tarafından değerlendirildiğini, üyeler de değerlendirdikleri çalışmanın kim(ler)e ait olduğunu bilmezler.
- Yazılara ilişkin olarak iki hakemden alınan görüş, öneri ve/veya istekler, Editör tarafından düzenlenerek yazar(lar)a iletilir.
- Hakemli bölümde yayımlanmak üzere gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi, gözden geçirilmesi, kabulü, dizilmesi, denetimi, basılması ve dağıtımı yaklaşık dört ay sürmektedir. Bu nedenle, Dergi'nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan'da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim'de, son biçimiyle -elektronik ve basılı olarak- *DÖRT ÖGE* dergisi editörlerine ya da sekterlerine gönderilmesi gerekmektedir.
- Hakemli bölüme gönderilen çalışmalar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Hakemli yazılar iki bölümde düzenlenir; Birinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, yazar adı ve yazarın adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerinden oluşan iletişim bilgileri yer alır. İkinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, “Öz” ve “Abstract” başlıkları altında 100 ile 250 kelime arasında Türkçe ve İngilizce öz, “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- Yazıda kullanılacak tablo, şekil, grafik ve resimler metin içerisinde veya ayrı sayfalar olarak gönderilir; ayrı sayfalarda gönderildiği takdirde metin içindeki yeri belirtilir ve çoğaltmaya uygun olacak biçimde siyah-beyaz olarak hazırlanır. Tablo başlıkları tablonun üst kısmında, varsa alındığı kaynak ise, alt kısımda yer alır. Şekil ve resimlerin başlıkları ve varsa alındıkları kaynak altlarında verilir.
- Metin içerisinde yapılan göndermelerde bulunurken aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve sayfa bilgileri verilir. Göndermelerde ve yazıların sonunda yararlanılan kaynakların / eserlerin bibliyografik kimliklerinin alfabetik olarak verileceği “Kaynakça”nın düzenlenmesinde Amerikan Psikoloji Derneği'nin (American Psychological Association/ APA) kuralları esas alınır.

Örnek 1:

Çakın (2005)'in "Cumhuriyet'ten günümüze bilgi profesyonellerinin eğitiminde başlıca yönelişler" adlı makalesinde belirttiği üzere,..."

Örnek 2:

Ülkemizde bilgi profesyonellerinin yetiştirilmesine yönelik anlamlı ilk girişimin John Dewey'nin 1924 yılında hazırladığı raporda yer alan önerilerle başladığı kabul edilirse, bu konudaki çabalarımızın Cumhuriyet ile yaşıt olduğunu söyleyebiliriz (Çakın, 2005, s. 21).

- Dergi'ye, hakemli yazıların dışında, "Konuk Yazar" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", "**Tanıtım-Değerlendirme**" ya da "**Haberler**" bölümlerinde yayımlanmak üzere yazı gönderilebilir. Bu bölüme gönderilen yazıların yayımlanması konusunda Yayın Kurulu karar verir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**" bölümlerine gönderilen yazılar 12 punto ile 10 sayfayı, "**Okuyucu Mektupları**" ve "**Çeviri Yazılar**" ise 5 sayfayı geçmemelidir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**" bölümlerine gönderilen yazılar 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract içermelidir.
- Yayın Kurulu, "**Konuk Yazar**", "**Görüşler**" ile "**Okuyucu Mektupları**" bölümlerine gönderilen yazılarla ilgili olarak yazar(ların)dan düzeltme isteyebilir.
- "**Konuk Yazar**" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", bölümlerinde "Anahtar Sözcükler" ve "Keywords" başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- "**Çeviri Yazılar**" da da hakemsiz yazılara ilişkin genel ilkelere uyulur ve yayımlanması konusunda aşağıdaki öğeler dikkate alınır:
- En fazla dört yıl önce yayımlanmış yabancı dildeki yazıların çevirisi yayımlanabilir. Bunun yanı sıra, güncelliğini yitirmemiş çalışmalar için süre kısıtlamasının dışına çıkılabilir.
- Çeviri yazı ile birlikte, orijinal yazının yazar(lar)ından ve/veya yayıncısından alınan izin belgesi ve yazının alındığı kaynağın bibliyografik kimliği gönderilmelidir.
- "**Tanıtım-Değerlendirme**" bölümünde dergi amaçlarına uygun yayımlar ile kitap, bilim ve teknik, kültür, istatistik, yasalar vb. konularda basılı ortamdaki bilgi kaynakları, elektronik ortamdaki veri tabanları, web siteleri, otomasyon programları vb. ile amaca ilişkin tanıtım ve değerlendirme yazıları yer alır. Kitap, veri tabanı vb. tanıtımlarında bibliyografik kimlik verilmelidir. Bibliyografik kimlikte, varsa, sırasıyla şu öğeler yer alır: Yazar adı (soyadı, ad) editör, başlık bilgisi, yayın yeri, yayınevi, yayın tarihi, sayfa sayısı, ücreti, ISBN ya da ISSN, elde edileceği yer. Tanıtım yazısının uzunluğu dört A4 sayfasını geçmemelidir.

- “**Haberler**” bölümünde ise, Dergi’nin yayın ilkeleri çerçevesinde, ilgili alanlardaki gelişme ve yenilikleri yansıtan haber ve duyurulara yer verilir.
- Hakemli yazıların dışındaki bu bölümler için gönderilen yazıların değerlendirilmesi hakemli yazılara oranla daha kısa olmakla birlikte, uygun bulunması durumunda, en kısa sürede yayımlanabilmesi; Dergi’nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan’da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim’de son biçimiyle elektronik ve basılı olarak Editör, Basımevi ve sekreteryaya adreslerine gönderilmesi gerekmektedir.
- *Dört Öge*’ye gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Sempozyum, kongre vb. toplantılarda sunulan bildirimler, bildiri kitaplarında ya da başka dergilerde daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla gönderilebilir.
- Editör, yazının ulaşmasından sonraki herhangi bir aşamada gerekli görmesi durumunda, yayımlanacak yazı üzerinde Yayın Kurulu ve Yazı Değerlendirme Kurulu üyelerinin görüşleri doğrultusunda bazı değişiklikler yapılmasını ya da yazının bütünüyle değerlendirilmesini yazar (lar) dan isteyebilir. Yazılar üzerinde gerekli değişikliklerin yapılması, yazının yeniden biçimlendirilmesi ve düzenlenmesi yazar(lar)ın sorumluluğundadır.
- Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmadan, Dergi’nin yayın ilkeleri ve genel yazım ilkeleri doğrultusunda değişiklik yapabilir.
- Dergiye gönderilen yazılar, yayımlanmış olsun ya da olmasın hiçbir şekilde yazarlarına iade edilmez.
- *Dört Öge*’de yayımlanan yazıların telif hakkı Nobel Yayınevi’ne aittir.
- Dergi’nin hakemli bölümünde yazısı yayımlanan yazarlara *Dört Öge*’nin ilgili sayısından iki; diğer bölümlerde yazısı yayımlanan yazarlara ilgili sayıdan bir adet; Yayın Kurulu üyelerine ise Dergi’nin her sayısından bir adet gönderilir.
- Hakem değerlendirme yazıları **beş yıl** süre ile saklanır.
- Makaleler Yayın Kurulu ve hakemlerin incelemesinden geçtikten sonra sonuç olumlu ise gerekli düzeltme/ ekleme ve değişiklikler yapılarak “**yayımlanabilir**” kararı alınır. Yayımlanabilir kararından **sonra makale adı, yazar(lar) adlarında hiçbir şekilde değişiklik yapılamaz, yazar(lar) makaleyi geri çekemez ve başka bir dergide yayımlayamazlar.**
- *Dört Öge*’de yayımlanmak amacıyla yurt dışından gönderilecek olan yazılarda da aynı kurallara uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Derginin herhangi bir bölümüne yurt dışından gönderilecek olan Türkçe dışındaki yazıların İngilizce olması gerekmekte olup, yazar(lar) tarafından hazırlanamaması durumunda Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” Yayın Kurulu tarafından yazıya eklenebilir.

Makale şablonu

- **Türkçe makale adı (14 punto, kalın ve düz)**
- **İngilizce makale adı (13 punto, kalın ve yatık)**
- **Yazar ad(lar)ı (11 punto, italik)** [Yazar ad(lar)ına e-posta adres(ler)i ve unvan(lar)ı dipnot olarak verilmelidir. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.]
- İlk yazar, İkinci yazar ve Üçüncü yazar (11 punto, normal) [Yazar sayısının birden fazla olması durumunda, yazar isimleri aynı satıra yazılmalıdır.]
- **Türkçe öz ("Öz" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).** Öz 100 ile 250 kelime arasında olmalıdır.
- **İngilizce öz ("Abstract" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).**
- **Ana başlık (12 punto, kalın ve düz)** [İlk paragrafta girinti bulunmamalıdır. Sonraki paragraflar ilk satırları 1 tab girinti ile başlamalıdır.] [Paragraflar satırlar 2 satır aralığında olmalıdır. Paragraflar arasında da 2 satır aralığı boşluk olmalıdır. [Metnin yazı boyutu 12 punto olmalıdır.]
- **İlk alt başlık (12 punto, kalın ve yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır. [Alıntılarda APA kuralları kullanılmalıdır.]
- **İkinci alt başlık (12 punto, yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır.]
- Yazılar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Dipnotlar, 10 punto olarak yazılır ve otomatik numaralandırılır.
- Tablolar [Her tablo sırayla numaralandırılmalıdır. Tablo başlığı, tablonun üzerine 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Şekiller [Her şekil sırayla numaralandırılmalıdır. Şekil başlığı, şeklin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Resimler [Her resim sırayla numaralandırılmalıdır. Resim başlığı, resmin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Kaynakça, alfabetik olarak makalenin sonunda yer almalıdır.
- Yazılar, APA stiline göre düzenlenmelidir.

Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurbanoglu, S. Serap (2004). *Kaynak gösterme el kitabı*. Ankara: Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği.

APA stili için: http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf

DÖRT ÖGE DERGİSİ



Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları

e-ISSN: 2146-7064

HAKEM DEĞERLENDİRME FORMU

Makale Bilgileri

Makale Kodu	
Makale Başlığı	
Makale Geliş Tarihi	
Makalenin Gönderildiği Hakem	
Hakeme Gönderilme Tarihi	

Makale Değerlendirme Soruları

	SORULAR	EVET (10 puan)	KISMEN (5 puan)	HAYIR (0 puan)
1	Makale başlığı içerikle uyumlu mudur?			
2	Makalenin Türkçe ve yabancı dildeki “Özet”i ve “Anahtar Kelimeler”i doğru ve yeterli midir?			
3	Makale başlangıcında araştırmanın amacı, hedefleri ve yöntemi açıkça belirtilmekte midir?			
4	Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur?			
5	Makalenin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir?			
6	Makale dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır?			
7	Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür?			
8	Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır?			
9	Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir?			
10	Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir?			
TOPLAM PUAN				

Makale Hakkındaki Detaylı Görüşleriniz*



Makale Değerlendirme Sonucu

1	Makale olduğu gibi yayınlanabilir.	EVET	HAYIR
2	Makale belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayınlanabilir.	EVET	HAYIR
3	Cevabınız “EVET” ise makalenin düzeltilmiş halini incelemek ister misiniz?	EVET	HAYIR
4	Makale yayımlanamaz.	EVET	HAYIR

Hakem Bilgileri

Ad ve Soyad	
Unvan	
Kurum (Üniv., Bölüm, Şehir vd.)	
Telefon	
E-Posta	
Rapor Tarihi	
<i>Şahsıma gönderilen işbu çalışmanın, nesnel, tarafsız, akademik, bilimsel ve etik ilkeler doğrultusunda değerlendirildiğini bildiririm.</i>	
İmza	

DÖRT ÖGE
DERGİSİ
YAZAR BİLGİ FORMU

Adı Soyadı	
Çalıştığı Kurum	
Unvanı	
Bölüm	
Anabilim Dalı	
E-posta	
Cep telefonu	
İş telefonu	
Makalenin Adı	
Yazışma Adresi	

Yukarıda adı geçen makalemin uygun bulunduğu takdirde Dört Öge Dergisinde yayınlanmasını kabul ediyorum.

.....İMZA

APA 6.0 YAZIM KURALLARI ve KAYNAK GÖSTERME BİÇİMİ

Dört Öge dergisine gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyonu olmalıdır. Bununla birlikte kaynakça düzenlenirken Türkçeye uyarlanmış ve APA'nın istisnası olan hususlar da bulunmaktadır. Bu istisnalar şunlardır:

- Kitapta yer alan bölümler/makaleler için İngilizce kullanılan "In" sözcüğü ve Türkçedeki karşılığı olan "içinde" sözcüğü kaynakçadan kaldırılmıştır.
- Türkçede gün ve ay içeren tarihler önce gün, sonra ay şeklinde (örneğin 12 Kasım) yazılmalıdır.

Kaynakçada APA:

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

- Dergilerin varsa DOI numaraları yazılır. Örneğin:

Anderson, A. K. (2005). Affective Influences on the Attentional Dynamics Supporting Awareness. *Journal of Experimental Psychology: General*, 154, 258–281. doi:10.1037/0096-3445.134.2.258

Yoksa url numaraları yazılır. Örneğin Fe: Feminist eleştiri dergisi url'si.

<http://cins.ankara.edu.tr/cansun.html>

- Klasik eserlerin (Marx, Freud gibi) özgün tarihleri biliniyorsa kaynağın sonunda şu şekilde verilir: (Özgün eser 1846 tarihlidir)

- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir. Örneğin:

Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Ankara:Vadi.

Köker, L. (2007). Hukuk Reformları Sürecinde Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu. *İnsan Hakları Haberciliği*, (derl.) Seveda Alankuş, İstanbul: IPS Vakfı.

- Kitap ve raporların kaynakçada gösteriminde önce yayınlandığı yer ve sonra kitabevi, yayınevi adı, "kitabevi", "yayınevi", "yay." vb. ekler belirtilmeksizin verilir. Örneğin:

Ankara: İmge

İstanbul:Metis

New York, NY: McGraw-Hill

Newbury Park, CA: Sage

London, UK:Routledge

Ankara: TÜBA

İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı.

Tek yazarlı kitap

Abisel, N. (2006). *Sessiz Sinema*. Ankara: Deki.

Zizek, S. (2009). *Matrix: Ya da Sapkınlığın İki Yüzü*. Bahadır Turan (Çev.).

İstanbul: Encore.

Çok yazarlı kitap

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

Editörlü kitap

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

Editörlü kitapta bölüm

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

Birden çok baskısı olan kitap

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

Sadece elektronik basılı kitap

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim

[http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp?item=I135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?item=I135)

Kitabın elektronik versiyonu Freud, S. (1953). The method of interpreting dreams: An analysis of a specimen dream. J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standart edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 96-121). <http://books.google.com/books> (Özgün eser 1900 tarihlidir)

Shotton, M. A (1989). *Computer addiction? A study of computer dependency* [DX Reader version]. Retrieved from <http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp> Schiraldi, G. R. (2001). *The post-traumatic stress disorder sourcebook: A guide to healing, recovery, and growth* [Adobe Digital Editions version]. doi: 10.1036/0071393722 7

Elektronik adresten yararlanılan kaynakta, kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avator-in-sozde-solculugu-uzerine>

Elektronik makaleler: varsa dijital object identifier (DOI) numarası belirtilmelidir.

Von Ledebur, S. C. (2007). Optimizing knowledge transfer by new employees in companies. *Knowledge Management Research & Practice*. Advance online publication. doi: 1 0.1 057/palgrave.kmrp.8500141

Elektronik gazete makaleleri

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. www.hurriyet.com.tr

Çok ciltli çalışmalar

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarck and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. *Bismarck and The Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Daha önceki bir baskının yeni basımı

Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. E. Cannan (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (İlk baskı 1776).

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

Kitaptan çevrilmiş bölüm

Kaynakça:

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı, 1904-1905).

Metin İçindeyse: (Weber, 1904-1905/1958)

Rapor ve teknik makaleler

Gencil Bek, M. (1998). *Mediscap Turkey 2000* (Report No. 2). Ankara: BAYAUM.

Dergiden tek yazarlı makale

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Dergiden çok yazarlı makale

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Elektronik dergiden makale

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in
Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1).

(varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm)

Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

Yazarı belli olmayan editör yazısı

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial•].
(2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları için

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13
Aralık). *Economist*, 36.

Strong afterchocks continue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı]. s.23.

Metin İçindeyse: (United States and the Americas, 2003)

(Strong aftershock, 2003)

Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları için

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*, s.21.

Tanıtmı yazıları

Orr, H. A. (2003, 14 Ağustos). What's not in your genes. [Review of the book
Nature via nurture: Genes, experience, and what makes us human]. *New York Review of Books*, 50, 38-40.

Basılmamış tezler, posterler, bildiriler: YOK'den indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonuna verilir.

Sarı, E. (2008). *Kültür Kimlik ve Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ansiklopediler

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

Sözlükler

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

Görüşme

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). A time for Prayer. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html>

Televizyon programı

Kaynakça

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

Film

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şabini* [Film]. U.S.: Warner.

Metin İçindeyse: (*Malta Şabini*, 1941)

Fotoğraf

Adams, Ansel. (1927). *Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park* [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.

Metin İçindeyse: (Adams, 1927)